

DOSSIER



FILOSOFÍAS NO-CANÓNICAS

ISSN 2591-3050





UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE SAN JUAN

■ **Rector**

Dr. Ing. Oscar Nasisi

■ **Vice Rectora**

Esp. Lic Mónica Coca



FACULTAD
DE FILOSOFÍA
HUMANIDADES Y
ARTES

■ **Decana**

Mg. Rosa Garbarino

■ **Vice Decana**

Mg. Myriam Arrabal

■ **Secretaria de
Extensión
Universitaria**

Mg. Cristian Espejo

IDEF
Instituto de filosofía

■ **Director**

Lic. Prof. Eduardo Peñafort

■ **Sub - Director**

Dr. Julio Paez

■ **Editorial**

Facultad de Filosofía,
Humanidades y Artes.
Ignacio de la Roza
230 (oeste).
Capital San Juan Argentina
Tel. 0264-4222074

■ EQUIPO

■ Dirección

Lic. Jesica A. Ortiz

■ Co-dirección

Nicolás Marianetti
Santiago Palacio

■ Asesor General

Lic. Prof. Eduardo Peñafort

■ Comité Editorial

Josefina Fernández
Martín Contreras
Mario Tejada
Santiago Jofré

■ Diseño Gráfico

Leonardo de la Fuente

■ Comité Académico

Dr. Adán Salinas Araya
Dra. Adela Rolón
Dra. Alcira Bonilla
Dra. Analía Ponce
Dra. Beatriz Podestá
Dra. Cecilia Macón
Dra. Claudia Mársico
Dr. Claudio Alessio
Dr. Eduardo Mattio
Dr. Fernando Botton
Dra. Gabriela Simón
Dr. Hernán Bula
Dra. Idoia Quintana
Dr. Leonardo Gonzalez Torres
Dr. Lorenzo Rustighi
Dr. Luis Garcés
Dra. Mónica Cragolini
Dr. Omar Murad
Dr. Pablo Pérez Navarro
Dra. Paula Fleisner
Dr. Santiago Morcillo
Dr. Walter Mignolo

■ Evaluadores Invitados

Lic. Joel Lorenzatti
Lic. Anahí Gabriela González

ÍNDICE

EDITORIAL — 05

Dossier

APORTES A LA CUESTIÓN INDÍGENA SUJETO AL PROBLEMA TIERRA — 08
Cristian Román Cruz

Artículos de Investigación

UNA TEODICEA ARTÍSTICA: REFLEXIONES EN TORNO A LA SENTENCIA NIETZSCHEANA SOBRE “LA JUSTIFICACIÓN ESTÉTICA DEL MUNDO” — 21
Jorge Díaz Gallardo

OBJETOS Y ESTADOS DE COSAS EN EL *TRACTATUS* — 37
Richard Alexander Vargas Amaris

Ponencias

JERRY FODOR: ENTRE EL PRAGMATISMO Y EL CARTESIANISMO — 50
Sofía Mondaca

HUELGA GENERAL E INDUSTRIA CULTURAL: COMUNICACIÓN Y PODER EN LA SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA — 64
Felipe Álvarez

LA FILOSOFÍA MORAL KANTIANA Y LA PAZ EN COLOMBIA — 74
Numar González Alvarado

LA ESCRITURA Y LA LECTURA COMO “TECNOLOGÍAS COGNITIVAS” Y EL ESTUDIO DE LA LECTURA EN LAS CIENCIAS COGNITIVAS: HACIA UNA APROXIMACIÓN ALTERNATIVA A LA RELACIÓN PENSAMIENTO-LENGUAJE — 83
María Fissore

DEL ORIGEN DEL LENGUAJE — 95
Nicolás Nahuel Carrea

Ensayos Filosóficos

LA ALEGRÍA COMO PROPUESTA DE RESISTENCIA FRENTE AL ESTADO — 102
Paola Valbuena Latorre

EL RESPETO Y LA INCOHERENCIA: EN BUSCA DE UNA CONCIENCIA SOCIAL — 109
Rodrigo Jose Chipana Sanchez

LA IMPORTANCIA DE LOS ACTOS HUMANOS EN LA SOCIEDAD CHILENA DEL SIGLO XXI: UNA REFLEXIÓN DESDE LA “APERTURA AL OTRO” — 117
Javier Antonio Huiliñir Curío

EDITORIAL

¿Cómo opera el canon? ¿Desde hace cuánto? ¿Qué escritura utiliza? ¿Existe un único canon, o más bien son cristalizaciones epocales y plurales que pretenden regularlos? Se nos ocurren estas preguntas, interrogantes inconclusos como disparadores para tratar las cartas del asunto y realizar o recibir un aporte. No conformes con los problemas, lecturas y autores que el canon filosófico actual presenta, optamos por desviar la mirada y atender aquello no contenido en el espacio curricular de nuestra carrera de Filosofía. Decimos desviar y no ignorar. No ignoramos el canon; como estudiantes de filosofía nos reconocemos en él, nos sabemos formados por él, pero también sabemos que queremos transformarnos, permitirnos ser y pensar de otro modo; de allí la urgente necesidad de un desvío o, un posible franqueamiento de sus límites.

Tampoco se trata de un salto hacia "afuera". Abandonamos la disyuntiva *adentro / afuera* para situarnos en los márgenes. Al canon lo transitamos día a día, en cada texto, en cada discurso áulico, en los pasillos de la facultad, de modo que el desvío será hacia sus fronteras. Sólo desde allí nos es posible advertir los saberes, discursos, experiencias, en definitiva, la multitud de acontecimientos que habilitan, a la vez que delimitan lo pensable.

El canon deviene en problema cuando se encarna como una uña, cuando su decir transforma nuestras prácticas, cuando se lo abstrae, descontextualiza, inmortaliza, a fin de cuentas, cuando se lo narra como *La Verdad* del devenir del pensamiento. Con el martirizar de lxs autorxs como si hubieran nacido héroes se silencian los procesos de deseos que nos movilizan minuto a minuto, nos condenan a una resignación de armonías preestablecidas. Todo ya está dicho, todo ya está hecho, la historia está en otro lado, no pienses, sólo sé feliz, no es el momento de luchar, es el momento y lugar de consumir, siga las instrucciones de los espejitos de colores y llame ya.

Nos atrevemos a sostener que todo canon filosófico no es más que una lectura retrospectiva en la historia del pensamiento ¿Quiénes se atreverían a creer que un Platón, Aristóteles, o Descartes, el *padre* de la Modernidad, al momento de pensar se autopercebieron como canónicos? Y es que el canon, en cuanto reconstrucción, no es más que una reinterpretación de acontecimientos, de momentos singulares nucleados bajo la soberanía de una razón que le posibilita su despliegue, al punto de pretender narrar la *Filosofía* como un continuum progresivo. Olor a hegelianismo, ese último intérprete de nuestros actuales cánones filosóficos.

Pensamos, entonces, en cómo podría lo no canónico tratarse de esa postura, la de desviar la mirada, pero no de una manera reduccionista. Hablamos de una postura epistemológica, por lo tanto ética y política que permita formas "otras" de pensar, que permita la diversidad de abordajes propios de la singularidad de cada existencia. Queremos ver en escena la creatividad, aquello que te incita por lo menos a cambiar de postura en la silla, a entrecerrar los ojos y extrañarse. A ver más allá de lo que se nos impone.

Creemos en un modo de filosofar como máquina de producción artística, así como Jhon Zorn producía una catarata de emociones a través de su saxo, ¿puede un simple amante de los sentidos combinar un aparato de palabras capaz de movilizar a otrx en cualquier coordenada de este globo? ¿Puede alguien servirse de lo que otrx escribió para hacerlo suyo? Creemos que en este banquete de ideas todxs tienen algo que decir, no tan solo de engullir se trata. Es difícil ponernos de acuerdo y por ello sólo es un debate que evita esencialismos. Asumiendo que delimitar una identidad es difícil, cuando no imposible, cabe la pregunta ¿el pensar/escribir sólo puede forjarse desde una identidad?, ¿habitar los márgenes no implica desdibujar o incluso borrar una identidad *delimitada*?

¿Quién delimita las condiciones de posibilidad de lo pensable? ¿Quién limita lo que tenemos o debemos pensar, o por dónde pensar? Preguntar por un quién ya habla de un presupuesto: sólo reconocemos la autoridad para nuestro accionar en otrx humanx. Las estructuras como las del lenguaje y la cultura parecen ser inmortales, pero todo el tiempo estamos modificando sentidos, inclusive de las palabras más triviales ¿No es esa flexibilidad una puerta abierta que perfora el círculo clausurante de la academia y su canon formador, casi como un agujero en la capa de ozono?! Nuestras escrituras son como células cancerígenas que se van reproduciendo a la velocidad en la que nos levantamos de nuestra cama para ir al baño.

Como Comité, consideramos necesario visibilizar filosofías que se deslizan de la estricta rigurosidad y delimitación que todo canon establece. Suponemos que el pensamiento es una herramienta, no un vigilante maniqueo que señala un único extremo como *bueno* o *blanco*, también queremos habitar los grises e indefiniciones. Por eso apostamos a desbordar límites y comenzar a ser eco de aquellas voces solapadas (o *menores*, como les reconoce, con suerte, el pensar académico) que viven bajo el velo de las preguntas “fundamentales” de la filosofía. Porque al fin y al cabo ¿pensar desde los márgenes no es, también, hacer filosofía?

Resulta necesario despertar de los sueños dogmáticos que la academia pueda propiciar. Sospechamos que fuera de la caverna de las lecturas clásicas y los clásicos planteos hay un mar de interpretaciones, de escrituras rebeldes que nos convidan un sinfín de nuevas cuestiones de las que nos sentimos intrigadxs de conocer ¿Habrá alguien escrito algo sobre esos temas que parecen irreconciliables? ¿Qué planos pueden dibujar esas perspectivas poco mentadas? ¿Qué dicen aquellos ecos que nos llegan desde los márgenes?

APORTES A LA CUESTIÓN INDÍGENA SUJETO AL PROBLEMA TIERRA

Cristian Román Cruz ■

“[La] condición del indígena puede mejorar de dos maneras: o el corazón de los opresores se conduce al extremo de reconocer el derecho de los oprimidos, o el ánimo de los oprimidos adquiere la virilidad suficiente para escarmentar a los opresores.”

(Manuel González Prada)

Resumen: El presente trabajo busca, en primera instancia, exponer y contrastar dos posicionamientos sobre la cuestión del indio, a saber, la cuestión sobre la tierra prestándome, como auxilio, de los pensamientos del peruano José Carlos Mariátegui y del boliviano Fausto Reinaga. El primero entiende que el problema del indio trata de una cuestión sobre la tierra que debe resolverse tras la entrega de éstas a aquellos; en tanto el segundo entiende que el problema del indio en tanto cuestión tierra no se resuelve tras la Reforma Agraria de 1953 en Bolivia, por lo que Reinaga interpreta a esto que la cuestión del indio se trata más bien de una cuestión de poder. Por otro lado, se busca abordar sobre las cuestiones que atañen al progreso y etnocidio que, en efecto, también salpican al indio; que en su conjunto se ven llevadas a cabo debido al actual modelo económico practicado sino en toda Latinoamérica en la mayoría de los países de la región a través del (neo) extractivismo y el agronegocio.

Palabras clave: INDIO - PROGRESO - ETNOCIDIO

■ Facultad de Humanidades y
Ciencias Sociales,
Universidad Nacional de Jujuy

Contacto:
cristianromancruz@gmail.com

Mariátegui-Reinaga sobre “el problema indio es problema tierra”

José Carlos Mariátegui, en el Perú de 1928, da a conocer los *Siete ensayos de interpretación sobre la realidad peruana* (2012) el cual, tras su publicación, pasaría inadvertido por el colectivo intelectual peruano, mas no del latinoamericano; en especial del de Buenos Aires. Ésta inadvertencia en su Perú natal ofuscaría al escritor, pues, económicamente, perjudicaría su bienestar.

