

CELEBRACIÓN: **DÍA**
DE LA **MUNDIAL,**
FILOSOFÍA

ACTAS DE LAS JORNADAS FILOSÓFICAS: 3-4 DE DICIEMBRE, 2014

COORDINACIÓN: ROSA O'CONNOR ACEVEDO/ RAÚL DE PABLOS ESCALANTE



Actas de la Celebración del Día Mundial de la Filosofía by **Departamento de Filosofía de la UPRRP** is licensed under a **Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional License**.

Créditos por diseño de la portada para la estudiante graduada Yuiza T. Martínez Rivera.

Créditos por el trabajo de maquetación para Yuiza T. Martínez Rivera y Alberto Aponte, diseñador gráfico del Decanato de Humanidades de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras.

La filosofía, entre otras cosas, es saber integral y también de interpretación; especulación por antonomasia de las experiencias humanas, y, como tal, es cierto que se manifiesta en una pasión de conocimiento totalizador que puede llevar a los sistemas filosóficos cerrados. Pero no necesariamente. Porque el sentido de la filosofía no se agota en alardes de virtuosismo académico. Ella es también un espíritu y un método del conocimiento que se dedica a estimular capacidad crítica e interpretación del hombre, a invitarle y a impulsarle hacia la meditación; a ampliar horizontes ideales y a provocar y desarrollar su curiosidad intelectual.

Monelisa L. Pérez-Marchand

ÍNDICE

Presentación	i
Nota aclaratoria	ii
Primera Jornada Filosófica	
<i>Conferencia magistral: La realidad como efectividad: exposición crítica</i>	1
Carlos Rojas Osorio	
Primera Mesa: Filosofía: Consciencia e Identidad	
<i>Acerca de la idea de Yo</i>	14
Gustavo Müller	
<i>La psicología racional de Aristóteles</i>	20
Miguel A. Nieves Rivera	
<i>Hacia un cuestionamiento de la consciencia en el transhumanismo</i>	23
Christian Ayala Cruz	
Segunda Mesa: Aproximaciones a la Filosofía Práctica	
<i>Sobre la razón práctica</i>	28
Víctor Torres Rodríguez	
<i>Hipócrates ha muerto: la ética del médico</i>	33
Joshua L. Pineda Figueroa	
Tercera Mesa: Filosofía: Poesía y Hermenéutica	
<i>Lucrecio: un epicúreo romano</i>	37
Reynaldo Aponte	
<i>Breves consideraciones sobre poesía y semiótica</i>	41
Marcus Ortiz	

Segunda Jornada filosófica

<i>Conferencia magistral: La filosofía y el tiempo</i>	46
Francisco José Ramos	
Primera Mesa: De la Moral al cambio político	
<i>Separatismo en España: La España invertebrada de Ortega y Gasset en la actualidad</i>	55
Lara Caride Alonso	
<i>Explosión discursiva de la sexualidad como mecanismo de poder en Foucault</i>	60
Rosa O'Connor Acevedo	
<i>Autoconciencia, reconocimiento y perdón: un estudio del origen del conflicto y cambio político en la Antígona de la Fenomenología del espíritu</i>	65
Luis J. Beltrán Álvarez	
Segunda Mesa: Repensar la educación	
<i>Más allá de la escolarización: la propuesta de la educación alternativa como respuesta filosófica y política para la vida</i>	71
Karla Sanabria Véaz	
<i>Educación normal y fragmentación humana</i>	77
Jorge Aabye Graterole	
Tercera Mesa: Filosofía, ciencia y naturaleza	
<i>Estudio de la amplitud de probabilidad de la mecánica cuántica y sus efectos en la epistemología</i>	83
Juan Guzmán Martínez	
<i>El carácter ontológico de lo vivo en los evolucionistas del siglo XIX</i>	87
Teófilo Espada-Brignoni	

Presentación

El Departamento de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico se complace en presentar las actas de la Celebración del Día Mundial de la Filosofía. Esta celebración consistió de dos jornadas filosóficas que tuvieron lugar en la sala Jorge Enjuto de la Facultad de Humanidades en la Universidad de Puerto Rico, Recinto Río Piedras los días 3 y 4 de diciembre de 2014. Cada jornada contó con una conferencia magistral impartida por los profesores Carlos Rojas Osorio y Francisco José Ramos respectivamente. Organizados en seis mesas temáticas distintas, estudiantes subgraduados y graduados de diversas disciplinas presentaron sus trabajos de investigación.

Agradecemos el respaldo recibido por todo el equipo del Decanato de la Facultad de Humanidades, quien mediante su apoyo y ánimo permitió el desarrollo de este proyecto. Agradecemos, también, al Centro de Servicios Tecnológicos de la Facultad de Humanidades, al Centro de Recursos Tecnológicos de Apoyo a la Docencia, a la Rectoría de la Universidad de Puerto Rico, al Decanato de Estudios Graduados e Investigación, al Decanato de Asuntos Académicos, a la librería La Tertulia, al grupo musical Son de la Peronía, que amenizó el final del encuentro y a todas las personas que han apoyado la realización de estas jornadas. Gracias a la estudiante graduada Yuiza Martínez por el diseño artístico de la promoción; a los estudiantes voluntarios: María del Mar Ortiz, Isis Colón Marrero, Zulaied Tolentino, Stephanie Mercado, Luis Beltrán, Alejandro Toledo y Richard Suárez; a las estudiantes de la Cátedra UNESCO de Educación para la Paz, Delia Calendario y Yara Gorbea y a los moderadores Mario Colón, Yuiza Martínez, Ana de Jesús, la Dra. Anayra Santory, la Dra. Anita Yudkin y Josua Aponte Serrano. Hemos recibido muchísima orientación de parte de docentes, empleados no docentes y estudiantes, reciban nuestro sincero agradecimiento. Sin el trabajo de los respectivos comités científicos y de organización este proyecto no hubiera podido realizarse. Agradecemos a todo el público que asistió, escuchó y discutió junto a los ponentes. ¡Gracias!

Nota aclaratoria:

Se ha respetado la diversidad de voces, estilos y formas de presentación de los textos. Estos trabajos dan cuenta de una gran variedad de niveles de formación: desde voces consumadas hasta las que se inician en el quehacer filosófico. En estas actas no se publica la integridad de las ponencias presentadas. La publicación de los textos quedó a discreción de sus respectivos autores. De las dieciocho ponencias leídas durante las jornadas filosóficas, catorce se publican en este medio con la debida autorización de los estudiantes. El lector podrá reconocer en estos escritos un aliento de búsqueda y de compromiso con el pensamiento. Las enmiendas a los textos han sido esencialmente tipográficas. Debido a los límites de esta empresa no se ha podido confeccionar un texto totalmente homogéneo en todos los aspectos editoriales y de formato.

Las dos conferencias magistrales guardan un diálogo inesperado cuyo asunto común es repensar la tradición filosófica y la centralidad de la metafísica. Como respuesta a este reto el lector cuenta con una pluralidad de trabajos de los alumnos que muestran lo saludable del cuestionamiento incesante que es la filosofía.



**JORNADA
FILOSÓFICA** |

Conferencia magistral:

“La realidad como efectividad: exposición crítica”

Carlos Rojas Osorio *

Reales sin ser actuales; ideales sin ser abstractos.

Marcel Proust

Dedicado a Raúl de Pablos Escalante

La metafísica antigua, y muchos de sus posteriores seguidores, acentuaron la idea de realidad como efectividad. Esta idea de la realidad como efectividad se ambienta en el marco epistémico de la causalidad. Para mejor seguir el hilo de la argumentación debemos tener en cuenta una observación de David Hume acerca de la causalidad. Aristóteles había definido la causa como los principios que entran en la **producción** de algo. Este aspecto de productividad será el que principalmente va a cuestionar Hume. Pero Hume observa que son sinónimos de producción los siguientes términos: poder, fuerza, energía, eficacia, eficiencia y agencia.

Aunque fue Aristóteles quien elaboró en forma explícita la ontología causalista, sin embargo ya Platón ofrece una primera aproximación. *Digo que existe realmente todo aquello que posee una cierta potencia, ya sea de actuar sobre cualquier otra cosa natural, ya sea de padecer, aunque sea en grado mínimo y a causa de algo infinitamente débil, incluso si esto ocurre una sola vez. Sostengo entonces esta fórmula para definir las cosas que son, no son otra cosa que potencia (dynamis).*¹ Lo real es poder, potencia de acción. Las cosas actúan unas sobre otras, y esa acción sobre otras cosas es la realidad; unas son activas y otras pasivas.²

* Doctor por la Universidad Javeriana en Bogotá (1981). Profesor de la Universidad de Puerto Rico en los Recintos de Humacao y Río Piedras. Ocupó la Cátedra de Honor Eugenio María de Hostos durante el curso académico 1991-1992 y obtuvo el Premio Frantz Fanon concedido por la Asociación Caribeña de Filosofía en 2013. Filósofo y escritor prolífico, entre sus publicaciones destacamos *El ser y el devenir* (Museo Casa Roig, 2001), *Filosofía de la educación. De los griegos a la tardomodernidad*, (Editorial Universidad de Antioquia, 2010), *Marx y Nietzsche sin mitos* (Ediciones Puerto, 2014) y *Foucault y la literatura* (Universidad de Antioquia, 2014).

¹ Platón, *El sofista*, 247e, Madrid, Gredos.1988. (Traducción de Néstor Luis Cordero).

² Heidegger entiende este texto platónico sobre la *dynamis* como capacitación. “Platón llegó más lejos en el preguntar por el ser y la verdad, en el diálogo *Sofista*, la esencia del ser es hallada en la *dynamis*, en algo que es sólo capacitación y nada más”. *De la esencia de la verdad*, Barcelona, Herder, 2007, p. 110.

En el *Timeo*, Platón plantea que, habiendo reconocido dos principios, el ser inteligible y eterno, y el devenir sensible y temporal, se hace necesario un tercer principio que medie entre ambos. Este tercer principio es la acción del dios (o demiurgo) que forma el mundo sensible teniendo como modelo el ser inteligible. *Como el dios quería que todas las cosas fueran buenas, y no hubiera en lo posible nada malo, tomó todo cuanto es visible, que se movía sin reposo de manera caótica y desordenada, y lo condujo del desorden al orden, porque pensó que éste es en todo mejor que aquél.*³ También aclara que el dios toma como modelo el ser eterno e inmutable de lo inteligible. *Qué modelo contempló el artífice al hacerlo, el que es inmutable y permanente o el generado. Bien, si este mundo es bello y su creador bueno, es evidente que miró el modelo eterno.* (29) Un poco más adelante introduce el concepto del espacio o receptáculo de las cosas. Y habla de una trinidad: la madre o nodriza (el receptáculo de las cosas), el padre, y el hijo. *Se puede asemejar el recipiente a la madre, aquello que se imita, el padre, y la naturaleza intermedia, el hijo.* (50d) Cabe imaginar que el ‘padre’ a quien se imita es la idea del Bien, máxima idea en la jerarquía de las ideas supracelestes. El artífice divino actúa pues sobre una materia amorfa y constituye un orden cuyo modelo son las formas inteligibles. Al parecer las puras formas en su ser inteligible no tienen eficacia causal y se necesita del divino artesano para constituir este mundo que imita al modelo perfecto. Platón llega a generalizar el poder activo de los seres devinientes al decir que *todo lo que deviene deviene necesariamente por otra cosa.* (28b).

Es interesante e importante la siguiente observación semántica. El término “realidad” (*realitas*) no aparece en el lenguaje de los filósofos griegos. Nuestra palabra ‘realidad’ proviene del latín, *realitas*, donde sí es ampliamente usada. Pero es preciso tener en cuenta la siguiente afirmación de Gilson. “Lo que Platón está buscando cuando se ocupa de este problema es lo que él mismo ha llamado repetidamente “*ontos on*”. Esta expresión se suele traducir al español como “lo realmente real”, lo cual es sin duda correcto; y, sin embargo, al traducirlo así, el griego pierde bastante de su fuerza original”.⁴ No hay que olvidar que los filósofos romanos tradujeron al latín el lenguaje filosófico de los griegos. En especial se ha dependido de la obra de Cicerón para esa traducción/interpretación.

Para Aristóteles todo el mundo sensible, la naturaleza, se caracteriza porque su ser es ser en movimiento, ser móvil. Pero todo lo que se mueve, se mueve por algo. Se precisa pues el agenciamiento de una causa motriz para que se produzca el movimiento. Aristóteles distingue dos formas de este agenciamiento, el natural y el artificial. El agenciamiento en las cosas naturales constituye un principio interno de movimiento. Las cosas naturales tienen en sí mismas la causa del movimiento, es movimiento inmanente. Las cosas artificiales o producidas

³ Platón, *El Timeo*, 30, Madrid, Gredos, 1992. (Traducción de Francisco Lisi).

⁴ Etienne Gilson, *El ser y los filósofos*, Pamplona, Eunsa, 2001, 4a. ed., p. 30. (Versión de Santiago Fernández Burillo).

por el arte (*techné*) tienen un agente externo para su realización, es la causa eficiente. Como bien explica Gilson, el recurso al arte es más claro. *No es fácil encontrar una noción precisa de causa eficiente en la filosofía de Aristóteles, excepción hecha tan sólo de los lugares en que se ocupa de los problemas relativos a la construcción de objetos por artífices humanos.*⁵ En Aristóteles los ejemplos preferidos para la causa motriz están tomados de las artes y las técnicas humanas. Los filósofos medievales utilizaron el término “causa eficiente” en lugar de causas motrices.

En todo el mundo de la naturaleza y del arte hay necesidad de un agenciamiento causal, de una eficiencia para que las cosas se produzcan. El Dios aristotélico no es causa eficiente, sino final, mueve como el amado a lo amante. Es decir, solo Dios escapa a la idea de lo real como eficacia causal, pero es causa en un sentido excelente, como causa final. Lo esencial en la idea aristotélica de causa es el concurso de las cuatro causas en la producción de los hechos. La idea de causa eficiente aristotélica implica la productividad. Causas son los principios que concurren en la producción de un efecto. Gilson resume bien lo que acabamos de exponer. El mundo de Aristóteles es un *mundo concretamente real y totalmente dinámico, en el cual el ser ya no es mismidad, sino energía y eficacia.*⁶ También Ortega y Gasset hace referencia al concepto de actualidad y efectividad en la metafísica aristotélica. “En vez de nuestra palabra existencia, Aristóteles decía: ‘puesto por obra, efectuado’ – *energeia on*, y los escolásticos tradujeron este término diciendo “poner en acto” ser en acto o actualidad”.⁷ Y concluye Ortega: “Existencia *sensu strictu* significa, pues, ser ejecutivamente algo, ser efectivamente lo que es, en suma ejecución de una esencia”. (Ibid., 91) Cuando David Hume, muchos siglos después, critique la noción tradicional de causa, que era la aristotélica, demolerá la idea de causa como productividad y sus sinónimos: energía, fuerza, agencia, efectividad, eficacia y poder.

Gilson explica también la importancia de la causa eficiente en el Aquinate. “En la etiología de Tomás de Aquino, las causas motrices aristotélicas (*ta kinounta aitia*) se convierten en otras tantas ‘causas eficientes’, de tal modo que, aun cuando lo que una causa produzca sea movimiento, *le hace realmente ser*”. (2001: 220) Las cosas llegan a ser, advienen a la existencia real mediante el agenciamiento de una causa eficiente. La causa eficiente es movimiento, pero es algo más, es un devenir al ser real. Mediante la causa eficiente las cosas son incardinadas a la realidad. A diferencia de Aristóteles, en el Aquinate la causa eficiente, la causa que da el ser real a las cosas, sí es atribuida a Dios. De ahí que el Aquinate integre en las cinco vías sobre la existencia de Dios la prueba por la causalidad eficiente. La causalidad eficiente *no hace a los seres ser lo que son, les hace ‘ser’*”. (Gilson, 2001: 221) La existencia es comunicada por la causa eficiente.

⁵ Gilson, *El ser y los filósofos*, p. 220.

⁶ Gilson, *El ser y los filósofos*, p. 71.

⁷ José Ortega y Gasset, *Lecciones de metafísica*, Madrid, Alianza Editorial, 1968, p. 91.

“Si la actualidad existencial es superior a la actualidad formal, la razón de ello es que la entraña de la realidad es la existencia”. (223)

Consideremos otra anotación semántica. “Citando a Avicena ‘in principio *Metaphysicae*’ el doctor Angélico llega a identificar *ens* y *res*, afirmando que ambas voces significan lo mismo, aunque con connotaciones distintas, ya que *ens* dice relación al ‘*actum essendi*’ o hecho de existir, mientras que *res* se refiere a la ‘*quidditatem sive essentiam entis*’, a lo que la cosa es”.⁸ Germán Marquínez Argote nos dice que el término ‘*realitas*’ (realidad) lo introdujo Juan Duns Scoto, con el fin de resolver algunos problemas filosóficos como su idea del ser unívoco y la forma de comprender la realidad de los seres creados. (2006: 20)

En la filosofía de Leibniz se encuentra la idea de existencia efectiva. “No quiero decir que el que algo exista es posible, o sea, no quiero decir la existencia como posible, pues ésta la existencia como posible no es ninguna otra cosa que la esencia [i. e. la *realitas* o *possibilitas*] misma; nosotros, por el contrario, entendemos la efectiva existencia [...] de modo que en este sentido existencia posible habría de ser lo mismo que efectividad prescindiendo de la efectividad, lo cual es absurdo”.⁹ Como puede apreciarse, Leibniz identifica esencia con realidad posible y existencia con actualidad o efectividad. La existencia no es una esencia. Como explica Martínez Marzoa: “Así, pues, la existencia no puede ser ella misma una nota o conjunto de notas o rasgo o conjunto de rasgos distintivos, no puede ser ni tener *una essentia o realitas o possibilitas*, porque ello conduciría a que la cosa existente fuese a su vez una cosa de la que estaría por decidir si existe o no, lo cual es un contrasentido”. (1991: 86) Lo posible está determinado a existir siempre y cuando haya una razón suficiente para ello; y esa razón suficiente es la composibilidad. Muchas substancias son posibles, pero solo son existentes reales si son compositibles. “Decimos que una cosa es más posible que otra cuando es compositible con más cosas; y en cuanto es *possibile* es sinónimo de *ens* y de *res*”. (89)

La idea de lo real como *dynamis*, potencia efectuada, principio de acción prosiguió su marcha histórica. La volvemos a encontrar en Kant y Hegel, incluso en Karl Marx, y en Bergson, Lavelle, Zubiri y Heidegger en el siglo XX. Kant y Hegel, beneficiándose del origen latino de algunos términos alemanes, y de otros de origen propiamente sajón, usan dos términos: *Realität*: realidad, y *Wirklichkeit* (actualidad o realidad efectiva)¹⁰. Heidegger afirma

⁸ Germán Marquínez Argote, *Historia de la palabra Realidad desde sus orígenes latinos hasta Zubiri*, Bogotá, Editorial El Búho, 2006, p. 9.

⁹ Leibniz, *Generales inquisitiones de Analysi Notionum et Veritatem*, citado en Felipe Martínez Marzoa, *Cálculo y ser, Aproximación a Leibniz*, Madrid, Visor, 1991, p. 84.

¹⁰ En el siguiente diccionario *Wörterbuch der Philosophischen Begriff*, se lee que Meister Eckhart usa por primera vez el término *Wirklichkeit* en el sentido de *actualitas o energiea*. *Herausgegeben bei Johannes Hoffmeister*, Verlag von Felix Meiner, Hamburg, 1955.

que el concepto de Realidad en Kant significa lo mismo que la *essentia* de la Escolástica medieval y que la *dynamis* plato-aristotélica. Para nada se ha salido Kant del horizonte del ser como producción o efectividad pues la idea de ‘existencia’ sigue siendo el ser efectivo, la *Wirklichkeit*. Cuando Kant afirma que “existencia” no es un predicado real, el término real significa la realidad como esencia. “Cuando Kant habla de la *omnitudo realitatis*, de la totalidad de las realidades quiere decir con ello no la totalidad de los entes subsistentes, efectivos, sino, por el contrario, la totalidad de las determinaciones *quidditativas* posibles, la totalidad de los contenidos objetivos, de las esencias, de las cosas posibles, con independencia de si son o no efectivas”.¹¹ Vimos que Platón usa el término *dynamis* para caracterizar la realidad como existencia o efectividad, y Heidegger encuentra esta misma tesis en Kant. “La fuerza es el carácter por el cual la cosa está presente en el espacio. En tanto actúa, es real (*wirklich*) La realidad (*Wirklichkeit*), la presencia. La existencia de la cosa, se determina a partir de la fuerza (*dynamis*)”.¹²

En Hegel el término realidad como *Wirklichkeit* puede cotejarse en la siguiente expresión de la *Lógica* de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*: “La realidad (*Wirklichkeit*) es la unidad de la esencia y la existencia, o de lo interno y lo externo. La manifestación de lo real es lo real mismo, de tal modo que éste guarda su naturaleza esencial en su manifestación, y que no posee esta naturaleza sino en tanto que está colocado en la existencia inmediata exterior”.¹³ El aparecer no es la mera apariencia, el aparecer es el ser en la existencia que manifiesta también la esencia, y ambos, constituyen la realidad o *Wirklichkeit*.¹⁴ Por otra parte, la realidad (*Realität*) es “la cualidad en cuanto determinabilidad que contiene el ser”. (*Lógica*, I, 154) La cualidad es la determinación de la realidad en cuanto ser en sí. “Si ahora consideramos la existencia como una determinabilidad que posee el ser, tendremos en ella lo que se entiende por Realidad”. (I, 155) Realidad es también “que una cosa es adecuada a su determinación esencial, o a su noción”. (I, 155) La realidad es el acuerdo de la existencia de la cosa con su concepto. La cosa es lo que tiene que ser, o lo que debe ser. El ser en sí es abstracto, indiferenciado, es ser envuelto, como la semilla de una planta que aún no se ha desarrollado. El desarrollo está contenido en el concepto de cada cosa como esencia. Herbert Marcuse explica: “Lo que hace real a lo real es precisamente que es algo ‘en sí’, que no resulta resoluble completamente en la situación fáctica de cada caso, en el estar presente de lo real en cada caso, que no se disipa

¹¹ Martin Heidegger, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Trotta, 2000, p. 61 (Traducción de Juan José García Norro).

¹² Heidegger, *La pregunta por la cosa*, Buenos Aires, Editorial Alfa, 1975, p. 168.

¹³ J.G.F. Hegel, *Lógica*, Madrid, Orbis, 1985, vol. II, p. 55.

¹⁴ En la *Ciencia de la lógica* se puede verificar la idea hegeliana de la realidad como *Wirklichkeit*. „Die Wirklichkeit ist die Einheit des Wesens und der Existenz; in ihr hat das gestaltose Wesen und die haltlose Erscheinung oder das bestimmungslose Bestehen und die bestandlose Mannigfaltigkeit ihre Wahrheit.“

J.G.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Verlag von Felix Meiner in Hamburg, 1966, Zweiter Teil, p. 156.

enteramente en ello. Lo real se puede alcanzar sin dejar de ser ello mismo”.¹⁵ En breve, *Realität* es el ser en sí en su concepto como es y como debe ser, aunque no sea aún una realidad fáctica o empírica. La realidad entendida como esencia es siempre mucho más que lo empíricamente dado porque es virtualidad. Realidad como *Wirklichkeit* no es solo el ser en sí en su concepto esencial, sino la realidad en su manifestación existencial. *Wirkung* es efecto, de modo que la realidad como *Wirklichkeit* es la efectividad real, el ser en su existencia real, actual y productiva. O como dice el mismo Hegel, la realidad como *energeia* (actualidad), en el sentido aristotélico de la expresión.

De los dos términos que usa Hegel para referirse a la realidad, Karl Marx conservó el de realidad como efectividad o actualidad *Wirklichkeit*. Marx se opone a los neo-hegelianos porque estos se limitan a “frases” contra “frases” de otros, es decir, se quedan en meras palabras en lugar de “combatir el mundo real existente”. (p.18)¹⁶ Marx opone, pues, lenguaje (frases) al mundo real y efectivo. Así, al criticar la religión, los neohegelianos no logran combatir las situaciones del mundo real y efectivo o actual. No establecían relación alguna entre la filosofía o ideología alemana y la realidad alemana (*deutschen Wirklichkeit*), es decir, agrega Marx, no se relacionaban con el “propio mundo material que les rodea”. Aquí se ve que Marx se desplaza rápidamente de la realidad efectiva o actual a la realidad material. O mejor, la realidad efectiva viene siendo la realidad material.

Marx opone también premisas dogmáticas e irreales a sus propias premisas que sí son reales (*Wirkliche Voraussetzungen*). Marx se refiere al hecho de que la primera premisa de la historia humana es la existencia de individuos reales (*wirklichen Individuen*) y sus condiciones materiales de vida (*materiellen Lebensbedingung*). Se reconoce aquí una formulación del materialismo histórico: partir de premisas reales que son las condiciones materiales de la vida humana en sociedad. Marx agrega que estas condiciones reales de vida se pueden “constatar empíricamente” (*empirischem Wege konstatierbar*). La realidad actual y efectiva se cualifica materialmente y puede constatarse empíricamente. Si recordamos la terminología aristotélica podemos decir que Marx, como dice Mario Bunge de la ciencia moderna, conserva las causas materiales y eficientes que constituyen la realidad efectiva (*Wirklichkeit*).¹⁷ Las condiciones de vida de los individuos son condiciones materiales, o sea, estamos condicionados a la

¹⁵ Herbert Marcuse, *Ontología de Hegel*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1970, p. 99 (Traducción de Manuel Sacristán).

¹⁶ „Sie vergessen nur, dass sie diesen Phrasen selbst, nichts als Phrasen entgegensetzen, und dass sie die wirkliche bestehende Welt keineswegs bekämpfen, wenn sie nur die Phrasen dieser Welt bekämpfen“ Karl Marx, *Deutsche Ideologie*. Werke 3, Dietz Verlag Berlin, 1990, p. 20.

¹⁷ Mario Bunge, *Causalidad*, Buenos Aires, Eudeba, 1968. 4a. ed. También Ingemar Düring afirma que de las cuatro causas aristotélicas fue la causa eficiente la que pasó a la filosofía y la ciencia modernas: *Aristóteles*, México, UNAM, 2010.

producción de las cosas que necesitamos para la vida real que es, en primer lugar, corporal. En la causalidad material y eficiente entra la *producción*. La causa es tal porque produce un efecto o una serie de efectos. Las ideas y pensamientos de los seres humanos al principio reflejan bien esas condiciones materiales de vida. *Die Menschen sind die Produzenten ihrer Vortellungen, Ideen, aber die **wirklichen** Menschen, wirkenden Menschen.* (p. 26) En un segundo momento Marx presenta las ideas o representaciones en cuanto ya están invertidas, como en una cámara oscura; es decir, ya no emanan de la realidad, de las condiciones materiales de vida y producción. Esta inversión del pensamiento que ya no representa la realidad es lo que Marx encuentra en los jóvenes hegelianos, no son más que ideólogos. La ideología no tiene una sustantividad propia, no tiene historia autónoma, sino que hay que referirla a las condiciones reales y efectivas de la vida social. La ideología alemana vive en un cielo ideológico, no constituye un saber real o actual. Una ideología que invierte las condiciones reales de vida también la denomina Marx “especulación”.

En breve, Marx sigue utilizando el término kantiano y hegeliano de realidad como efectividad (*Wirklichkeit*), pero agrega que esa realidad es material, corporal y también empíricamente constatable. Que la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) sea también empírica es una caracterización que se encuentra tanto en Kant como en Hegel. De hecho Hegel agrega que el término *existencia empírica* no aplica a Dios.

Encontramos también en Arthur Schopenhauer la idea de realidad efectiva. “Se denomina en alemán con sumo acierto al conjunto de todo lo material *Wirklichkeit* (realidad efectiva), palabra que significa mucho más que realidad, *Realität*. Aquello sobre lo que ella actúa es siempre materia también: todo su ser y esencia consiste, pues, solo en la alteración según leyes que *una* parte de la misma *produce* en otra; es, por consiguiente, totalmente relativa de acuerdo con una relación que vale solo dentro de sus límites, igual que el tiempo y el espacio”.¹⁸ Schopenhauer aclara que esta realidad efectiva es una intuición del entendimiento y existe para éste. “Toda causalidad, es decir, toda la materia y, por consiguiente, toda realidad efectiva, existe solo para el entendimiento, por el entendimiento y en el entendimiento”. (39) Causalidad es para Schopenhauer, como para su maestro Kant, un *a priori* del entendimiento. De hecho, Schopenhauer simplifica el sistema categorial kantiano reduciéndolo a la causalidad. “La primera manifestación del entendimiento, la más simple, la que siempre existe, es la intuición del mundo real, y ésta es enteramente conocimiento de la causa por el efecto”. (39) Lo que el entendimiento se representa de la materia es su eficacia. (40) La diferencia con Kant, además de reducir las categorías a la sola causalidad, es que se trata de una intuición intelectual. Kant niega el poder intuitivo del entendimiento.

¹⁸ Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, Akal, 2005, p. 37. (Énfasis en el original).