Poniendo el foco de atención sobre esta obra, en varios de sus ensayos, pueden constatarse el particular énfasis prístino que el *Amauta*¹ le otorga al indio. Lo coloca, a él, como un problema sustantivo sobre lo que toca tratar. Hecho singular que para la izquierda de su tiempo y, más aún, con la de nuestro tiempo, el indio no figura en su agenda sustancial, pues, tanto para ella, la cuestión central es el obrero y su consecuente lucha de clases confrontando a los sectores de la burguesía que controlan los medios de producción y, donde el indio no tiene cabida como equivalente o acompañante en esta lucha junto al obrero. Muy bien interpretó esta realidad –en el Perú de su tiempo– Mariátegui no sin la ayuda de las reflexiones del ácrata Manuel González Prada cuando el primero observaba que el problema que se suscitaba primordial en el indio constaba, pues, sobre la *propiedad de la tierra*; que, en su defecto, le era ajeno.

El fundador del partido socialista, sobre la cuestión del indio, no duda en afirmar que éste es un “problema económico-social” (sic) dejando por sentado en tanto no es éste un problema tal que recae sobre el criollo (el capitalista, el propietario) y, mucho menos se trata de un problema moral, étnico, eclesiástico, jurídico, etc. En efecto, es un problema de tinte materialista que observa el *Amauta* en tanto practicante de la doctrina marxista. Es menester, aquí, subrayar quien observa con antelación que el problema del indio es económico-social fue González Prada cuando afirma en “Nuestros indios” sobre el año 1904 que “la cuestión del indio más que pedagógica, es económica, es social” (González Prada en Mariátegui, 2012, 51).

En el ensayo *El problema de la tierra*, Mariátegui con fervorosa pasión destaca que “no nos contentamos [sólo] con reivindicar el derecho del indio a la educación, a la cultura, al progreso, al amor y al cielo. Comenzamos por reivindicar, categóricamente,

¹*Amauta*, término de origen quechua, que en castellano significa persona de gran sabiduría o sabio. Tal es la acepción o sobrenombre con el que era conocido José Carlos Mariátegui.

su derecho a la tierra” (*ibíd.*, 63). Sobre esta cuestión, el peruano sostiene claramente en *Esquema de la evolución económica*, el primero de los siete ensayos, que éste problema por resolver –la tierra– eliminaría toda situación de feudalismo sobre la realidad peruana –particularmente en las sierras– que, a su entender, devenida la Revolución burguesa en su país sus principales dirigentes políticos, ya responsables de conducir el timón de la joven nación peruana, debieron tomar empresa sobre esta cuestión; reforma agraria, aunque el *Amauta* no lo diga categóricamente. En efecto, la solución al problema de la tierra, no pudo suceder debido a que en el Perú, básicamente, aun no existía una burguesía nacional consolidada que pudiera conducir las riendas para llevar a cabo tal pretensión por un lado, y, por el otro, porque éstas clases sólo servían como puros mediadores a los intereses de los capitales provenientes de la Gran Bretaña, primero, y luego de Estados Unidos, el cual aquellos sectores peruanos no lograban ver las cosas más allá, sino con la retina de estos sectores imperialistas. Beatriz Bruce sobre esto entiende que, en efecto, “Mariátegui es un convencido que el problema del indio no se resolverá ni con fórmulas filantrópicas, ni con una reintegración de formas pasadas. La solución será político-social y sus realizadores deben ser los propios indios” (Bruce, 2015, 563).

Poco más de cuarenta años más tarde, en *La Revolución India*, sobre “la cuestión del indio es cuestión tierra”², Fausto Reinaga –en tono beligerante y con pocas ganas de polemizar– no ve a esto más que con ojos de desconfianza, puesto que los sectores no indígenas tomarán conciencia sobre una situación que sólo debía llevarla a cabo no más que el propio indio; en tanto afirmaba que “¡sólo el poder indio liberará al indio!”³ (Reinaga, 2014, 274) exaltaba que era condición propia, pura y exclusivamente de él y nada más que de él el alcanzar su propósito y esto no era más que recuperar su propia tierra cuando otrora le fuera arrebatada por el conquistador, primero, y luego por las sucesivas burguesías terratenientes.

²Fausto Reinaga refiere con tono crítico e irónico “La cuestión del indio es cuestión tierra” en clara referencia a la labor empleada por Mariátegui en los *Siete ensayos...* Para el indianista, esto era una moda pasajera y literaria. Y agrega: “la cuestión del indio es cuestión tierra’ era una fórmula importada. Agitó conciencias ajenas a la conciencia del indio” (2014, p. 277). Sobre esta situación Reinaga visualiza en tono duro en el capítulo “La Reforma Agraria” de *La Revolución India*. Véase, Reinaga (2014, pp. 269 y sgs.).

³Es menester resaltar sobre ésta sentencia el carácter de racismo indígena que posee la misma, pues, denota exclusión a todo sujeto quien no posea estirpe indígena que, a la postre, no tendría posibilidad de liberar de la situación de opresión que vive o posee el propio indio. Es por ello, que se debe resaltar que quienes escriben el presente ensayo no sostienen aquella tesis del indianista, pues éstos escribas manifiestan una visión diametralmente opuesta en tanto “la liberación del indio” en conjunto con el propio indígena puede ser acompañada por sujetos de otras *etnias*; sin necesidad de ser étnicamente indígena. Compárese, sólo por mencionar un solo ejemplo, el acompañamiento en la conseguida búsqueda de la *liberación* indígena por parte de un no indígena como fue el caso del Sub Comandante Marcos junto a los indios *zapatistas* de Chiapas (México) que se sublevaron a la violencia simbólica y material perpetrada por el Estado mexicano en aquella ciudad el 1 de enero de 1994. Esta sublevación, logró y permitió la autonomía zapatista para llevar a cabo sus propias políticas sin depender de la “ayuda” del Estado de México.

Reinaga, empero, observaba en torno al problema sobre la tierra en el indio que se suscitaba, particularmente, en Bolivia a partir del 9 de abril de 1952 tras el derrocamiento del ejército en manos de los indios armados, que éstos debían haber tomado el poder y no cederlo a Paz Estenssoro⁴. Pues, esta decisión de *regalar* el poder al Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) fue lo que determinó que el nuevo gobierno puesto por los indios dictara, un año después, la Reforma Agraria en el país. Esta Reforma, en efecto, lo que iba a llevar a cabo no era otra cosa más que la empresa de la propiedad privada. Reinaga al respecto sentenciaba enardecido:

El MNR a la Reforma Agraria, *una conquista del indio*, ha convertido en un garito prostibulario. La “comunidad” al transformarse en “propiedad privada” se ha convertido en una apacheta; que a la corta o a la larga resucitará, reconstruirá el latifundio; acaso un latifundio con latifundistas indios y “pongos”, esclavos indios (*ibídem*, 2014, 270).

Señalado esto quedaba evidenciada la visión que poseía Reinaga sobre el problema de la tierra en el indio, aquí Reforma Agraria, entendiéndola como una idea importada de Europa que viene al auxilio de la llamada propiedad privada y en detrimento de la propiedad colectiva, visión ésta, que era (y es) sostenida ancestralmente por los pueblos indígenas; por la comunidad. La tierra, entonces, para el indio no puede ser vista como propiedad privada, sino “que para el indio la tierra es la Pachamama, madre de todos los hombres: una comunidad” (*Ibíd.*, 269) y, por tanto, propiedad colectiva⁵.

Empero, la cuestión sustancial para Reinaga reside en que el problema del indio no es *el problema tierra* como afirmaba en sus letras Mariátegui, sino que no es más que una *cuestión de poder*. Esto observa el indianista en tanto que, desde 1953, el indio es *propietario* de la tierra mas continúa viviendo en condiciones no humanas, pues Reinaga entiende que, diecisiete años después, tras la Reforma Agraria, aún no se han resuelto los problemas del indio, peor aún, el indio todavía vive en condiciones de esclavitud. Tajante subraya:

⁴Víctor Paz Estenssoro fue un abogado, político y presidente de Bolivia en cuatro oportunidades. La que se menciona es su primer mandato de 1952 que, a interpretación de Reinaga, fue colocado en el poder por los propios indios que se levantaron en armas y derrocaron a Hugo Ballivián Rojas en la famosa Revolución del '52. Paz Estenssoro, que representaba al Movimiento Nacionalista Revolucionario, culminó su primer mandato en 1956.

⁵Silvia Rivera Cusicanqui en los últimos años hizo una diferenciación sobre indios que no necesariamente se sienten propiamente indios aunque étnicamente lo sean. Esto sucede, debido a distintos intereses (económicos, por lo general) que suscitan en estos donde muchas veces desconocen o traicionan epistemes ancestrales, por ejemplo, sobre el cuidado de su madre Tierra –la Pachamama–. A estos los ha bautizado como “indio del banco central” e “indio permitido”, donde en el primer caso el propio indio introduce a otros en la dinámica global-capitalista como facilitadores de sus patrimonios culturales y deidades en tanto mercancía y, en el segundo caso, como simple ornamentos en el Estado colocado en alguna institución estatal para facilitar el “turismo étnico” donde los propios indios sean ofrecidos como objetos de contemplación y de goce visual en tanto exotismo. Todo ello visualiza la comprometida intelectual boliviana sobre distintas tipologías de indios que no buscan favorecer propiamente los intereses de los mismos indios sino más bien representar intereses estatales, individuales, o foráneos. Véase, Rivera Cusicanqui (2015).

El indio hace 17 años –desde el 2 de agosto de 1953– que posee la tierra. ¿Por qué no se ha resuelto “la cuestión del indio”? ¿Por qué día que pasa se agudiza el problema del indio? ¿Por qué? Porque sencillamente “la cuestión del indio” no es “cuestión tierra”. *Es cuestión poder*. Mientras el indio no tenga el poder en sus manos se agudizará y cada vez más y más la “cuestión del indio” en Bolivia, el Perú y el Ecuador (*ibíd.*, 276).

En tanto el indianismo de Fausto Reinaga denota un activismo radical en cuanto sólo el indio podría lograr su liberación mediante la toma y el ejercicio del poder y no cediéndolo como hizo equivocadamente el indio, a interpretación de Reinaga, resulta, pues, provechoso e indispensable constatar que, a estos tiempos, aún se avizora que el problema de la tierra en el indio no ha sido todavía resuelto debido a la continuación y, más aun, a los avances del actual modelo económico del agronegocio (soja y caña de azúcar, principalmente), el (neo)extractivismo de los recursos naturales con prácticas muy cuestionadas como la megaminería contaminante a cielo abierto y la práctica –también extractiva– del fracking en la explotación petrolera que cunde sino en toda nuestra región latinoamericana en la mayoría de sus países. Éstas prácticas sólo conllevan a la expulsión de sus territorios a los pueblos campesinos e indígenas no sin la ayuda del accionar de las fuerzas del orden que, como brazo armado del Estado y, en consecuencia, salvaguardadora de los intereses de los capitales nacionales y transnacionales, obligan al abandono de tierras de aquellos sectores como ser de las comunidades indígenas mapuches debido a la gran cantidad de reservas de hidrocarburos encontradas apenas hace unos pocos años en Vaca Muerta y de las comunidades QoPiWiNi (Qom, Pilagá, Wichí y Nivaclé) en el Noreste argentino, sólo por mencionar éstos escasos ejemplos.

Progreso y Etnocidio

Sobre este intento del Estado-nación por promover los beneficios que vienen de la mano de la idea del *progreso*, los líderes de los llamados Estados posneoliberales⁶

⁶Refiere a los Estados también llamados progresistas que desembarcaron en la región latinoamericana a inicios del nuevo milenio por intermedio de las presidencias de Hugo Chávez en Venezuela, Luiz Inácio “Lula” da Silva en Brasil, Néstor Kirchner en Argentina, Evo Morales –Bolivia– y Rafael Correa en Ecuador, principalmente

y de los actuales gobiernos con *giro a la derecha*⁷ apostaron a la continuación de lo que empezaron los gobiernos neoliberales de los '90 del siglo pasado: la llamada práctica del (neo)extractivismo. Al respecto, estos Estados –como Argentina, Bolivia, Venezuela, Ecuador, y Brasil, por ejemplo–, aprovechando el alza de la demanda de los principales consumidores y de los costos de las materias primas y/o *commodities* afianzaron y consolidaron las prácticas extractivistas y las del agronegocio. En efecto, ante la fuerte demanda de los recursos naturales y materias primas de exportación por parte de la entonces emergente potencia mundial China, los países que abrazan al *progreso* someten a las poblaciones campesinas e indígenas a la continuación del *etnocidio* invisible ante y para el colectivo social. Sobre esta cuestión, el antropólogo brasileño Darcy Ribeiro daba cuenta, ya desde el año 1984, como:

(...) una verdadera tendencia etnocida se observa algunas veces en liderazgos descolonizadores y hasta revolucionarios que, en nombre del progreso, aceptan el papel de nuevos agentes de la europeización; sus argumentos sobre las ventajas innegables que ofrece el difundir el uso de una lengua “cultura”, por ejemplo, mal disfrazan la esperanza de que las lenguas tribales desaparezcan. Al programar el “desarrollo” descubren, en los pueblos tribales, obstáculos intolerables para la modernización que desean imponer “urgentemente” (Ribeiro, 1984, 30).

También, sobre este tema Edgardo Lander recientemente escribió y denunció que en Venezuela se continuará con el etnocidio respecto a lo que se considera la decisión más sustantiva que tomó Nicolás Maduro, presidente de la Nación bolivariana, en materia económica en los últimos tiempos desde que está al frente del poder, a saber: “el decreto de creación del Arco Minero del Orinoco. Esto es, la apertura de 112.000 kilómetros cuadrados, 12% del territorio nacional, a grandes corporaciones mineras transnacionales” (Lander; Arconada Rodríguez, 2017, 19). Esta medida, en efecto, condenaría a los pueblos indígenas situados en aquella zona del Orinoco al etnocidio que viene llevándose a cabo en este país hace más de cien años debido al extractivismo depredador y sin contar, además, que se cercena, no sólo en este país sino en su amplia mayoría de la región, el

⁷Tras la llegada a las presidencias de Mauricio Macri a la Argentina en 2015 y en 2016 de Michel Temer en Brasil tras la destitución de su cargo a Dilma Rousseff por intermedio de, según el juez del Supremo Tribunal Federal Marco Aurelio Mello, un “golpe de Estado parlamentario” o *impeachment*. Véase, Manz (2016).

derecho de Consulta Previa Libre e Informada (CPLI) (Svampa, 2017, 54) –figura letrada en la totalidad de las constituciones de los Estados latinoamericanos por intermedio del Convenio 169 de la OIT– sobre la posibilidad de autodeterminación de los pueblos indígenas que habitan éstas tierras amerindias de antaño.

Nuestros representantes políticos actuales –presidente y funcionarios de los gobiernos nacional y provincial en la región latinoamericana–, en busca del llamado *desarrollo* castigan y ven como un problema a todo aquel quien intente poner freno y/o resistencia al avance del *progreso* como sinónimo de *civilización*; que, actualmente, no es otra cosa más que el saqueo de nuestros recursos naturales, la expulsión de los territorios de los pueblos indígenas por causa del modelo económico del extractivismo con la consecuente contaminación que conlleva sobre los sectores de pobladores –campesinos e indígenas–, impacto y deterioro ambiental, perjuicio de flora y fauna por la megaminería contaminante a cielo abierto y del fracking en la extracción de hidrocarburos, utilización de agrotóxicos para las semillas transgénicas, etc. Estos sectores, quienes oponen resistencia al embate del capitalismo depredador, poniendo al frente cuerpo y alma como escudo son, por un lado, los pueblos preexistentes al Estado Nación: nuestros pueblos indígenas y, por otro lado, los pueblos o sectores campesinos. Estos pueblos sobrevivientes de la Conquista, los indígenas, son aquellos actores sociales a los que Ribeiro denominó como los *pueblos testimonio*, entendido como “sobrevivientes de las civilizaciones originarias, cuyas poblaciones experimentaron terribles hecatombes con la invasión europea” (Ribeiro, 1984, 32) y aun lo siguen haciendo, sólo que aquellos europeos que representaron a los actores de la Conquista hoy se encuentran disfrazados en los capitales transnacionales y en los representantes de gobiernos que son manejados por éstos sectores imperialistas en el momento de defender sus intereses o en las imposiciones de las leyes dictadas por el Parlamento para su beneficio.

El Estado

El Estado, como principal responsable, empobrece y fustiga los derechos más

elementales a nuestros antepasados indígenas, pues, aquel no hace más que castigar a estos sectores favoreciendo a los intereses de los capitales de las burguesías nacionales y transnacionales que operan como actores sustanciales sobre no pocas y estratégicas áreas de la producción. Aunados, el Estado junto a los intereses de los mencionados capitales transnacionales, en Argentina en los últimos años se vinieron sucediendo atropellos sobre los sectores indígenas y campesinos. Se destacan los siguientes:

- En Formosa, la comunidad Potae Napocna Navogoh (o “La Primavera”) desde hace más de siete años reclama la devolución de siete mil hectáreas de tierras las cuales fueron arrebatadas por el propio gobierno provincial (de Gildo Insfrán).
- Desde el descubrimiento de la formación petrolera Vaca Muerta en 2011 por Repol-YPF se recrudecieron los conflictos con el pueblo mapuche por la intención de explotar la zona por la entonces multinacional española. Desde ese año, la comunidad Campo Maripe comenzó a verse hostigada intentando provocar el abandono de sus tierras. Hoy, la petrolera nacionalizada en un 51%, avanza sobre las perforaciones lo cual en agosto se produjo la primera desaparición física de Santiago Maldonado mediatizada por los grandes medios masivos de comunicación. El progreso se cobró una víctima no indígena que preocupó a la opinión pública argentina.
- En San Juan, en septiembre de 2015 la transnacional Barrick Gold admitió haber derramado sobre cinco ríos un millón de litros de solución cianurada. Estas nefastas tragedias se dan con la complicidad del Estado nacional y provincial en alianza a las prácticas de “desarrollo” de la compañía minera.

Sobre esta manera de fustigación del Estado actual y contraponiendo el modo en cómo funcionó el “Estado” de los Incas en pos de favorecer a sus habitantes, es menester rescatar el aporte dado por Diego Abad de Santillán como manifiesto de oposición sobre la función de estos dos Estados:

El Estado, en otros tiempos, pudo llegar a organizar vastas comunidades en donde el hambre no era conocida, y ningún ciudadano sufría privaciones, como en el imperio de los Incas. Se podía lograr eso porque el súbdito de aquel imperio era considerado como miembro de una gran familia, cuyo jefe, el emperador, disfrutaba de una confianza general y obraba en consecuencia (Abad de Santillán, 1934, 3).

Surge, ante esto, la necesaria actividad de la reflexión sobre cómo nuestra actual *civilización* educada –que no son más que los representantes de los intereses antes mencionados, y hasta lobistas de los grandes medios– buscan continuar, sin bajarse, de las vías del progreso intentando superar todo tipo de “atraso” a lo que sucede, como tal, en perseguir y estigmatizar a los sectores indígenas-campesinos tildándolos de “atrasados” por mostrar resistencia a lo que se denomina como *progreso*, idea con lo cual es entendida en la actualidad, por Maristella Svampa, como sinónimo de “la expansión de megaproyectos extractivos (megaminería, explotación petrolera, nuevo capitalismo agrario con su combinación de transgénicos y agrotóxicos, megarrepresas, grandes emprendimientos inmobiliarios, entre otros)” (2017, 56).

Suena similar ésta denostación a lo que Domingo Faustino Sarmiento exaltaba como modo de deslegitimar a los sectores que se oponían al *progreso*, a la cultura, sinónimo éstas de la Razón y Civilización. Particularmente, estos sectores que se oponían a estas ideas que abrazaban al *progreso*, propio del liberalismo, eran los sectores indígenas, la campiña, el gauchaje y las provincias del interior renuentes a las ideas provenientes del Centro; de Buenos Aires. En verdad, provenientes de la vieja Europa. Para estos sectores que se oponían a la Razón, a la Civilización no existía otro remedio más que el exterminio por intermedio de las armas. Esto no es otra cosa que proponer el expansionismo imperial europeo. Estas ideas se observan con claridad en el *Facundo* de Sarmiento.

Sarmiento sigue aún vigente para nuestra actual *civilización* mencionada. Como se señaló líneas arriba, se busca consciente o inconscientemente la desaparición del poblado indígena. Empresa llevada a cabo por el propio Estado en algunas ocasiones en solitario y en unión fuerte con los capitales transnacionales en otros casos.

Conclusiones

No se equivocaban los peruanos González Prada junto a Mariátegui al sostener que el problema del indio es un problema económico-social al entender que esto, en la actualidad, es una situación que acarrea al indio en las dinámicas propias del capitalismo depredador que son concernientes al sometimiento y al abandono de sus tierras a causa del modelo económico extractivista (minero e hidrocarburífero), como así también, del agronegocio que cunden sino en el país en toda la región latinoamericana. Los *pueblos testimonio*⁸ sufren distintos conflictos actuales enfrentando al Estado (extracción de hidrocarburos en Neuquén, por ejemplo, a través del descubrimiento de yacimientos petroleros en Vaca Muerta) y a los capitales de las multinacionales en Argentina-Chile⁹ (conflictos mapuches), Bolivia (en la construcción de la megacarretera sobre el Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore –TIPNIS–), Honduras (con el asesinato en marzo de 2016 de la activista ecosocial indígena Berta Cáceres por oponerse a las multinacionales extractivistas) (Ramonet, 2016, 9). En efecto, la cuestión económico-social embarra al poblado indígena-campesino a largas luchas que conllevan a la criminalización de sus protestas y, en el peor de los casos, terminan en muerte de los activistas que se animan a enfrentar al poder.

El problema de la tierra en el indio, por ello, aún se encuentra sin resolver. Diversas comunidades indígenas se ven forzadas a dejar sus tierras, o por contaminación (debido a la megaminería contaminante), o por la práctica del desmonte del agronegocio en la siembra de soja, sustancialmente. La *cuestión tierra* ve en el indio actual su lucha, por otra parte, por la titularización de ellas en distintas provincias argentinas que ven como principal foco de su enfrentamiento al propio Estado; nacional y/o provincial.

Se cercena, por otro lado, el derecho de la CPLI a las comunidades campesinas e indígenas de elegir si aceptan o no las prácticas reivindicadas por el “progreso” y/o “desarrollo” que –como se indicó– no son más que las prácticas del neoextractivismo que contaminan suelo, flora, fauna y población incluida a través de la megaminería contaminante (en la provincia argentina de San Juan, por mencionar un caso), el agronegocio (que expulsa comunidades indígenas en la zona del noreste argentino).

⁸Se utiliza la acepción de *pueblos testimonio* esbozada por Ribeiro (1984) para designar a los pueblos indígenas que sobrevivieron a la Conquista y en la actualidad, sobreviven pues, a la resistencia que llevan frente a la idea del “progreso” y “desarrollo” que representa el Estado-Nación.