Henri Bergson escribe: “Es necesario tener en cuenta que el percibir acaba por no ser más que la ocasión para recordar, que medimos prácticamente el grado de realidad por el grado de utilidad, que tenemos en fin todo el interés de elevar a simples signos de lo real estas intuiciones inmediatas que en el fondo coinciden con la realidad misma”.¹⁹

El filósofo francés Louis Lavelle escribió un pequeño volumen denominado *Ontología*. Y se esfuerza en esclarecer los términos ‘ser’, ‘existencia’, ‘realidad’, ‘valor’ e ‘ideal’. La idea de realidad la relaciona explícitamente con la eficacia. “De esta realidad que es siempre en acto y siempre actual, que no solo nos pone en frente del universo, sino que nos da en él un lugar por medio del cuerpo, puede decirse que tiene como carácter distintivo la eficacia (realidad y eficacia las designa a la vez el mismo término de *Wirklichkeit*). Es real todo lo que ejerce sobre otra cosa una acción que es capaz también de recibir de esta otra cosa”.²⁰ Si tenemos en cuenta lo ya dicho, vemos que Lavelle es muy fiel a esta tradición que caracteriza la realidad como eficacia, actualidad, acción de una cosa sobre otra, e incluso utiliza la palabra alemana *Wirklichkeit* para definir su concepto de lo real. Incluso, cuando se refiere a lo real como acción de una cosa sobre otra las palabras son casi las mismas que las que ya citamos de Platón. Es de subrayar, además, que Lavelle retoma el término de la metafísica medieval “*ens realissimum*” para definir el “ser” y para identificar ser y Dios. Heidegger cuestiona la aplicación de la idea de causa a Dios, aunque se le califique de “causa primera” precisamente porque “causa” está ambientada en una metafísica de la productividad. Lavelle no se sale de esa tradición que cuestiona Heidegger. Escribe Lavelle: “El ser es, por consiguiente, la fuente y no la suma de las esencias, la soberana eficacia de donde brotan éstas antes de dividirse”. (1966: 63) Para Lavelle la realidad es el objeto de estudio de la física, el ser lo estudia la ontología, y la existencia la estudia la psicología. La existencia solo aplica al yo. De ahí que la psicología es “esta investigación del conocimiento del alma o yo”. (69) La relación de estos tres conceptos con el tiempo es la siguiente: la existencia es temporal, la realidad es instantánea y el ser es eterno.

Xavier Zubiri tiene varias fórmulas mediante las cuales explica lo que entiende por realidad. Una primera fórmula dice lo siguiente. Realidad “es todo y sólo aquello que actúa sobre las demás cosas y sobre sí mismo en virtud, formalmente, de las notas que posee”.²¹ Notemos lo siguiente: en la primera parte del enunciado Zubiri coincide con Platón. Ya vimos que éste afirma que *Digo que existe realmente todo aquello que posee una cierta potencia, ya sea de actuar sobre cualquier otra cosa natural*. Ambos filósofos están diciendo que lo real es lo que actúa sobre otras cosas. Zubiri agrega que las cosas reales actúan de acuerdo a sus notas características, es decir, a su esencia. Pero Platón no diría nada diferente. El ser es esencia, *eidos*. Zubiri dirá también

¹⁹ Henri Bergson, *Materia y memoria*, Buenos Aires, Cactus, 2007, p. 78.

²⁰ Louis Lavelle, *Ontología*, México, FCE, 1966, p. 60.

²¹ En Marquínez, op. cit., p. 65.

que la realidad es lo que existe *de suyo*, es decir la realidad existe por sí misma, en sí misma. Marquínez Argote anota lo siguiente: “Noológicamente hablando, la realidad no es ahora lo que existe y es efectivo en el mundo de las cosas, sino la formalidad de realidad, es decir, la forma en que quedan actualizadas las cosas como siendo algo otro presente **en propio** o **de suyo** en el acto de intelección”. (2006: 66)

En conclusión, la idea más tradicional de realidad en la historia de la filosofía es la de efectividad, idea que puede encontrarse desde Platón hasta Zubiri. No se afirma que todo el mundo hubiera sostenido dicha idea, sino que es una línea de pensamiento constatable desde los griegos hasta la actualidad. Son complementarios dos conceptos, la realidad como esencia (*dynamis*, potencia, *Realität*), y efectividad o actualidad (*energeia*, acto, *Wirklichkeit*). Marquínez Argote nos dice que el *Diccionario de la lengua española* recoge varios significados del término ‘realidad’. El primero de ellos coincide con lo que venimos historiando: “Existencia real y efectiva de una cosa”. (2006: 84) Luego agrega como tercer significado: “Lo que es efectivo o tiene valor práctico, en contraposición a lo fantástico e ilusorio”. (idem) En el lenguaje ordinario nos referimos al dinero contante y sonante como “efectivo”. Pagar en efectivo es pagar en dinero contante y sonante, y no mediante un cheque o tarjeta (dinero plástico).

Este carácter práctico y hasta pragmático lo explicaba ya Simplicio cuando afirma: *Una discusión es pragmática cuando parte de principios que son propios del objeto considerado, que se funda en la naturaleza misma de la cosa (pragma), cuando en consecuencia, de una demostración que no conviene más que a su objeto.*²² “Cosa” en griego es *pragma*, como acabamos de ver en el texto de Simplicio; ahora bien, la filosofía en la lengua del Lacio tradujo “*pragma*” por “*res*”, su genitivo “*rei*”; y su plural *rerum*, como reza en el título del libro de Lucrecio Caro *De rerum natura*. El sustantivo abstracto sería “*realitas*” que es el origen próximo de nuestra palabra castellana “realidad”. En el escrito de Louis Lavelle que ya he citado hay una afirmación que me lleva a concluir que el concepto de realidad se identifica con el de “cosas”. Escribe Lavelle: “No hay realidad sino en la *res*, ni podemos realizar nada de otra manera que transformándola en cosa”. (1966: 49) Lavelle escribe también: “No puedo reificar ni el ser ni la existencia”. (59) No puede reificarse ni el ser ni la existencia, pero habría que agregar críticamente que no se puede cosificar la realidad. Es decir, la realidad no es una cosa, y aun decir que la realidad es un conjunto de cosas, sería bastante pobre, porque realidad es también devenir, o como dice Whitehead la realidad es proceso. Gaston Bachelard utilizó el término “cosismo” para hablar de uno de los obstáculos epistemológicos, es decir, de los obstáculos que impiden llegar a la verdad, a la ciencia y al conocimiento de lo real. “Emile Meyerson, creyendo clarificar la filosofía realista que atribuía al físico, decía que el físico es *cosista*”.²³ La concepción de la física según la cual se

²² Simplicio, *Comentario a la Física*, H. Diels, *Doxographi Graeci*, 1879.

²³ Gastón Bachelard, *Epistemología*, Barcelona, Anagrama, 1973, p. 6. Edición de Dominique Lecourt.

admite la dualidad onda corpúsculo, nos permite superar el cosismo. La física contemporánea nos enseña a “pensar los hechos de la experiencia retirando el exceso de imagen que hay en esta pobre palabra cosa”. (1973: 69) La física actual vive la derrota del cosismo.

También José Ortega y Gasset se refirió a la filosofía “cosista” e identifica en ella a Aristóteles, y en realidad a toda la filosofía antigua y medieval. Ortega sostiene que la filosofía moderna, con Descartes a la cabeza, piensa en la realidad desde la perspectiva de las “relaciones” más que de las cosas o entes. El mundo, la realidad extensa es un sistema de relaciones, esas relaciones son las leyes matemáticas de la física. De acuerdo a Ortega, con el concepto de “analogía”, Aristóteles estuvo a punto de embarcarse en el estudio de la realidad como “relación”, que es lo moderno. “Con un paso más que hubiera dado habría visto que el pensar analógico se diferencia de su pensar cosista en que aquel no piensa las cosas sino como términos de relaciones; por tanto, que se trata simplemente de abandonar la categoría de cosa o sustancia e instalarse en la categoría de relación o *pros ti*. Esto hizo Descartes, y con ello no más creó todo el nuevo “modo de pensar” exacto, que ahora va a serlo genuinamente. Ese paso hubiera puesto a Aristóteles, de golpe, en plena y absoluta modernidad”.²⁴ Continúa afirmando Ortega y Gasset: “Descartes y Aristóteles (cuando analogiza) coinciden en hablar – Aristóteles, sin darse cuenta- de las cosas como meros términos de relaciones; por tanto, como correlatos. La diferencia entre ambos estriba en que Descartes, que se da cuenta de ello, toma los correlatos como correlatos, mientras que Aristóteles toma los correlatos como si fuesen cosas no relativas, no absolutas, independientes de la relación; es decir, formalmente como ‘cosas’. Ahora bien, esto es lo que hacía el hombre primigenio”. (1979: 228)

Ortega cita el siguiente texto de Descartes en apoyo de su tesis:

“Mas no por esto determiné procurar aprender todas estas ciencias particulares que comúnmente se llaman matemáticas, sino que viendo cómo, no obstante ser sus objetos diferentes, no dejan de coincidir en referirse solo a las diversas relaciones o proporciones –*rappports* ou *proportions*- que en aquellos objetos se hallan, me pareció preferible examinar solamente estas proporciones en general –y sin suponerlas más que en los sujetos capaces de darme a conocer más fácilmente aquellas; pero a la vez sin restringirlas nada, a fin de poder tanto mejor aplicarlas luego a todos los sujetos a quienes pudiese convenir”. (*Discours*, p. 19-20; citado en Ortega, 1979: 234)

Continúa Ortega explicando: “Estamos, de la primera corveta, en un nuevo mundo. El objeto de la aritmética no es la “cosa” cuánta, ni el de la geometría la “cosa” continua, ni en la física (234) la “cosa” que se mueve con un movimiento que es también cosa. Las ciencias – y

²⁴ J. Ortega y Gasset, *La idea del principio en Leibniz*, Madrid, Alianza Editorial, 1979, p. 227.

salvo la metafísica no hay otras que las exactas- no se ocupan de las cosas. Comprendemos todas las cautelas de Descartes para publicar sus pensamientos. (235) Las ciencias no se ocupan de las cosas como tales cosas, sino de sus ‘relaciones o proporciones’. (235) La ciencia no habla de las cosas como entes, ni como sustancias, sino como relaciones. De todos modos me parece que, aunque Descartes piense en término de relaciones, y no de cosas, no se sale de la idea de la realidad como eficiencia. “Teoría –teoría– no es ya contemplación del Ser, sino contemplación de lo útil en el Ser para un sistema de deducciones”. (Ortega 1979: 236) Lo útil es parte del campo semántico de la eficiencia. Y Descartes como Francis Bacon pensaron en la ciencia moderna por su utilidad. Moutsopoulos confirma la idea de eficiencia cartesiana. “Ya para Descartes, poder y eficiencia, potencialidad y actualidad, son indisociables en el nivel de la divinidad”.²⁵ Me parece también que el término “analogía” que usa Ortega para caracterizar el moderno pensamiento basado en “relaciones” no es el más apropiado. La filosofía de la ciencia moderna –y hasta el día de hoy- se esfuerza en enunciar las leyes científicas en un lenguaje unívoco, no análogo ni equívoco.

Nos hemos valido en algunos trayectos de esta investigación de algunas afirmaciones de Heidegger en las que cuestiona la *episteme* productivista desde la cual ha sido pensado el ente, el ser y la realidad. Pero hay que agregar que el propio Heidegger tampoco escapa a esta tradición de definir la realidad como “efectividad”. Escribe Heidegger: “Es verdad que lo posible es lo todavía no realmente efectivo, pero esta cosa no efectiva no es para nosotros, sin embargo, algo nulo. También lo posible ‘es’, solo que su ser tiene otro carácter que el de lo realmente efectivo”.²⁶ Lo posible no es todavía efectivo porque lo posible no es todavía realidad. Pero cuando Heidegger se refiere a la realidad la califica siempre de efectiva. Veamos otros textos. Ni lo posible ni lo necesario pertenecen a lo realmente efectivo. Por eso el concepto de “ente” no se agota en la efectividad de lo real. “De esta manera, en modo alguno el ente se agota en lo realmente efectivo; al ente pertenece la riqueza de lo posible y la precisión de lo necesario. La región del ente excede al sector de lo realmente efectivo”. (1999: 56) Heidegger agrega que al ‘ser’ pertenecen tanto “la posibilidad, realidad efectiva, necesidad”. Realidad, posibilidad, necesidad son modalidades; modos del ser. (57)²⁷ Refiriéndose a un texto de Nietzsche afirma Heidegger: “Trabajadores y soldados abren las puertas a lo realmente efectivo”. (72) Aunque se podrían citar más textos, concluyo con el siguiente: “Lo realmente efectivo conserva ciertamente su prioridad en nuestras experiencias, tomas de posición y

²⁵ E. Moutsopoulos, *Philosophical Suggestions*, Academy of Athens, Research Center of Greek Philosophy, 2013, p. 16. (Agradezco al Dr. Rubén Soto esta referencia).

²⁶ Martin Heidegger, *Conceptos fundamentales, Curso del semestre de verano, 1941*. Madrid, Alianza Editorial, 1999, p. 56. (Traducción de Manuel Vázquez García).

²⁷ También Nicolás Hartmann reconoce que realidad efectiva es solo una de las modalidades del ser, no la única; las otras modalidades son posibilidad y necesidad. Hartmann, *Introducción a la filosofía*, México, UNAM, 1961.

planes; pero esa prioridad no significa necesariamente la preeminencia de lo realmente efectivo dentro del ente en total”. (77)

Quizá esta no reducción del **ser** a lo real efectivo le venga a Heidegger de su lectura de Agustín de Hipona. En efecto, Heidegger se pregunta qué es la realidad para el autor de las *Confesiones*. “¿Qué entiende Agustín por *res* (realidad)? Los modos de la preocupación, del *uti* y del *frui*, dan, referidos a la *res*, la siguiente división en tres clases”. Y a continuación cita el texto de Agustín: “*Res ergo aliae sunt quibus fruendum est, aliae quibus utendum, aliaeque fruuntur et utuntur*”. “(Unas cosas sirven para gozar de ellas, otras para usarlas, y algunas para gozarlas y usarlas)”.²⁸ Existe la realidad de las cosas útiles (lo que sería realmente efectivo), pero también se da la realidad de lo no útil, aquellas cosas cuya realidad es para nosotros motivo de fruición. Dios y la verdad son realidades de las cuales disfrutamos. Nadie se aborrece a sí mismo, pero el amor a sí mismo tiene que ser bien regulado, de lo contrario se torna desordenado. El amor a los otros es bueno pero se da también en relación al amor divino que constituye la vida feliz (*vita beata*). Aunque Heidegger no reduce el ser a realidad efectiva, sin embargo, cuando habla de realidad siempre la califica de efectiva; Agustín, en cambio, aparentemente partiendo del neoplatonismo, piensa en realidades que no se ordenan a lo útil, sino que son realidades propias del disfrute o fruición.

En conclusión, hemos tratado de mostrar los muchos casos en que la tradición metafísica occidental identifica realidad con lo efectivo, la eficiencia y hasta la utilidad. No se ha pretendido que ésta sea la única definición de realidad, pero si vemos lo frecuente que ha sido. Entendemos que es necesario ir más allá de la definición de la realidad por la efectividad. Primero porque efectividad (y su campo semántico) pertenece a la metafísica causalista y sustancialista. Y tanto la causalidad como la sustancialidad han recibido duros golpes en las rupturas epistemológicas modernas y contemporáneas. La modernidad cuestionó el concepto de causa formal y final (Descartes, Francis Bacon, Spinoza, etcétera). Para algunos teóricos la física contemporánea cuestiona todo tipo de causalidad. Como afirma Heisenberg, el principio de causalidad ha sido derrotado en la física actual. Ciertamente todo esto es muy discutible y merece otras investigaciones. Lo mismo pasa con la sustancialidad de las cosas. La metafísica antigua era sustancialista. Mientras que para Aristóteles cada entidad individual es sustancia, Descartes redujo la sustancia a tres (Dios, mente y *res extensa*). Spinoza la reduce a una sola sustancia (*Natura sive Deus*) y David Hume piensa que sustancia es una creencia que no es necesaria y que cada cosa es un mero haz de cualidades. Leibniz y Kant renuevan el concepto de sustancia. Pero si siguiéramos la discusión hasta el día de hoy veríamos que tanto la causalidad como la sustancialidad son motivo de interminables discusiones. La realidad es compleja, es devenir, y no solo “cosas” efectivas. Los seres humanos no somos cosas, sino personas. Como bien escribe Ortega y Gasset: “El que sostiene que la realidad radical es el

²⁸ Heidegger, *Agustín y el neoplatonismo. Estudios de mística medieval*, Barcelona, Siruela, 1997, p. 183.

espíritu usa el vocablo sin acordarse de que el modo de ser del espíritu es muy distinto del modo de ser una *res*, una piedra, por ejemplo”.²⁹ El ser humano como persona no puede ser reducido a cosa, a realidad útil, a conducta efectiva.

²⁹ Ortega y Gasset, *Lecciones de metafísica*, 1968, p. 192.

Primera mesa:
Filosofía: consciencia e identidad

“Acerca de la idea de Yo”

Gustavo Müller*

Cuando comencé a estudiar filosofía, uno de los asuntos que rápidamente ocuparon mi atención lo fue el Ser, pero aún más que el ser mismo, el sistema en el cual se apoyan cualesquiera que sean sus enunciados.³⁰ Dado que para alcanzar la verdad de cualquier enunciado cierto, un sistema debe contener los fundamentos de una ciencia cierta, no he encontrado más discusiones sobre abstracciones que se entendieran así de la idea de Yo que en la filosofía de Descartes. Me he apoyado aquí para hacer una exposición *acerca* del ser inmediato, o sea el Yo, aunque *no* pretendo hablar *sobre* el Yo en cuanto tal, sino del sistema que dió acceso a un enunciado de él a principios de la modernidad. Esta exposición descansa particularmente en las observaciones metafísicas de la interioridad del sujeto en el acto, y se proveerá según el punto de partida cartesiano el contenido de la relación que hay entre el sistema Matemático de exposición cartesiano y la proposición filosófica que representa al Yo conjunto al “*cogito*” frente a cualquier época.

Porque investigando ciertos escritos,³¹ me percaté de que en muchos se entiende al Yo cartesiano como un ser sustancia, partiendo de la distinción mente y cuerpo a la que hace Descartes condición de verdad para cualquier certeza acerca de estas dos formas independientes de la existencia. Sin embargo, tales conclusiones me parecen un poco polémicas respecto de Descartes o de la lectura de una idea de Descartes enlazada o conjunta al acto del pensamiento: 1) si se toma por sentado el esquema de las facultades del alma según Descartes en conjunto; 2) en tanto que en el fundamento de esta idea se encuentra implícito lo que conocemos y lo que debe ser conocido; pensando a la vez las facultades que nos permiten conocer algo de verdadero en los enunciados cartesianos de la razón. Primero porque

* Estudiante de Bachillerato de Filosofía en la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras.

³⁰ El fin de esta ponencia es acercarnos a presentar especialmente cómo desde el sistema matemático en el que Descartes apoya el uso correcto de la razón llegamos a la sustancialidad del pensamiento interno moderno hasta nuestros días.

³¹ Véase: Buchdahl, Gerd. *Metaphysics and the Philosophy of Science. The Classical Origins: Descartes to Kant*. Blackwell: MIT, 1969 y De Rosa, Raffaella. *Descartes and the Puzzle of Sensory Representation*. New York: Oxford, 2010 o la introducción a la compilación de textos editada e introducida por Roger Ariew: Descartes, René. *Philosophical Essays and Correspondence*. Indianapolis: Hackett, 2000; donde en estos geniales trabajos, a los que este no se compara, no se trata la relación entre la sustancialidad del Yo y el sistema cartesiano, pero sí mucho de lo que aquí ha sido evaluado.

la máxima del “*cogito ergo sum*” es producto de una *síntesis* del pensamiento. Segundo porque el sistema que desarrolla tal conclusión *sustancial* es, si se puede decir, *sistemáticamente matemática*.³² Lo que me ha llevado a pensar en una distinción muy fina acerca del ente: el *yo* ¿cómo sustancia que piensa?

De modo que donde primero encontramos una distinción entre sustancia y cosa en los escritos de Descartes lo es en la respuesta a las objeciones al teólogo Antoine Arnauld, donde Descartes distingue las facultades de las cosas; las facultades no son cosas en sí mismas, sino que son nociones de la sustancia *Mente*.³³ Esta distinción es la que separa del método de las Matemáticas Vulgares la Matemática *Universalis*, y es también esta última donde se hallan las formas de conocer las sustancias completas. Por otro lado, según la justificación del proceder analítico de Descartes en las *Meditaciones*,³⁴ sabemos que el método cartesiano, como él mismo nos dice, es bilateral,³⁵ implicando así en sus conclusiones suposiciones o premisas mayores de las que provienen de las que se muestran dadas, y de la cual es primera el Yo pienso, luego existo. Pensamos entonces a través de un método que va de los efectos a las causas, reuniendo los conceptos de ese primer enunciado matemáticamente de una premisa universal escondida, implicada su verdad en congruencia, método, facultad y premisa.

Pero para pensar en la contingencia metafísica del Yo que ha sido enlazado al pensamiento, debemos buscar la fuente de ese conocimiento en la forma que Descartes sugiere que se dejen seguir para entender tales, lo cual es la luz natural.³⁶ La luz natural nos muestra que los contenidos de la razón se fundamentan sobre bases matemáticas, según Descartes, y por ella el uso correcto de la “*bona mens*” brinda el camino a las ideas que tenemos de sus objetos.³⁷

³² En el Third set of Objections en Descartes, René. *Philosophical Essays and Correspondence*. Indianapolis: Hackett, 2000. AT VII 118. P. 157. Descartes nos ofrece un ejemplo de lo que entiende él por exposición matemática.

³³ “However, it should be noted that although we surely are always actually aware of the acts or operations of our mind, but this is not always the case with regard to the faculties or powers, except potentially. In other words, when we prepare ourselves to use some faculty, if this faculty is in the mind, we are immediately and actually aware of it. And therefore we can deny that it is the mind if we are unable to become aware of it.” en Descartes, René. *Philosophical Essays and Correspondence*. Indianapolis: Hackett, 2000. AT VII, 247. P.190.

³⁴ “But in Meditations I followed analysis exclusively, which is the true and best way to teach.” Ibid. AT VII 156. p. 156.

³⁵ Me refiero a que Descartes luego, en sus respuestas a las objeciones, brindará de forma resumida en modo sintético lo mismo que trató en las *Meditaciones*. Véase “Arguments Providing the Existence of God and the Distinction of the Soul from the Body, arranged in Geometrical Fashion” en *Ibid.* AT VII, 155-158 p. 159-160.

³⁶ Descartes introduce este concepto en la Segunda Regla de las *Reglas para la Dirección del Espíritu*.

³⁷ Parecería que Descartes tiene la intención de unidireccionalizar el entendimiento y capacitarlo para definir la función de las facultades de la mente. En la cuarta parte del *Discurso del Método*, Descartes plantea que “... ni la imaginación ni los sentidos nos aseguran de nada si no interviniera el entendimiento.” en Descartes, René. *Obras*. 1ra ed. México: Editorial Porrúa, 1980. P. 23. De hecho, la moral provisional es congruente a esta dependencia de la certeza de la imaginación y la certeza de los sentidos. La incertidumbre del conocimiento que tenemos de los objetos sensibles es el problema principal que mueve a Descartes en dirección de fundamentar su conocimiento en una ciencia nueva, adoptando provisionalmente una moral, (enraizada en las certezas

Entonces, no es sino por el acto de la mente que pueden ser descubiertas las verdades de las cosas, y este acto, que es el pensamiento condicionado por la luz natural que permite descubrir el contenido más simple de las cosas, es la razón en sí misma en el sentido cartesiano, de donde se parte a las ideas.

Muchas críticas han ofrecido sus perspectivas acerca de esta idea de idea en Descartes, así que no hay concurso en el asunto. A veces Descartes llama idea a una complejidad de cosas: “modos de la mente”, “maneras”, “nombres” o “formas de pensar”. Pero en este caso no podrían evaluarse todas. Ateniéndonos a que la idea es una palabra a través de la cual Descartes entiende la forma de cualquier pensamiento,³⁸ que es también forma inmediata por la que se es consciente de ese pensamiento, es posible avanzar en la idea particular del Yo. Para Descartes, según esta definición que se acaba de ofrecer, las ideas son formas de deseo, de intelecto, también imágenes, pero solo si estas no dependen de la imaginación corporal. Todas representan objetivamente la totalidad de los entes presentes en la realidad, o en otras palabras, que no hay entes nuevos, como nos dice en las *Reglas*.³⁹ La realidad reposará donde descansan los objetos de nuestras ideas, en la dimensión objetiva de los grados de perfección del objeto. Descartes entonces define la realidad objetiva de la idea como aquello con respecto de lo cual una cosa representada en una idea es una entidad, atendiendo a que eso existe en la idea, por lo que sea que percibamos como Ser en los objetos de la idea; en otras palabras, que ese ser existe objetivamente en las ideas.⁴⁰ Por lo tanto, la forma más completa de una idea lo es la de Sustancia, y Descartes la define como una cosa en la que algo que se percibe o que está presente objetivamente en alguna de nuestras ideas, existe formal o eminentemente.⁴¹ No será sino por la luz natural que sabemos que el atributo de una cosa no puede ser el atributo de nada.

matemáticas) hacia los objetos del conocimiento, pero, principalmente, hacia el camino que, hasta el momento, hubo tomado la filosofía en relación al lugar de la verdad y su razón externa.

³⁸ “By the word “idea” I understand that form of any thought through the immediate perception of which I am aware of that very same thought. Thus I could not express anything in words and understand what I am saying, without that very fact making it certain that there exist in me an idea of what is being signified by those words. And thus it is not the mere images depicted in the corporeal imagination that I call “ideas”. In point of fact, I in no way call these images “ideas,” insofar as they are in the corporeal imagination, that is, insofar as they have been depicted in some part of the brain, but only insofar as they inform the mind itself, which is turned toward that part of the brain.” en Descartes, René. *Philosophical Essays and Correspondence*. Indianapolis: Hackett, 2000. AT VII 161. P.162.

³⁹ Regla 7. Esto es por la enumeración. *Ibid.* AT X 388-389 P.14-15.

⁴⁰ “III. By the “objective reality of the idea” I understand the being of the thing represented by an idea, insofar as they are it exist in the idea. In the same way one can speak of “objective perfection,” “objective skill,” and so on. For whatever we perceive in the objects of our ideas exists objectively in these very ideas.” *Ibid.* AT VII 161. P.162.

⁴¹ “V. Everything in which there immediately inheres, as in a subject, or through which there exists, something we perceive (that is, some property, or quality, or attribute whose real idea is in us) is called a “substance.” For we have no other idea of substance itself, taken in the strict sense, except that it is a thing in which whatever we perceive or whatever is objectively in one of our ideas exists either formally or eminently, since it is evident by the light of nature that no real attribute can belong to nothing.” *Ibid.* AT VII 161. P.162.

En otras palabras, Descartes hará que toda palabra o noción de verdad del intelecto, esté respaldada por una Sustancia de la cual deduce todos los contenidos de su conocimiento.

Una cosa es evidente, del Yo no hay imagen alguna incluso a pesar de su idea. No se quiere dar a entender que la necesidad metafísica de cualquier percepción cierta carezca de dependencia sensorial. Sería eso como negar los reflejos que tenemos de nosotros mismos en el espejo, o de que movemos voluntariamente las cosas de un lugar a otro, o de que hay en cada uno de los cuerpos de otro algún yo. Sino de que no hay idea facultada del Yo en nuestra conciencia, a pesar de que esa idea proviene de experimentar la observación del ser interno real que somos, y que se encuentra sustentado en algo todo el tiempo, así, aquí, ahora. Lo cual nos hace volver a pensar si esta idea del Yo es una idea formal o eminente al método matemático deductivo de Descartes. ¿Por qué no tenemos imaginación corporal del Yo?

La razón se debe a que Descartes reduce todo Cuerpo a la extensión, y la extensión es de una naturaleza distinta de la naturaleza de la Mente, puesto que la Mente no es extensa y, por ende, no se puede deducir del tren de premisas mayores ontológicas del cuerpo, así sea el nuestro, ninguna relativa que por naturaleza pueda entenderse. Pero, lo único que salta a la vista, es que la relación mente cuerpo en Descartes es algo más que un paradigma: aunque se puede distinguir clara y distintamente por medio de la intuición el que la luz natural nos muestre la conciencia interna de cualquier ente, precisamente el Yo solo es demostrable por separado de la sustancialidad de las cosas, pero no del conjunto de las cosas simples e imperceptibles reales de este ser bisustancial que somos. A lo que solo resta decir, que no tenemos imaginación corporal del Yo por la misma razón que es misterioso el designio de Dios al que no se puede conocer inmediatamente, sino a pasos, pero del cual tenemos una idea innata, según Descartes, para el que no hay luminosidad que se derive del cultivo de la razón. De lo que se sigue que hemos llegado a la objeción segunda de Hobbes,⁴² (así como Arnauld, Caterus y Clerselier) a Descartes, y, a la cual ninguno ofrece solución alguna, precisamente en objeción a la segunda Meditación Metafísica, donde trata Descartes la naturaleza de la mente humana.

Y aquí nos detenemos, porque basta decir que casi a esto se reduce esta ponencia acerca de la idea de Yo y el sistema que trata de atisbar un aserto ontológico del que habla Georg H. Fromm en su escrito “Hobbes vs. Descartes: un diálogo entre sordos”.⁴³ Y la razón está en

⁴² Third Set of Objections. *Ibid.* AT VII 171. P. 167.