⁹Amnistía Internacional reconoce actualmente doscientos cincuenta conflictos indígenas sobre territorio argentino. Cfr. ARANDA, Darío (2017). “La otra campaña: cómo es el plan contra los pueblos originarios”, Bs. As., *Lavaca*, 25-7-17. Recuperado de <www.lavaca.org/notas/la-otra-campana-como-es-el-plan-contra-los-pueblos-originarios/>

El *progreso* actual, por último, en su afán de generar mayores ingresos fiscales al Estado nacional no sin la ayuda del modelo económico actual, evidencia la continuidad del etnocidio de nuestra población indígena, de aquellos pueblos testimonio que, como lógica del dinamismo capitalista como trastrocamiento a los factores materiales de aquellos pueblos, muestran la resistencia y renuencia sobre las cuestiones del progreso del Estado-nación. El problema del indio, en estos tiempos, dista mucho de verse resuelto y más aún –como hemos visto– si se trata de la cuestión sobre la tierra; el progreso si continúa con las prácticas productivas actuales acrecentará el etnocidio en nuestra América en detrimento de su erradicación.

Bibliografía

Abad de Santillán, D. (1934). *El Estado y la libertad, Tierra y libertad*, febrero de 1934 en RAMA, Carlos (1990). *El anarquismo en América Latina*, Caracas, Biblioteca Ayacucho.

Aranda, D. (2017): *La otra campaña: cómo es el plan contra los pueblos originarios*, Bs. As., Lavaca, 25-7-17. Recuperado de www.lavaca.org/notas/la-otra-campa-na-como-es-el-plan-contra-los-pueblos-originarios/

Bruce, B. (2015): *José Carlos Mariátegui: la rehabilitación de la experiencia social* en BERRÓN, Manuel; PARERA, Griselda; YUAN, Sol (compiladores): *XVII Congreso Nacional de Filosofía. AFRA/Univ. Nacional del Litoral – Santa Fe. 4 – 8 de agosto 2015*, Santa Fe, Univ. Nacional del Litoral, pp. 551-567.

Lander, E.; Arconada Rodríguez, S. (2017): *Venezuela: un barril de pólvora*, Bs. As., Nueva Sociedad, Nº 269, Mayo-Junio 2017, pp. 17-26.

Manz, T. (2016): *Impeachment: ¿y ahora qué?*, edición web, Nueva Sociedad, mayo Recuperado de <nuso.org>

Mariátegui, J. (2012): *Siete ensayos de interpretación sobre la realidad peruana*, Bs. As., Gorla.

Ramonet, I. (2016): *Berta Cáceres*, *Le Monde Diplomatique*, Bs. As., Edición Cono Sur, ed. 202 – abril 2016, p. 9.

Reinaga, F. (2014): *La Revolución India*, en *Obras Completas*. Tomo II. Volumen V, La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Ribeiro, D. (1984): *La civilización emergente*, en *Nueva Sociedad*, Caracas, Nº 73, Julio-Agosto de 1984, pp. 26-37.

Rivera Cusicanqui, S. (2015): *Etnicidad estratégica, nación y (neo)colonialismo en América Latina*, en *Mito y desarrollo en Bolivia. El giro colonial del gobierno del MAS*, La Paz, Piedra Rota/Plural editores, pp. 31-60.

Svampa, M. (2017): *Cuatro claves para leer América Latina*, en *Nueva Sociedad*, Bs. As., Nº 268, Marzo-abril de 2017, pp. 50-64.

UNA TEODICEA ARTÍSTICA: REFLEXIONES EN TORNO A LA SENTENCIA NIETZSCHEANA SOBRE “LA JUSTIFICACIÓN ESTÉTICA DEL MUNDO”

Jorge Díaz Gallardo ■

Resumen: En 1872, Friedrich Nietzsche publica su primera gran obra, el *Nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música*, donde anuncia una tesis que se mantendrá, aunque matizada, a lo largo de su filosofía: *la justificación estética del mundo y la existencia*. Dicha tesis tiene un anclaje metafísico que lleva a comprender al cosmos como una creación artística que encuentra su redención en su obrar; mientras que en la vida humana, esta justificación sólo es posible por medio del arte, por medio de una actividad que dote de sentido a un mundo frío e indiferente. Sin embargo, esto sólo será mantenido por Nietzsche en sus primeros años, pues el sentido de una *algodicea* es modificado, incluso, en cierto sentido, rechazado por considerarlo un escalafón más dentro del despliegue de un pensamiento que ha escindido el mundo y despreciado la vida: la metafísica.

Palabras clave: JUSTIFICACIÓN – SUFRIMIENTO – ARTE – METAFÍSICA – TRAGEDIA.

Introducción

En su primera gran obra, el *Nacimiento de la tragedia* (1872), el filósofo Friedrich Nietzsche proclama una sentencia escandalosa: “sólo como *fenómeno estético* están eternamente justificados el mundo y la existencia” (Nietzsche, 2012, 81). Pero, ¿qué quiere decir Nietzsche con esto?, ¿acaso que el mundo y la existencia son una obra de arte?, ¿un espectáculo?, ¿una banalidad que debe ser apreciada como las exageradas producciones artísticas del rococó? Lo que nos proponemos a continuación es ofrecer tres interpretaciones que permitan disipar la neblina provocada por dicha tesis. Nuestro análisis considera que las tres interpretaciones a realizar gravitan alrededor de tres ámbitos: el metafísico, el post-metafísico y la teoría cultural.

Desde el ámbito metafísico

Nietzsche obtiene a la edad de veinticuatro años una cátedra en la Universidad de Basilea sin haber antes realizado una tesis doctoral y un proceso de habilitación, lo cual es indispensable para obtener una cátedra y por tal todo un hito en el ámbito académico alemán (Frey, 2013, 34-36). El primer tema que Nietzsche abordó en la realización de un libro completo, y que mostraría que su ascenso a la cátedra no se trataba de mera arbitrariedad, fue el *Nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música* (1872). Y, a pesar de que el contenido de este libro le costará su prestigio como investigador, en él expondría sus primeros atisbos filosóficos, así como el inicio de su confrontación contra los valores de la tradición occidental.

Nietzsche habla en su primer libro de dos fuerzas, dos impulsos artísticos [*Kunsttrieb*]: *lo apolíneo* y *lo dionisiaco*. Él considera que su principal aportación para la ciencia estética de su época, así como para la re-interpretación de la Antigüedad clásica, reside en esta dupla de conceptos (Nietzsche, 2012, 49). Por medio de la figura de Apolo, Nietzsche se refiere, en un primer momento, a las artes plásticas, figurativas; mientras que con la figura de Dionisos, se refiere a las

artes no figurativas como la danza y la música. Entonces lo apolíneo y lo dionisiaco son categorías de clasificación de las artes, pero ¿en qué reside esta clasificación?

La creación artística en Nietzsche tiene como causa eficiente dos estados fisiológicos análogos a lo apolíneo y lo dionisiaco: el *sueño* y la *embriaguez*. Dice Nietzsche: “[...] esos dos instintos imaginémoslos [...] como mundos artísticos separados del sueño y la embriaguez; entre los cuales fenómenos fisiológicos puede advertirse una antítesis correspondiente a la que se da entre lo apolíneo y lo dionisiaco” (Nietzsche, 2012, 50). Por tanto, lo apolíneo y lo dionisiaco no son sólo categorías de clasificación de las artes, sino también clasificación de los impulsos o fuerzas artísticas desde los que se crea una obra de arte. Pero preguntemos nuevamente, ¿en qué reside dicha analogía?

En el sueño Nietzsche encuentra un estado de relajamiento, de alegría y profundo placer, donde el durmiente se sabe soñando, es decir, sabe que lo experimentado en el sueño no es más que mera apariencia, pero goza con su contemplación:

En la vida suprema de esa realidad onírica tenemos, sin embargo, el sentimiento traslúcido de su *apariciencia* [...] La relación que el filósofo mantiene con la realidad de la existencia es la que el hombre sensible al arte mantiene con la realidad del sueño; la contempla con minuciosidad y gusto: pues de esas imágenes saca él su interpretación de la vida, mediante esos sucesos se ejercita para la vida. (Nietzsche 2012, 51).

El parentesco entre la relación que mantiene el filósofo con la existencia, y la que mantiene el hombre sensible al arte con la realidad del sueño, nos dice que lo apolíneo abandona el ámbito estético para ascender al metafísico, considerado en sus caracteres hasta ahora vistos en lo que la tradición ha llamado la *apariciencia*.

En cambio, Nietzsche ve en la embriaguez el resquebrajamiento de la bella apariencia, del sueño perteneciente únicamente al durmiente, pues por medio del consumo de licores el hombre cae en un olvido de sí, de su individuación:

“[...] despiértense aquellas emociones dionisiacas en cuya intensificación lo subjetivo desaparece hasta llegar al completo olvido de sí” (Nietzsche, 2012, 54). Eliminada la subjetividad se traspasa la apariencia, es decir, se pasa de la experiencia del aparecer a la “experiencia del ser”: lo dionisiaco. Entonces, lo apolíneo y lo dionisiaco poseen tres rangos referenciales: 1) en las artes, éstas se muestran respectivamente en las plásticas y en la música; 2) en el artista, en el estado de sueño o embriaguez; y, 3) en el mundo, como el *aparecer* y el *ser*. En este sentido, la música expresa el ser del mundo; más bien, expresa al Ser mismo:

La música verdaderamente dionisiaca se nos presenta como tal espejo universal de la voluntad del mundo: el acontecimiento intuitivo que en ese espejo se refracta amplíase enseguida para nuestro sentimiento hasta convertirse en reflejo de una verdad eterna (Nietzsche, 2012, 172-173).

La verdad eterna que se expresa en la cita anterior no es otra que la verdad implícita en *la sabiduría del Sileno*. Dicha sabiduría es encontrada por Nietzsche en una vieja leyenda, donde se cuenta que el rey Midas trataba de atrapar al Sileno, acompañante del dios Dionisos, para interrogarlo sobre lo que es mejor para el hombre. Habla el Sileno: “Estirpe miserable de un día, hijos del azar y de la fatiga, ¿por qué me fuerzas a decirte lo que para ti sería muy ventajoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no *ser*, *ser nada*. Y lo mejor en segundo lugar es para ti – morir pronto” (Nietzsche, 2012, 63). En estas palabras se esconde la verdad eterna, la cual podría expresarse también del siguiente modo: la vida carece de sentido, y peor aún, dura sólo un fugaz momento.

Influenciado por este descubrimiento, el mundo y la existencia se le presentan al joven Nietzsche como carentes de sentido, pero no por ello menos dignos de ser experimentados, de ser vividos. No porque la vida carezca ahora de sentido o justificación equivale a que no valga la pena ser vivida, pues incluso ella encuentra el modo para redimirse constantemente, redención que logra por medio del arte, tal y como para Nietzsche hicieron los griegos con sus dioses:

¿de qué otro modo habría podido soportar la existencia, si en sus dioses ésta no se le hubiera mostrado circundada por una aureola superior? El mismo instinto que da vida al arte, como un complemento y una consumación de la existencia destinados a inducir a seguir viviendo, fue el que hizo surgir el mundo olímpico, en el cual la «voluntad» helénica se puso delante un *espejo transfigurador*. Viviéndola ellos mismos es como los dioses justifican la vida humana – ¡única teodicea satisfactoria! [el énfasis es nuestro]. (Nietzsche, 2012, 64).

Si los Olímpicos eran un *espejo transfigurador*, aquello transfigurado eran los Titanes, quienes para los griegos, según Nietzsche, representaban las fuerzas de la naturaleza, su injusticia, su crueldad e indiferencia, todo un horror que debía ser superado para lograr la vida, superación que se da en el arte. Pero el arte aquí entendido no es una pieza de museo, arte también lo es la religión, la moral, la ciencia, en suma, es lo apolíneo enmascarando el núcleo dionisiaco de la existencia para lograr la generación y propagación de la vida: “[...] lo apolíneo de la máscara, son productos necesarios de una mirada que penetra en lo íntimo y horroroso de la naturaleza, son, por así decirlo, manchas luminosas para curar la vista lastimada por la noche horripilante” (Nietzsche, 2012, 107). En este sentido, el mundo y la existencia sólo están justificados como *fenómeno estético*, como fuerza transfigurada desde la horripilante noche dionisiaca al placentero mediodía apolíneo. Todo arte, toda ciencia, toda moral, en suma, toda construcción humana no es más que una máscara para encubrir el fondo caótico, insentido e irracional de la existencia.

Desde el ámbito post-metafísico

Nietzsche, por medio de Zaratustra, nos deja noticia de los equívocos que en otro tiempo emprendió:

En otro tiempo también Zaratustra proyectó su ilusión más allá del hombre, lo mismo que todos los transmundanos.

Obra de un dios sufriente y atormentado me pareció entonces el mundo.

Sueño me parecía entonces el mundo, e invención poética de un dios; humo coloreado ante los ojos de un ser divinamente insatisfecho.

Bien y mal, y placer y dolor, y yo y tú – humo coloreado me parecía todo eso ante ojos creadores. El creador quiso apartar la vista de sí mismo, - entonces creó el mundo.

Ebrio placer es, para quien sufre, apartar la vista de su sufrimiento y perderse a sí mismo. Ebrio placer y un perderse a-sí-mismo me pareció en otros tiempos el mundo.

Este mundo, eternamente imperfecto, imagen, e imagen imperfecta, de una contradicción eterna: - así me pareció en otro tiempo el mundo.

Y así también yo proyecté en otro tiempo mi ilusión más allá del hombre, lo mismo que todos los transmundanos.

¿Más allá del hombre, en verdad? (Nietzsche, 2013, 73-74).

Lo que Nietzsche nos confiesa aquí, es que él ha explorado en sus inicios por una filosofía transmundana, más allá del hombre, por lo que es una consecuencia suponer que ha abandonado este tipo de filosofía por una nueva, pero ¿por qué abandona la filosofía transmundana?, ¿en qué consiste ese tipo de filosofía? Veamos.

La metafísica, según Nietzsche, es la forma predominante en que la filosofía se ha desarrollado desde que se opuso lo que se da a los sentidos y lo que se *da* al intelecto. Nietzsche nos dice que metafísica no es una mera disciplina, ya sea como ciencia del ente en tanto ente (ontología) o como ciencia de las primeras causas (teología), sino que, principalmente, es una actitud respecto al mundo, la cual, siguiendo a Marco Parmeggiani, posee tres características fundamentales. Comencemos.

La primera característica es la escisión del mundo en lo que podríamos llamar dos niveles de realidad: la antítesis entre mundo aparente/mundo

verdadero. Nietzsche menciona que esta primera característica nace a partir de la pregunta por el cómo puede surgir algo de su contrario, la razón de lo irracional, la verdad del error. Ideas como la de bien, belleza o verdad no podrían provenir de sus antítesis, por lo que tienen que provenir de otra cosa, la “cosa-en-sí”:

« ¿Cómo podría una cosa surgir de su antítesis? ¿Por ejemplo, la verdad, del error? ¿O la voluntad de verdad, de la voluntad de engaño? ¿O la acción desinteresada, del egoísmo? ¿O la pura y sola contemplación del sabio, de la concupiscencia? Semejante génesis es imposible [...] Antes bien, en el seno del ser, en lo no pasajero, en el Dios oculto en la “cosa en sí” – ahí es donde tiene que estar su fundamento, y en ninguna otra parte!» – Este modo de juzgar constituye el prejuicio típico por el cual resultan reconocibles los metafísicos de todos los tiempos [...](Nietzsche, 2012, 28-29).

Sin embargo, esta característica se encuentra inmediatamente ligada con la segunda: la *fe en la razón*. Esta se funda en la bipartición hecha del mundo, pues, al no considerar al bien, la verdad o la belleza como parte de sus antítesis, el metafísico se coloca ya en una valoración moral ante el mundo y la existencia, reflejada en su incapacidad para asimilar que el bien tenga relación con el mal o la verdad con el error, como bien nos lo enseña la historia. Por ello, el único medio para acceder a esas nociones debe ser por aquello “totalmente” disímil de este mundo aparente, la razón. Como Platón lo deja en claro en distintos diálogos, el cuerpo, los sentidos, sólo nos conducen a equívocos, mientras que la razón es la única que nos permite acceder a la verdad, al Ser. Siguiendo a Parmeggiani:

La moral desvaloriza el cuerpo y las pasiones convirtiéndolos en los responsables últimos del sufrimiento humano, del mal. La metafísica, en cuanto visión moral del mundo, traduce este planteamiento al ámbito gnoseológico, donde lo que interviene del cuerpo son los sentidos y el mal está representado, en esta visión idealista, por el error. La metafísica desvaloriza los sentidos porque los considera como el origen y la fuente del error más grave: tomar este mundo sensible, su mutabilidad y su multiplicidad, como el único mundo. (Parmeggiani, 2012, 52).

Por último, la tercera característica es aquella que supone la existencia de un *conocimiento objetivo*. En primer lugar, ésta, así como la anterior característica, presuponen la idea de verdad, es decir, que la realidad es cognoscible y que este conocimiento es universal y eterno. La razón sólo puede conducirnos a *aeterna veritas*, dejando de lado toda historicidad y pluralidad, generando así una visión absolutizadora de la realidad. El metafísico exclama: ¡Esto es el mundo y nada más!

Todas estas características no son más que prejuicios morales basados en experiencias de placer o displacer, las cuales son transformadas en creencias y posteriormente en “verdades”. Como menciona Nietzsche: “A toda creencia subyace el sentimiento de lo agradable o doloroso respecto al sujeto sentiente. [...] En principio, a nosotros seres orgánicos no nos interesa de cada cosa nada más que su relación con nosotros en lo que a placer y dolor se refiere” (2007, 18).

Esta experiencia dolorosa es entendida por el metafísico como un error, donde es la ignorancia o el cuerpo quien nos conduce a tales consecuencias, por lo que la experiencia de este mundo es sentida como negativa, y por tanto, se valora a este mundo como aparente, como copia, engaño. Nietzsche define a esta actitud en general como *socratismo*, haciendo clara referencia a Sócrates, pero no reduciendo su sentido a él.

Sócrates es para Nietzsche quien inicia con la desvalorización del mundo y la existencia, el *más acá*, en pro del *más allá*. Él es quien esgrime la sentencia sobre “una vida sin examen, no es digna de ser vivida”. Sócrates es quien pide un sacrificio en nombre de Asclepio al final de su vida, como si ésta fuera una enfermedad. Se escucha, según Nietzsche: “[que] En todos los tiempos los sapientísimos han juzgado igual sobre la vida: no vale nada... Siempre y en todas partes se ha oído de su boca el mismo tono, – un tono lleno de duda, lleno de melancolía, lleno de cansancio a la vida, lleno de oposición a la vida” (2010, 43).

En su primera obra, el *Nacimiento de la tragedia* (1872), Nietzsche ve en la figura de Sócrates a aquel que eliminó lo dionisiaco de la tragedia, sólo porque no lo entendía, porque no era “cognoscible” por su razón. Por tanto, la actitud que tiene Sócrates para con el mundo no es otra que la de desprecio, incluso, según Nietzsche, llega hasta el punto de querer *corregir* al ser: “[...] aquella

inconcusa creencia de que, siguiendo el hilo de la causalidad, el pensar llega hasta los abismos más profundos del ser, y que el pensar es capaz no sólo de conocer, sino incluso de *corregir* el ser” (Nietzsche, 2012, 154). Esta actitud, este intentar corregir, viene de la incapacidad para ver el error no en el mundo, sino en el intelecto, es decir, ver al conocimiento desde una perspectiva fisiológica, como medio para sobrevivir, ya que para nuestro filósofo tanto la ciencia, el arte o la religión son herramientas para sobrevivir, las cuales están fundadas en lo aparente, a pesar de su pretensión absolutizadora, metafísica.

En suma, el socratismo es una actitud que ve en su modo de pensar el único válido, y se olvida de que la razón no es más que un medio para la supervivencia y que el conocimiento es parte de esa herramienta. Por ello, en la historia de este olvido, encontramos como esta voluntad de saber, de impregnar de sentido al mundo y la existencia, se vuelve contra sí misma, reflejando su arbitrariedad. Este proceso es el que Nietzsche nos narra en su magistral historia de la filosofía: *Cómo el mundo verdadero se convirtió en una fábula*, y el culmen de este proceso se representa en el parágrafo titulado *El loco* en *La ciencia jovial*, donde se narra la *Muerte de Dios*.

El socratismo, la metafísica, no conduce más que a un final desafortunado, a la progresiva desvalorización de todo lo existente y al cansancio por parte del hombre moderno, a su incapacidad para asombrarse. La filosofía transmundana es esta, a la que Nietzsche, en otro tiempo, perteneció. Sin embargo, él logra escurrirse de las garras de esa *actitud metafísica*, de esa visión moral del mundo, para perfilarse por una filosofía del “más acá”.

En 1886, Nietzsche escribe un *Ensayo de autocrítica* a su primera obra, el *Nacimiento de la tragedia*, donde claramente percibe la tendencia transmudana que habita en ella – tal y como leíamos anteriormente en su confesión. Sin embargo, desde su primer libro, Nietzsche tenía como propósito fundar un nuevo modo de hacer filosofía: una *filosofía terrena* en oposición a una transmudana. Como él mismo dice en su autocrítica:

En verdad, no existe antítesis más grande de la interpretación y justificación puramente estética del mundo, tal como en este libro se las enseña, que la doctrina cristiana, la cual es y quiere ser *sólo* moral, y con sus normas absolutas, ya con su veracidad de Dios por ejemplo, relega el arte, *todo* arte, al reino de la *mentira*, - es decir, lo niega, lo reprueba, lo condena. Detrás de modo semejante de pensar y valorar, el cual, mientras sea de alguna manera auténtico, tiene que ser hostil al arte, percibía yo también desde siempre lo *hostil a la vida*, la rencorosa, vengativa aversión contra la vida misma: pues toda vida se basa en la apariencia, en el arte, en el engaño, en la óptica, en la necesidad de lo perspectivístico y de error. [...]. *Contra* la moral, pues, se levantó entonces, este libro problemático, mi instinto, como un instinto defensor de la vida, y se inventó una doctrina y una valoración radicalmente opuestas de la vida, una doctrina y una valoración puramente artísticas, *anticristianas*. (Nietzsche, 2012, 40-41).

Nietzsche piensa una filosofía sin fundamento moral, sin metafísica. Por ello, recurre a una nueva visión que le permita juzgar en términos fisiológicos el proceso de la humanidad, una visión totalmente antitética a la moral y que no sea hostil a la vida: una mirada estética. Como él mismo refiere sobre la tarea que emprende en el *Nacimiento de la tragedia*: “[...] ver la ciencia con la óptica del artista, y el arte, con la vida...” (2012, 35). Este nuevo modo de pensar, esta *actitud estética*, es nombrada por Nietzsche como *experiencia dionisiaca* del mundo o *visión trágica*, en la cual él integra las características que antes hemos mencionado, las cuales son fundamentalmente opuestas a la metafísica. Como explica Gerardo Rivas:

[...] ¿por qué Nietzsche parte de la tragedia para entender el ser del hombre? Porque sólo a través de ella se alcanza una justificación estética o absoluta de la vida. Una y otra son indivisibles porque únicamente en la tragedia el hombre experimenta lo real en su totalidad y lo reconoce como algo que se manifiesta ante él sin que haya manera de rechazarlo o de intentar dominarlo, pues lo real absoluto (que Nietzsche llama “lo dionisiaco”) indica que el papel del hombre en este mundo no es el dominio abstracto sino la experiencia concreta de la transfiguración. (Rivas, 2011, 21).