⁴³ Fromm, Georg H. “Hobbes vs. Descartes: Un Diálogo Entre Sordos.” *Diálogos* Año XLIV. Núm. 92 (2012). Print. Para una discusión acerca de los fundamentos racionales de Descartes, puede verse también Colón León, Virgilio. “Razón Natural Y Razón Cultivada: Sobre La Unidad Dialéctico Expositiva Del *Discurso Del Método* En Descartes (Prefiguraciones De La Conciencia Fenomenológica Hegeliana).” *Diálogos* Año XXXIX. Núm. 83 (2004): 37-59. Print.

que debemos observar, primero, que Descartes numera las facultades del alma en imaginación, entendimiento, sentido, memoria y fantasía, o, como pudiera decirse de otra manera, que todo Yo imagina, entiende, siente, recuerda y fantasea, y que el Método matemático es uno que no deja espacio a fantasear verdades a través de sus caminos lógicos. Por lo que podríamos pensar que la idea de Yo sería más una fantasía muy compleja que una sustancia indivisible, inextensa, creada por dios, en contraposición a la misma idea de sustancia cartesiana, dado que la Mente no está en el Yo, sino el yo en la mente, entiéndase como enunciado, donde todo enunciado que contenga la partícula “soy” en Descartes es indiferente al sistema del pensamiento, como cuando dice “¿Qué soy, entonces? Soy al menos algo”.

Evaluemos este ejemplo, con el fin de investigar en el sentido cartesiano, cómo por las facultades alcanzamos enunciados: tomemos la pregunta de cuantas líneas faltan para formar un triángulo si se tiene dado un ángulo con un segmento AB y un segmento AC. Por la definición de triángulo sabemos que es una figura de tres ángulos y que tiene magnitud. Asumimos que si cada ángulo se compone de dos líneas, o en este caso, dos segmentos, restando cada segmento dado de la pregunta inicial al número de ángulos que por definición tenemos de la hipótesis, es decir dos, obtenemos el número de líneas que hace falta para que se dé dentro de la figura los próximos dos ángulos, es decir una, y se contesta la pregunta y se forma el triángulo buscado a partir del segmento restante, el segmento BC. Así, por fuerza de nuestra facultad de entendimiento, podemos hacer uso de la facultad imaginativa y construir la imagen de aquel triángulo AB, BC, CA. En otras palabras, este método está facultado para demostrar con certeza que nuestra intuición es correcta acerca de las propiedades del triángulo, y que es inmediato el paso deductivo del triángulo a la línea que se buscaba. Sin embargo, este mismo procedimiento, que es el que utiliza Descartes, no puede hacer del mismo modo sobre algo que la facultad imaginativa no alcanza, habiendo negado lo que se nos muestra a través de los sentidos, o solo recordando la existencia de lo real de los objetos del pensamiento. Por lo que, si es verdad lo que se dijo, que del Yo no hay imagen alguna, es decir, del enunciado ontológico del Yo, solo queda que por fuerza del entendimiento intuyamos la verdadera definición del Yo para asumirlo como el triángulo y verificarlo demostrativamente según entiende Descartes que se hace buen uso de la razón. Pero, como solo conocemos a través de la negación de lo que se nos presenta a través de los sentidos que solo es distinto y diferente el Yo de lo demás, desde la mente, inmediatamente no hay idea alguna de él, sino solo formalmente pero no eminentemente. Por lo que obtenemos que solo por la facultad de fantasear hacemos una idea del Yo, dado que no podemos entenderle si no es por inducción ni podemos hacernos la imagen de éste en las ideas. Así resulta ser como por la fantasía que se presenta a la luz natural la inmediatez de ese ente, pero no más, parece que se muestra dado dentro de la mente, como en un sueño despierto, no de la Mente como sustancia, sino como sustancialidad.

Esta no es una demostración fuerte, sino solo cercana y hasta reflexiva, al sistema de pensamiento matemático bajo el cual se fundamenta el método racional ontológico de Descartes. Y, por ello, cierro mi presentación con las palabras de Leibniz: “No es válido razonar de la siguiente forma: ‘Puedo suponer que ningún cuerpo corpóreo existe, pero no puedo imaginar que yo no exista o que yo no piense. Por lo tanto, no soy corpóreo, ni el pensamiento es una modificación del cuerpo.’. Me sorprende sobre manera que un hombre tan talentoso pueda haber basado tanto sobre un sofisma tan endeble.”⁴⁴

⁴⁴ Fromm, Georg H. “Hobbes vs. Descartes: Un Diálogo Entre Sordos.” *Diálogos* Año XLIV. Núm. 92 (2012): P.149. Print.

“La psicología racional de Aristóteles”

Miguel A. Nieves Rivera*

Entre la psicología y la antropología filosófica se da una estrecha relación. Se puede decir que esta última es la rama filosófica de la cual se derivó en los últimos años la psicología. Las dos ciencias tratan del hombre y las dos tratan de captar ese mundo interno del ser humano. Sin embargo, se da una diferencia fundamental. A la psicología le interesa la dimensión interna del hombre como punto de confluencia de los diversos estímulos, fuerzas, motivaciones y demás factores que influyen en la conducta del individuo. En cambio, a la antropología filosófica le interesa el estudio de ese núcleo interno, que se ha llamado de diferentes modos: yo, persona, sustancia, sujeto, consciencia pura, etc. Una vez detectado ese núcleo de identidad personal se puede esclarecer el modo como influye en la conducta personal, tema que puede ser abordado por cualquiera de las dos disciplinas, cada una con su propia perspectiva. La psicología añade el estudio de los demás actores de la personalidad, tales como la inteligencia, las emociones, la fantasía, el conocimiento sensible, etcétera.

El punto de contacto entre ambas ciencias no siempre es claro, puesto que en realidad las divisiones hechas no dejan de ser convencionales. De hecho, la psicología aristotélica estudiaba las facultades humanas y sus operaciones. Por esa razón existe un estrecho parentesco entre aquella antigua psicología y la actual. A la antropología filosófica le compete el estudio de la persona, el sujeto o el yo profundo. A la psicología le compete el estudio de los estratos periféricos de la personalidad, como la inteligencia, los sentidos, la imaginación, la memoria, el carácter, etcétera.

Aristóteles escribió hace más de 20 siglos un tratado que se llamó *De Anima, Peri Psijés*, que significa “Acerca del Alma”. El título nos recuerda la raíz etimológica de nuestra actual psicología, que paradójicamente ya no hace mención del alma o incluso, rechaza burlonamente su existencia. El tema tratado por Aristóteles toca algunos puntos que en la actualidad se consideran propios de la ciencia psicológica, como son el conocimiento sensible y el conocimiento intelectual. Sin embargo, la forma como se tratan esos puntos difiere en forma considerable de la perspectiva psicológica actual. De la misma manera, la oscuridad de alguno de sus conceptos y la diversidad de interpretaciones que se han dado colocan a la psicología aristotélica en una situación tal que difícilmente atrapa el interés de los psicólogos actuales.

* Estudiante Doctoral de la Escuela de Medicina y Ciencias de la Salud en Ponce.

La psicología racional o aristotélica no tiene como tema central el fenómeno de la consciencia (o fenómeno psíquico), sino que está enfocada directamente al estudio de los seres vivos u organismos (Loux, 2009). El principio que origina, constituye y explica la vida (manifestada en el automovimiento); es lo que se llama “alma”. Distingue nuestro autor tres tipos de alma: la vegetativa, propia de las plantas; la sensitiva, propia de los animales, y la racional, propia del ser humano (White, 2004). El ser humano, por tanto, posee un alma que incluye los tres niveles o tipos de funciones que hemos mencionado.

El alma también se ha explicado en esta postura como la forma del cuerpo. *Forma* significa estructura que proporciona unidad a un conjunto de elementos que se llaman “*materia*” (Anagnostopoulos, 2009). En el ser humano habría que considerar no sólo su materia sino también su forma. La materia es el cuerpo y la forma es el alma. Esta doctrina acerca de la polaridad entre materia sino también forma es el *hilemorfismo* aristotélico.

A partir de este dualismo de materia y forma surge el problema de la relación e integración de ambos polos. Platón consideraba al cuerpo como una cárcel para el alma. En cambio, Aristóteles habla de una unidad sustancial de materia y forma, con lo cual se rechaza la idea pesimista de Platón, pero al mismo tiempo surge la dificultad para explicar la inmortalidad del alma, pues parecería que solamente hay alma, en tanto, el cuerpo se encuentra organizado (Anagnostopoulos, 2009).

Actualmente, se considera con frecuencia que el espíritu es un epifenómeno del cuerpo (Díaz, 2009), es decir, los fenómenos espirituales del ser humano, tales como la conciencia y, en general, los fenómenos psíquicos, son el resultado de un funcionamiento especialmente organizado del sistema nervioso de los humanos (White, 2004). En esta postura la materia es primero, y es la que produce lo que se llama “fenómeno espiritual”. En contraposición, el idealismo sostiene que primero es el espíritu, y es lo que produce las manifestaciones materiales que captamos por medio de los sentidos. Una tercera postura pretende equilibrar los dos extremos anteriores y sostiene que se da una influencia mutua entre los dos principios, material y espiritual, sin que ninguno de los dos tenga prioridad.

Según White (2004) uno de los puntos más controvertidos de la psicología aristotélica está en su explicación del conocimiento intelectual a partir del conocimiento sensible. Aristóteles distingue un intelecto activo y un intelecto pasivo. El primero ilumina las imágenes sensibles y capta allí las formas o elementos que permanecían oscuras ante los sentidos, pero que constituyen la esencia de las cosas conocidas. Ese dato suprasensible es integrado al intelecto, pasivo, lo cual constituye el acto de conocer, por lo mismo es más bien un modo de ser. En

esta sencilla explicación sobresalen dos principios que han pasado a la posteridad con enorme influencia:

1. No hay nada en la inteligencia que no haya pasado antes por los sentidos.
2. El acto de conocer implica una cierta unidad o identificación entre el objeto conocido y el sujeto cognoscente.

Actualmente, existen algunos psicólogos que tratan el tema del alma humana, aun cuando utilizan otros términos. Por ejemplo, Viktor Frankl menciona el *nous* como aquella parte del ser humano que constituye lo más íntimo de su ser, en donde reside la verdadera libertad y es capaz de encontrar sentido a su propia vida (White, 2004). Carl Rogers y, en general toda la psicología humanista, se refiere con especial énfasis al *self* (o sí mismo), que es el núcleo positivo y auténtico de cada ser humano (Velásquez, 2010). En cambio, la psicología conductista, con B.F. Skinner a la cabeza, trata este tema con un franco desprecio, como lo más anticientífico que actualmente se pueda concebir (Díaz, 2009).

Conclusión

Por mi parte sostengo, que los temas del “alma” humana, de su interioridad, del sentido de su vida, la vivencia de las emociones, las decisiones, la libertad y, en general, el significado existencial del hombre son puntos capitales en un estudio serio acerca del comportamiento humano. Llámesele “alma” o como se quiera, el caso es que la vida humana posee una dimensión especial que no posee ni el vegetal ni el animal. Enfocar con precisión este nivel humano es uno de los objetos de la psicología que hoy estudiamos.

Bibliografía:

- Anagnostopoulos, G. (ed. 2009). *A Companion to Aristotle*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Aristóteles (2009). *De Anima*. Madrid: Alba.
- Caston, Victor (2009). “Phantasia and Thought”. En: Anagnostopoulos, ed. 2009: 322-334.
- Díaz, M. E. (2009). “Phantasia y nóesis en el pensamiento aristotélico”. En: Marcos & Díaz (eds. 2009): 203-231.
- Loux, M.J. (2009). “Aristotle on Universals”. En: Anagnostopoulos, ed. 2009: 186-196.
- Velásquez, O. (2010). “Ideas griegas sobre el alma y la divinidad: Un análisis de la doctrina aristotélica”. *Revista de estudios médicos humanísticos* vol. 4 No. 6: 141-153.
- White, M. J. (2004). “The Problem of Aristotle’s *noûs poietikos*”. *Review of Metaphysics* 57: 725-739.

“Hacia un cuestionamiento de la consciencia en el transhumanismo”

Christian Ayala Cruz*

Trasfondo

En el resumen que hace Descartes de las seis meditaciones en las *Meditaciones metafísicas* pretende mostrar que “el alma del hombre es realmente distinta del cuerpo, estando, sin embargo, tan estrechamente unida a él, que junto con él forma una sola cosa”. Esta cita de quien es considerado un referente del dualismo entre cuerpo y mente marca un claro énfasis en que la unión de ambas instancias es en sí misma y no por accidente. Por otro lado, para Nietzsche la relación entre cuerpo y alma es importante, siendo esta la base para el entendimiento de la naturaleza humana, desde cómo reaccionamos a estímulos, patrones de comportamiento y a las causas de las acciones. Más trascendental aún, es la pregunta por la consciencia y por lo que escinde su aspecto unitario. Para Nietzsche, la “mayor parte del pensar consciente está guiada de modo secreto por sus instintos y es forzada por estos a discurrir por determinados carriles”. Tales carriles pudieran aparecer en la obra de Descartes en la forma de huellas mnémicas que dejan trazos para posteriormente guiar la experiencia corpórea de lo vivido.

Los posicionamientos de ambos pensadores, y los debates a partir de estos, persisten en la actualidad como parte del desarrollo de nuevas tecnologías que buscan “simular” lo humano. Al interior de esas corrientes, el transhumanismo (abreviado como H+ o h+) es un concepto macro que intenta darle cohesión y coherencia al conjunto de corrientes filosóficas cuya meta es la continuación y aceleración de la vida inteligente, trascendiendo al hombre común y los límites que impone su cuerpo a través del desarrollo de las neurociencias y las tecnologías.

Los trabajos de Koene (2013) y Merkle (2013) proponen un funcionalismo cognitivo que va más allá del órgano cerebral, sosteniendo que es posible generar procesos cognitivos que den origen a una consciencia y a través de esta a un “sí mismo” (*self*), independientemente de la existencia de un sustrato biológico. De esta forma, se puede subir (*upload*) la consciencia - no diferenciada de la mente- a procesadores neuronales sintéticos que sobrevivan la propia muerte de un “sí mismo” (*self*) considerado unitario. En ese sentido, el objetivo del siguiente trabajo es debatir las propuestas de los autores en relación con los planteamientos nietzscheanos de *Más allá del bien y el mal*, donde se desconfigura el pensar consciente a través de los instintos que gobiernan la consciencia. Más aún, propongo realizar una crítica a la visión

* Estudiante de Bachillerato en Filosofía de la Universidad de Puerto, Recinto de Río Piedras.

dualista de estos modelos que obvian lo que está detrás de lo consciente, como un proceso alejado del cuerpo. Para esto servirá la propuesta de Descartes sobre la tercera instancia de la unión mente-cuerpo. ¿Qué papel juega el inconsciente y los instintos sobre la consciencia? Si solo subimos (hacemos un “*upload*”) de la consciencia a un sustrato sintético independiente al cerebro, ¿realmente mantenemos nuestras características individuales? ¿Podemos hablar de mente y consciencia como conceptos intercambiables?

I. *Uploading*, Merkle

Selecciono de entrada a Merkle porque su analogía del cerebro como objeto configurado por leyes físicas reduce la experiencia humana a contenidos de información con capacidad de almacenaje en la subestimada memoria. Para el autor, la computadora, en tanto que modelo que traduce leyes físicas, es capaz de modelar el cerebro humano, confundido en su narrativa con aquello que se denomina memoria y a su vez, con la consciencia. Lo que el artículo presenta es pues, un modelo computacional para recrear el cerebro -y del cerebro la memoria- a través de pedazos de información configurados en espacios físicos que han evolucionado desde la máquina de Turing. Con el propósito de “probar” dicho modelo -que incluye cálculos lógicos sobre átomos y *bits*- Merkle apuesta a la posibilidad que el cerebro recreado pueda ser capaz “por sí mismo” de dar cuenta de su nueva realidad física.

We might adopt a variation of the Turing test: if an external tester can't tell the difference, then there is no difference. But is the opinion of an external tester enough? How about your opinion? If you feel a difference, wouldn't this mean that the model was a mere copy and not really you? Well, we could ask: “Hi! We've uploaded your brain into an Intel Pentadecium, how are you feeling?” “Absolutely top notch!” “Do you think you're not you?” “Nope, I'm me. And this simulated body is great!” (p.163)

En ese sentido, como funcionalista Merkle apuesta a que los estados mentales son independientes de cualquier instancia física, sosteniendo como condición que tengan una ubicación -valga la redundancia- física. Es decir, si tu cerebro es modelado a través de un computador, podrás dar cuenta de tu experiencia singular independientemente de que tu instancia física -cerebro y cuerpo- sean diferentes. El cuerpo simulado, ¿sigue siendo un cuerpo vivido? Más aún, ¿qué de la experiencia consciente puede dar cuenta un cerebro sin que medie el cuerpo en tanto lugar de inscripción de huellas mnémicas?

Para Nietzsche, el cuerpo es vital a la hora de explicar el comportamiento del individuo en el proceso de “digerir” la realidad desde su singularidad. Dirá en *Ecce Homo*: “una inercia intestinal, aunque sea muy pequeña, convertida en un mal hábito, basta para hacer de un genio algo mediocre... el tiempo del metabolismo mantiene una relación precisa con la movilidad o la torpeza de los pies del espíritu; el espíritu mismo, en efecto, no es más que una especie de

ese metabolismo” (p.12). La imposibilidad de separar el espíritu de la experiencia corporal, trae la pregunta en Merkle sobre si es posible subir (*upload*) solo un cerebro y su recuerdo, aun cuando este recuerdo -como sabemos- no se da de manera mecánica en un proceso de “recuperar información”. El recuerdo trae un afecto y por ende se ve transformado por la experiencia rememorativa. Podiéramos preguntarnos, si su idea de subir (*upload*) es como la de la reconocida película *The Matrix*, donde el cuerpo continúa ocupando un lugar en el espacio real desde el cual el subir (*upload*) es la extracción de la consciencia. Ahí, vale la pena citar a Diego Sánchez Meca cuando habla sobre Nietzsche y cito:

El pensamiento consciente (...) es la parte menos representativa del pensamiento que en realidad, es necesario nuestro organismo. Así que la unificación, la coordinación, selección, etc. son más cualidades del cuerpo que de la consciencia.

Y sin embargo, nosotros hemos tratado de comprender el mundo basándonos en la creencia contraria, en que nada hay más real y más eficiente que el pensamiento o el espíritu. (p.156).

Aquí se explicita la necesidad de un cuerpo vivido que traiga aquello que trasciende la consciencia. Ahora bien, Descartes anticipará la necesidad de una experiencia corpórea para dar cuenta de aquello que no proviene del pensamiento (*Meditación sexta*, p. 44):

puesto que las ideas que yo recibía por medio de los sentidos eran mucho más vívidas, expresas y hasta más distintas (...) que las que yo mismo podía fingir meditando o las que encontraba presas en mi memoria, parecía entonces que aquellas no podía provenir de mi espíritu, así que era necesario que algunas otras cosas las causaran en mí.

II. *Uploading to substrate-independent minds*, Koene

Habiendo planteado la función vital del cuerpo en la experiencia singular y la imposibilidad de hablar de un dualismo, el trabajo de Koene nos lleva a continuar debatiendo la posibilidad de trascender el límite corpóreo a través de la extensión del sustrato mente. Para Koene, “la mente es el término para designar la totalidad y la manera en la cual nuestros pensamientos toman lugar” (p. 146). El cerebro se va a referir “a las mecánicas subyacentes, el sustrato y la manera en la cual se mantienen las operaciones necesarias para llevar a cabo el acto pensante”. John Searle le diría a Koene, en un diálogo imaginario, que esto sería una reducción científica, “por la cual fenómenos complejos pueden ser explicados por, y en algunos casos eliminados en favor de, los mecanismos básicos que los hacen funcionar.”(p. xii).

Mientras que Merkle no amplía sobre el tema de emular la mente independiente de un sustrato biológico, y por ende su concepto de *uploading* está libre a interpretación (un cuerpo conectado a una máquina, una mente sin cuerpo), Koene es más específico en su ensayo en el cual la mente, siendo superior al cuerpo, no necesita de un sustrato biológico para existir y

tener todas las funciones y procesos de una mente pensante, sino que se puede dar en cualquier sustrato, sea biológico o no, que pueda contener dicha mente. Koene cree poder lograr esto a través de lo que él llama el *Whole Brain Emulation*, que precisamente busca emular -y no simular- en su totalidad la estructura y el funcionamiento cerebral. A diferencia de simular y/o modelar, emular implica que las funciones y parámetros utilizados provienen de un cerebro individual de forma tal que el circuito emulado es idéntico y representa el mismo resultado de desarrollo y aprendizaje (Koene, 2013). Esta especificidad hace pensar ilusoriamente al científico que si se conserva el detalle, se mantiene intacto el contenido mental y el ser.

La meta de la independencia del sustrato es poder, según Koene, “continuar la personalidad, características individuales, una manera de experimentar y una manera personal de procesar esas experiencias. Tu identidad, memorias pueden entonces ser encarnadas físicamente en muchas maneras” (p.146). Es ahí donde las experiencias del cuerpo vivido requieren presencia. No se trata pues del cuerpo mecánico descrito por Koene, sino de un cuerpo de la experiencia que inscriba huellas sobre lo que le acontece.

Luego de haber comentado ambos artículos, resulta meritorio para los discursos transhumanistas repensar los posicionamientos científicos que le subyacen y que reducen a la mente el contenido consciente que puede sostener lo humano. Se trata pues de abrir la reflexión desde la filosofía a pensar lo humano desde la trascendencia de lo consciente, apuntando a lo que el cuerpo apunta: esos restos de experiencias que se instauran como huellas mnémicas, haciendo del cuerpo uno encarnado, vivido, singular.

Bibliografía:

- Descartes, René (1977). *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas* (trad. Vidal Peña). Madrid: Alfaguara.
- Koene, Randal A. (2013). "Uploading to Substrate-Independent Minds." *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*: 146-56. Print.
- Merkle, Ralph C. (2013). "Uploading." *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*: 157-64. Print.
- More, Max, and Natasha Vita-More (ed.) (2013). *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*. 1st ed. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm (1982). *Crepúsculo de los ídolos* (trad. Andrés Sánchez Pascual). España: Alianza Editorial, 1982. Print.

- Nietzsche, Friedrich (2006). *Ecce homo: cómo se llega a ser lo que se es* (trad. Andrés Sánchez Pascual). Madrid: Alianza Editorial. Print.
- Nietzsche, Friedrich (2007). *Más allá del bien y del mal: preludio de una filosofía del futuro* (trad. Sanchez Pascual). Madrid: Alianza Editorial. Print.
- Sánchez Meca, Diego (1989). *En torno al superhombre: Nietzsche y la crisis de la modernidad*. Barcelona: Anthropos.

Segunda mesa Aproximaciones a la filosofía práctica

“Sobre la razón práctica”

Víctor Torres Rodríguez*

En un pequeño escrito sobre su compañero, François Châtelet, el pensador francés Gilles Deleuze se apropia de un concepto que ha sido central en el pensamiento filosófico occidental: la razón. Recurrentemente se ha utilizado para resaltar la divinidad del hombre, para distinguirlo del resto de los animales y el resto las cosas, para decirle que no es completamente de este mundo, que tiene un alma o que posee algún tipo de elemento suplementario que le permite pensar la realidad a partir de unos contenidos abstractos que la misma razón le da, ya sea en un mundo de las ideas o en la cabeza el individuo mismo. Se ha utilizado este concepto para separar el plano de lo humano del pensamiento, de lo inteligible, del resto de la naturaleza, creando un imperio dentro de otro imperio, planteando que la autonomía del hombre frente al mundo se debe a ese ingrediente excedente que es la razón.

Para Deleuze esta concepción de la razón se mantiene dentro de lo que él llama plan de trascendencia. Este es el plano de lo universal, de las formas, de un procedimiento que emana desde arriba, desde lo divino, entendido como lo que trasciende la realidad material y la vida; pero que al mismo tiempo la constituye, la organiza y la desarrolla. Châtelet llama fatuidades a todas las creencias que proceden mediante esta lógica e intenta pensar desde otro lugar, desde el plano de immanencia. Este está compuesto de elementos no formados y afectos no subjetivados, de movimientos, velocidades, distancias o proximidades, de latitudes y longitudes, de vectores y tensores, de bifurcaciones, de singularidades. Las singularidades son puntos de energía que habitan la materia; las duraciones, las intensidades, las convergencias, las descomposiciones. El concepto de singularidad es central al plano inmanente y consiste en las modalidades, más que en las cualidades del ser; en “la distribución de los potenciales en una materia dada.” (Deleuze 2010: 24). La singularidad intenta evitar una ontología que dependa de un modelo, un sujeto o una forma que organiza la materia, y plantea que las cosas mismas están pobladas por singularidades. Las cosas no tienen formas fijas y predeterminadas. Las operaciones que llevan a cabo las singularidades que las componen son simultáneamente el medio y el efecto del proceso de formación de las cosas mismas. En medio de un campo de fuerzas inmanentes, la manera en que tal o cual singularidad se encuentra involucrada con otras

* Estudiante de Bachillerato en Filosofía de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras. Este escrito es un fragmento de un trabajo publicado en el *Boletín Científico Sapiens Research* Vol. 5(1)-2015 / pp: 14-18/ ISSN-e: 2215-9312. http://www.sapiensresearch.org/images/pdf/v5n1/V5N1_Sofando_1.pdf

singularidades constituye lo que las cosas son. Lo que *es* no puede ser separado, entonces, de las relaciones en las que esa cosa se encuentra involucrada. Se refiere a un plano de consistencia o de composición, más bien que un plano de organización y desarrollo, que no necesita de algo fuera de las relaciones mismas entre singularidades para dar cuenta de sus movimientos, sus formaciones y sus mutaciones.

¿Dónde queda la razón en este compromiso ontológico? Queda un proceso. No una facultad que inicia un proceso, sino una composición: una actividad constante cuya duración depende del juego de singularidades que la habita. La razón es un acto, no el fundamento a-priori del mismo. No debemos confundir razón con acto. La razón es el acto singular de un cuerpo humano, entendido como un proceso de individuación y no como una forma ideal (entiéndase Humanidad), que consiste en provocar encuentros, en la configuración de conjuntos, en decidir.

Es actualizar una potencia o *devenir activo*: está en juego la vida y su prolongación, pero también la razón y su proceso, una victoria sobre la muerte, puesto que no hay más inmortalidad que esta historia en el presente, no hay más vida que aquella que conecta y hace converger entornos. (Deleuze 2010: 26)

Se trata de la potencia que un cuerpo tiene, en tanto conjunto de singularidades, en tanto ensamblaje de relaciones cinéticas, de afectar, de diversas maneras, a otro cuerpo o a sí mismo. Pero en este caso se trata de un cuerpo humano, de un *devenir humano* que consiste en provocar acontecimientos, encuentros entre las personas, de encontrarse entre medio de una situación que era impensable antes de la decisión que la actualiza.

Para hablar sobre esta nueva noción de razón, o de los múltiples procesos de racionalización, tendríamos que proceder diversificando la operación:

No existe una Razón pura o una racionalidad por excelencia. Existen procesos de racionalización, heterogéneos, muy diferentes según los dominios, las épocas, los grupos y las personas. Y no cesan de abortar, de patinar, de meterse en callejones sin salida, pero también de recomenzar en otro sitio, con nuevas medidas, nuevos ritmos, nuevas apariencias. (Deleuze 2010: 18)

Esta concepción de la razón no se ocupa por mediar la relación sujeto/objeto, hombre/naturaleza, idea/mundo, etc., sino que consiste la relación potencia/acto. La razón singular es el acto de actualizar una potencia, de formar una materia, de hacerla converger con otras. Estos procesos de racionalización son posibles mediante los órganos de los sentidos, no necesitan de un suplemento de intelección que se encuentre fuera de la animalidad del humano, de su materialidad corpórea: en esto consiste su inmanencia.

Esta razón activa está poblada, al mismo tiempo, por una “inhumanidad” inmanente a la relación misma: el *pathos* o el padecimiento que se sigue del hecho de que no somos algo separado del resto de las cosas que existen, que nos encontramos involucrados y envueltos entre flujos y afecciones; que somos capaz de afectar y ser afectados por el mundo. Este *pathos* tiene una serie de valores que le son propios, para Châtelet. El primer valor es la *demolición* o el afán por destruir y la aceptación de la vida como un proceso de descomposición. Es afirmar la vida como un devenir hacia la muerte y la destrucción constante como una parte fundamental este proceso. El segundo valor es la *cortesía*. Este valor se puede relacionar con el concepto de *dispositivo* de Michael Foucault en tanto ambos consisten en el procedimiento de forjar líneas de distancias y proximidades entre los cuerpos, de establecer métricas para convivencia y el flujo en un territorio determinado, o mejor dicho, la cortesía es el valor necesario o el principio general para el establecimiento de un dispositivo aquí o allá. El mismo no depende necesariamente de relaciones jerárquicas, sino de distancias precisas, que no se debe confundir con un proceso de aislamiento ya que “se necesitan por lo menos dos” para ser cortés. El dispositivo es más bien la solidificación de una cortesía, entendida como el procedimiento de “convertir el encuentro entre los hombres en un rito, en una especie de ritual de inmanencia...” (Deleuze 2010: 16). El tercer valor es la *bondad*. Ser bondadoso consiste en estar abierto al encuentro con el otro, aunque no se sepa de antemano como el otro será afectado, ni como uno será afectado por el otro. Es el intento de escapar nuestras demoliciones que no se debe confundir con el intento de negar la demolición como algo intrínseco a la vida. Se trata, más bien, de aprovechar cada situación, cada confluencia con el otro, de enfrentarlo con brazos abiertos, de no tener miedo de ser movido de maneras inimaginables por situaciones imprevistas. Estos valores engloban cierta fragilidad o vulnerabilidad de nuestra condición. Pero se trata de afirmar una inseguridad, más que una impotencia. La formación activa de valores a partir de la pasividad termina por incrementar la potencia propia y ajena, en tanto da cuenta de los límites del acto, o más bien la decisión y el espacio en el que el mismo encuentra su posibilidad de realización. Por eso se plantea este *pathos* como un envés de la razón, más bien que su opuesto.