La filosofía que se alza desde la actitud estética, al escuchar que “sólo como fenómeno estético están justificados el mundo y la existencia”, coloca entre comillas la palabra *justificación*, ésta solamente es una herramienta, un pretexto, pues no hay nada que justificar, nada que dominar, sino, únicamente, experimentar y transfigurar. Así como Nietzsche en el *Crepúsculo de los ídolos* anunciaba el inicio de Zaratustra [INCIPIT Zaratustra], a partir de este momento comienza un nuevo modo de pensar, de ser y hacer con el mundo y con nosotros: comienza la tragedia.

Desde el ámbito de una teoría cultural

La última interpretación que ofreceremos sobre la justificación estética del mundo, retorna hasta la época en que Nietzsche está redactando el *Nacimiento de la tragedia*. En la Europa de mitad de siglo XIX asistimos a distintos movimientos sociales e intelectuales, así como a las consecuencias de otros acontecimientos de la primera mitad de siglo, incluso de la última década del siglo XVIII, pues fechas como 1789 o 1815 aún resuenan en el imaginario colectivo. También asistimos al culmen de las consecuencias de la Revolución Industrial; sin embargo, la fecha más propicia a recordar es la anunciada al inicio: 1789, año de la Revolución Francesa, donde todo comenzó nuevamente, el año uno de la república, de un nuevo mundo que augura en el horizonte libertad, igualdad y fraternidad. Conocida es la anécdota de Hegel, Schiller y Hölderlin sembrando un árbol conmemorativo de los diez años de la más gloriosa liberación del hombre. También está Kant y el retraso en su caminata diaria al escuchar las noticias sobre la toma de la Bastilla. Este hecho reverberó por varios años en el imaginario colectivo, sobre todo en la juventud que había heredado esos ideales, ni siquiera el retorno a la monarquía causó un desencanto total.

Otro importante suceso, en este caso en las provincias alemanas, es el año de 1835, año en que David Strauss publica *Vida de Jesús* e inicia la disputa por el

pensamiento del maestro: Hegel. Surgen los Jóvenes Hegelianos de Izquierda, quienes, a partir del ascenso de Federico Guillermo IV al principado, pueden abandonar las disputas teológicas para pasar al ferviente ámbito de la política. Nombres como Bruno Bauer, Max Stirner, Cieszkowski, Karl Marx, Friedrich Engels o Ludwig Feuerbach serían definitivos para el camino intelectual y político de la época al punto que la onceava tesis de Marx sobre Feuerbach resonará, incluso, hasta el siglo XX: “Todos los filósofos se han dedicado a interpretar el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlos”.

Señalemos dos épocas más. Primero: 1848, año en que comienzan los preparativos para la Comuna de París, donde artistas e intelectuales han abandonado los estudios para salir a “transformar el mundo”. Mario De Micheli, autor de *Las vanguardias artísticas del siglo XIX*, señala que durante esta época es cuando los conceptos de libertad y progreso, así como las concepciones que se tenían del pueblo, toman consistencia:

En esta época toma consistencia la moderna concepción de pueblo y los conceptos de libertad y progreso adquieren nueva fuerza y concreción. La acción por la libertad es uno de los ejes de la concepción revolucionaria del siglo XIX. Las ideas liberales, anarquistas y socialistas impulsaban a los intelectuales a batirse, no sólo con sus obras, sino con las armas en la mano. (De Micheli, 2006, 18).

Todo se había sumado a la misma causa: arte, ciencia y filosofía. Sin embargo, vendría el desencanto. La segunda fecha: 1871. Desde su surgimiento, todas estas tendencias revolucionarias atentaban contra el aparato de poder en turno, por lo que era previsible el hecho de que éste se defendiera. Asimismo, no pudo no preverse la oposición que habría por parte de la burguesía y los principados de la época hacia estas tendencias, asunto que llevaría la tensión hasta su punto más álgido. La liga se destrozaría en pedazos. Esto, según De Micheli, será parte de la ruptura y crisis en el arte:

La crisis que se reveló después de 1848, ahora, tras lo dolorosos hechos de 1871, se precipita. La discordia entre los intelectuales y su clase se agudiza, las fracturas subterráneas afloran a la superficie; el fenómeno se generaliza: la ruptura de la unidad revolucionaria del siglo XIX es un hecho consumado. Durante largos años, hasta nuestra época, sus consecuencias dominarán los problemas de la cultura y el arte. (De Micheli, 2006, 26).

El fracaso de la promesa del nuevo mañana, más todo el pensamiento ideológico e histórico que no llevó más que a trágicos acontecimientos, provocó la huida de los intelectuales y artistas del ámbito político, nuevamente reclusos a su estudio. Para Nietzsche, estos hechos no pasarían desapercibidos.

En mayo de 1871, Nietzsche escucha noticias sobre incendios en París, saqueos al Louvre por parte de los rebeldes de la Comuna; incluso dos años más tarde se había celebrado en Basilea el Congreso Internacional de la Asociación de Trabajadores (Safranski, 2010, 74-75). Todos estos hechos le parecían alarmantes, inconcebibles, un atentado directo contra la cultura que ya en esos años para él agonizaba. Este temor, este desagrado por la revolución de los “esclavos” es reflejado en su primera obra, aunque sólo sea de forma breve. Dice Nietzsche, por ejemplo: “No hay nada más terrible que un estamento bárbaro de esclavos que haya aprendido a considerar su existencia como una injusticia y que se disponga a tomar venganza no sólo para sí, sino para todas las generaciones” (2012, 179-180). Pero, ¿por qué a Nietzsche le parece este hecho tan desagradable?, ¿por qué se niega a la liberación de los oprimidos? Por una simple razón: toda cultura está sustentada en un “estamento de esclavos”, en una mayoría de individuos que se “sacrifican” para un “estamento de amos”, para unos pocos que pueden gozar de la cultura, el arte, la ciencia y la filosofía y que, ante un mundo que carece de sentido, justifican la existencia estéticamente. Esto era, según Nietzsche, evidente para los griegos. Pero nuestra cultura – una cultura ilustrada – pretende negar este hecho hablando de “dignidad del hombre”, “dignidad del trabajo”, “libertad”, “democracia”, etc. Dice el filósofo de Röcken:

Nótese esto: la cultura alejandrina necesita un estamento de esclavos para poder tener una existencia duradera: pero, en su consideración optimista de la existencia, niega la necesidad de tal estamento, y por ello, cuando se ha gastado el efecto de sus bellas palabras seductoras y tranquilizadoras acerca de la dignidad del ser humano y de la dignidad del trabajo, se encamina poco a poco hacia una aniquilación horripilante (Nietzsche, 2012, 179).

En un texto de juventud titulado *El Estado Griego* (1868) – antecedente directo de las ideas del *Nacimiento de la tragedia* – Nietzsche crítica las ensalzadas ideas modernas sobre la “dignidad del hombre” y la “dignidad del trabajo”, mostrando que, si en el fondo la naturaleza es continua guerra e injusticia,

toda actividad del hombre pierde sentido en relación a este hecho. Y, en consonancia con el “espíritu transmundo” que en esos años aún posee Nietzsche, pregona en el texto citado las siguientes palabras:

Lo que en esta terrible constelación de cosas quiere vivir, o mejor, debe vivir, es, en el fondo, un trasunto del entero contraste primordial, del dolor primordial [*Ur-Eine*] que a nuestros ojos terrestres y mundanos debe aparecer insaciable apetito de la existencia y eterna contradicción en el tiempo, es decir, como devenir. Cada momento devora al anterior, cada nacimiento es la muerte de innumerables seres, engendrar la vida y matar es una misma cosa. [*los corchetes son nuestros*]. (Nietzsche, 2013, 13).

Desde esta perspectiva la dignificación del quehacer del hombre encierra una profunda contradicción con los principios supuestamente humanistas de los modernos, pues si el trabajo debe dignificarse, necesariamente debe hacérselo en todas sus facetas, incluso en la guerra. Asimismo, debe aceptarse que si una cultura encuentra algún tipo de justificación ante un mundo frío e indiferente, esta justificación sólo puede ser estética: la cultura como un *fenómeno estético*. Pero también debe aceptarse que para que esa nueva obra de arte que es la cultura pueda alcanzar su cenit, una buena parte de la sociedad debe ser “esclavizada”. En cambio, si se cree en algún tipo de democracia o socialismo como remedio a esta injusticia, no está más que preparando un espacio de igualdad en el sufrimiento, pues la injusticia no es social, sino existencial. Ante esto sólo nos quedaría aceptar al mundo y la existencia como fenómeno estético, donde el arte sería un estimulante y una máscara para poder vivir.

Pero aún restan algunas cosas que aclarar. En principio, Nietzsche no está diciendo que debe abogarse por una cultura esclavista al modo de la antigua Grecia, sino que toda cultura, por más ensalzada en sus múltiples expresiones, tiene a la base una clase que es oprimida y que actúa como el medio que permite a una minoría disfrutar de las riquezas que puede ofrecer la cultura. Pero más importante aún, se trata de observar que esta justificación estética del mundo, en esta teodicea artística, se intenta justificar el dolor que provoca la existencia; de modo que en sentido estricto se trata de una *algodicea*, una “justificación del sufrimiento”.

Este hecho sólo podemos ubicarlo en el joven Nietzsche, para quien aún el

mundo – habíamos visto – se le presenta como “la obra de un dios sufriente y atormentado” (2013, 73). Pues para un Nietzsche más experimentado y que ha comprendido las consecuencias nihilistas, transmundanas, de sus primeros ejercicios filosóficos, este hecho es inconcebible. Perpetuar esa interpretación sobre el mundo y la existencia, es perpetuar la escisión realizada por la tradición y continuar con el desprecio que ésta ha mantenido a la vida. Sin embargo, acepta que esta tesis – la de la justificación estética del mundo y la existencia – fue un bálsamo para soportar la falta de sentido de la existencia, para soportar que, en el fondo, no hay justificación posible, pues ni siquiera es necesaria. En un aforismo titulado *Nuestro último agradecimiento al arte*, perteneciente a *La ciencia jovial*, Nietzsche recuerda cándidamente su algodicea: “Como fenómeno estético, la existencia nos sigue siendo todavía *soportable*, gracias al arte se nos regalan los ojos y las manos y, sobre todo, la buena conciencia para *poder* hacer de nosotros mismo un fenómeno semejante” (2009, 423).

Por último debemos destacar dos cuestiones: 1) la inter-relación existente entre los tres ámbitos propuestos para analizar la tesis sobre la justificación estética del mundo y la existencia, donde las tres se conectan por el mismo hecho: la falta de sentido y la incorporación de sentido por medio del arte; y, 2) las contradicciones que habitan en el pensamiento nietzscheano, pues, aunque éste reconoce fatalistamente la injusticia en el seno de la cultura, años más tarde, incluso ya esbozado en su primera obra, tenderá a una reconciliación entre los estamentos y a una liberación total del individuo, asunto paradójico que nos es imposible seguir desarrollando aquí. Sin embargo, debemos destacar que la algodicea es un asunto que se mantiene en la filosofía de Nietzsche, pero que viene a transformarse, pues aunque el filósofo acepte que no hay necesidad de ningún tipo de justificación, la concepción estética del mundo y la existencia se mantiene hasta el final. Para Nietzsche, el cosmos es análogo a una obra de arte que en su eterna creación y destrucción encuentra, sin requerirla, su forma más grande de redención.

Bibliografía

- De Micheli, M.** (2006). *Las vanguardias artísticas del siglo XX*. Madrid: Alianza.
- Frey, H.** (2013). *En el nombre de Diónysos: Nietzsche el nihilista antinihilista*. México: Siglo XXI Editores.
- Nietzsche, F.** (2012). *El Nacimiento de la tragedia*; intr., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F.** (2011). *Así habló Zaratustra*; intr., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual; Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F.** (2007). *Humano, demasiado humano I*; trad. de Alfredo Brotons Muñoz, Madrid: Akal.
- Nietzsche, F.** (2009). *Nietzsche I (El nacimiento de la tragedia – El caminante y su sombra – La ciencia jovial)*; estudio introductorio por Germán Cano; Madrid: Gredos.
- Parmeggiani, M.** (2002). *Perspectivismo y subjetividad en Nietzsche*. Anejo XLI de la Revista de la Sección de Filología de la Facultad de Filosofía y Letras, Analecta Malacitana (AnMal), Málaga: Universidad de Málaga.
- Rivas López, V. G.; Molina Vázquez, C.** (2011). Muerte y renacimiento de la tragedia en la estética contemporánea. En: Rivas López, V. G; Fraile Martín, I. *La experiencia actual del arte (19-30)*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Safranski, R.** (2001). *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, México: Tusquets.

OBJETOS Y ESTADOS DE COSAS EN EL TRACTATUS

Richard Alexander Vargas Amaris ■

Resumen: En este artículo se exponen los puntos centrales contenidos desde la proposición 2.01 a la proposición 2.063 del libro *Tractatus logico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein. Después de la exposición de las proposiciones se darán a conocer comentarios que serán tomados desde la perspectiva de diferentes lectores de la obra. Antes de iniciar con la explicación de las correspondientes proposiciones, se hará un alto para aclarar el concepto *objeto*, pues en Wittgenstein el uso del mismo resulta un tanto problemático. Esto se hace para evitar cualquier confusión en la explicación de las primeras proposiciones. Sin embargo, no se aclarará el concepto en su totalidad al principio, sino que se dará una explicación preliminar del mismo, puesto que se tratará con mayor profundidad en proposiciones posteriores. Después se procederá a explicar cómo los objetos se relacionan en el mundo y qué función cumplen en los estados de cosas, para que así se pueda continuar con la explicación completa de los objetos. Se procederá a describir la diferencia entre *estados de cosas* y *hechos*, para lo que se debe tener en cuenta todo lo dicho en el texto. Por último, se intentará exponer puntos de vista por parte de lectores de Wittgenstein en cuanto al concepto *objeto*. La aclaración del concepto de *objeto* permitirá tener una visión panorámica de todo el libro y los conceptos que en él se manejarán. Por tal razón, es muy importante tener completamente claro este concepto antes de iniciar la lectura del *Tractatus Logico-Philosophico*.

Palabras clave: WITTGENSTEIN - TRACTATUS – OBJETO

■ Facultad de Humanidades,
Universidad Pedagógica
Nacional

Contacto:
lfl_ravargasa544@pedagogica.edu.co

Introducción

En este artículo se presenta la concepción *objeto* en el *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921) del filósofo Ludwig Wittgenstein, y, posteriormente, se confrontan diferentes visiones que han dado otros filósofos sobre este concepto. Con el fin de contribuir con la cabal comprensión del concepto de *objeto* en el *Tractatus Logico-philosophicus*, pues de este concepto se presentan varias posibilidades de interpretación. De esta manera se intenta concluir cuál es el uso adecuado que se puede hacer del concepto ya mencionado. Para llegar a esto se tomarán autores como Mario Salas, Irving Copi y Erik Stenius. Es importante aclarar este concepto para entender el *Tractatus*, porque de él parte la posibilidad de explicar todos los demás conceptos subyacentes que permiten explicar la unión entre mundo y lenguaje. La explicación dará la posibilidad de que pueda explicar el concepto de *hechos* en Wittgenstein, ya que el concepto de objeto permite hablar de *estados de cosas*.

Por todo eso, se toma con relevancia analizar el concepto de *objeto* en el *Tractatus Logico-philosophicus*, pues, como se ha dicho, este concepto permite tener una visión amplia del trabajo del primer Wittgenstein, puesto que todos los demás conceptos dependen de la comprensión de este primer concepto.

Explicación preliminar del concepto de objeto

En la proposición 2.01 “El estado de cosas es una conexión de objetos (cosas)” (Wittgenstein, 2009, 9) es usado el concepto *objeto* lo cual torna problemático este inicio, por lo que se propone, por el momento, pensar en el objeto como un nombre.

Este uso resultará muy confuso a medida que se avanza en el libro, ya que en las proposiciones posteriores se utilizará el concepto no específicamente para hablar de un objeto físico. Por ejemplo, desde la proposición 2.02 “El objeto es simple” (Wittgenstein, 2009, 13) se usará el concepto *objeto* como sustancia del mundo, esto dificulta ver lo que se quiere decir con este concepto, pues al

hablar de objeto como sustancia, se podrá pensar el mismo como esencia de un hecho y esto nos puede conducir a preguntar: Si la proposición *Un hombre es gordo* es un hecho ¿Cuáles son los objetos que se relacionan? Por lo tanto, para poder continuar, se debe tener claro que al hablar de objeto no se hace referencia a algo meramente corpóreo, sino que se hace referencia a un elemento en el uso del lenguaje: un nombre. Por ejemplo, silla es un objeto del lenguaje, rojo y gordo también lo son, los dos son nombres.

Los objetos en el mundo

Sin dejar de lado la anterior exposición sobre lo que es un objeto, podremos seguir con la explicación sobre los estados de cosas. Esto nos remite a la proposición 2.01 “El estado de cosas es una conexión de objetos (cosas).” (Wittgenstein, 2009, 9). Se intentará iniciar con la exposición de la proposición con el siguiente ejemplo: en la proposición *un libro está sobre la mesa* existe un estado de cosas, ya que dos objetos -el libro y la mesa- tienen una relación que se indica por la preposición *sobre*. También se podría decir *el hombre muere*, lo que sería otro estado de cosas, la relación en este último ejemplo se da por la naturaleza de los dos objetos (hombre-muerte). Como se ve, cuando en una proposición dos nombres o elementos se relacionan se denomina estado de cosas. Resulta ahora más explícito que un objeto no es simplemente algo corpóreo, pues los objetos son elementos que se usan en el lenguaje para hacernos una figura de un suceso que posiblemente se dé efectivamente o sea real. En consecuencia con ello Antoni Defez indica que “El hecho de que los constituyentes de la proposición mantengan entre sí cierta coordinación o estructura que deberá ser común a la coordinación que los elementos del estados de cosas que se pretende describir mantiene entre sí” (Defez, 2000, 159).

Entonces, se dice que un estado de cosas son objetos en conexión. De esta manera, alguien podría preguntar: *¿Los objetos que no están en conexión en qué parte del mundo están?* A lo que se puede responder: los objetos siempre son parte de un estado de cosas, en el hecho mismo que de ellos se puede hacer

una predicación se demuestra. Lo anterior se puede fundamentar al indicar que un objeto posee ciertas propiedades internas que le brindan una forma lógica para relacionarse, por tal razón Alejandro Tomasini Bassols indica que “Los objetos, se entiende, no pueden determinar entre sí ninguna clase de vínculos, como los causales” (Tomasini Bassols, 2010, 4). El objeto con forma lógica no se puede concebir sin relación con otros objetos. Esto sería análogo a decir que una silla no está en ninguna lugar o que está libre sin ningún tipo de condicionamiento externo; es decir, la silla no sería de madera o de algún material, pues la naturaleza del material indica que existe alguna relación con su entorno, por ejemplo, decir que una silla es de hierro le da peso y esto implica relación con otros objetos, al hacer una proposición sobre el estado de cosas de la silla se hablará de dos elementos: la silla es pesada.

Es curioso este último ejemplo utilizado pues está íntimamente ligado a la vida del autor, de acuerdo con ello Allan Janik y Stephen Toulmin indican “La forma de los objetos utilitarios es, pues, reflejo de la vida de una sociedad, los únicos cambios que están justificados en aquéllos son los que surgen de los cambios de esta última” (Toulmin, 1998, 124).

En busca de mejorar la explicación sobre el objeto siempre en relación con otro, pensémoslo de la siguiente manera: todo objeto es como una palabra, la palabra tiene sentido cuando está en una oración, una palabra sola no dice nada, no tendría sentido. Si decimos la palabra *silla* sin dar una explicación oral del porqué se usa o sin utilizarla en un contexto adecuado, la palabra silla no tiene sentido, aunque sí tiene significado. Es decir, la palabra hace referencia a algo, pero no tiene sentido. Al decir que no tiene sentido se quiere decir que no implica un suceso como tal, no se estaría hablando de nada porque no representa alguna posibilidad o forma lógica en la palabra misma. Por lo dicho, podemos concluir que al representar un estado de cosas con palabras se demuestra que todo objeto está en relación con otro. Esta lógica que permite que los objetos se relacionen entre sí es de la cual nos habla Kenneth Moreno May “En el ‘*Tractatus*’ de Wittgenstein, la lógica ocupa un papel similar en cuanto, por poco decir, ella es *condición de posibilidad para poseer un lenguaje capaz de tener*

sentido, y por tanto, poder representarse el mundo en sus hechos" (Moreno, 2014, 3).

Al estar los objetos en constante relación con otros, se indica que la relación no es casual, sino que obedece a una forma lógica. El autor del *Tractatus* nos habla sobre la naturaleza de un objeto que le permite relacionarse con otro, para ello indica que todo objeto contiene la posibilidad de estar en un estado de cosas. Esto quiere decir que las propiedades internas de un objeto le dan la posibilidad de presencia en un estado de cosas y de igual manera también tiene la posibilidad de estar en otro; para que un objeto pueda estar en un estado de cosas, la naturaleza del mismo objeto debe posibilitar su conexión con otros. Esta forma lógica es la que nos permite hablar de mundo, en concordancia con ello Tomasini (2010) dice que

Por eso, la realidad en el *Tractatus* no es otra cosa que el mundo entendido como una totalidad estructurada y acabada de objetos que se combinan en función de sus respectivas formas para constituir hechos que son lo que encontramos en lo que Wittgenstein llama el 'espacio lógico'. (Tomasini, 2010, 4)

En concordancia con lo anterior, se puede afirmar que una proposición tiene sentido cuando habla de objetos que se relacionan en un espacio lógico, o sea cuando la proposición habla de un mundo. Por tal razón, Ana María Giraldo (2015) indica en su texto *Los sentidos de 'sentido' en el Tractatus Logico-Philosophicus* "Dicha apertura solo fue posible a partir de la delimitación exacta del mundo de lo decible" (Giraldo, 2015, 45).

De esta manera pareciese que un objeto tiene cierta independencia porque sus propiedades internas posibilitan distintos estados de cosas, pero es de ver que un objeto se da en un estado de cosas no por sus propiedades internas únicamente sino también por las propiedades externas, como lo son la relación con otros objetos, lo que le daría cierta dependencia. Entonces, se puede pensar que hay una relación lógica que obedece a las propiedades internas del objeto y, a su vez, a las propiedades externas del mismo.

En pro de aclarar lo anteriormente dicho, podemos decir que la naturaleza de los objetos es la condición de posibilidad para que se den los hechos de los estados de cosas representados.