La razón singular, entendida como el proceso de actualizar una potencia, de realizarla, es política. Es política en tanto se compone a partir de una serie de relaciones, en tanto se ocupa por la composición de distancias y proximidades entre los cuerpos, en tanto es el movimiento entre los cuerpos; una serie de relaciones que pueden suceder “en la ciudad, (...) en otros grupos, en grupos pequeños o en mí, solo en mí.” (Deleuze 2010: 11) Tomemos la ciudad griega como ejemplo. Foucault y Châtelet encontraron en ella un primer esquema de un proceso de racionalización que consiste en la “rivalidad de los hombres mismos”, en el procedimiento que se sigue de un gobierno de los demás a partir del gobierno de sí, a partir de la autarquía. No se pudiera pensar la actividad singular de Sócrates, por ejemplo, sin

considerar el espacio en el que se hace posible, sin tomar en cuenta los procesos de racionalización que atraviesan el *topos* de la democracia ateniense, aunque este haya sido uno de sus críticos más feroces. No se puede pensar el surgimiento de la filosofía, o mejor dicho, el acto de filosofar sin la distribución de potencialidades que figuró la ciudad que la vio nacer.

Este nacimiento no consiste en un acto fundador, sino en un acontecimiento singular. “Atenas no fue el acontecimiento de una razón eterna, sino el acontecimiento singular de una racionalización provisional, y por ello tanto más brillante.” (Deleuze 2010: 21) La filosofía no procede a partir de verdades eternas o momentos universalizables, sino a partir del prolongamiento de singularidades, de la configuración de acontecimientos, de una actividad que se basa en la decisión y se dedica a hacer converger entornos. Pensemos en los diálogos socráticos. Son encuentros entre cuerpos, confluencias entre Sócrates y sus conciudadanos, son intentos activos de provocación que a veces reconoce sus consecuencias y a veces no, pero siempre asume sus consecuencias. Busca la participación de su oyente, lo escucha, le habla, lo ama, busca afectarlo bondadosamente mediante la creación de un espacio compartido de intercambio afectivo. Es un discurso público que, más allá de hablar sobre abstracciones, le habla a la vida, desde la convivencia que propicia un espacio común.

Este carácter público del discurso filosófico ha sido una constante en el transcurso de la disciplina desde sus inicios, aunque no siempre evidente. El acto de filosofar es ante todo una intervención frente a unas situaciones singulares en las que quien filosofa se encuentra involucrado. Es un procedimiento vivo que provoca mutaciones, que bifurcan las líneas antes establecidas, que provoca fisuras en las estratificaciones en las que se sitúa, juega con ellas, las expande, las desmonta, las destruye.

Para hacer filosofía hoy en día tuviéramos que pensar el espacio en el que nos encontramos, las particularidades del mismo, tuviéramos que habitarlo y hacernos partícipes de sus flujos. Pero ¿cuáles son las características de este espacio? ¿Qué rol tiene la filosofía dentro del mismo? Es el espacio del control general del mercado sobre la circulación de los flujos, de los cuerpos que transitan por líneas que se solidifican mediante el bombardeo excesivo de imágenes que los orientan hacia el consumo, donde la filosofía se convierte en mercancía a ser consumida, hecha para circular en espacios delimitados por contratos y matrículas, se ha intentado reducir a una disciplina académica especializada y ha sido forzada a mantenerse dentro de los portones de las universidades. Frente a esto la filosofía debe tomar posicionamiento, debe decidir. Para François Châtelet el futuro de la filosofía se encuentra en lo que no es filosofía, en el contacto de la filosofía con otros saberes, ya sean institucionales o no; en el roce entre filósofo y el no filósofo, en “la voluntad de alterar los propios hábitos, no sólo para obtener más de algo que ya queríamos, sino para hacer de uno mismo un tipo de

persona diferente, una persona que desea cosas distintas de aquellas que anteriormente deseaba.” (Rorty 1998: 82); el futuro se encuentra en el abandono de la endogamia a la que hemos sido sometidos por la especialización de los saberes, sus criterios de utilidad mercantil y la delimitación normativa de su lugar de posibilidad. No vengo aquí para establecer una fórmula predeterminada para el devenir de la filosofía, solo quiero invitarla a tomar una decisión, a arriesgarse a salir del espacio delimitado al que se la ha tratado de someter, a hacerse pública otra vez. No para un regreso a sus orígenes, sino para una diversificación de sus actividades, un devenir-otro que no puede ser determinado o explicado antes de su realización, antes del proceso de racionalización que lo provoqué.

Bibliografía:

- Deleuze, Gilles (2010) *Pericles y Verdi: La filosofía de François Châtelet*, trad. Umbelina Larraceleta y José Vázquez. Pre-Textos: Valencia.
- Rorty, Richard (1998) *Una visión pragmatista de la racionalidad y la diferencia cultural. Pragmatismo y Política*, trad. Rafael del Águila. Paidós Editorial: Barcelona.

“Hipócrates ha muerto: la ética del médico”

Joshua L. Pineda Figueroa*

Desde los inicios de la civilización, la práctica médica, por su valor utilitario, ha obtenido un rol importante en todas las formas de la cultura. Lo que antes fue asociado al misticismo ahora es venerado como una práctica de todo el devenir del conocimiento empírico. De manera que el médico posee todavía una posición importante a pesar de que en la práctica se haya abandonado su valor místico.

¿Cuál es entonces, el poder que posee el médico en la sociedad del siglo XXI? Este trabajo intentará realizar un acercamiento razonable sobre la ética correspondiente al médico y la relación entre éste y su paciente.

La ética médica es una del deber, responde a las consecuencias inmediatas de los actos y típicamente no considera las consecuencias a largo plazo de estos. La deontología médica es el conjunto de principios y reglas éticas que han de inspirar y guiar la conducta profesional del médico. Los deberes que se imponen obligan a todos los médicos en el ejercicio de su profesión, independientemente de la modalidad.

Para muchos el padre de la medicina es Hipócrates. Su legado se refleja en la actualidad con el juramento que realizan los doctores al iniciar sus carreras médicas. Este juramento tiene varios principios básicos que intentan remover la particularidad de la moral e intentan llegar a una universalidad superior así dejando la base para la ética de la práctica médica. Aun así, la misión de los doctores no está subyugada a estos principios e incluso no es necesario hacer este juramento o vivir bajo el mismo, lo que resulta en un mero ritual o modalidad de esta ciencia.

La ética al respecto de esta ciencia ha cambiado desde los tiempos de Hipócrates, han surgido problemas inimaginables por Hipócrates al momento que presentó su colección de tratados del conocimiento médico del momento. Las revisiones realizadas por los bioeticistas Tom L. Beauchamp y James F. Childress en el 1979 toman como los principios fundamentales de la bioética:

* Estudiante de Bachillerato en Química con segunda concentración en Filosofía de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras.

1. La beneficencia, que no es otra cosa que la obligación de actuar en beneficio de otro. En una frase, todo para el paciente pero sin contar con él.
2. La autonomía. Respeto a los intereses y creencias del paciente.
3. La justicia. Tratar a cada uno como corresponda, con la finalidad de disminuir las situaciones de desigualdades etnográficas, culturales y/o religiosas.
4. La no maleficencia. Abstenerse de realizar acciones que causen daños o perjuicios a otros. Generalmente se piensa en la eutanasia o en el aborto.

Como podemos ver se ha modificado la ética médica aunque no se ha internalizado la relación y trato de pacientes más allá del tratamiento que reciben. Quizás por falta de ser una controversia o por ser tan subjetivo el tratamiento de pacientes o por ser tan mecanizado.

Debido al dominito tiránico del capitalismo, del valor que toma el capital en la sociedad y el mercado; la relación entre el médico y el paciente queda reducida a un sistema de “transacciones”. Una manera de medir la eficacia de un médico es cuantificada por la cantidad de pacientes que atiende por día. Este es el tipo de relación practicada actualmente por la gran mayoría de los doctores, salvo pocas excepciones. En estos pequeños encuentros de tipo “transacción mercantil” el médico cambia su conocimiento y un tratamiento por un número de expediente, entiéndase paciente. Esta práctica deshumaniza la labor médica, no pensando en lo que ocurre con el individuo en esta interacción más allá del tratamiento que le es brindado. Este fenómeno cambia la imagen que se tiene de la realidad y la imagen que se tiene del doctor, de manera que crea una escisión entre lo que se es y lo que se debe ser.

Haciendo una crítica radical al pensamiento idealista alemán del momento, Karl Marx señaló el mal del capitalismo. Observaba en él la inevitable destrucción de la familia y las relaciones interpersonales limitadas a las formas de producción. Su pensamiento acerca de la alienación quizá es lo que nos sea de mayor utilidad al considerar lo que ocurre con esta profesión. Nuestra idea de lo que es un doctor, resulta en enajenar lo humano de la profesión, obteniendo seres pensantes que no se logran reconocer ante su ideal y distorsionan la realidad del trabajo que realizan. Propongo que en estas “transacciones” se cambia mucho más que dinero y un servicio de salud. También aquí se establece una relación de poder entre ambos individuos. Y que ya sea para bien o para mal, solo depende de la situación o de la modalidad en que ocurre.

Utilizo la definición de poder para describir la capacidad de los individuos de llevar a cabo su voluntad. En la relación médico-paciente, el doctor no tan solo tiene poder sobre decisiones médicas competentes a la salud de su paciente, sino que también posee un poder mediante sus actos de influenciar a este. Este poder de influenciar, de cambiar a los individuos es importante

analizarlo o tomarlo en cuenta pues su efecto atraviesa a toda la sociedad. Con este poder de influenciar se puede cambiar al individuo, se puede mejorar la sociedad en la que se vive.

René Descartes escribe lo siguiente: “No hay alma tan débil que no pueda, bien conducida adquirir un poder absoluto sobre sus pasiones” *Tratado de las pasiones de alma* (1649). Aunque no es necesario estar de acuerdo con Descartes, podemos tomar la noción de los efectos de las pasiones en el alma y las nociones que obtenemos del mundo externo. Traigo esto a colación pues es una manera en la cual podemos entender el efecto de poder en la práctica médica. Entendiendo esta relación, ¿qué podemos hacer?

Escritores antiguos sobre la ética como Aristóteles pensaban que era lícito copiar las virtudes de las personas que viven una vida ética para de esta manera aprender a ser éticos o actuar de tal manera como si estuviesen siempre bajo escrutinio. El legado que nos deja Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* nos presenta dos vertientes de virtudes: las éticas y las dianoéticas, siendo las virtudes éticas las que se aprenden al imitar al hombre de virtud.

De la misma manera en que los doctores utilizan el juramento de Hipócrates como guía para llevar a cabo una profesión ética, debemos entonces enfocarnos en formar un mejor modelo a seguir para el doctor. Es necesario que este modelo tenga las herramientas para tratar las enfermedades y que tome en cuenta la relación de poder ya mencionada. Si inculcamos un modelo a seguir y si establecemos virtudes claras respecto al trato del doctor con el paciente podemos eliminar el sentimiento de apatía que está presente en toda la profesión médica.

Si los doctores cambian su ética y dejan de interaccionar con sus pacientes como transacciones y comienzan a verlos como lo que son, humanos, la práctica médica en general tendrá una mejor ética en ambas esferas, individual y profesional. En ocasiones pienso que la apatía forzada en el campo de la medicina deshumaniza a todos los recipientes de esta disciplina, se pierde la dignidad y el respeto a las personas simplemente porque no es parte de lo que se le exige profesionalmente a esta ciencia. No dar limosnas como decía Zaratustra, eso es lo que le hace falta al doctor.

Apartarse un poco del deber y no manejarse de manera kantiana siguiendo imperativos categóricos que se alejan de lo real por estar en un plano del razonamiento puro sería una nueva manera de afrontar el tema. Pensar un poco en las consecuencias de las interacciones interpersonales más allá del trabajo, considerar los cambios que pueden percibir las personas de la eticidad médica y superar la mirada puramente técnica de la práctica es necesario pues parece crear máquinas sin capacidad de empatía. Así se podrá superar las instancias en donde la relación de poder influencia conceptos erróneos y de confundir la felicidad con el lujo y la

riqueza en la profesión del médico. Poder influenciar positivamente con una mejor ética y de esta manera ayudar no tan solo al aspecto físico del individuo pero también ayudando a estos a superarse, sirviendo de mejores modelos y de un cambio en la sociedad. En fin, una mejor ética para el médico sería volver a integrar la filosofía con la medicina, deshacer lo que hizo Hipócrates y finalmente enterrarlo.

Bibliografía:

Consejo General de Colegios Oficiales de Médicos. *Código de Deontología Médica. Guía de Ética Médica.*

Mészáros, I. *Marx's Theory of Alienation.* Merlin Press (2006). p. 96.

Descartes, R. *Tratado de las pasiones del alma* (1969).

Aristóteles. *Ética a Nicómaco.* Editorial Gredos. Madrid (1985).

Tercera mesa Filosofía: poesía y hermenéutica

“Lucrecio: un epicúreo romano”

Reynaldo Aponte*

Quien sea que desee llevar a cabo una investigación acerca de Tito Caro Lucrecio, se topará de inmediato con el siguiente problema: un notable silencio de parte de sus contemporáneos impide aún a los más meticulosos estudiosos de presentar a ciencia cierta una biografía del mismo. Contamos a penas con sólo una carta de Cicerón a su hermano que confirma haber leído el poema *De rerum natura*, sea la versión final o durante su preparación. No por ello han faltado las conjeturas a partir de una lectura precipitada del poema. Tal fue el caso de San Jerónimo casi cinco siglos más tarde de la muerte del poeta cuando alegaba que Lucrecio se hubiera suicidado luego de haber enloquecido por un filtro de amor⁴⁵. El trabajo por descubrir su vida, por lo tanto, en los últimos siglos ha debido incluir una parte filológica ardua. Sabemos por el destinatario del poema, Gayo Memio, el mismo aristócrata que llevara en su séquito al poeta Catulo hasta Bitinia al sur del Mar Negro, que estuvo en contacto con hombres pudientes de la élite romana y, por consiguiente, con los literatos de la época. Los estudiosos, considérenlo aristócrata o liberto, no ponen en duda que Lucrecio haya gozado de una alta educación romana⁴⁶. Sin embargo, justo en esos momentos el sistema de valores romanos atravesaba una profunda crisis, la cual tenía sus raíces en la conquista de Grecia, tal como lo dijera Horacio unos años más tarde: *Graecia capta ferum victorem cepit et artes intulit agresti Latio*⁴⁷. Contribuían a esta crisis, ya atisbada por Catón el viejo, en la literatura los neotéricos (*poetae novi*) con Catulo y su círculo de poetas, en la política, la inestabilidad de la República luego de las revueltas catilnarias y la rivalidad entre César y Pompeyo como resultado del fin del primer triunvirato; en la religión, los nuevos cultos místéricos, entre otras cosas. Todos estos sucesos irrumpían en el ánimo romano que se encontraba en el siguiente dilema: ¿cómo conjugar, sin dejarse absorber de lleno, la tradición cultural griega con los valores tradicionales romanos (recogidos en el llamado *mos maiorum*)? No en balde encontramos en estos años al mismo Cicerón repensando la noción de *humanitas* y el alcance del *homo*.

* Estudiante de Bachillerato en Filosofía de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras

⁴⁵ Giancotti, Francesco, *La natura - Introduzione, testo criticamente riveduto, traduzione e commento*. Milano: Garzanti, 2008 p. IX: *T. Lucretius poeta nascitur, qui postea amatorio poculo in furorem versus cum aliquot libros per intervalla insaniae conscripsisset, quos postea Cicero emendavit, propria se manu interfecit anno aetatis XLIII [sic]*.

⁴⁶ Conte, p.260.

⁴⁷ Horacio, Segundo libro de las epístolas, 1, 156.

Con este contexto histórico, político y social en mente, éstas fueron algunas de las interrogantes a las que debió responder Lucrecio. En el plano de la filosofía, el problema se traducía a cómo evitar que las enseñanzas de Epicuro fueran acogidas por el pueblo romano como otra extraña corriente helenística más. El conflicto se podía vislumbrar a leguas: similar a Platón, Epicuro no le había dado el visto bueno a los poetas y recomendaba alejarse de dicha práctica que deseaba educar a los ciudadanos a través del mito. Por otro lado, excluir totalmente a la poesía de esta nueva filosofía habría exacerbado el gusto de los romanos, muy orgullosos de su repertorio poético y aún atado a su legado mitológico. Ante la disyuntiva, Lucrecio opta por hacer poesía, y veremos las repercusiones de esta decisión más adelante.

Lucrecio fue un filólogo. Sus versos, sobre todo en el primer libro, están repletos de referencias directas a filósofos anteriores a él: Empédocles, Heráclito, y, ciertamente, Epicuro, pero no olvida por ello a los poetas. Estudios como el de Robert D. Brown exploran las influencias estilísticas del famoso poeta helenístico Calímaco⁴⁸, y otros como el de Tenney Frank sugieren préstamos directos de poetas contemporáneos como Catulo⁴⁹. Un examen filológico del libro sexto demuestra una cuidadosa lectura de la descripción de la peste de Atenas que aparece en la *Historia de la guerra del Peloponeso* en Tucídides. Su dominio del griego le permitió interpolar frases en dicho idioma en los versos latinos del *DRN*. En la antigua Roma, por su conocimiento y sus proezas como traductor de los términos más sutiles del griego al latín, Lucrecio habría sido llamado un *dicti studiosus*, amante de las letras, literalmente un entusiasmado en palabras. Esta frase se la auto-atribuye por primera vez Ennio⁵⁰, el gran poeta romano. Antes de Virgilio, éste fue considerado el pilar de la naciente literatura romana en la primera mitad del siglo segundo a.C., y no en vano fue honrado por los romanos como *Pater Ennius*⁵¹. También él fue capaz de llamarse *dicti studiosus*; originario de Rudiae, en Calabria, decía ser dueño de una *tria corda*, es decir, un corazón por cada una de las lenguas que dominaba: el griego, el latín y el osco⁵². No es casual que Lucrecio lo mencione en los versos 112-126 del primer libro del *DRN*, donde incluso lo llama *noster Ennius*.

Dicho esto podemos pasar al título de esta ponencia: un epicúreo romano. Observamos en la escritura del *DRN* que, ante la disyuntiva de adherirse al epicureísmo y el legado de una cultura romana altamente arraigada a la mitología y a la poesía, Lucrecio no optará por hacerse un simple secuaz de Epicuro sino que hará un intento por armonizar ambas corrientes. De

⁴⁸ Brown, Robert D. "Lucretius and Callimachus." *Oxford Readings in Lucretius*. Ed. Monica Gale. Oxford: Oxford UP, 2007. 329-50. Print.

⁴⁹ Frank, Tenney. "The Mutual Borrowings of Catullus and Lucretius and What They Imply." *Classical Philology* 28.4 (1933): 249-56. Web.

⁵⁰ Libro VII de *Annales*, vv.206-10 Skutsch.

⁵¹ Horacio, XIX del primer libro de las *Epístolas*

⁵² Conte, pp. 88-9.

nuevo, Frank nos propone que la dedicatoria a Gayo Memio haya sido una ocurrencia tardía en el desarrollo de la estructura del *DRN*⁵³, y que el verdadero destinatario del poema haya sido el lector común. De tal manera, la primera conquista de Lucrecio habría sido elegir la poesía como método de enseñanza epicúrea, incluso si debía desviarse de las recomendaciones de su maestro. La decisión por la poesía ha sido estudiada muchas veces, pero aquí citamos la explicación de Lambros Couloubaritsis siguiendo los versos 935-50 del primer libro: “si escribe según el modo poético es [...] en virtud de [...] un interés por hacerse comprender, puesto que su texto [...] puede parecer amargo a quien lo lea [...]; análogo a la miel que se añade al remedio insoportable”⁵⁴. De tal manera, seguiría con la metáfora del epicureísmo como medicina del alma. Giaccotti propone que justo en el pasaje donde se menciona a Ennio se pueden individuar dos etapas de la vida de Lucrecio, la de antes y después del epicureísmo⁵⁵, la de después sublimando las enseñanzas artísticas de la cultura romana mediante el epicureísmo. Pues para poder conciliar uno con el otro, Lucrecio recurre a la teoría de los átomos. Antes recordemos que el gran logro de Ennio había sido la escritura de los *Annales*, el primer poema épico latino escrito en hexámetro griego: por eso, Ennio alegaba que Homero se le hubiera aparecido en un sueño confesándole que había renacido en él. Lucrecio utiliza la palabra *simulacrum* para designar el fantasma de Homero que desde el Aqueronte visita a Ennio, ilustrando el episodio desde la propuesta estética del epicureísmo. *Simulacrum* es la traducción del griego εἶδωλον (aparición, imagen, fantasma) en el contexto de la teoría de los átomos, aquellas partículas indivisibles en constante movimiento a través del vacío. Epicuro había propuesto, inspirado en los Demócrito y Leucipo de Mileto, que los átomos contaban sólo con los atributos de peso, tamaño y forma, y que todas las otras propiedades y cualidades del universo tales como el color, olor o sabor eran resultados de los compuestos de los átomos y sus distintas configuraciones⁵⁶. Pero incluso dentro de los compuestos más compactos y densos los átomos continuaban a moverse incesantemente, encontrándose en choques que los dispararían en diferentes direcciones hasta llegar a los átomos de la superficie (το περιέχον). Como esta superficie es de una naturaleza más rarificada (hay más vacío entre sus átomos), por ahí debían escapar ciertas micropelículas o imágenes (o *simulacrum*) de cada cuerpo que terminan, por ejemplo, en el caso de la vista, golpeando al ojo y llegando así a la mente (*animus*) y resultando en la percepción⁵⁷. Los sentidos del ser humano no captan individualmente estas películas sino su rauda sucesión que ocurría “tan rápido como el pensamiento”⁵⁸.

⁵³ Frank, p. 252.

⁵⁴ Couloubaritsis, p.515.

⁵⁵ Giaccotti, p. 425.

⁵⁶ Bailey, pp. 300-1.

⁵⁷ Bailey, pp. 407-9.

⁵⁸ Bailey, pp. 408.

Al elegir *simulacrum* para describir al fantasma de Homero, en vez de *imago* o mejor aún *umbra*, predilecta para hablar de la aparición de un muerto, Lucrecio mata a dos pájaros de un tiro porque dará la misma explicación para la mitología. En vez de tan sólo rechazar la existencia de centauros, del monstruo Escila o del Cancerbero, cosa que no le hubiera placido a cualquier lector romano, Lucrecio la reinterpreta a través de la misma teoría de las micropelículas en los versos 732-48 del cuarto libro. Nunca vivió el centauro, dice el poeta, y creemos ver los miembros de un centauro sólo cuando pequeñas emanaciones, unas de un caballo y otras de un hombre, se encuentran en el aire, se combinan y, finalmente, logran afectar nuestra mente. De la misma manera se explicarían los sueños, pues cuando el cuerpo ya está en reposo, la mente se queda activa por las mismas emanaciones que continúan golpeándola, aún si de manera muy sutil. Para rematar la explicación de la aparición del fantasma de Homero, Lucrecio explícitamente hace referencia a la posibilidad de creer ver a un muerto en un sueño mediante el mismo proceso (vv. 757-61) de los *simulacra*.

Con esto hemos querido demostrar la posibilidad de una nueva lectura del *DRN* como el campo en donde nuestro autor ha puesto en diálogo a la cultura romana en la cual fue educado y la filosofía epicúrea a la cual se adhirió posteriormente. La escritura del *DRN* fue un proyecto de transformación de una cultura nueva a la luz de la filosofía que se basaba en el entendimiento de la naturaleza. Aún si en muchos aspectos los conflictos internos de esta combinación no quedaron resueltos, el epicureísmo tomó auge en Roma en los siglos subsiguientes sobre todo en los círculos poéticos, haciéndonos pensar que el poema de Lucrecio debió circular frecuentemente, en incesante proceso de desarrollo, aun si acabara en nuestros días por significar casi un sinónimo del hedonismo. Para terminar, leamos a un Horacio ya mayor invitando al poeta Tibulo a su villa para beber vino y conversar:

*Me pinguem et nitidum bene curata vises,
cum ridere voles, Epicuri de grege porcum.*⁵⁹
(Ven a visitarme cuando tengas ganas de reírte,
ven a verme gordito y nítido, cutis cuidada,
un puerco del rebaño de Epicuro.)

⁵⁹ Horacio, Epístulas 1, 4, vv. 15-6

“Breves consideraciones sobre poesía y semiótica”

Marcus Ortiz*

La poesía nos aborda: y nos atrapa. Esa revelación ocurre paradójicamente en el misterio de un estadio *eclosivo* del lenguaje, que a través de sí mismo, se nos muestra opacamente. En la poesía, erige la expresión, y la expresión es lo específico que el animal humano aporta a su concurso de existencia con otros animales. Expresión simbólica, expresión de símbolos neurálgicos y secretos, se construyen en el acto poético. La poesía es el origen del lenguaje, y el poeta busca devolver su lengua constantemente al origen⁶⁰. Hablar de la poesía y de su revelación, pues, ocurre dentro de la paradoja, puesto que “hablar”, de por sí, se hace “en” el lenguaje. Esto nos topa con un problema epistemológico, al ser el lenguaje, en su mismidad, objeto de su propio estudio. Nos acercamos al lenguaje desde el lenguaje mismo y, como un moebo, se desdobra para interrogarse en su propio ser.

Otra consideración fundamental acerca del lenguaje humano, es su dimensión esencialmente simbólica, y por ello la metáfora le deviene como elemento constitutivo. Su relación convida una metamorfosis sémica que amplía nuestro modo de acercarnos al mundo. Ese desborde de sentido se justifica con las palabras de Marx:

Los sentidos (perceptivos), amarrados a fines exclusivamente prácticos, tienen un significado estrecho... La objetivación de la vida humana, tanto en lo teórico como en lo práctico, debe significar humanizar los sentidos y además crear sentidos humanos correspondientes a las vastas riquezas de la vida humana y de la naturaleza.⁶¹

Si la cultura es un hacer dialéctico sobre la naturaleza, los signos son parte del material con que la cultura se edifica sobre ella.

Se ha dicho que la metáfora es un fenómeno de traslación, en que dos elementos semánticamente semejantes se desplazan. Por eso dice Aristóteles en la *Poética* que la metáfora es: *la traslación de un nombre ajeno, o desde el género a la especie, o desde la especie al género, o desde una*

* Estudiante de Bachillerato con primera concentración en Historia de Europa y segunda concentración en Filosofía de la Universidad de Puerto Rico en Río Piedras.

⁶⁰ Dice Stéphane Mallarmé que la función del poeta es: “*Donner un sens plus pur aux mots de la tribu*” [darle un sentido más pleno a las palabras de la tribu]. Antología de: Federico Gorbea y S. A eds. Poesía. Plaza y Janés. Barcelona, 1982.

⁶¹ Citado por Juan Antonio Corretjer en su conferencia “Poesía y revolución” dictada en la sala de conferencias de Ciencias Sociales en la Universidad de Puerto Rico en Río Piedras en 1967. Recogido en: *Poesía y Revolución*, Laurel Negro, tomo 1. p. 67. Edición a cargo de Joserramón Meléndes.

*especie a otra especie, o por analogía*⁶². La realización de esa estructura abstracta que vincula cosas semánticamente parecidas, implica una relación arbitraria de significado y significante. Pero en la poesía es más complicado que la designación de un significante (nombre) a un significado (cosa) a la manera de, por ejemplo, Saussure; y ello se debe a que a veces el signo puede ser signo de otro signo, y en esa situación nuestros intentos hermenéuticos de comprensión deben recurrir a elementos semióticamente más complejos.

La semiología es la ciencia de los signos, y se enfrenta a los problemas mencionados. Su radio de acción opera dentro del estudio de los signos en la cultura humana, la convención (*nomos*) de sus estructuras simbólicas y las relaciones con los sujetos que las intervienen. El estudio semiológico es, pues, un intento de *matematización* del signo.

Aunque, al interior del signo, una característica del símbolo es la polisemia, esta multiplicidad de significados en la red de significaciones no constituye, como suele pensarse, una cadena irrestricta o relativa de sus significados⁶³. La semiótica demuestra que, todo texto, es parte de un contexto, que lo cierra y lo maniatada en sus funciones semánticas. Pero que también lo amplía comunicándolo y relacionándolo; a esto Julia Kristeva ha llamado ‘intertextualidad’:

La palabra (el texto) es un cruce de palabras (de textos) en el que se lee por lo menos otra palabra (texto). Y prosigue: todo texto se construye como mosaico de citas, todo texto es absorción y transformación de otro texto. En lugar de la noción de intersubjetividad se instala la de intertextualidad, y el lenguaje poético se lee, por lo menos, como doble.⁶⁴

El hecho intertextual interacciona elementos lingüísticos y semiológicos con otros textos, pero dicha apertura de relación no se despliega *ad infinitum*, pues elementos extralingüísticos como la biografía o el *factum* histórico (en ocasiones, de difícil constatación) van configurando una inmediatez óptica de los sentidos plurívocos del texto poético.

Propongo, para ejemplificar la relación hermenéutica de la poesía y la semiótica, el análisis de ciertos aspectos de un poema de José Lezama Lima. “Ah, que tú escapes” es el primer poema de *Filosofía del Clavel*, primer capítulo del texto *Enemigo Rumor* de 1941:

Ah, que tú escapes en el instante
en el que ya habías alcanzado tu definición mejor.
Ah, mi amiga, que tú no quieras creer

⁶² Aristóteles. *Poética*. Ed. y trad. de Alicia Villar Lecumberri. Alianza Editorial. 2011. p. 92.

⁶³ Mauricio Beuchot. *Tratado de hermenéutica analógica: hacia un nuevo modelo de interpretación*. Cap. Balance. Ed. UNAM. 2000. p. 34-36.

⁶⁴ En: Bajtín, *La palabra, el diálogo y la novela*. 1967.

las preguntas de esa estrella recién cortada,
que va mojando sus puntas en otra estrella enemiga.
Ah, si pudiera ser cierto que a la hora del baño,
cuando en una misma agua discursiva
se bañan el inmóvil paisaje y los animales más finos:
antílopes, serpientes de pasos breves, de pasos evaporados,
parecen entre sueños, sin ansias levantar
los más extensos cabellos y el agua más recordada.
Ah, mi amiga, si en el puro mármol de los adioses
hubieras dejado la estatua que nos podía acompañar,
pues el viento, el viento gracioso
se extiende como un gato para dejarse definir.

El poema de Lezama configura un retrato de lo inasible. Lo fugaz resolutivo se ha plasmado en la realidad, adquiriendo matéricamente su forma sensible. Lo que sugiere Lezama, es la reminiscencia de una imagen de la evolución, que se constata en la mención de los elementos reptílicos y zoológicos del poema. Fundamentalmente, *los pasos evaporados* son los pasos que la evolución ha borrado. Las serpientes de pasos breves aluden a los reptiles, que en un momento dado en el proceso evolutivo, independizan su reproducción del agua. Su inmersión en la tierra se apoya en patas, *pasos breves*, pero el nuevo estado habitatorio les ciñó enfrentamiento con las otras especies en la tierra. Y de ahí el retorno de lo reptílico al agua nuevamente, y la evaporación de sus pasos por su vuelta al origen.

La imagen como *momentum* se suscita en el *inmóvil paisaje*, que no es otra cosa que la evaporación sináptica del instante, en que Lezama ha generado las imágenes de una especie de safari ecológico, que va desde lo glacial en los elementos acuosos *reptilares*, hasta la mención de un antílope que, seguramente, vaga, corre o adormece en una pradera.

El puro mármol de los adioses evoca una continuación semántica con *la estatua que nos podía acompañar*, que es una conjunción del recuerdo (mármol) -que ya se ha despedido en la disolución de la sinapse-, con la estatua también mármol. Es decir, con el recuerdo de lo que la evolución desapareció. Eso que ha desaparecido, y que se encuentra *protoausente* en la realidad material de la existencia, es precisamente lo original, lo originario, el origen, a lo cual el lenguaje poético del mundo lezamiano intenta volver, y de ahí la alusión a lo acuoso como origen zoológico de la vida biótica.

En el poema aparecen, pues, un sinnúmero de capas semánticas que convergen en una apertura de posibilidades textuales; puesto que si la vida en Lezama aparece como angustia por vía de la insistencia y deseo de la vuelta al origen, también aparece como rememoración hiperbólica festiva, en sucesivos versos que granulan una celebración de este nicho de

existencia que es la vida. Y esa asunción lezamiana de festejo a la vida, es también, como propondría Kristeva, intertextual, pues emerge, de hecho, de la fuente y las orillas *emanativas* de vida en la poesía de Juan Ramón Jiménez⁶⁵. De ese modo, el sistema de referencia de elementos simbólicos en Lezama, en un barroquismo que demuestra gusto y regusto por la imagen, en Juan Ramón aparece con mayor sencillez sintáctica y en condiciones más intuitivas para el lector neutro y el proceso hermenéutico. *Pasos evaporados* genera una compleja metáfora, demostrándonos la simultaneidad de discursos que van desde la biología hasta la filosofía, efectuando un cuadro fecundo para el análisis semiótico de los elementos poéticos y simbólicos del lenguaje. El poeta es el único artificiero que reconoce y asume, de ese modo, que el lenguaje no funge como transparencia. Que las palabras son la materia en que el símbolo cuaja su ambigüedad, que es la ambigüedad misma del lenguaje por ser el lenguaje mismo una gran metáfora.

⁶⁵ Joserramón Melendes. *Omenaje a la espuma*. Ed. Qease.2009. Cap. Idiomadores. p. 129. Inédito.



**JORNADA
FILOSÓFICA** ||

Conferencia magistral:

“La filosofía y el tiempo”

Francisco José Ramos *

Ἔστιν ἐπιστέμῃ τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν τὰ τούτω ὑπάρχοντα καθ’ αὐτό. (...) Τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς.

Estas son algunas de las primeras líneas del libro IV (Γ,1003b) de la *Metafísica* de Aristóteles. Propongamos una traducción: «Hay una ciencia que contempla lo que es en cuanto es y está siendo en virtud de sí mismo. [...] Pero lo que es se dice en múltiples sentidos, aunque en virtud de un solo asunto y de una única naturaleza, y no de manera equívoca» (Ibid., 33-34) El *ser, lo que es*, lo que *está siendo en sí y por sí mismo*: he ahí lo real. La *ciencia* que lo estudia es la *filosofía primera* y su actividad estriba en la *θεωρία* o *contemplación*. Lo peculiar, y paradójico, de esta ciencia es que ella está siempre por constituirse. Se trata de un entendimiento de la ciencia en tanto que *proyecto experimental con la verdad*. «La ciencia que estamos buscando», dice una y otra vez Aristóteles. En este sentido, *contemplar* significa estudiar e investigar minuciosamente aquello que permanece siendo idéntico a sí aún en medio de la polivalencia de los significados o la variación en los usos del lenguaje.

Se descubre que en la medida en que algo llega a ser y permanece en cuanto siendo en sí y por sí, en esa misma medida aflora su verdad, «pues cuanto cada cosa tiene de ser, tanto tiene de verdad.» (ἔσκατον ὡς ἔχει του εἶναι, οὕτω καὶ της ληθείας. Libro II /B, 993b) Podríamos decir que la verdad de una cosa es el ser o esencia, la entidad o substancia y la determinación subyacente que le da forma a su presencia (*praesentia*): «Lo correcto es que la filosofía sea llamada ciencia de la verdad (*epistème tes aletheías*); pues el fin (*télos*) de la ciencia teórica es la verdad, y el de la ciencia práctica, la obra (*ergon*)».

La «filosofía primera», en vez de suponer una concepción trascendente y meta-empírica de la verdad como lo es para Platón, se afirma ahora como una investigación teórica, empirista e

* Filósofo y escritor, doctorado por la Universidad Complutense de Madrid (1982). Es catedrático retirado de la Universidad de Puerto Rico y miembro de la Academia Puertorriqueña de la Lengua Española. Entre sus obras se destaca la trilogía *Estética del pensamiento* (I. *El drama de la escritura filosófica*, II. *La danza en el laberinto. Meditación sobre el arte y la acción humana* y III. *La invención de sí mismo*, obras publicadas por la editorial madrileña Fundamentos en 1998, 2003 y 2008) y *La significación del lenguaje poético* (Madrid: Antígona, 2012).

inmanente del fundamento último del devenir: «Esta eterna pregunta, este eterno problema: *¿qué es lo que es?* [lo que hay, lo que está siendo: *tí tó ón*], retorna aquí: ¿qué es la *ousía*?» (Libro 12, Z, I, 1028b, 2-3) La filosofía primera, lejos de concebirse como una doctrina ya hecha, es una auténtica *propuesta* para lidiar con los avatares del devenir. Y la pregunta por la *ousía* (entidad, substancia) es la guía para orientarnos en medio de la volátil experiencia de la temporalidad. Ese es el ensayo de la filosofía clásica.

Lo anterior expresa de manera sucinta la matriz conceptual y el designio del pensamiento de Occidente hasta el día de hoy. La banalidad a la que han sido sometidos los conceptos de substancia, esencia y sujeto, así como la propia palabra filosofía, no es asunto a tratar aquí. Por el contrario, lo que nos interesa es recuperar la fuerza o vector de dicha matriz para destacar su carácter determinante y la necesidad de su cuestionamiento. Un cuestionamiento que ha de responder al esfuerzo por *actualizar* la experiencia filosófica y la práctica de la sabiduría y no solamente su elocuencia y astucia discursiva. El *rechazo* del concepto de metafísica, aunque no necesariamente de la ontología, como lo hacen importantes corrientes de la filosofía contemporánea, desde posiciones tan disímiles como las de Rudolf Carnap, Ludwig Wittgenstein, Martin Heidegger, José Ortega y Gasset, Willard V. O. Quine, Mario Bunge; o, por el contrario, su *reivindicación* (o, en su caso, *reelaboración*), de una manera también muy disímil entre sí, como es el caso de Alfred North Whitehead, Henri Bergson, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Gabriel Marcel, Xavier Zubiri y, más recientemente, Emmanuel Levinas, Gilles Deleuze, Alain Badiou y Enrique Pajón Mecloy, es algo que habría que tener muy en cuenta.

El cuestionamiento moderno de la metafísica se remonta a la gran obra de Kant y llega a su punto álgido con Nietzsche. Hay que esperar a comienzos del pasado siglo, en los momentos del más alto prestigio de la investigación científica, del auge del neo-positivismo y del virtuosismo lógico-matemático, en el que el sentido de la metafísica queda rotundamente descalificado en nombre del rigor analítico de la filosofía. Hoy en día, a comienzos del siglo XXI, y por razones tanto filosóficas como geopolíticas, estamos en condiciones de retomar el cuestionamiento tradicional de la metafísica en una dirección más justa, creadora y fecunda. Tomamos así distancias tanto de la idea del «fin de la filosofía» y la necesidad de llevar a cabo una «destrucción» de la metafísica (Heidegger) como del proyecto de una «deconstrucción» del discurso filosófico (Derrida). Más aún: pensamos que habría que *empaparse* – ojo a la palabra – , del complejo y rico legado de la llamada «filosofía medieval» para poner en justa perspectiva lo que llega hasta nosotros hoy en día, luego de miles y miles de años de pensamiento. Por otra parte, la metafísica entendida como parte del rico legado de la ingeniosa creación conceptual es algo siempre por descubrirse de nuevo.

A este respecto, las palabras citadas de la *Metafísica* de Aristóteles pueden leerse a la luz de la siguiente definición de la metafísica que propongo considerar: *la búsqueda y el descubrimiento de un fundamento último y determinante de lo real en función del vector conceptual de la substancia, la esencia y la subsistencia de una entidad que llega a ser en sí y por sí misma*. Si hay una ciencia «que contempla lo que es en cuanto es y está siendo en virtud de sí mismo», entonces el asunto a discutir no es si hay o no un fundamento último de lo real ni la necesidad de una ciencia consagrada al estudio riguroso de su naturaleza. Ambos se dan por válidos desde la perspectiva de la filosofía clásica.

El asunto estriba en elucidar el alcance de dicho estudio y los recursos de la inteligencia humana y del acto vigoroso de pensar para abordarlo. No otra es la escenografía del pensamiento moderno de Descartes a Spinoza, de Leibnitz a Kant y de Hegel a Nietzsche. Desde ahí se pueden apreciar los bordes donde se inscribe la filosofía del pasado siglo XX y, todavía, la nuestra. Se trata de una escritura filosófica que irá cada vez más asomándose a los linderos de un desbordamiento que exige, una y otra vez, retomar el cauce de una actividad que siempre está por figurarse en el horizonte inasible del propio pensamiento. Desde esta perspectiva, la filosofía resulta inseparable del *pliegue, despliegue y repliegue* de la temporalidad, de lo que significa ser-tiempo. Y dado que la temporalidad es aquello que nos constituye y sobrecoge, el porvenir de la filosofía es inherente al devenir de lo que acontece. Por eso la experiencia filosófica, y no ya solamente el discurso de la filosofía, no puede reducirse a su historicidad. Ella *implica* además, y sobre todo, la intensidad de la fuerza del pensamiento y de la potencia del lenguaje. Se *explica* así que sea tan importante reconocer el límite de la actividad filosófica y del acto de pensar. No es tanto una cuestión de inefabilidad como de complicidad. El límite no es una limitación. El límite es posibilidad, siempre indefinida, de pensar aquello que es, en última instancia, indeterminado: lo real, lo que está siendo.

Pienso que ese es el sentido profundo e inagotable del fragmento 123 de Heráclito: «el señor cuyo oráculo está en Delfos, ni calla, ni habla, sino que señala». Esta sentencia es inseparable de esta otra, no menos célebre: *physis kriptesthai philei*. Su traducción suele ser: «la naturaleza ama ocultarse». De mi parte, he propuesto traducir: «la naturaleza ama el di/simulo»; donde el vocablo disimulo se entiende como el *entre juego de la simulación y la disimulación de lo que aparece*.

Lo fundamental es la aparición que mueve a la desaparición en medio de la persistente tendencia al aparecer propio de la *physis*. En este sentido, Pierre Hadot propone traducir justamente: «Aquello que hace aparecer tiende a hacer desaparecer (= lo que hace nacer tiende a hacer morir)»⁶⁶ Una misma y única actividad, impulso o *energía* – la *physis* – mueve al

⁶⁶ *Le voile d'Isis*. París, Gallimard, 2004, p. 27.

aparecer/desaparecer, vivir/morir, ser/no ser. No otro es el sentido heraclíteo del devenir (*gígnomai*), de lo que «llega a ser». Se trata este de un «ser» que es un modo de ser, una modalidad de lo que implica existir y, por lo tanto, aparecer y desaparecer. Por lo tanto, a la luz de lo que nos enseña Heráclito, contrario a lo que sostienen Platón y Aristóteles, la *investigación de lo que está siendo* ha de dar cuenta de la *plenitud* del devenir («todo es uno»), pero también de la actividad de las infinitas determinaciones («uno es mucho») de aquello en última instancia indeterminado y vacío de sí que es lo real: $\infty \cdot 0$. Con esta fórmula se quiere apuntar o señalar a lo indeterminado (*τό απειρόν*), no ya en tanto que principio regulador o fundamento último (*αρχή*) del devenir, sino como aquello en lo cual consiste la infinita transformación (*transformándose reposa*, como reza otro fragmento de Heráclito) de lo que aparece y desaparece.

He ahí el enigma que para algunos más que enigmático constituye el misterio del mundo. Lo real del devenir es lo real del tiempo. En este sentido, la propuesta de Platón y Aristóteles de encontrar un referente firme e inmovible sobre el que pueda fundarse el pensamiento es también el esfuerzo por descubrir la dimensión *sobre-temporal* en virtud de la cual se pueda dar cuenta o razón del devenir. Habría que preguntar qué aspectos y qué modos de pensar de la gran filosofía del finales del siglo XIX y comienzos siglo XX – Frege, Peirce, Russell, Whitehead y Husserl, por ejemplo –, siguen este designio clásico de la filosofía. Lo que no cabe duda es que la propuesta de la filosofía clásica ha sido determinante para la ciencia moderna, incluyendo la teoría de la relatividad y la física cuántica. Tal parecería que para los modelos físico-matemáticos del universo, los cuales se apoyan en el supuesto del carácter invariable de las leyes físicas, el entendimiento de lo real exige que el tiempo sea explicado por una instancia al menos *extra-temporal*. En otras palabras: contrario a lo que pensaría Heráclito, el devenir no se basta a sí mismo.

Recientemente, un libro del eminente físico canadiense Lee Smolin, apunta en una dirección que, a mi parecer, es la correcta: «If space is emergent, does that mean that time is also emergent? If we go deep enough into the fundamentals of nature, does time disappear? In the last century, we have progressed to the point where many of my colleagues consider time to be emergent from a more fundamental description of nature in which time does not appear. / I believe – as strongly as one can believe anything in science – that they’re wrong. Time will turn out to be the only aspect of everyday experience that *is* fundamental».⁶⁷ De esta manera, Smolin parecería retomar a Heráclito y distanciarse de la tendencia predominante en la física y en la filosofía contemporánea. De hecho, el texto que sirve de epígrafe a su libro es el famoso fragmento de Anaximandro, único que ha llegado hasta nosotros, y que dio lugar al que quizá sea una de las más lúcidas reflexiones de Martin Heidegger.

⁶⁷ *Time Re-born*, Houghton Mifflin Harcourt, Boston / New York, 2013, p. XXXI.

Para elaborar todo este asunto, tengamos en cuenta las siguientes citas de Aristóteles y de Platón. La primera es de la *Metafísica* (Libro K. XI, 2-1060^a, 27); la segunda del *Filebo* (59b) y la tercera del *Timeo* (29c):

Πως γάρ ἔσται τάξις μέ τινος ὄντος αἰδίου και χωριστου και μένοντος; («¿Cómo habría orden si no existiese algo eterno y permanente?»)»

Περὶ ου τὰ με κεκτημένα βεβαιότητα μηδ' ηντινου πως ἄν ποτε βέβαιον γίγνοιθ' ημιν και οτιουν; («Sobre aquellas cosas que no tienen ninguna estabilidad, ¿cómo podríamos adquirir nosotros alguna forma de certeza?»)»

ὅτιπερ πρὸς γέμεσιν ουσία, τουτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια. («La verdad es a la entidad [substancia] lo que el devenir a la creencia.»)

Parece claro que estas proposiciones implican poner en tela de juicio la reivindicación que lleva a cabo Heráclito del devenir y, por lo tanto, de la temporalidad. De hecho, no es una exageración decir que toda la filosofía de Platón y Aristóteles está concebida, con distintas estrategias teóricas, para refutar a Heráclito. Vale también decir que ni aún una propuesta como la de Bergson, en la que el tiempo pasa a ser la *substancia* del devenir, se libra de este repudio. Bergson sigue en la órbita de la matriz conceptual del pensamiento occidental. Afirmar la *movilidad* como una realidad indivisible que se ofrece de manera inmediata al espíritu, implica reconocer en la temporalidad la *entidad* que en la filosofía clásica se identifica con la *aseidad*, es decir: lo que es en sí y por sí mismo. Se entiende así lo fundamental de la memoria y la duración en tanto que substratos ontológicos de la temporalidad. Se entiende también que el mismo autor nos ponga en alerta con respecto a que no se confunda su propuesta con el pensamiento de Heráclito. «¿Cómo se ha podido comparar esta doctrina con la de Heráclito?», exclama Bergson. Se diría que el gran pensador francés se acerca al abismo de lo que significa ser-tiempo. Pero le resulta inaceptable la *insubstancialidad* de lo que significa ser-tiempo. En Occidente quien abiertamente acoge la necesidad de un «pensamiento abismal» (*abgründlich Gedanke*) para entregarse de lleno a lo que él mismo llama la «inocencia del devenir» (*Unschuld des Werdens*) es Nietzsche, es decir, el menos europeo de los pensadores occidentales (con excepción, quizá, de Spinoza). Por otra parte, habrá que esperar a la crítica demoledora de David Hume para comenzar a escudriñar la posibilidad de una filosofía emancipada de la tríada que conforma la matriz conceptual de Occidente: substancia, esencia, sujeto.

Hay que *orientarse* de otra manera para llegar a compenetrarse con un entendimiento de la temporalidad que no se base en la necesidad de una fundamentación extra-temporal del devenir lo real. El concepto de «ser-tiempo» que hemos estado manejando indica esta alternativa. Pero no estamos pensando en Heidegger, en ser *y* tiempo; estamos pensando en *ser-tiempo*. Expresión que podría ser la traducción del japonés *uji*, término que sirve de título a

uno de los fascículos de la obra del pensador, poeta y gran maestro Zen japonés Eihei Dōgen (1200-1250), titulada *Shōbōgenzō* («El tesoro del verdadero ojo del Dharma»). Pero quien habla del Zen habla de las enseñanzas del Buddha. De esa manera, nuestra investigación nos ha llevado, desde hace ya más de treinta años, a explorar ese otro aspecto de la experiencia filosófica que nos conduce a la India, a la China y al Japón. Es un viaje fascinante y no exento de peligros, graves peligros, que he decidido asumir, pero siempre desde las exigencias de la experiencia filosófica, al margen de la devoción religiosa, de las creencias habituales o del frívolo e insípido eclecticismo del mundo contemporáneo, en el que de lo que se trata es de picar de aquí o de allá sin comprometerse realmente con nada de lo que se dice y piensa. Todo llega así a valer igual, pues el criterio de valor – la axiología –, ha sido subordinado al avasallamiento de la lógica y efectividad del capitalismo, el nuevo Amo de la Tierra.

Debo destacar que las enseñanzas del *Buddha* están basadas más en una *constatación* de las condiciones reales de la existencia que en un *descubrimiento* o un desvelamiento en el sentido de la Aletheia de los griegos. Esto implica reconocer que es en el propio devenir donde se encuentra la *oportunidad* – y no ya sólo la posibilidad –, de un cabal entendimiento que, por ahora, podría resumirse así: la cárcel de la mente no es el cuerpo sino la propia mente y los pensamientos son nuestros carceleros. El cuerpo, lejos de ser un estorbo, es nuestro más íntimo aliado. Aspirar, como propone el Buddha, al cese del sufrimiento (*dukkha*), entendido como las mil y una formas de adherencia y servidumbre a la propia insatisfacción (una cosa es padecer y otra quedar subyugados por aquello que se padece), lejos de suponer el ideal de una vida esperanzada, implica el recto esfuerzo por constatar los confines del mundo por vía, justamente, de la mente y del cuerpo. Dice el Buddha: «Amigo, verdaderamente así lo declaro. No digo que se pueda poner fin al sufrimiento, sin haber llegado a los límites del mundo. Y más aún, amigo, proclamo que en este cuerpo de una braza de largo, con sus percepciones y pensamientos, se halla el mundo, el surgir del mundo, el límite del mundo y el sendero que conduce a los límites del mundo».⁶⁸

Por lo tanto, sólo por el intenso, paciente, perseverante y cabal cultivo de la atención puede la mente liberarse de sí misma, es decir, de su ingénita ofuscación y tendencia a la fijación, al aferramiento, a la cosificación. Este no es un reto moral ni psicológico. Es un desafío ético y ontológico. Liberarse de la cárcel de los pensamientos implica reconocer lo que estos realmente son: instantáneos y fugaces como los días, como el vuelo efímero de las mariposas. De nada sirve adherirse al revuelo de los pensamientos, pues es como tratar de atrapar el aire con los dedos. Lo que llamamos «mente» es realmente una intensa actividad en constante proceso de transformación. Con lo cual en nada difiere ella de lo que hay, de lo que está siendo, del propio devenir. La mente es tan insondable como los grados o niveles infinitos de la

⁶⁸ *Anguttara Nikaya*, 50.

materia. En verdad, lo que llamamos «ignorancia» no significa otra cosa que estar inmersos en el opaco y confuso aspecto de los afectos, en el aferramiento a lo que se padece. En su *intimidad* – *intimus*: palabra que significa lo «de más adentro de todo», lo cual llega a ser, por lo tanto, lo «de más afuera» –, la mente es clara, diáfana, despejada. Por eso los límites del mundo son los confines de lo ilimitado. La multiplicación de lo infinito que Cantor supo vislumbrar en el plano conceptual de las matemáticas (a tono con sus convicciones teológicas, hay que decirlo), no hace más que constatar, en su más simple plano de inmanencia, la sentencia de Heráclito (Frag. DK 50): «Lo sabio (*sophón*) consiste en escuchar (*akousántas*), no a mí sino al *logos*, y acordar (*homologuein*) que todas las cosas son una (*estin en pánta éinaí*).»

Se entiende que puesto que no hay nada que existe en sí y por sí mismo, todos los fenómenos se compenetran y condicionan mutuamente. Y es precisamente en medio de este entramado infinito – *samsāra* –, que no tiene origen ni tiene fin, que el pensamiento ha de abandonarse para despertar al puro vacío de lo incondicionado y empezar a pensar de nuevo desde el núcleo mismo de la creatividad. Mientras que con Platón se consolida la *aseidad* o el ser absoluto de lo que es en sí y por sí mismo; con el *Buddha* se realiza o lleva a cabo la *absolución* de toda entidad: el *nibbāna* o *nirvāna*. Hay que enfatizar aquí que el *nirvāna* o lo incondicionado no es el fundamento del devenir o de lo condicionado. *Nirvāna* no es el substrato de una entidad idéntica a sí. Se trata de una experiencia *impersonal* en virtud de la cual se lleva a cabo o realiza el *traspaso* del devenir. Este *traspasar* implica el *cese* del ansia de existir y la íntima compenetración con el vacío del mundo, es decir, con el hecho de que nada es ni existe en sí y por sí mismo. Por eso, lo incondicionado es aquello que no está sujeto ni a la vida ni a la muerte ni, por lo tanto, a la existencia; pero tampoco, en consecuencia, a la no existencia. Toda la obra del gran sabio indio Nāgārjuna (नागार्जुन, est. 150-250) se construye para lidiar vivamente con este asunto tan desconcertante y fecundamente paradójico.

Para poner un planteamiento como el anterior en su justa perspectiva, es indispensable tener en cuenta otros tres vectores del pensamiento, pero tomados esta vez de la milenaria tradición del pensamiento budista, que sirven de contrapunto a los conceptos matrices de Occidente (*ousía, eidos, hypokeimenon*). Estos son en pali (sánscrito y japonés): *aniccā* (*anityā, mujō*) *suññatā* (*śūnyatā, kei*), y *anattā* (*anātman, muga*). Se podrían traducir por impermanencia, vaciedad e insubstancialidad, respectivamente. Pero es necesario matizar estos términos en nuestra lengua para tratar de compenetrarse con su significación. La impermanencia nos refiere al carácter volátil, inestable, efímero e incierto de todos los fenómenos (*dhāmma, dhārma, hō*), sean físicos, biológicos o psíquicos; se trata de la inestabilidad o estabilidad relativa de toda circunstancia. La vaciedad es la marca o el índice – a no confundir con la entidad o esencia –, de aquello que se conforma a las percepciones, en virtud de su aparecer/desaparecer. El problema no está en lo que se percibe sino en nuestros juicios acerca de lo que se asume como

objeto de percepción. Así, por más que se insista y se persista en un determinado o singular modo de ser, es decir, en la existencia, todo lo que surge, cesa para resarcirse de nuevo en una constante actividad que se abre a la fugaz multiplicidad de lo infinito, a la envoltura del tiempo, a lo que no tiene principio ni fin y que, por lo mismo, siempre está empezando y acabando: *beginningless beginning, endless end*, como se dice muy bien en inglés.

Por lo tanto, nada llega a ser ni deja de ser en sí ni por sí mismo, porque no hay una entidad subyacente ni subsistente a lo que se muestra como «realidad»: *A realidade não precisa de mim*, como dice el maestro Alberto Caeiro. Esto quiere decir que todo lo que hay aparece y desaparece, surge y cesa de acuerdo con un entramado infinito de condiciones e interacciones en virtud de las cuales hay un reaparecer y un resurgir. En este entramado la idea de «yo» es, simplemente, la ocasión nominal para que algo ocurra en virtud de las persistentes (*a*)*prehensiones*. Como dice Whitehead, aunque en el contexto que le es propio, no hay cosas (*things*); lo que hay son acontecimientos (*events*). Por lo tanto, la insubstancialidad implica que no hay un ser, una entidad, un alma, un ego, un yo que *permanece idéntico a sí* a lo largo del proceso del devenir. Lo que *persiste* es la actividad o *energía* de lo que significa ser-tiempo, de la que nada está excluido y por la que surge la idea de alguien que dice, por ejemplo, «yo soy yo y mi circunstancia». El devenir es, pues, aquello que todo lo abarca sin que llegue a ser nada en sí mismo.

Persistir no es permanecer, persistir es devenir. Y devenir implica que no hay ni permanencia, pero tampoco extinción. Devenir significa transformación, mutación, metamorfosis de lo que es, a la vez, una única y múltiple actividad: *transformándose reposa*. Los pliegues infinitos de lo real dejan traslucir la plétora o abundancia de la diferencia (*diáphora*). Pero, a su vez, dicha diferencia no cesa de diluirse, momento a momento, en la indiferencia (*adiáphora*) de lo indiscernible y, por lo tanto, en lo que no está sujeto a ninguna aprehensión. Esto significa, entre otras cosas, que vivir y morir son inseparables; y que el esfuerzo consiste en constatar el *vacío del mundo* (*lokeba-suññatā*) e ir más allá de la vida y de la muerte. En última instancia, la muerte (y no ya el *momento* de morir), no es más que una idea, la más temerosa de todas y, por lo tanto, la más confusa e inadecuada como diría Spinoza (¿quién *realmente* nace y quién *realmente* muere?); y la vida, una inmensidad sin nombre. Pero esto es algo que no basta con pensar y escudriñar, pues por más que se piense no hay manera de atenerse a lo que no es posible retener. Se trata de algo que hay que poner a prueba, que hay que constatar y experimentar por sí mismo, más allá de todo pensamiento.

No llegamos así a ninguna clausura, a ninguna conclusión. Por el contrario, puesto que el devenir y, por lo tanto, la temporalidad no tiene comienzo ni fin, el «universo sólo ocurre una vez» (Smolin, xxiii), que es lo mismo que decir que no cesa de ocurrir una y otra vez; con lo

cual todo siempre está ahí, «sin cesar empezando», como el mar (*la mer, la mer, toujours recommencée...* - P. Valéry), como el pensar. El *Buddha* sonríe, Heráclito se conmueve y Platón no deja de asombrarse. Hay ahí un nuevo ámbito para la filosofía, en el que la separación histórica de Oriente y Occidente colapsa. Se podría así recuperar la idea aristotélica de la ciencia que estamos buscando con un sentido más comprometedor para el actual desenvolvimiento de la filosofía; más *político*, incluso, si se quiere. No es asunto de creencia sino de convicción. Esto quiere decir que la ontología, en tanto que investigación de lo que está siendo, es inseparable de la *ética*. La ética bien entendida como la capacidad para hacerse cargo de sí en virtud del despliegue de las propias fuerzas. No es asunto de creencia sino de convicción. La creencia se nutre del fervor, del deseo de creer y, a la postre, de la necesidad de imponerse. La convicción mueve al entusiasmo, al deseo de entender y, por lo tanto, a la investigación continua e inagotable de lo que está siendo. La convicción se comparte en virtud de la experiencia *singular* de lo común, de lo que a nada ni a nadie pertenece.

Lo dicho implica reconocer que, puesto que estamos habitados por el lenguaje, toda ética comienza con una ética del bien decir, el buen pensar y con una noble forma de vida. De igual manera, puesto que somos criaturas del deseo, la ética está ligada a la potencia vinculante de Eros y con ello al deseo de entendimiento. Y puesto que no es posible cultivar el entendimiento sin las más nobles y libres aspiraciones, la ética también implica el ejercicio o práctica de la sabiduría y, por lo tanto, de un traspaso del vulgar regodeo en la sensualidad y la mortificación. Desde esta perspectiva, la filosofía tendría que volver a asumir lo que implica devenir o ser-tiempo, no ya como una consigna o estribillo intelectual, sino como un *ejercicio interminable de auto-experimentación* que logre poner en justa perspectiva el simple hecho de que, al decir de Jorge Luis Borges, morir no significa otra cosa que haber nacido.

**Primera mesa:
De la moral al cambio político**

“Separatismo en España:
La España invertebrada de Ortega y Gasset en la actualidad”

Lara Caride Alonso*

“Hay quien sabe vivir como un sonámbulo; yo no he logrado aprender este cómodo estilo de existencia. Necesito vivir de claridades y lo más despierto posible”

España invertebrada, José Ortega y Gasset

“Yo soy yo y mis circunstancias y si no la salvo a ella no me salvo yo. Bienaventurado el lugar en el que se ha nacido leemos en la Biblia. Y en la escuela platónica se nos da como empresa de toda cultura, ésta: “salvar las apariencias”, los fenómenos. Es decir, buscar el sentido de lo que nos rodea”

Meditaciones del Quijote, José Ortega y Gasset

Muy probablemente no imaginó el filósofo español Ortega y Gasset que no sólo su “ensayo de ensayo”, como él mismo califica a *España invertebrada*, iba a ser tan leído y analizado sino que además, casi cien años después de haberlo escrito, en 1921 para ser exactos, todavía se releería y analizaría a la luz de los últimos acontecimientos en torno a los separatismos del caso catalán o vasco que vemos nosotros hoy en el 2014 en artículos de periódicos o en las noticias de la televisión.

Tan lejos como hace ahora casi un mes, el 9 de noviembre de este mismo año 2014, se realizó en Cataluña la consulta sobre la cuestión de la independencia de esta aún comunidad autónoma del Estado español. Bajo las preguntas, “¿Quiere usted que Cataluña sea un Estado? Sí o no”. Si se elige sí, se podrá votar en otra subpregunta: “¿Quiere que este Estado sea independiente? Sí o no”. Organizado por el presidente de la comunidad, Artur Mas del partido Convergencia y Unió, la consulta se realizó, según el Estado español, fuera de la legalidad. Precisamente si me he referido a esta como consulta y no referéndum es por la ausencia del carácter legal según el tribunal constitucional y según el discurso expresado, por activa y por pasiva, de que dicha consulta está fuera de la legalidad por estar en contra de la constitución española de 1978. Sea como fuere, casi dos millones de personas se acercaron a votar (la

* Estudiante del programa Doctoral en Historia de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras.

posibilidad de votar se extendió desde los 16 años en adelante, paradójicamente) y los resultados abrumadores concluyen que el 80% de los mismos desean que Cataluña sea un estado e independiente.

De la misma cuestión en el País Vasco hace más tiempo que no oímos hablar. Pero todos los presentes han seguramente escuchado sobre el grupo terrorista ETA. Sirva esta ocasión para esclarecer que por sus siglas y en español, ETA significa País Vasco Libre y Libertad. Esta banda nacida en el franquismo a finales de los años cincuenta ha perpetrado bajo la violencia centenares de asesinatos en nombre de Euskal Herria, que para este grupo se compone de los territorios actuales de la mencionada comunidad autónoma así como Navarra y parte de los territorios franceses con los que colinda. El fin de la misma se anunció en octubre del año 2011. Si bien hay grupos políticos como el Partido Nacionalista Vasco que abogan por el separatismo, hace tiempo que no escuchamos sobre ellos en los medios de comunicación a este respecto.

Para hablar de *España invertebrada* y relacionarlo a estos dos ejemplos es necesario poner en contexto a su autor y a su obra. José Ortega y Gasset, nacido a finales del siglo XIX en el seno de una familia burguesa de Madrid, se educa entre España y Alemania siendo licenciado en Filosofía y Letras por la Universidad de Madrid. Preocupado por los grandes acontecimientos del primer tercio del siglo XX como fueron la Primera Guerra Mundial (1914-1919) y la Revolución Rusa (1917), su obra *España invertebrada* responde a estas inquietudes así como a las circunstancias de España en los inicios de la década de los años veinte. En este sentido, tras el llamado desastre de 1898, con la pérdida de las últimas colonias, España entró en la decadencia del periodo llamado de la Restauración. En la alternancia de los partidos liberal y conservador el estado se enfrentó a los problemas en torno a la guerra de Marruecos, las consecuencias económicas que produjo la Primera Guerra Mundial y a los primeros brotes de huelgas y reivindicaciones sociales. Es en este contexto que Ortega escribe *España invertebrada* donde el catalanismo político y las propuestas nacionalistas vascas ya habían consolidado sus movimientos.

De su pensamiento filosófico destacan tres etapas: la objetivista, la perspectivista y la raciovitalista. Sirva nombrarlas todas para quedarnos con la segunda por ser en esta donde escribe el ensayo que nos ocupa. Según el perspectivismo y a la luz de su famosa frase con la que inicié esta ponencia, el ser humano es producto de las circunstancias que le ha tocado vivir, no solo en lo histórico o físico sino también en lo emocional y social. Salvar esa circunstancia tiene que ver con la capacidad de dar sentido a la misma. *Por ello, la verdad se da siempre desde las circunstancias en las que el yo se ve inmerso, desde su propia vida. La realidad es siempre*

*captada desde las circunstancias del yo, y la verdad consistirá en saber dar cuenta de esa realidad desde esas circunstancias (que son circunstancias vitales) en las que se halla inmerso el yo*⁶⁹.

De esta forma se admiten la pluralidad de perspectivas esperando la unificación de las mismas. Descubro entonces, como lee este blog que apunto en la cita, “*que mi mundo individual es mi circunstancia, es ese saco inmenso abarrotado de perspectivas agradables o no, de situaciones difíciles o satisfactorias, de todo aquello que me gusta y también de lo que aborrezco, de lo que deseo y de lo que ya no quiero más, de las personas que amo y de aquellas que socavan mis energías, de las emociones que acarician mi ser y estar, lo mismo que de situaciones que me amenazan al poner a prueba mis valores tentándome, una y otra vez, a escoger el camino más fácil ya sea permitiendo que otros decidan por mí o, claudicando ante la antigua creencia de que la necesidad tiene cara de perro faldero y remolón*”⁷⁰.

Entonces, ¿por qué el ensayo *España invertebrada* sigue tan vigente hoy en el 2014? Al hombre, decía Ortega, solo la conciencia histórica puede ponerle en su verdad y salvarle. Así, de esta forma, Ortega recurre a la Historia para poder explicar el proceso por el cual España ha llegado a la consolidación de estos grupos nacionalistas. Desde una perspectiva histórica, este filósofo propone distanciarse de los acontecimientos porque “en esta virtual lejanía parecen los hechos esclarecerse por sí mismos y adoptar espontáneamente la postura en que mejor se revela su profunda realidad”⁷¹.

Para ello, se remonta a la misma Edad Media y al proceso de *totalización* que integró a diferentes grupos sociales como parte de un todo bajo los reinos de Castilla y Aragón. Para Ortega, es Castilla la que ha hecho a España y Castilla la que la ha deshecho. Castilla supo crear un proyecto sugestivo de vida en común, pues como expresa el filósofo madrileño, “*no se convive para estar juntos sino para hacer algo juntos*”. Este logro de Castilla no duró mucho según sus palabras ya que para 1580, un siglo después de conseguida la unión, la historia de España comienza su decadencia desde la periferia al centro. Esto comienza con la pérdida de territorios como los Países Bajos hasta la extinción del imperio con el extravío de las últimas colonias de ultramar en 1898. Sin nada que perder en el exterior peninsular, la desintegración comienza en la península con la voz de los regionalismos, nacionalismos y separatismos.

Para Ortega la situación más grave que vive España pasa por el *particularismo*, por el cual cada grupo deja de sentirse a sí mismo como parte, y en consecuencia deja de compartir los sentimientos de los demás. Es decir, lo que le ocurra al prójimo deja de importarnos y nos

⁶⁹ En http://www.webdianoia.com/contemporanea/ortega/ortega_fil_pers.htm, consultado a 29 de noviembre del 2014.

⁷⁰ En <http://filosofandoconemy.blogspot.com/2011/09/filosofando-con-emy-ortega-y-gasset.html>, consultado a 29 de noviembre del 2014.

⁷¹ Ortega y Gasset, J. *España invertebrada*. Revista de Occidente, Madrid, 1967, p. 34.

preocupamos única y exclusivamente por nuestro propio bien. En la ausencia de un proyecto de vida en común, como si de una pareja se tratara, el proceso de desintegración o ruptura es próximo. Esta es la enfermedad de la que adolece España. Si esta tiene o no cura posible es parte del proceso. Esto es, a la vista de una crisis del conjunto que sobrevive sin esperanzas, cualquier estornudo es motivo para querer separarse. ¿Por qué será que la primera consulta catalana responde a la situación de crisis sin precedentes por la que atraviesa España? Ortega contestaría a esta pregunta seguramente en el orden racional de sus argumentos. Que Cataluña haya decidido hacerlo ahora y no antes responde muy probablemente a esta situación. En cualquier caso, Ortega se posiciona y argumenta que es necesario ver más allá de nuestras propias narices para darnos cuenta de que los compartimentos estancos de clases y profesiones se necesitan los unos de los otros, ya que sin zapato que remendar no existe el zapatero.

En su radiografía de la sociedad española Ortega diagnostica, como lo hizo Fernando Savater en su conferencia en el teatro de la Universidad de Puerto Rico este octubre pasado, que si bien los políticos no se preocupan por el país no es menos cierto que la responsabilidad no es únicamente de ellos sino también de nosotros. Esa misma radiografía indica que una sociedad en la que sus grupos diferenciados solo se preocupan por ellos, se sentirán humillados al recurrir a instituciones y órganos del común en el que no se sienten parte. Esto nos lleva a comentarios escuchados por Ortega en su tiempo y por mí en hace menos días de que los españoles separatistas no deben ser tratados como españoles⁷² o la sensación de pueblos oprimidos de que dicen sentirse vascos y catalanes. Como Ortega apunta, quizá su situación no es ni cerca ni parecida a una oprimida pero sí se sienten así en tanto comparten cama con un sujeto por el que no sienten la más mínima atracción. Así, la acción directa es según Ortega la única forma posible de imposición inmediata. Acción directa fue sin duda la consulta catalana pero por imposición ante las negativas del poder central de permitirlo bajo la legalidad. No estaría de más decir, que el Estado español actual no responde a la llamada vía comunicación como Inglaterra ha contestado a Escocia. En este orden de cosas, cito: *“Entorpece sobremanera la inteligencia de lo histórico suponer que cuando de los núcleos inferiores se ha formado la unidad superior nacional, dejan aquellos de existir como elementos activamente diferenciados.”*⁷³ Sin lugar a dudas, esto sigue ocurriendo en España.

Esto nos lleva al último argumento de *España invertebrada*, que por su propio título llama la atención por la falta de huesos que articulen un cuerpo como metáfora de un Estado, que es la ausencia de los mejores y de una minoría selecta, educada y culta, que sepa dirigir el barco. Porque para Ortega el pueblo ha sido el que ha decidido los designios de la nación desde 1580 y los resultados no han sido esperanzadores. Un ensayo como este requiere de análisis mucho

⁷²*España invertebrada*, p. 52.

⁷³*España invertebrada*, p. 39.

más extenso, pero dejo por aquí la idea que escribe sobre que la carencia de feudalismo en nuestro territorio desde la entrada de los visigodos, siglo V para los que no se acuerden, ha llevado a una sociedad decrepita, enferma, decadente y desvitalizada. Esa falta de una nobleza fuerte se trasplantó también a los territorios conquistados pues no podía ofrecer lo que no tenía, esto es, disciplina, cultura y civilización⁷⁴.

Además, para que una sociedad sea esto o aquello primero tiene que ser y para Ortega, España se arrastra invertebrada desde un nacimiento que nunca tuvo lugar y al no nato no le suceden enfermedades sino problemas de gestación, que es lo que le ha ocurrido a España según él. La falta de ejemplos de personas inteligentes llevaban y nos llevan (a la luz de las mentes poco instruidas del presidente español Mariano Rajoy y también de su oposición) y cito *“a pensar con menos rigor cada vez; el repertorio de curiosidades, ideas, puntos de vista, menguará progresivamente hasta caer bajo el nivel impuesto por las necesidades de la época. Tendremos el caso de una raza entontecida, intelectualmente degenerada.”*⁷⁵

Y todo ello se refleja en las conversaciones de una comunidad. *“Debo confesar que sufro verdaderas congojas oyendo hablar de España a los españoles”*⁷⁶, que lo dijo Ortega antes que yo pero que comparto con él.

En definitiva, ni los sucesos posteriores como la dictadura de Primo de Rivera (1921-1930) ni los ominosos años del franquismo (1939-1975) con sus políticas de prohibición de lenguas y con su lema de España una, además de grande y libre, han podido eliminar los movimientos particularistas siguiendo a Ortega o nacionalistas que se fraguaron a principios de siglo. Pareciera que la perspectiva de un grupo sigue siendo la misma o se parece mucho a la de hace 70 años atrás. Esto, según el perspectivismo, indicaría que las circunstancias siguen muy parecidas y en poco, quizá, hemos avanzado.

⁷⁴ *España invertebrada*, p. 158.

⁷⁵ *España invertebrada.*, p. 134.

⁷⁶ *España invertebrada*, p. 17.

“Explosión discursiva de la sexualidad como mecanismo de poder en Foucault”

Rosa O’Connor Acevedo *

La presentación que estaré realizando no parte de un estudio macro del concepto de poder en las obras de Foucault. El análisis del poder en Foucault será presentado utilizando el primer tomo de la *Historia de la sexualidad, La voluntad de saber*. En esta obra Foucault presenta el poder a través de los diferentes mecanismos y estrategias que se desarrollan con el dispositivo de la sexualidad. Foucault presenta un análisis que rompe con las visiones tradicionales del poder que parten de un marco jurídico político, de una entidad localizable, o asociada a la soberanía. Para demostrar la expansión del concepto de poder, presentaré como ejemplo la clasificación del poder de Russell en el capítulo 3 “The Forms of Power” de su libro *Power: A New Social Analysis* publicado en el 1938. El propósito no será presentar a Foucault versus Russell en el estudio del poder, sino más bien poner en perspectiva lo que se pudiera entender por poder y el giro que con Foucault se efectúa.

En el primer tomo de la *Historia de la sexualidad, La voluntad de saber*, Foucault presenta cómo en la Modernidad, desde el siglo XVII emergieron diversos discursos creando una noción de sexualidad en el individuo. El argumento inicia con el rechazo parcial de la hipótesis represiva de la sexualidad. Según esta hipótesis desde el siglo XVII diferentes instituciones, como la pedagogía, el cristianismo, y el capitalismo, trataron de llevar al mutismo y de invisibilizar toda sexualidad que no se restringiese a la relación conyugal. La pastoral cristiana con su discurso sobre el pecado de la carne, la pedagogía con su preocupación sobre la sexualidad precoz, y el capitalismo con su explotación sobre los trabajadores, llevaron a una represión de la sexualidad. Foucault no rechaza que tal represión fuese real, lo que rechaza es que esto explique el desarrollo de la sexualidad a partir de esa fecha. A lo largo de su libro Foucault demuestra que más que una represión, lo que se dio fue una multiplicación de momentos en los que se hablaba del sexo.

Es el poder precisamente uno de los mecanismos presentes que juegan en el desarrollo de los discursos de la sexualidad. En la sección 2, “La apuesta”, del capítulo 4, “El dispositivo de la sexualidad”, Foucault rechaza tres modos generales de presentar el concepto del poder:

1. El poder como soberanía del Estado: como parte de un “conjunto de instituciones y aparatos que garantizan la sujeción de los ciudadanos en un Estado determinado” (112)

* Estudiante del programa de Maestría en Filosofía de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras.

2. El poder en forma de ley, regla o prohibición.
3. El poder como unidad global de dominación: como “un sistema general de dominación ejercida por un elemento o un grupo sobre otro.” (112)

Antes de entrar en la propuesta de Foucault, veamos otro análisis del poder con el cual Foucault también se diferenciaría. Bertrand Russell, en *The Forms of Power*, define al poder como la “producción de efectos intencionados” (23). El autor hace una primera división del poder entre el que se ejerce sobre el ser humano, y el que se ejerce lo no humano. El poder que se ejerce sobre el ser humano se divide en dos grandes categorías: (1) la influencia que se ejerce sobre otro ser humano, y (2) el tipo de organización envuelta en el poder. Influencia se pudiera considerar como la capacidad que tiene una persona, o grupo de personas de hacer que otro piense o actúe de un modo determinado, que por sí mismo no hubieses pensado, o actuado. Existen tres modos en que se puede ejercer influencia: (1) con el uso del poder físico, (2) a través de mecanismos de recompensas y castigos, y (3) creando o cambiando una opinión. Russell realiza lo que él denomina como una distinción psicológica del poder: (1) el poder tradicional, (2) *naked power*, y (3) el poder revolucionario. Se pudiera clasificar un gobierno con poder tradicional como aquel que ejerce su poder basado en la costumbre y el asentimiento de los súbditos, un ejemplo de este poder sería el ejercido por los reyes y los sacerdotes. El *naked power* es el poder que se impone utilizando el miedo y guiado por la ambición. Este poder es usualmente militar, las dos formas principales que puede adquirir es el de la tiranía interna y el de la conquista extranjera. Finalmente, el poder revolucionario surge con la conjunción de un grupo de personas reunidas alrededor de una creencia, ideal, sentimiento o programa político. Esto hace que el poder dependa mucho del grado de consentimiento de sus seguidores. El mayor énfasis de Russell está en las relaciones entre una organización y los individuos; esto dentro de una lógica causal: la capacidad que tiene una organización o individuos de producir efectos intencionales en una organización o individuos.

Por su parte, Foucault asume explícitamente una postura nominalista respecto al poder: este no es un ente en sí mismo, no se compone de un conjunto de instituciones, ni es tampoco una potencia que le pertenece a algunos individuos, “es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada.” (113). Esta situación estratégica está compuesta por una multiplicidad de relaciones de fuerzas que se enfrentan y se apoyan para ejercer un dominio en una situación. Estas relaciones de fuerzas están en continua transformación, pueden formar apoyos entre una relación y otra creando así cadenas y sistemas (112). Estas relaciones se pueden apoyar también en estrategias que se apoyan en instituciones como el Estado y las hegemonías sociales (113). Conociendo el poder como el nombre que se le da a

una situación estratégica de enfrentamientos y apoyos de relaciones de fuerzas, es que Foucault presenta cinco proposiciones⁷⁷ sobre el concepto:

1. El poder se ejerce desde diferentes puntos y dentro de un juego de relaciones.
2. Las relaciones de poder no son exteriores a otras relaciones, son immanentes a ellas, tienen un rol productor.
3. Las relaciones de poder actúan y se forman desde el mismo cuerpo social.
4. Las relaciones de poder son intencionales, porque están mediadas por un cálculo, pero no son subjetivas, no parten de la decisión de un sujeto individual.
5. Al poder le corresponde áreas de resistencias no exteriores a la relación de fuerzas, las resistencias están dentro de la misma red de poder.

A primera vista pudiera parecer que Russell y Foucault tienen puntos en común en su concepto de poder. Si bien pudiera parecer que ambos presentan al poder como una actividad, Russell como la producción de efectos, Foucault como la interacción de fuerzas sociales, en Russell se le atribuye un lugar localizable al poder, mientras que en Foucault no. Si bien pudiera parecer que ambos conciben al poder como algo que se ejecuta de manera intencional, Foucault hace la aclaración de que es intencional respecto a las tácticas y cálculos que se producen, no porque se identifique con un sujeto intencional. Ambos parecen coincidir en la multiplicidad desde donde se ejerce el poder, sin embargo en Foucault no se identifica al poder con los puntos desde donde este emerge. La multiplicidad, en todo caso, pudiera ser asociada con las estrategias que asisten al poder. La aportación de Foucault que quisiera demostrar es en la relación del poder con el conocimiento, la cual más que actuar como mecanismos de dominación, se expresa también como formas positivas que afirman al individuo.

Para esto hay que presentar la producción de discursos de la sexualidad entre los siglos XVII y XVIII. El discurso sobre el sexo fue generado inicialmente por la pastoral cristiana a través del método de confesión, este mecanismo fue traspasado en el siglo XVIII a otras instituciones y disciplinas, como la psicología y la psiquiatría. Emerge una voluntad de las disciplinas académicas de producir un discurso válido sobre la sexualidad del individuo, de clasificar las prácticas sexuales, de especificar e identificar al individuo con su sexo y de regular la actividad sexual de la población. Foucault menciona cuatro estrategias que acompañaron al dispositivo de la sexualidad: (1) la pedagogización del niño, (2) la histerización de la mujer, (3) la especificación de los perversos y (4) la regulación de las poblaciones. La pedagogía identificó al niño con su sexualidad precoz: presente anatómicamente, pero ausente fisiológicamente. Una manifestación de esta sexualidad inoportuna, que debía ser vigilada y controlada, se da con el onanismo del niño. En la histerización de la mujer se da un “triple proceso en el cual el

⁷⁷ Las siguientes proposiciones son presentadas en las pp. 114-116.

cuerpo de la mujer fue analizado-calificado y descalificado- como cuerpo íntegramente saturado de sexualidad” (Foucault 127). La especificación de los perversos se presenta como la expansión de clasificaciones sobre las diferentes anomalías o perversiones sexuales que podían desarrollar el instinto sexual del adulto. La última estrategia, la regulación de las poblaciones o la socialización de las conductas procreadoras presentan la conducta sexual de los individuos y su reproducción como un área a intervenir a través de diversas medidas sociales y económicas.

Cada una de estas estrategias se presentó, a través de sus discursos, como formas válidas de conocimiento sobre el nuevo objeto de la sexualidad. Esta multiplicación de discursos formó parte de los mecanismos de poder que se ejercieron sobre el cuerpo del individuo y sobre las poblaciones. Foucault explica que “es preciso concebir el discurso como una serie de segmentos discontinuos cuya función táctica no es uniforme y estable.” (122). En la cuarta regla de la “polivalencia táctica de los discursos”, Foucault explica que los discursos pueden ser a la vez “instrumento y efecto del poder, pero también obstáculo, tope, punto de resistencia y de partida para una estrategia opuesta.” (123). El discurso no se da al exterior del poder, sino que puede ser un medio por el cual se refuerzan o se minan ciertas relaciones de poder. “El poder y saber se articulan por cierto en el discurso.” (Foucault 122).

Se pudiera entender el dispositivo de la sexualidad como el producto histórico de los discursos y acciones que fueron creados en torno a una necesidad de conocer y hablar del sexo. Foucault en su último capítulo habla del sexo como una noción ficticia, como el elemento más especulativo formado por las diferentes estrategias del dispositivo sexual. La “noción del sexo permitió agrupar en una unidad artificial elementos anatómicos, funciones biológicas, conductas, sensaciones, placeres (...) el sexo, pues, pudo funcionar como significante único y como significado universal.” (187). La incitación a conocer del sexo, a hablar de él, pudiera ser entendido como un acto de liberación, como un ejercicio que se opone al poder que pudiera limitarnos. Foucault explica cómo se creó la “deseabilidad del sexo”, el interés de conocer la verdad sobre el sexo, sobre nuestro sexo, de formularlo como una verdad. Detrás de esta deseabilidad del sexo se esconden los mecanismos positivos del poder. Ahí donde más libres y donde más afirmamos nuestro derecho de conocer sobre el sexo, ahí está presente toda una red de fuerzas que se articulan en el dispositivo de la sexualidad:

Y allí donde vemos hoy la historia de una censura difícilmente vencida, se reconocerá más bien el largo ascenso, a través de los siglos, de un dispositivo complejo para hacer hablar del sexo, para afinar en él nuestra atención y cuidado, para hacernos creer en la soberanía de su ley cuando en realidad estamos trabajados por los mecanismos de poder de la sexualidad. (Foucault 192).

Son estos mecanismos positivos del poder los menos evidentes para los individuos y las poblaciones. Más que hablar de mecanismos invisibles y ocultos que oprimen al individuo, hay que hablar de los mecanismos positivos que parecen afirmar al individuo, el poder se esconde en su apariencia de libertad. Foucault nos invita a reflexionar sobre el carácter dinámico del poder, dejándonos un retrato de una sociedad estratégica de luchas y acomodamientos de fuerzas inmanentes. Ante esta omnipresencia del poder, ¿en dónde queda la libertad humana?

Bibliografía:

- Foucault, Michel. *Historia de la Sexualidad: La voluntad de saber*. Trans. Ulises Guñazú. México: Siglo XXI, 2007. Impreso.
- Rangel Cruz, Pedro. “La vigencia del concepto de poder de Michel Foucault.” *Compendium* 23 (2009): 49-66. Impreso.
- Russell, Bertrand. “The forms of power” en *Power: A New Social Analysis*. Inglaterra y Nueva York: Routledge Classics, 1996. 21-34. Impreso.

“Autoconciencia, reconocimiento y perdón: un estudio del origen del conflicto y cambio político en la Antígona de la *Fenomenología del espíritu*”

Luis J. Beltrán Álvarez*

En esta mañana hablaré de la filosofía negativa propuesta por Hegel y es desde ésta que me plantearé los cambios subjetivos, intersubjetivos y estructurales que podrían ser analizados como cambios políticos. La posibilidad de cambios políticos tiende a tener mayor centralidad dentro de los conceptos de reconocimiento y eticidad. En estos conceptos es donde Hegel devela la posibilidad de ver la esencia natural de la negatividad, y por ende, a mí entender, del conflicto y del cambio político. Hegel ejemplifica esta dinámica de la negatividad dentro de la disputa entre familia y estado utilizando la figura trágica de Antígona.

El objetivo de esta investigación ha sido analizar la filosofía negativa de Hegel como una propuesta positiva que nos dilucide la naturaleza del cambio político. La investigación se divide en tres partes: “Reconocimiento subjetivo e intersubjetivo como reconocimiento político”, “Del reconocimiento puro: La Antígona de Hegel” y “El reconocimiento individual, familiar y social”.

Reconocimiento subjetivo e intersubjetivo como reconocimiento político.

“Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad [...] el individuo que no ha arriesgado la vida puede sin duda ser reconocido como persona, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconciencia independiente” (Hegel 116).

En este fragmento Hegel nos da la base de lo que podríamos denominar su filosofía política dentro de la *Fenomenología del espíritu*. En el reconocimiento, entre subjetividades e intersubjetividades, es donde Hegel propone una filosofía del otro, que sobrepasa la muy individualizada noción de reconocimiento individual que nos trae el kantismo.

En estas relaciones, de subjetividades e intersubjetividades, es donde reside lo verdaderamente humano, es decir, “aquellas que Hegel concibe como generadoras de, y a la vez constituidas por, el Espíritu-, frente a la noción abstracta de individuo y sociedad de las teorías contractualistas” (Acosta 20). Es allí donde el reconocimiento subjetivo se constituye con el otro, donde nace el espíritu.

* Estudiante del programa de Maestría en Filosofía de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras.

Cuando surge el espíritu hegeliano es cuando nace la libertad de los individuos. Las relaciones sociales y políticas en Hegel son las mismas constitutivas de la subjetividad. En el desarrollo de estas relaciones de reconocimiento es donde podemos hablar de identidad. Lo constitutivo del ser humano para Hegel, surge como la acción racionalizada, donde el hombre que busca no delimitarse, donde se consigue en el otro el poder de ejercer su plena subjetividad e intersubjetividad, donde se da el yo soy libre si el otro me reconoce como un ser libre.

En la generación del deseo, de una voluntad individual, es donde se da la consideración comunitaria que fundamenta la libertad. María del Pilar Acosta nos menciona que es “cuando lo particular coincide con lo universal, determinado este último por las costumbres (*Sitten*) y el derecho, puede decirse entonces que dicha voluntad es libre” (Acosta 24). Esta voluntad libre que nos menciona Acosta se da dentro de las relaciones intersubjetivas que nos ejemplifica el reconocimiento, relación que se da entre el reconocimiento consciente de la dignidad entre seres humanos libres en autoconsciencia.

En Hegel las relaciones humanas son demandas por reconocimiento, que son determinadas por la lucha, que puede resultar, incluso, en la muerte. Aquí es donde se da el desenlace histórico, donde reside el mismo cese de la violencia. Pues es en el devenir histórico donde puede entenderse la naturaleza humana y sus diferencias, es en el acto para ser reconocida y no subyugada donde podremos ver tanto el desenvolvimiento de la violencia como el cese de la misma.

Las relaciones políticas humanas no se dan por relaciones de miedo, se dan en el entrelazamiento político del reconocimiento. El conflicto político yace dentro del reconocimiento de que hay una vida y que debe ser reconocida por el otro. Como nos menciona Acosta: “en efecto, para Hegel, las relaciones con los otros son la manera como la propia conciencia encuentra objetivada su propia certeza, el saberse no animal, el saberse humano, para poder construir sobre ello la propia subjetividad” (Acosta 27).

La conciencia humana en Hegel se hace autoconsciente basada en la lucha a muerte que subyace, en principio, en la necesidad del reconocimiento del otro como autoconsciencia. Aquí es que nace lo político, en lo que debe ser reconocido, donde la existencia es dada en relaciones conflictivas de reconocimiento, donde lo digno es ser reconocido como autoconsciencia, donde la vida propia sea reconocida recíprocamente con la del otro. Cuando arriesgamos la vida buscamos entrelazar las demandas mutuas de reconocimiento y por ende la visibilidad de todo un conjunto de relaciones políticas que se dan desde el individuo hasta el Estado.

Del reconocimiento puro: la Antígona de Hegel

La ejemplificación que Hegel utiliza para hablar de sujeto puro de reconocimiento es la tragedia de *Antígona*. En ella, Hegel nos muestra el límite de la lucha por el reconocimiento, donde la búsqueda de Antígona, por el reconocimiento subjetivo de su hermano Polinices, formará la más pura política del reconocimiento. El interés de Hegel es mostrar que allí, en la figura de Antígona, yacen las formas puras de la ética. En Antígona podemos ver las relaciones de reconocimiento en conflicto. Ésta entrega, según Hegel:

toda racionalidad práctica o interés humano en pago por el más puro interés por la verdad, acaba con su vida física y mental y pone a la polis en el más grave peligro de auto-aniquilamiento (reta al estado y comete el peor delito), con tal de hacer inevitable una aclaración colectiva sobre la naturaleza de la ley” (Alegría 1994,14).

Antígona no busca su reconocimiento, ella busca el reconocimiento de su hermano, éste que es un cadáver. En la búsqueda del reconocimiento del hermano es donde Antígona emprende el conflicto contra el Estado de Creonte. Hegel ve el sacrificio individual de Antígona como lo más puro y hermoso. En este conflicto se ejemplifica la necesidad de las relaciones intersubjetivas y cómo éste es la forma primaria, de cómo en la sociedad se da el reconocimiento de la autoconsciencia.

En la búsqueda de reconocimiento particular, en ese conflicto familiar, es donde se da la posibilidad de cambios políticos en el conjunto de la sociedad. El negarse a seguir las leyes injustas de Creonte, llevó a la destrucción de toda la estructura de no- reconocimiento que estaba inmersa en las leyes humanas de Creonte. Como nos cita Alegría de la traducción de Hegel, del fragmento 926 de Sófocles: “weil wir leiden, anerkennen wir, dass wir gefehlt” [porque sufrimos, reconocemos que hemos errado]” (Alegría 5: 21). Esto podría interpretarse: que en la búsqueda del reconocimiento sufrimos, aunque se tenga que errar (sea por violación de ley o la destitución revolucionaria), pero es necesaria la lucha por ese reconocimiento.

Para Gualdrón, Hegel utiliza a Antígona para ser el punto de partida que ejemplifica el verdadero pueblo y las verdaderas relaciones constitutivas de la individualidad. Gualdrón comenta que Hegel ve “que la verdad del pueblo griego surge de una voluntad común y ya no de una individual (como sucedía en momentos anteriores de la Fenomenología del Espíritu), y que no se trata de una creación o invención particular por parte de una conciencia individual; por supuesto, tampoco de una ley externa a la comunidad misma que se imponga sobre la conciencia y le dicte una acción o comportamiento particular. Se trata, pues, de una armonía simple, capaz de incluir las diferencias, los distintos espíritus inocentes” (Gualdrón 59: 84-85). El personaje trágico de Antígona, al representar el Espíritu verdadero, Hegel lo adjudica al

lado de la ley divina. Es en este individuo puro donde mejor podemos ver la tragedia de Sófocles que nos narra Hegel, es cómo desde la búsqueda del reconocimiento se da la posibilidad de un conflicto y subsiguientemente el cambio político.

El reconocimiento individual, familiar y social

“la pérdida del hermano es irreparable para la hermana” (Hegel 269)

Dentro de la dinámica de reconocimiento de Polinices, en la disputa entre Antígona y Creonte, subyace todo el núcleo de la tragedia en Hegel. En el deber enterar el muerto, y la relación hermano y hermana, subyace la pureza del reconocimiento como principio político y constitutivo de la sociedad. Para Gualdrón es en esta tragedia donde se ve el límite de las relaciones políticas dentro de la sociedad, éste menciona que ella “no puede ser superada, es insuperable en su dilación infinita; su historia es, tal vez, la mejor forma de mostrar el carácter paradójico y límite de la comunidad, de toda comunidad y, por eso, valdría la pena detenerse aquí sin pasar necesariamente a un nuevo estadio del desarrollo histórico, a un nuevo ejemplo” (Gualdrón 59: 97).

La disputa trágica que nos trae Hegel devela el carácter ético de las oposiciones sociales. Este carácter se da entre “potencias éticas” de familia y Estado, donde la primera es “la eticidad natural, donde la eticidad se da como amor familiar” (Landaeta y Arias 10: 125). En la acción, que acontece entre Antígona y Creonte, es donde podemos ver la representación de la vida en comunidad. Para Landaeta y Arias la relación política entre Antígona y Creonte se da como necesidad, para mostrar que es necesario “el equilibrio Antígona-Creonte, porque la distancia o la contraposición ha de ser recorrida en las dos direcciones, el camino a la unidad.” (Landaeta 10: 126).

Lo político en la tragedia está en la toma de conciencia sobre el acto cometido por Antígona. El reconocimiento de la culpa, por la acción cometida (pues sin conciencia no puede haber culpabilidad) (Landaeta y Arias 10: 126), es donde podemos ver la pureza de la acción desinteresada y la naturalidad del acto político que subyace en la individualidad dentro de la sociedad. Hegel ve que “este reconocimiento expresa la dualidad superada del fin ético y de la realidad, expresa el retorno a la disposición ética, que sabe que sólo rige el derecho” (Hegel 278). Aunque hay un reconocimiento en Creonte, luego de las recomendaciones dadas por Tiresias (Sófocles 178-9), el destino ya estaba dado y ya el actuar por parte del estado es tarde. La disputa entre la familia y el estado – ley divina y ley humana- que se da en la tragedia es por naturaleza la ejemplificación de las relaciones sociales según Hegel.

La demanda que hacía Antígona no sólo era familiar, también era una demanda social. Como bien nos comenta Landaeta y Arias: “La máxima acción que realiza esta primera comunidad es la que se obstina en llevar a cabo Antígona: el entierro de los muertos. Con esta acción se justifica la singularidad de los individuos, y se les salva de desaparecer como una mera “sombra irreal que se borra”.” (Landaeta y Arias 10: Nota 127). Entre las disputas individuales por reconocimiento, hasta las relaciones familia y estado, podemos ver cómo se da una fuerza que subyace al poder absoluto de la ley y que contradice toda noción de razón individual.

Conclusión

La propuesta de filosofía crítica traída en la *Fenomenología* es esclarecedora para entender la naturaleza del sujeto político y las rupturas estructurales que se generan históricamente en nuestras sociedades. Lo político en Hegel se da en las relaciones conflictivas del reconocimiento, donde lo digno es ser reconocido como autoconsciencia, es allí donde se reconoce el valor de la vida propia y la vida del otro. Aquí subyace la noción de humanidad en Hegel, donde las relaciones subjetivas e intersubjetivas se disponen al reconocimiento de la vida.

En la Antígona de Hegel podemos ver una crítica que va más allá de las nociones modernas de la individualidad y de la ética del miedo hobbesiana. Lo que nos trae Hegel, puede ser, una propuesta ética y política, descrita como componente constitutivo de la sociedad en los estudios de la filosofía política y social.

Bibliografía:

- Acosta López María. “Hegel y el concepto <<puro>> de reconocimiento: la intersubjetividad como constitutiva de la subjetividad.” En Cely, Flor Emilce y Duica, William (eds.). *Intersubjetividad: ensayos filosóficos sobre autoconsciencia, sujeto y acción*. Universidad Nacional de Colombia. Editorial Facultad de Ciencias Humanas. (2009): 17- 44.
- Alegría Varona Ciro. “Hegel, la tragedia y la posibilidad de una ética moderna”. *Areté*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Vol 5. Num 1. (1994): 7-23.
- Hegel G.W.F. *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica. D.F, México. Edición Felix Meiner, Hamburgo: 1966. Print.
- Gualdrón Miguel. Antígona: “¿Lugar imposible de una comunidad?”. *Universitas Philosophica*. Bogotá, Colombia. (julio-diciembre) Vol 59. Año 29. (2012): 81-98.

Landaeta Mardones Patricio, Arias Krause Juan Ignacio. “La interpretación Política de la tragedia griega de Hegel”. Medellín, Colombia. *Revista Co-herencia*. Vol 10, No 19. (Junio-Diciembre) (2013):113-13

Segunda mesa: Repensar la educación

“Más allá de la escolarización: la propuesta de la educación alternativa como respuesta filosófica y política para la vida”

Karla Sanabria Véaz*

Antes de comenzar a discutir y exponer los planteamientos que así deseo compartir con ustedes en esta ponencia, debo comenzar citando uno de los documentos más importantes de la gesta estudiantil universitaria que cambió, radicalmente, la visión tradicional de la educación superior de nuestro continente Latinoamericano:

Nuestro régimen universitario -aún el más reciente- es anacrónico. Está fundado sobre una especie del derecho divino: el derecho divino del profesorado universitario. Se crea a sí mismo. En él nace y en él muere. Mantiene un alejamiento olímpico. La Federación Universitaria de Córdoba se alza para luchar contra este régimen y entiende que en ello le va la vida. Reclama un gobierno estrictamente democrático y sostiene que el demos universitario, la soberanía, el derecho a darse el gobierno propio radica principalmente en los estudiantes. El concepto de Autoridad que corresponde y acompaña a un director o a un maestro en un hogar de estudiantes universitarios, no solo puede apoyarse en la fuerza de disciplinas extrañas a la substancia misma de los estudios. La autoridad en un hogar de estudiantes, no se ejercita mandando, sino sugiriendo y amando: Enseñando. Si no existe una vinculación espiritual entre el que enseña y el que aprende, toda enseñanza es hostil y de consiguiente infecunda. (“Manifiesto Liminar de la Reforma de Córdoba”, 1-2).

El *Manifiesto Estudiantil de la Reforma de Córdoba* ha sido un documento ampliamente difundido y estudiado por su articulación estética de los reclamos estudiantiles en la Argentina 1918, los cuales han sido muy cónsonos con otros reclamos a nivel Mundial. Por ello, deseo destacar las últimas palabras que nos exponen a un aspecto psicosocial y psicoemocional de la educación que sin ella, no pudiésemos concebir dicho acto como uno liberador y transformador. Nos referimos a la declaración sobre el proceso de surgimiento y amor que ocurre en la educación y la necesidad de una vinculación espiritual entre profesorado y estudiante. Han pasado casi 100 años de esta declaración estudiantil y quizás centurias desde que otros filósofos clásicos plantearon elementos parecidos y aún no hemos logrado esa vinculación espiritual, emocional y filosófica entre los(as) seres actores(as) de nuestros procesos educativos. Esta problemática, que trasciende las situaciones o escenarios coyunturales, es la que se pretende discutir en esta ponencia comparando y contextualizando

* Estudiante de Bachillerato del programa de Educación de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras.

la escolarización con la educación alternativa como contrapropuesta del paradigma utilitarista y unilateral de la educación.

Desde sus inicios, los cuales se remontan finales del Siglo 18 e inicios del Siglo 19 en Prusia, la escuela significó una extensión anacrónica de la revolución industrial en donde era necesario homogeneizar el trabajo en los medios de producción a través de unos procesos de instrucción dogmáticos y utilitaristas. Bajo el contexto del despotismo ilustrado de los países *europesos*, se instaura una institución reproductora que desde la hipocresía, adoptó un discurso maniqueo a favor de su correspondencia con lo público, la gratuidad y la obligatoriedad de asistencia. Para perpetuar la lucha de clases y la hegemonía de las castas más altas, había que perpetuar un pueblo dócil que se enfrentase a diferentes conflictos bélicos y complaciera las demandas del Fordismo que luego pasarían a ser las demandas de la globalización y el mercado libre que conocemos hoy. Fueron estos los pilares fortificadores del autoritarismo absolutista de la llamada *Escuelita*, la cual nos enseñaron a quererla con amor; algo que ni ella misma supo dar. Sin embargo, cuando miramos el significado etimológico de la palabra educación la misma viene del verbo *educere* en latín, la cual significa guiar. No se puede guiar procesos de manera vertical e insensible por lo que cualquier proceso contrario, no es educación sino escolarización. Examinando los aspectos positivistas como filosofía de la escolarización y desde una visión política más otreica y crítica de la sociedad como contrapropuesta de dicha filosofía, Ivan Illich plantea que la sociedad puede y debe desescolarizarse. Según Illich, como “para la mayoría de los seres humanos, el derecho a aprender se ve restringido por la obligación de asistir a la escuela” (La desescolarización 1), la educación universal a través de esta institución no es posible. Asimismo, alude que dicho andamiaje filosófico y políticamente unilateral ha causado que se haya “perdido la legitimidad del proceso escolar como medio de determinar la capacidad, como medida de valor social y como factor de igualdad más amenaza a todos los sistemas políticos que confían en la escuela como sistema para reproducirse.” (Después de la escuela, 15). Inclusive, Illich plantea que la docilidad y aceptación servil de los principios de pseudojusticia social de la escuela, tal y como también los plantea otras instituciones como la Iglesia, llevará a la humanidad a un fuerte declive social y miseria universal por su polarización funcionalista y manipulación psicológica que coarta la libertad y la imaginación para escolarizarla -entiéndase institucionalizarla según los criterios del/la tirano(a) o del Estado-. Aunque Illich ha sido criticado por su simpleza en torno a la reconstrucción revolucionaria del Mundo para llevarlo a nuevo ordenamiento económico y político, tal y como lo plantea Herbert Gintis en su ensayo: *Hacia una economía política de la educación: una crítica radical a Deschooling Society de Ivan Illich*, Illich logra aportar ideas concretas de cómo las tecnologías alternativas deben guiar el desarrollo de economías solidarias y organizadas para su suministro y que se desmantelen las instituciones manipuladoras para

permitir el libre desarrollo de los(as) individuos e impulsar las tecnologías convivales de la izquierda en dicho ordenamiento político y económico.

En síntesis, hemos considerado de manera breve cómo el surgimiento de carácter bélico e industrial de la escuela ha motivado a educadores(as) y Estados a nivel Mundial a replantearse dicha institución. Radicales como Illich, consideraron y sostuvieron que la sociedad debía prescindir de dicha institución porque el contenido educativo no se da en la escuela; la educación se mantiene prohibida como muy bien logró documentar el difundidísimo documental Latinoamericano *La Red de Educación Alternativa (REEVO)*. Sin embargo, en dicho contexto político y filosófico en el que se debate la legitimidad y la credibilidad de la escuela como institución, sale a relucir el pedagogo brasileño Paulo Freire para precisamente definir cómo debería ser esa educación que se nos prohíbe. El paradigma educativo y liberador de este reconocido activista a nivel Mundial es muy cónsono con el discurso previamente presentado por los estudiantes de la Federación Universitaria de Córdoba ya que se basan en el desarrollo psicosocial del individuo. Dicho acercamiento presupone el entendimiento intrapersonal del individuo en términos de su estado mental, emocional y por ende psicológico, en su función o desenvolvimiento a nivel interpersonal. Lo que para Illich sería la escolarización de la sociedad es lo que Freire articularía como educación bancaria en términos pedagógicos, en donde el *ansia irrefrenable* del/la educador(a) deposita un currículo o una lección a un estudiante de manera hueca y nula porque no logra vincularlo con su realidad. En dicho contexto, el/la educador es el/la conocedor(a) de las disciplinas, mientras que los(as) estudiantes son los(as) ignorantes y a la medida que absorben la información como esponjas nunca podrán transformar el Mundo como plantea la educación, sino que se dedicarán a aceptarlo con la misma docilidad que articuló Illich. En el contexto de opresión política en el que vivía la sociedad brasileña, para Freire fue más que crucial la vinculación social y política en la educación, ya que reafirma que una de las connotaciones más básicas de la democracia participativa es el cambio y por ende la transformación. La inexperiencia de autogobierno por la comunidad brasileña hizo de la misma una colonizada y enajenada de su realidad por lo que hubo que hacer una transición de visiones para que a través de la reflexión, se llegase a una praxis política de liberación, creación y concienciación. La configuración de la propuesta Freiriana nos da entonces una visión más problematizadora de la educación para destacar que el/la educador(a) es también educando o discípulo(a) y que el discípulo(a) es también educador(a). Por ende, nadie educa a nadie y el ser humano se educa en comunión con otros(as) seres buscando su libertad, teniendo al Mundo como su mediador (86).

Su propuesta educativa, que destaca el verdadero significado político y filosófico que debe emanar de la experiencia educativa, representó una alternativa real y contundente para nuestra reformulación de lo que es precisamente, educación. La educación alternativa es entonces una

reformulación paradigmática heterogénea y post positivista como respuesta a las contradicciones y dicotomías históricas de la educación vs. la escuela. Aunque no existe una definición exacta o única de lo que es la educación alternativa, ya sea porque representa una contradicción ontológica o porque es una disciplina recién estudiada por muchos(as), la misma articula una tendencia general a la valorización, respeto y desarrollo potencial del individuo ya que se entiende que el ser humano es sujeto de su educación y no objeto de la misma. Se entiende también que el aprendizaje debe ser significativo y para que sea significativo tiene que estar contextualizado de manera real entre el/la discípulo(a)-educador(a) y la/el educador(a)-discípulo(a). Se debe entonces educar para “la convivencia, la incertidumbre, para la apropiación cultural y la expresión para el gozo pleno de la vida.” (Méndez, 1). En el caso de nuestro peculiar país isleño, la situación de lo que se debe considerar y definir como educación pública es aún más conflictiva por nuestro estatus colonial. Es extremadamente complejo y polarizante definir qué queremos como educación y qué queremos como país por la gran injerencia del gobierno federal en asuntos tan sensitivos como la organización curricular y la evaluación de los estudiantes como de los Profesores(as). La estandarización de la evaluación a través de exámenes y la exigencia de credenciales y certificaciones a los(as) docentes como método primordial para legitimar la experiencia humana del aprendizaje no solamente está caduca, sino que ha condenado al fracaso nuestra concepción errada de la educación y al cierre y posible privatización de nuestras escuelas. Además de dicha problemática, mencionamos la inmensidad de problemas sociales por los cuales atraviesan nuestros actores sociales, especialmente los(as) estudiantes, por una falta de orientación biopsicosocial del programa de estudios donde el objeto de la educación es meramente el diploma y la disciplina; lo que sentimos y queremos es meramente necrófilo.

Ante este dilema, surgen las experiencias alternativas en Puerto Rico como respuesta a la marginación colosal de miles de jóvenes que desertan la escuela y que se les ha peyorado como la escoria de la sociedad. *Nuestra Escuela* es uno de esos ejemplos que ha logrado transformar la vida de más de 300 jóvenes en los últimos 10 años en Puerto Rico. Fundamentada en el amor y en el desarrollo de un ciudadano(a) democrático(a) que es capaz de servirle al país desde su inteligencia emocional robustecida, *Nuestra Escuela* ha logrado que el 98% de la matrícula que retiene, se integre posteriormente a la Universidad o al mundo laboral. Dicha escuela en sí, no es la escuela caduca que criticó tenazmente Illich sino que es un centro educativo de crecimiento espiritual e intelectual para cientos de jóvenes en el país. Los(as) estudiantes son organizados por grupos de intereses y las decisiones de la escuela son tomadas entre las familias, los(as) docentes, los(as) trabajadores(as) y los(as) estudiantes. Existe una verdadera relación de convivencia entre educador(a)-discípulo(a) y discípulo(a)-educador(a) porque han reconocido que si no hay amor, si no hay una vinculación entre lo estudiado, el contexto y el ser, no hay ni existe educación legítima.

El hecho de que exista una comunidad cada vez más creciente de educadores(as) alternativas en nuestro país nos indica que una mirada otreica, solidaria y psicosocial de la educación no solamente es viable sino que es enteramente posible y real. Ya el mito ha quedado contundentemente desmentido y es nuestro deber como estudiantes seguir desarticulándolo. La filosofía y la política en la educación tienen que seguir forjándose desde la preparación de los(as) maestros(as) en las Facultades de Pedagogía para que reconozcan la importancia de la integración psicosocial, los niveles de pensamiento y las inteligencias múltiples en los currículos. Nuestros(as) docentes deben ser los(as) servidores(as) más sensibles y críticos(as) del país para que podamos llegar a concretar algún día nuestro proyecto inexistente de nación. Somos los(as) estudiantes, los(as) trabajadores(as) y los(as) docentes los(as) que haremos latente ese proyecto filosófico y político de la educación para poder mirar a la humanidad con el corazón, en vez de con nuestros ojos prejuiciados y excluyentes. Nuestra invitación es a seguir dando una mirada alternativa y transdisciplinaria a la educación para que nuestro metanálisis suscite una acción transformadora de nuestro país. Seamos pues los(as) forjadores(as) de la libertad y el amor porque más que emular un cliché o defender un “slogan” reformista, tenemos la consciencia atada a lo que nos falta por crecer y desaprender; “los dolores que nos quedan son las libertades que faltan” (“Manifiesto Liminar de la Reforma de Córdoba”, 1-2).

Referencias:

- Paulo Freire. *La pedagogía del oprimido*. México: Siglo 21 Editores. 1980. Impreso.
- Illich, Ivan. *Después de la escuela ¿qué?*. México, DF: Editorial Nueva Imagen. 1982. Impreso.
- . *La sociedad desescolarizada*. México. 1985. Recuperado por:
www.mundolibertario.org/.../IvnIllich_lasociedaddesescolarizada.pdf
- Manifiesto de la Reforma Universitaria 21 de junio de 1918*. Argentina: Federación Universitaria de Córdoba, 1918. Recuperado por:
www.fder.edu.uy/archivo/.../manifiesto-reforma-universitaria.pdf
- Mendez, Justo. *Modalidades de la Educación Alternativa*. 2014. Impreso.

Bibliografía:

- Freire, Paulo. *La educación como práctica de la libertad*. México: Siglo 21 Editores. 1969. Impreso
- Martínez, Loida. “No Child Left Behind o la seducción del discurso.” *Pedagogía*. 39(2006-2007): 58-79. Impreso.
- Rey, César. *El reto de la gobernabilidad en la educación pública en Puerto Rico*. Guaynabo, PR: Ediciones Santillana. 2008. Impreso

Ruiz, Eloy. *Nuestra Escuela: Una Década de Nuestra Misión de Amor*. San Juan, P.R: Editorial Estrella, Inc. 2010. Impreso.

“Educación normal y fragmentación humana”

Jorge Aabye Graterole*

Era un 19 de noviembre cualquiera en el barrio medianía alta de Loíza. En el interior del salón de clases se encuentra José Rivera quien no puede evitar escapar por la ventana del salón mediante su mirada y visualizarse libre en la esquina al otro lado de la acera. Todo esto mientras su maestra de estudios sociales les enseña a saber por cual número de vez la misma historia del descubrimiento para entonces luego terminar con el repetitivo drama de Diego Salcedo. En ese preciso instante, a unos cuatro kilómetros de allí José Rivera padre es un cadáver con múltiples impactos de balas que se encuentra tirado en el pavimento mientras es captado por el lente de un ya indiferente fotoperiodista; imagen indiferenciada de tantas otras que, al igual que tantas otras, se imprimirá en cualquier periódico, lo cual tendrá el efecto de enraizar aún más la indiferencia de los lectores. Cabe preguntarse si además del nombre y el lazo filial, los dos José comparten en común algo más. Si, ambos son materia inerte tanto para las estadísticas, sean estas las estadísticas de la región policiaca y las de *la región* educativa. La existencia de ambos quedan encubiertas y homogeneizadas al por mayor; educación al por mayor y muerte al por mayor. ¿Cómo podemos pensar la educación y su relación con la violencia?

La educación ha sido definida de múltiples maneras. Cada definición cuenta de antemano con esa complicidad del verbo copulativo “*es*” y su función de encubrir procesos dinámicos y en constante evolución mediante una proposición definitoria y definitiva que desde su germinación comienza a girar y desplegarse en torno a su coherencia intrínseca y cerrada. Es por tal razón que debemos verlo como un producto histórico que tuvo un comienzo y a su vez puede tener un fin.

¿Cómo surgió la educación tal como la conocemos? Aunque ha habido valiosos intentos de reconceptualizar la teoría y la práctica de la educación, la realidad es que tanto en Puerto Rico como en la mayoría de los países del hemisferio occidental existe un sistema educativo basado en el encierro, el orden restrictivo, la disciplina y la punitividad. Tal como podemos apreciar en el documental *La educación prohibida* dicho sistema tuvo sus orígenes primarios en la Prusia y la Francia del siglo 18 y 19. Una vez constituido el Estado moderno era imprescindible construir a los ciudadanos. Pero un Estado fuerte y absoluto requería ciudadanos dóciles y obedientes. Había que interiorizarles una sumisión incondicional desde temprana edad para atajar cualquier futuro intento de rebelión e inoportunos reclamos que estorbaran esa pulcra paz necesaria para el enriquecimiento vil y desmedido. Desde entonces

* Estudiante del programa de Maestría en Filosofía de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras.

hemos visto como miles y miles de niños son sometidos a padecer y sentir como transcurren los momentos de mayor vitalidad energética y creativa en sus vidas reducidas a material de almacén durante 8 horas diarias. A menor escala el salón de clases cumple la función totalizante de almacenaje que caracteriza la lógica del estado moderno. La modernidad como existencia al por mayor; como una gran línea de producción de donde emerge toda la mercadería por lo cual, de forma consistente a esta lógica, emerge la 'vida'. La vida humana transmutada y absorbida bajo la lógica de al por mayor.

Ya hemos dado una mirada retrospectiva y hemos hecho alusión al proceso genealógico y los orígenes perversos de lo que hoy conocemos como educación; es decir, ya hemos comenzado por el *cómo*. Ahora sí podemos preguntar a manera de ¿Qué *Es*? Pero aunque la lógica de la máquina y la producción manufacturera ha hecho de la educación una técnica más dentro del abanico de procedimientos técnicos, la realidad es que la educación es algo inherentemente humano. Entonces cabe preguntarnos ¿a qué nos referimos cuando hablamos de lo humano?

Podemos inferir que si hay algo aproximado a una esencia humana es la constante e interminable búsqueda hacia *la realización*. Pero entonces cabe preguntarse, ¿qué entendemos por *realización*? Podemos establecer una definición aproximativa de la *realización* como el proceso mediante el cual lo *real* se constituye en *realidad*. Reconocemos que dicha definición, de primera instancia, lejos de proveernos claridad y distinción más bien nos entreteje dentro de cierto juego de palabras centrada en una raíz gramatical con sus respectivas variaciones morfosintácticas. Entonces, me parece que es adecuado remitirnos a la distinción que establecen varios pensadores de la tradición alemana: lo *real* (*Realität*) y la *realidad* (*Wirklichkeit*). ¿Qué es *Lo real*? De manera aproximativa podemos concebir tentativamente *lo real* como el constante despliegue objetivo de fuerzas que mediante infinidad de formas se manifiestan a modo de acaeceres contingentes. Habiendo aquí cierta influencia spinozista cuando aludimos a ese conjunto de fuerzas podemos concebir todo el cúmulo de manifestaciones, (sean estos de carácter cósmico, o físico, así como químico y biológico) que componen todo el despliegue de la naturaleza. Esto va desde los grandes cataclismos siderales hasta los más ínfimos procesos bioquímicos. Cabe destacar que ese conjunto de fuerzas es de carácter interactuante y mutuo transformativo. Cuando vamos escarbando las diferentes capas de fuerzas que componen la naturaleza, allí, en la parte más recóndita de un punto perdido del espacio sideral (como bien escribió Nietzsche) se encuentra lo humano interactuando con ventiscas y colmillos como una ínfima manifestación más de *lo real*. Muchos antropólogos han hecho valiosas aportaciones para dilucidar el *cómo* de ese devenir evolutivo mediante el cual una especie homínida llegó a constituirse en el ser humano. En esta especie la naturaleza *en sí* fue progresivamente deviniendo en *para sí*.

Si bien por un lado tenemos la opción de remitirnos solo a los aspectos orgánico-evolutivos, que bien pudieran proveernos valiosas respuestas si y solo si nos limitáramos a preguntarnos en torno al cómo fue. Pero si osamos ir más allá y preguntarnos: *¿por qué?*; definitivamente la pregunta nos lanza a un más allá del incremento de proteína en la dieta de los homínidos y su efecto en la corteza cerebral, más allá del alargamiento del tracto vocal y del desarrollo del área de Broca en la evolución del *Homo Habilis*. Como si algo en la lógica cósmica estuviera inconforme con meramente emerger de una u otra forma de manifestación natural y afectar y/o padecer de manera inconsciente; ese algo encontró las condiciones para que una particularización de la naturaleza deviniera a constituirse en *Ser para sí* mediante una constante insatisfacción y necesidad de desplegar fuerza y dominio mediante una particular forma de aprehensión: el conocimiento. Lejos de ser algo instantáneo obedece a esa inquietud que se desdobra y bifurca en lo que tentativamente podemos determinar como dos instancias en constante articularidad. A estas las denominaremos como el *pathos* y el *logos*.

Entendemos por *pathos* como esta condición humana que sale a relucir mediante ese estado inicial (inicial ante cualquier acontecimiento inédito) caracterizado por la perturbación, la extrañeza y la incertidumbre en su relación particular con *lo real*. No es por nada que para los niños el mundo en su conjunto es una inagotable fuente de sorpresa y curiosidad. Su aproximación al mundo no tiene nada de frío y mecánico. Pero *lo real* todavía en el ámbito del *para sí* es la subjetivación de dichos eventos tangibles e indolentes. El *pathos* absorbe los eventos y mediante esta primera absorción dichos eventos poseen la huella de lo que carecen como evento *en sí*, una significación afectiva que redundante en los sentimientos iniciales. Mediante esta subjetivación inicial *lo real* es asimilado y concretizado idealmente constituyéndose en *realidad*. Entendemos por *logos* como la manera en la cual el ser humano se construye a sí mismo mediante la construcción de su mundo y su inserción dinámica dentro de él. Es mediante el *logos* que ese acontecimiento que inicialmente llenó a lo humano de estupefacción y extrañeza termina siendo interiorizado, organizado y significado a través de la palabra y el pensamiento.

Una vez establecidas estas definiciones aproximativas podemos establecer que lo humano es un constante realizarse mediante una estrecha y dependiente articularidad entre el pensamiento (en su dimensión corpórea y abstracta) como en la afectividad, en fin, en su existencialidad patológica. En fin entendemos lo humano como el proceso de realización constante en que una particularidad de *lo real* en sí se constituye en realidad *para sí* mediante la retro-articulación constante entre el *pathos* y el *logos*.

Cabe preguntarse, ¿qué tiene esto que ver toda esta antropología filosófica con las carencias del sistema educativo? Precisamente en que no es una cuestión de carecer de algo que

gradualmente se puede corregir sino que es el mal intrínseco y que procura fragmentar y borrar lo humano. ¿Cómo así? Mediante los sistemas educativos que se han implementado a partir de la modernidad el ser humano queda expropiado de sí mismo. ¿De qué manera? el *logos* queda expropiado de su relación con el *pathos* y a su vez el *pathos* queda a la deriva sin el *logos*, lo cual, en términos hegelianos, redundaría en una carencia de concreción sin ese sentido, sin esa riqueza de contenido que la dimensión humana del *pathos* adquiere mediante el *Logos*. Esto hace del ser humano un ser capitaneado por un *pathos* irreflexivo e irrefrenable lo cual redundaría en que queda a merced del devenir de los eventos de la vida. Un poco volviendo a José Rivera (padre e hijo) podemos ver aquí parte del germen de la violencia crónica, ya que dicha violencia de carácter manifiesta es la consecuencia lógica del *pathos* sin *logos*. Pero si el ser humano queda expropiado del *logos* cabe preguntarse: ¿quién y para qué? El *logos* queda absorbido por el Estado que procura, de manera artificial, *realizarse*. Este falso *realizarse* va intrínsecamente unido con la pretendida búsqueda de esconder el carácter dinámico y contingente de *lo real*. Una vez construida la mente del ciudadano en su interior *Lo real* queda transmutado en su opuesto, un manto de realidad institucional de carácter estática y estatizante. En fin el Estado como la falsa concretización de la totalización, o sea, el Ser. Bajo estos presupuestos, entendemos por *educación* normal como el proceso mediante el cual el estado interioriza su lógica fragmentaria y deshumanizante dentro de los individuos en pos de construirse a sí mismo, como ser estático y fijo, mediante la construcción de un artificio, o sea un mundo aparente compuesto de seres automatizados y normales en negación de la articulación recíproca de los mundos humanos.

Con esto no pretendo decir que antes del estado moderno no hubiera intentos de fragmentación humana por parte de poderes religiosos o tribales. Ciertamente la creación del estado moderno y la implementación de la educación normal incrementó de manera racional y sistemática la negación y expropiación de la *realización humana* a favor de la realización del Estado en clara exclusión de la dimensión afectiva (lo cual se puede ver desde sus inicios en la pretensión de hacer del salón de clases y del aprendizaje en un ejercicio frío, mecánico y ausente de afectividad espontánea), lo cual es un reflejo del carácter más bien político-administrativo y burocrático.

La institucionalización del pensamiento redundaría en que tanto el *pathos* como el *logos* en adición a ser fragmentados son institucionalmente reclusos. El *logos* queda recluso en las instituciones de enseñanza, en el caso de la escuela se pretende enseñar un conocimiento sin vida (un *logos* sin *pathos* ya que la manifestación del *pathos* es vista como indisciplina e insubordinación), siendo el *pathos* expulsado hacia fuera, hacia lo patologizado: la institución mental, las clasificaciones taxonómicas del DSM 5, y la reclusión carcelaria o, sencillamente, la estigmatización de sectores como muy bien puede ser el caso del barrio Medianía Alta de Loíza.

El próximo 19 de noviembre el pequeño José Rivera ya no estará sentado en el pupitre. Sus ojos ya no buscarán escaparse a la esquina del otro lado de la calle porque ya habrá hecho realidad su anhelo de estar allí afuera. La misma inquietud cósmica (esa que mencionamos como precursora de la articulación entre el *pathos* y el *logos*) como clara manifestación de la vida que se resiste a la violencia estatizante de contener toda la fuerza y la energía en un almacén para niños, llevará al pequeño José a buscar formas alternas de realización en la esquina al otro lado de la calle. Así como lo humano es una manifestación de la naturaleza que constantemente busca trascenderse a sí misma, así José canalizará esa inquietud de trascenderse. Pero, al igual que su padre, el pequeño José irá a la calle. Estará rodeado de sobresaltos y amenazas por doquier, tal como lo estuvieron los primeros seres humanos en tiempos remotos. Pero José no solo está huérfano de padre sino de dirección y sentido, sin eso que fue forjando la especie humana; proyección futurizante. Ya eso se agotó cuando se transfirió del salón a la calle, ya solo le queda el aquí y ahora que incesantemente trata de rellenar a manera de analgésico con las constantes gratificaciones instantáneas y fugaces. Del consumo tal como el mercado nos dicta para poder ser. No contar con las capacidades que le da el *logos* para direccionar su *pathos* y construir su *realidad* se sentirá a merced de una perenne y constante amenaza que atenta contra su vida. Sobre todo, la amenaza tendrá su origen en el otro inmediato y su *pathos* desbocado y confuso lo llevará a reproducir en sí mismo la misma historia y desenlace que el de su padre. Mientras tanto el mismo estado que canalizó todos sus recursos en anular sus intrínsecas potencialidades de *realización* introducirá su cadáver en un camión oficial para llevarlo a ciencias forenses. Ante la silla vacía del pequeño José Rivera transcurre otro 19 de noviembre en el salón de clases y como si hubiera salido de una misma línea de producción salen de la misma boca de la maestra exactamente las mismas palabras que narran el descubrimiento y la historia de Diego Salcedo.

Bibliografía:

- Rancière, J., *El inconsciente estético*, (trad. S. Duluc, S. Costanzo y L. Lambert), Buenos Aires, del Estante Editorial, (2005).
- Nietzsche, F.W. *Sobre la verdad y la mentira* en sentido extra moral.
http://www.selectividad.tv/S_FF_2_3_4_S_f_nietzsche_sobre_verdad_y_mentira_en_sentido_extramoral.html
- Nietzsche, F.W. *Genealogía de la moral*, (trad. A. Sánchez Pascual), Madrid, edit. Alianza, (2002).
- Marx, Karl. *Manuscritos de economía y filosofía*, trad. Rubio Llorente, Francisco; edit. Alianza, Madrid (1997).

- Fromm, Eric. *Marx y su concepto del Hombre*; trad Campos, Julieta; edit. Fondo de Cultura Económica; México (1981).
- Spinoza, B. *Ética según el orden geométrico*. Editorial Nacional. Madrid, España (1980).
- Hegel, G. *Fenomenología del espíritu*. Edit. Fondo Cultura Económica. México (1994).
- Fromm, G. *Ensayos sobre filosofía*. Edit. Mariana. San Juan (2008).
- Butler, J. *Mecanismos psíquicos del poder*. Edit. Cátedra. Madrid (1997)

Tercera mesa:
Filosofía, ciencia y naturaleza

“Estudio de la amplitud de probabilidad de la mecánica cuántica y sus efectos en la epistemología”

Juan Guzmán Martínez*

Heisenberg define la ciencia moderna como mayormente influenciada por la filosofía de Heráclito. Si intercambiamos la palabra fuego por energía sería análoga y congruente. Lo que es y a su transición en no ser y viceversa. Se habla de lo posible a lo actual, ¿nos preguntamos, pues, qué conduce a lo actual? Es el observador, al medir, traslada el experimento inicial a una función probabilística, esto ya está involucrado con la constante de Planck; esta medición es objetiva en cuanto nos da estadísticamente las mejores tendencias del experimento, y la actualización se da al medir otra vez por encima de esta probabilidad de parte del observador. Lo que está entremedio de estas dos observaciones no es conocido sino mera probabilidad de la medición inicial, es decir, ondulatoria. El observador no implica que se le atribuya atributos subjetivos a la descripción de la naturaleza, más bien solo al de registrar. Se considera objetiva la incertidumbre si es simplemente una consecuencia de la descripción clásica de la física y no depende del observador; incertidumbre subjetiva se refiere a nuestro conocimiento incompleto del mundo y los distintos casos de lo que es por cada individuo. Es una transición de lo posible a lo actual, esta transición es irreversible; así la teoría cuántica se mantiene consistente con los eventos en espacio y tiempo espacial, consecuencia de que el observador tiene solo conocimiento parcial del sistema de medición y ocurrencia. Digo tiempo espacial porque mantengo que el tiempo *se es* solo producido internamente, su lugar en la exterioridad no es más que movimiento y reproducción de movimiento mediante la teoría de la relatividad y su concepción de espacio-tiempo. La materia, como el fuego, se transforma en energía y viceversa. Si ponemos un átomo en una máquina de colisión a una energía de 25,000 millones de voltios de electrón vemos que esta se dispersa en más de 25 partículas elementales, sin incluir las otras cuales su inestabilidad no duran más de un 10^{12} de un segundo. Vemos que las partículas pueden ser creadas por las partículas mismas o por energía cinética de las partículas, se transmuten entre sí o se aniquila en energía, como ocurre en la radiación. La actualización de la potencia no es tan diferente a las concepciones de Aristóteles en cuanto a materia y forma. Energía es la única substancia y es la naturaleza de lo Real, es la causa fundamental de todo cambio.

* Estudiante de Bachillerato del programa de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras.

La función de ondas-partículas y su doble comportamiento, al medir un fenómeno se convierte de partícula, estática. Al no observar las cosas, se comporta como onda, como probabilidad. Es decir, como Bohr explica, hay una complementariedad que a la vez se excluye. Si se incorpora ‘the seamless whole’ las cosas están interconectadas cuánticamente, creando así un enredo entre la onda y partícula. El entrelazamiento de dos partículas prueba la no-localidad de la materia (Bell), y a su vez una comunicación mayor que la velocidad de la luz por la interferencia de campos magnéticos de electrones distintos de otra partícula. Como bien acierta Carlos Rojas, “la polémica de la física cuántica había llegado al núcleo filosófico de la naturaleza de la realidad y de los objetivos que nos proponemos con la ciencia”. Los juicios sintéticos a priori de la ley de causalidad y de conservación de energía no son vigentes en la teoría cuántica, sin embargo debemos mantener una cadena de causalidad si queremos conocer algo sobre las partículas elementales. Es decir, mantener estos juicios sintéticos pero no en la forma de metafísica sino de forma pragmática, se conservan como verdades relativas, un realismo práctico si se quiere.

Hablamos en cuanto nuestro diario vivir, entonces, de causalidad probabilitaria. La química está intrínsecamente relacionada con la física cuántica en cuanto sus propiedades, funciones y conceptos. No es igualmente fácil decir que estas dos están igualmente compartidas en la biología. Sin embargo no podemos pronunciar que las leyes de la cuántica no juegan un papel en la biología, pues las fuerzas cuánticas imprecisas descritas en química con el concepto de valencia son implicadas en mutaciones por radiación, o cambios genéticos accidentales por estadística probabilitaria. El problema está en que la biología estudia la manifestación de probabilidad del cual nosotros somos partes, en vez de experimentos que nosotros propiamente ejecutamos. Es decir, que utiliza el concepto de vida que no se encuentra en la física o la química, pero no por esto deberíamos pensar que es imposible tal conexión. Los avances que, en la todavía joven neurociencia nos ofrece para entender los procesos fisicoquímicos del fenómeno de la psiquis son innegables al momento. La mente humana entra en este estudio como objeto y sujeto, pero la vida se opone a la completa determinación de su estructura fisicoquímica. Su conocimiento completo supone matar la vida de la célula, similar (como diría Bohr) al tratar de conocer completamente la estructura molecular.

Las críticas que se le atribuyen a la realidad, de primera vista absurda, de la física cuántica no es más que un deseo de retornar a los conceptos clásicos de la física clásica o, dicho filosóficamente, a una ontología materialista. Como muy bien dice Heisenberg, no es nuestro trabajo formular deseos de cómo se comporta el fenómeno atómico sino solo entenderlo. Este entendimiento involucra una lógica del lenguaje que a su vez remonta su ontología. El principio del tercer excluido se modifica; no es que algo sea cierto o falso sino que uno de los dos es cierto. Existe una unidad entre sus dos probabilidades que se interfieren, que

corresponde a lo que insinué con el concepto de Bohr de la complementariedad. Podemos decir entonces que entre la afirmación y la negación se es “indecidido” pero no en el sentido de “no sabemos”. Esta concepción es llevada al meta-lenguaje por Weizsäcker. Ontológicamente podemos hablar de la realidad en solo su potencialidad por sus ‘estados coexistentes’ y como las diferentes potencialidades se cubren entre sí se puede hablar de ‘coexistencia probabilitaria’. Así vemos como nos liberamos de una ontología clásica materialista. Everett y su teoría de multi-verso proclama: “Todas las posibilidades cuánticas coexisten como una realidad en un conjunto de universos paralelos”.

Las matemáticas y su correlación con el lenguaje no son distintas al artista cristalizando su obra para la eternidad. Heisenberg lo expresa bellamente al decir que la ciencia y las artes forman a través de los siglos el lenguaje humano del cual hablamos sobre partes remotas de la realidad, los distintos grupos de conceptos coherentes como los distintivos estilos de arte son diferentes palabras o grupos de palabras de este lenguaje. Las idealizaciones están presentes en ambos y son necesarios en ambos pero no como parte de vivencia sino como parte del lenguaje frente a la naturaleza. Sin embargo el lenguaje natural nos ayuda más a expandir nuestro conocimiento científico que los propios conceptos idealizados por estar inmediatamente conectados a la realidad, es decir, que representan la realidad. La partición cartesiana debe no influir en esta conexión, sino se opta por una comunicación, como diría Renfrew y Donald un ‘entanglement’. Es una exposición bruta frente a las cosas pero que nos mantiene en interacción que no nos presenta con una enajenación. La enajenación se nos presenta en momento de medición con los instrumentos de investigación para el esquema matemático, esta enajenación es solo con todo aquello que no se está investigando, lo investigado y sus conceptos se mantienen correspondientes a la realidad en esa área determinada.

Nada de lo hablado limita al conocimiento, Heisenberg aclara que, al contrario, la habilidad del humano de entender puede ser reconocida en alguna medida como ilimitada, pero los conceptos científicos solo cubren un área bien limitada de la realidad, el resto que aún no se ha entendido es infinito. Todavía no se podría saber las implicaciones completas de tal concepción, decir que existe un rango completo de probabilidad en que una vez miramos lo hacemos actual, lo determinamos a una sola de todas las posibilidades. Subsecuentemente, cuando pensamos en algo interactuamos con un solo modo de interpretación. El pluralismo involucra aquel tipo de pensamiento que no involucra el monismo que da orden, haremos pues un tercer excluido cuántico. En sí, existe una diversidad de fluctuación de ser, sin embargo nosotros apenas podemos representar de modo simple el todo sin hablar de lo múltiple y difícilmente hablar de lo múltiple y diverso sin entrar a lo particular o particulares. La realidad es perdida y a la vez encontrada entre estos dos factores, lo Real es ambivalente

pero el elemento de la consciencia, el humano, o mejor, la interacción de lo cautivado por el ojo en el espacio lo hace real, esta oposición lo hace uno. Un inmanente devenir.

Queda una incitación por anunciar, esta corriente si es llevada a sus consecuencias en cuanto entendimiento de cultura como parte del entendimiento científico podría abrir paso a un modo de vivencia apolítica... Heisenberg nos sugiere en su libro *Physics and Philosophy* que se debe aceptar estas concepciones de las ciencias en toda cultura porque se han vuelto incontrolables y que la violencia contra las culturas con un pasado anticientífico, o con creencias inflexibles es inevitable. Esta ciencia es cierta porque la decisión valorativa (como vimos) no es del científico sino de la Naturaleza misma. Todo análisis es un escrutinio de deliberación pero ella misma se excluye en el momento de decisión, la vida se vuelve en un momento inevitablemente irracional, la base siempre depende de una creencia real o aparente. Me refiero a una vivencia de entendimiento. Cuando sujetamos la naturaleza a cuestionamiento no es ella en sí misma, sino exponiéndola a nuestro modo de cuestionamiento. Termino con Bohr: “La cuántica nos recuerda de que al buscar la armonía de la vida no debemos olvidar que en la drama de la existencia nosotros propiamente somos los actores y espectadores”.

Bibliografía:

- Heisenberg, Werner. *Physics and Philosophy: The Revolution in Modern Science*. Prometheus, Nueva York, 1999.
- Rojas, Carlos. *Física Cuántica y Realidad*, 2013. Reseña, Kumar, Manjit. *Quantum*, 2008.
- Rioja Nieto, Ana. “Filosofía y Universo Cuántico” *Perspectivas del pensamiento contemporáneo, Ámbitos*, Volumen II, Juan M. Navarro Cordon, coordinador, Editorial Síntesis, España, 2004.

“El carácter ontológico de lo vivo en los evolucionistas del siglo XIX”

Teófilo Espada-Brignoni*

Según Jean-Marie Schaeffer, desde el cristianismo, el humano se piensa a sí mismo en relación a una ontología trascendental (23-25). En la misma se produce una ruptura con lo animal y con su propio cuerpo. Las posibilidades de explicación de los fenómenos humanos se encontraban así alejadas de la carne y lo animal. Señalan diversos filósofos e historiadores de la ciencia que en la Antigua Grecia y las culturas asiáticas antiguas no existían las separaciones mente/cuerpo ni humano/animal que dominaron buena parte del pasado de la cultura occidental. Aunque pueden encontrarse espacios donde estas brechas se legitiman, desde el siglo XIX, por medio de la historia natural, el ser humano es incorporado a la ontología del mundo animal. La historia natural, hasta principios del siglo XIX planteaba que las especies eran inmutables a través del tiempo. Frente a esto, los primeros evolucionistas señalaron que los animales se transformaban a través de largos periodos de tiempo.

Diversos trabajos publicados desde la segunda mitad del siglo XIX plantean de forma explícita que todo organismo, incluyendo los seres humanos, desciende de otras especies. Entre estos las publicaciones de Darwin posteriores al *On the Origin of Species*, los trabajos de Herbert Spencer, la obra del evolucionista alemán Ernst Haeckel y *Mind in the Lower Animals* del alienista escocés William Lauder Lindsay. Estos autores pertenecen al discurso evolucionista que caracterizó a la historia natural durante la segunda mitad del siglo XIX. La noción de discurso permite dar cuenta de las imbricadas formas en que estos autores hacían sentido de lo vivo. Desde las premisas arqueológicas de Michel Foucault, un discurso es un conjunto de enunciados que responde a unas mismas reglas de formación y que define de formas particulares a sus objetos. En la presente ponencia se sugiere que el discurso evolucionista de la segunda mitad del siglo XIX caracterizó a sus objetos mediante tres gestos: el despropósito, la variabilidad y la ecuanimidad.⁷⁸ Estos gestos se encuentran acompañados por la animalización del humano y la humanización del animal, siendo ambos, objetos del mismo discurso.

* Estudiante del programa Doctoral en Psicología de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras.

⁷⁸ Aunque se utiliza el concepto ecuanimidad, son preferibles las connotaciones de la “fairness” del inglés.

Despropósito

La física newtoniana, la botánica clásica y la teología occidental se configuran bajo el supuesto de que existe un mundo perfecto y ordenado que puede describirse o explicarse mediante la comprensión de principios universales. La ciencia moderna le adjudicaba al mundo material los atributos de la divinidad como perfección y orden (Wallerstein 5-8). Los trabajos de Ilya Prigogine, Werner Heisenberg y la cibernética han complejizado las formas en que se comprende lo químico, lo físico y las formas en que se organiza el mundo. Los evolucionistas del siglo XIX cuestionaban igualmente la idea de un mundo biológico inmutable y perfecto, en parte mediante la noción del despropósito de algunos rasgos de organismos vivos.

Existen rasgos que permiten que un organismo sobreviva. En otras ocasiones, las especies poseen rasgos que les producen desventajas en relación al ambiente que habitan. Se entiende así que aquellos rasgos que produzcan beneficios y puedan transmitirse a las futuras generaciones ayudarán al mantenimiento de la especie. Igualmente, rasgos que se conviertan en desventaja no favorecerán la misma. Por otro lado añade Darwin que existen rasgos que no representan ventaja ni desventaja para los organismos.

Plantea Darwin, en *The Descent of Man*, que tanto los humanos como los animales poseen sentido de belleza (211). En ambos, mediante procesos evolutivos, se ha desarrollado la posibilidad de comprender y producir música. El canto de las aves puede ser utilizado por algunas especies para atraer un espécimen del sexo opuesto. Pero añade Darwin “[...] if it be further asked why musical notes in a certain order and rhythm give man and other animals pleasure, we can no more give the reason than for the pleasantness of certain tastes and smells” (569). En el humano añade que la música es uno de los grandes misterios “As neither the enjoyment nor the capacity of producing musical notes are faculties of the least use to man in reference to his daily habits of life [...]” (569-570). El gusto, es explicado en *The Descent of Man* en relación a las particularidades de la especie los hábitos individuales. En el caso de los humanos, describe las diferencias entre el sentido estético Europeo y el de otras culturas, haciendo un esfuerzo por no universalizar uno de estos. Estos planteamientos se remiten no a los mecanismos de selección natural donde se transforman las especies en relación con el ambiente, sino a mecanismos de selección sexual, donde el gusto por lo estético se relaciona con la agencia de los organismos individuales.

Variabilidad

Los rasgos de un organismo también se encuentran sujetos a una inmensa variabilidad. La noción de variabilidad se remite en el discurso evolutivo a la posibilidad de que algún atributo

particular pueda adquirir diversas formas. Además de los rasgos fisiológicos, el discurso evolucionista consideraba atributos mentales y sociales. Conceptos como rudimentos y atavismo eran utilizados por los evolucionistas y algunos novelistas de la época para referirse a rasgos que podían aparecer en algún organismo. Mientras los rudimentos son los remanentes que exhibe una especie de sus formas previas, los rasgos atávicos son regresiones patológicas donde una especie muestra características que ya no le pertenecen, era un rasgo que se supone fuese superado pero que sus ancestros poseían.

El naturalista Louis Agassiz, según Stephen Jay Gould, era un “splitter among splitter” (76) que incluso llegó a clasificar los huesos, que resultaron pertenecer a un mismo organismo, en tres especies distintas. En el caso de Darwin las diferencias en algún rasgo particular no necesariamente indican que organismos deban clasificarse como especies diferentes. La variabilidad de algún rasgo, tanto en los humanos como en los animales, responde a las determinaciones que afectan a todos los organismos y muchas veces en las mismas estructuras fisiológicas. Señala Darwin “We have now seen that man is variable in body and mind; and that the variations are induced, either directly or indirectly, by the same general causes, and obey the same general laws, as with the lower animals” (47). Añade: “We know, for instance, that the muscles of our hands and feet, which determine our powers of movement, are liable, like those of the lower animals, to incessant variability” (48).

Ecuanimidad

Otro gesto del discurso naturalista es la ecuanimidad. El discurso evolutivo ubica sus objetos en un marco temporal vertical. Pero igualmente, a nivel explicativo, se produce un marco horizontal en la medida en que ningún organismo escapa a las determinaciones del mundo vivo. En el caso de Ernst Haeckel, la escala temporal implica un orden de superioridades entre e intra especies. Es decir, se planteaba que los primates son superiores al resto de los mamíferos, los humanos son superiores al resto de los primates y ciertos humanos son superiores a los demás. Mediante las nociones de “raza” implicaban así diferencias entre los grupos humanos y una escala vertical donde se proponía la superioridad de unos sobre otros. Darwin también hace uso de estos argumentos pero con menor fuerza que Haeckel. Inclusive, en *The Descent of Man* existen diversas tensiones. Si bien en momentos Darwin plantea la superioridad del europeo sobre el resto de las poblaciones humanas, en la misma obra trata de evaluar de forma justa las diferencias entre las mismas.

El discurso evolutivo produce sus enunciados en cierta medida por comparaciones. Además de la comparación de las variaciones de algún rasgo entre los miembros de una especie, los naturalistas del siglo XIX, comparaban unas especies con otras. La posibilidad de

comparar al humano con el animal supone que, a pesar de que los mismos existen en diferentes niveles evolutivos, hay un carácter horizontal entre estos. A nivel explicativo el humano y el animal se vuelven conmensurables, independientemente de su ubicación en la escala evolutiva.

La “ecuanimidad” (o “fairness”) es entendida en el presente contexto como el imperativo de que las comparaciones entre los organismos deben realizarse tomando en cuenta su respectiva escala evolutiva. Critica Darwin por ejemplo que el tamaño del cerebro se utilice como un indicador que establezca diferencias irreconciliables entre el humano y el resto de los primates. Plantean también diversos naturalistas que, en su respectivo nivel, los animales muestran la comprensión de conceptos. Poseen algunos mamíferos incluso ideas elementales sobre lo que son las bromas y hasta lo que pareciera ser una especie de sentido de espiritualidad.

La ecuanimidad resulta particularmente evidente en el tema de la moralidad. La historiografía y sociología tradicional de la ciencia, sugieren los evolucionistas, eliminaron la idea de que la moralidad fuese un atributo humano. Sin embargo, Spencer señalaba que la moralidad era un objeto de estudio fundamental para la teoría evolutiva. Lindsay inclusive criticaba que se utilizaran los animales como adjetivos cuando se fuese a clasificar a algún humano como inmoral. Darwin sin embargo planteaba que el humano era un ser moral, mientras que los animales no lo eran. En apariencia se establece una brecha ontológica entre estos objetos y una suerte de comparación injusta. Pero la moralidad humana, para Darwin, es producto de una combinación de atributos en origen animal: instintos sociales y capacidad mental. La diferencia siendo que la forma en que estos atributos se mezclan en el humano produce un sentido moral. Añade así, la posibilidad de que ciertos animales, logren adquirir una forma de moralidad en futuros procesos evolutivos mediante modificaciones de sus instintos sociales y capacidades mentales.

Conclusión

La historiografía tradicional de la ciencia y los bocetos a grandes rasgos que se producen sobre el período que algunos llaman modernidad, invisibilizan lo complejo que resulta ser el discurso naturalista de los evolucionistas del siglo XIX. Los tres gestos presentados dan cuenta de cómo los esquemas explicativos de la teoría evolutiva no pueden reducirse a una suerte de mecánica en la cual los organismos meramente se ajustan al ambiente en el que se encuentran. Igualmente, las obras de algunos de estos autores se encuentran repletas de coloridas anécdotas suyas y de sus interlocutores que desbordan los requisitos de evidencia de la ciencia contemporánea. Perros que eran amigos de pavos o que paseaban por iglesias escocesas, monos que tomaban brandy y fumaban cigarro y las mascotas de los mismos naturalistas eran

objetos de estudio y evidencia de los planteamientos que exponían. Citando las últimas páginas de *The Origin of Species*: “There is grandeur in this view of life” (Darwin 400).

Bibliografía:

Darwin, Charles. *The descent of man, and selection in relation to sex*. New York: D. Appleton and Company, 1875.

---. *The origin of the species*. New York: Bantam, 1999.

Gould, Stephen Jay. *The Mismeasure of Man*. New York: Norton & Company, 1996.

Huysmans, Joris-Karl. *À Rebours*. EU: Voasha, 2008.

Lindsay, W. Lauder. *Mind in the Lower Animals*. Londres: Kegan Paul & Co, 1879.

Wallerstein, Immanuel. *Abrir las Ciencias Sociales*. México: Siglo Veintiuno Editores, 1996.

 DEPARTAMENTO
DE FILOSOFÍA



UNIVERSITY OF PUERTO RICO
UPRPU