Al hablar de la naturaleza del objeto podemos pensar en su espacialidad, ya que un objeto no puede estar fuera del espacio; puede ser representado en el vacío, pero no sin espacio. De lo dicho sobre la naturaleza del objeto se puede seguir que al conocer la naturaleza del mismo se puede conocer su participación en un estado de cosas. Por ejemplo, la proposición *Un hombre es gordo* es un estado de cosas que se puede dar en la realidad porque en la naturaleza del hombre está la posibilidad de ser gordo, pero si digo *Un hombre es una silla* la posibilidad de que sea efectivo dicho estado de cosas es imposible porque en la naturaleza del hombre no está ser silla.

El objeto es simple

Hemos intentado llegar hasta aquí con la noción sobre el concepto objeto no como un ente corporal, sino como una cosa de la cual se puede predicar de acuerdo a sus propiedades internas. Ahora se intentará aclarar a qué se hace referencia con el concepto de objeto, puesto que en la proposición 2.02 se da más claridad sobre el tema.

Cuando se habla de la sustancia del mundo se habla de lo que lo fundamenta, si bien el mundo no es los objetos sino los hechos, los objetos permiten que el mundo sea porque estos fundamentan los hechos. En este caso un objeto tiene nombre, por ejemplo, *mesa*. De un nombre como *mesa* ya tenemos una referencia, el objeto que es fijo, pues si no lo fuera, no se podría realizar proposiciones sobre él porque siempre estaría cambiando. Alguien podría decir que la mesa está compuesta por un tablero, las patas, etc. y que por dicha razón no es simple. Tal refutación no es válida, pues al hablar de las partes de la mesa ya se está hablando de otros objetos, la mesa no ha dejado de ser un objeto simple por el hecho de que se pueda descomponer en partes; el nombre *mesa* sigue siendo el único elemento de referencia. El objeto se mantiene en unicidad

cuando lo nombramos, el objeto es siempre del cual hacemos referencia se mantiene.

En otras palabras, de lo que realmente se habla al utilizar el concepto *objeto* es de nombres, el hecho de que Wittgenstein indique que los objetos son simples y no hable sobre objetos compuestos, nos dice que para el autor los nombres son los elementos mismos, por dicha razón, un nombre como *rojo* puede ser un elemento al igual que un nombre como *mesa*, se puede descomponer en partes la mesa, pero no el color; sin embargo, los dos son objetos porque son nombres. Si los objetos fuesen compuestos, siempre que hablásemos de un objeto, la veracidad de lo dicho dependería de otra proposición y así hasta el infinito; no habría sustancia y no se podría hablar de alguna verdad, ya que no hay nada fijo.

De lo dicho hasta ahora sobre los objetos podemos resumir: los objetos al igual que los nombres necesitan estar en relación con otros nombres para que tengan sentido; una palabra dicha sin más no tiene sentido. Igualmente, los objetos son palabras que se refieren a una cosa, dicha cosa tiene propiedades que no desmeritan la simplicidad de la cosas, la cosa sigue siendo una al nombrarla.

Entonces, para poder hablar del mundo, debemos tener claro que hay una sustancia que le permite ser de una manera o tener una forma lógica, si el mundo no tuviese sustancia entonces nunca se podría afirmar o decir verdad alguna sobre él, porque decir una verdad dependería de otra verdad y así hasta el infinito, de esta manera no existiría verdad alguna. Pero sabemos que hay verdad cuando contrastamos la proposición con el hecho. Es en este último ejercicio en donde se da la importancia a que los objetos sean simples, ya que al realizar la comparación de la proposición con el hecho, los objetos mismos nos permiten llegar a un punto fijo.

Hasta el momento no se agota la explicación sobre los objetos simples, pues ésta requiere mayor aclaración sobre los objetos y sus propiedades. Para esto es pertinente preguntarnos: si hablamos de un mundo diferente a aquel con el cual tenemos contacto ¿Se necesitaría sustancia? La respuesta resulta ser casi

obvia de acuerdo con lo que se ha hablado: sí. Es necesario que al pensarse otro mundo, el mismo cuente con elementos para poder hablar de sus hechos; tales elementos tendrán otra naturaleza, es probable, pero igualmente serán objetos simples y fijos de los cuales se habla. La sustancia es necesaria para que el mundo pueda ser explicado, es un fundamento que no requiera más fundamento, es decir, un fundamento de sí mismo. Los casos en los que se presente el objeto pueden ser varios, pero el objeto persiste o continúa, ya que éste es simple y por lo tanto fijo.

Ya que tenemos a los objetos como sustancia del mundo, dichos objetos deben diferenciarse entre ellos para que se pueda dar un estado de cosas. Con anterioridad se ha dicho que existe una naturaleza que pertenece al objeto, dicha naturaleza posibilita un estado de cosas. Para aclarar la diferencia de un objeto a otro se utilizará la proposición 2.0232 “Dicho sea incidentalmente, los objetos son incoloros” (Wittgenstein, 2009, 13). Esta proposición puede ser respaldada porque el color se da en el hecho, pues si un objeto carece de color en su espacio cromático se da un color para él en relación con otros objetos, pensar en un objeto incoloro sería pensar que los otros objetos no tienen color. Los objetos son diferentes por el hecho que en su naturaleza mantienen cierta diferencia en propiedades tales como espacio, tiempo y color, propiedades que son naturaleza del objeto. Los objetos son diferentes en su naturaleza por su relación con los demás.

Tal como lo hemos dicho con anterioridad, las propiedades internas de cada objeto posibilitan una manera de relación con otro. A esta forma de configuración el autor la denomina estructura del estado de cosas, de esta estructura se da la estructura de un hecho, puesto que, en el hecho se dan los objetos del estado de cosas en relación. Por lo tanto, los objetos se relacionan entre ellos por su forma lógica, no es necesario para que esto se lleve a cabo la intervención de un tercer elemento.

Esta comprensión de los objetos en la filosofía permite deslindar a la misma de la ciencia, de esta forma lo afirma Magdalena Holguín “Para Wittgenstein, por el contrario, comprender la filosofía como una teoría, y más exactamente como

una teoría de objetos, constituye ya una apreciación científicista del quehacer filosófico” (Holguín, 1992, 13).

Hechos y estados de cosas

Por último, se da en el libro la explicación sobre la diferencia entre los hechos y los estados de cosas. El autor explica que un hecho es el darse efectivo de un estado de cosas y así se da la realidad. Por ejemplo, podemos tener una proposición de un estado de cosas; el computador es redondo. Sin embargo, la proposición es una posibilidad de que este estado de cosas se dé en la realidad, al momento de darse como efectivo el estado de cosas se dan los hechos: la realidad misma.

De la misma manera como un estado de cosas se da efectivo, se puede determinar cuáles no. Por ejemplo, si decimos *el computador es redondo* ya sabemos que *el computador no es cuadrado* o que no tiene forma de alguna otra figura geométrica. Los estados de cosas que se dan efectivos, como el caso del *computador redondo*, son hechos positivos; los estados de cosas que no son efectivos como *el computador cuadrado* el autor les llamará hechos negativos, pues estos últimos hablan de la ausencia de un darse efectivo.

Por lo anterior al llegar a la proposición 2.061 “Los estados de cosas son independientes unos de otros” (Wittgenstein, 2009, 13) esta proposición no debe confundirnos, puesto que no se está hablando de los estados de cosas como en los ejemplos dados con la proposición *el computador es redondo*. Esto porque en el caso anterior de un estado de cosas se podía deducir los estados de cosas negativos del mismo estado de cosas. En este último caso se habla de estados de cosas diferentes, por ejemplo, que se dé efectivo *el computador es redondo* no implica que no se dé efectivo que *el televisor es cuadrado*; estos son dos estados de cosas independientes y que uno de ellos no se dé no implica que el otro no se dé o sí se dé.

El problema del concepto objeto

Para finalizar este texto, quisiera discutir sobre el uso adecuado del concepto de *objeto*. Pues si bien hemos entendido el objeto como nombre y así mismo elemento, en una proposición tendríamos que saber qué puede tener nombre. Para este problema tomaré el artículo *Sobre el concepto de “objeto” en el Tractatus de Wittgenstein (2004)* de

Mario Salas, cuyo artículo expone el punto de vista de Irving Copi para rebatirlo.

El problema se centra en que Copi en su artículo *Objects, Properties and Relations in the "Tractatus"* (1985) indica que las propiedades o individuos son objetos, pero no lo son las relaciones entre los objetos. Por ejemplo, si decimos que *el sol está en el cielo* hay dos individuos: sol y cielo. La relación que se da por el verbo *está*, no sería un objeto, pues no es individuo, sino conexión entre objetos por las propiedades internas de cada uno de ellos.

De manera personal estoy de acuerdo con Copi, pues indica Wittgenstein (2009) en la proposición 2.03 que "En el estado de cosas los objetos están unidos entre sí como los eslabones de una cadena" (Wittgenstein, 2009, 15). Esta proposición nos lleva a pensar que a los objetos sus propiedades internas los relacionan. Es decir, que la relación es propia de los objetos, su forma lógica posibilita una estructura en un estado de cosas, entonces, la relación es propiamente algo que se da. La relación no es objeto porque los objetos siempre se relacionan sin un tercero, tal como lo habíamos dicho antes.

Sin embargo, a lo dicho por Copi, Salas (2004) responde parafraseando a Erick Stenius:

Stenius afirma que

Wittgenstein cuenta como "cosas" -otro nombre para los "objetos"- no sólo entidades individuales sino también predicados con diferente número de lugares de argumento, es decir, no sólo predicados monádicos, sino también predicados relacionales diádicos, triádicos o n-ádicos. Ahora bien, en el *Tractatus* no se afirma explícitamente que los objetos pertenezcan a diversas categorías, pero, en opinión de Stenius, aunque Wittgenstein "no distingue terminológicamente entre "cosas" y "predicados", de esto no se sigue que no haga distinción entre los contenidos de estas categorías...Esto implica, entre otras cosas, que no todo lo que en el habla cotidiana caracterizamos como objetos individuales o predicados es una "cosa" en el sentido que el *Tractatus* da a esta palabra. Sólo aquellos objetos individuales y predicados que entran como componentes en los estados de cosas elementales son considerados como "cosas" (Salas, 2004, 84).

Salas sigue a Stenius en su interpretación del concepto *objeto*. Parece ser que esta interpretación se da por la ambigüedad que aparece en el *Tractatus* respecto a este concepto. Para dar mayor peso al argumento, Salas (2004) cita *El diario filosófico* de Wittgenstein: "También las relaciones y propiedades, etc. son objetos" (Salas, 2004, 84), esta última cita pone en aprietos la interpretación de Copi, ya que para este es contradictorio indicar que las relaciones son objetos frente.

Ante todo esto, podríamos decir que reina la ambigüedad sobre la explicación. Sin embargo, las relaciones son parte de la forma lógica del objeto. Por lo tanto, no es un tercer objeto como tal, sino que es una dirección propia del objeto en la posibilidad de relación. También, debemos tener en cuenta que lo fijo son los objetos y los estados de cosas son contingentes. Por lo tanto, la relación entre objetos, que es la estructura de los estados de cosas, estaría en variación, porque depende de las propiedades externas.

Sin embargo, Salas indica que si una relación no fuese objeto sería imposible distinguir la dirección de la relación. Por ejemplo, al decir *Juan come arroz* se cuentan tres elementos: Juan, arroz y comer. Salas afirma que, si la relación no fuese objeto, de acuerdo al ejemplo dado no se daría una dirección al objeto *comer*, por lo tanto, no se entendería el sentido de la proposición, pues se podría decir *el arroz se come a Juan*.

En otras palabras, para Salas es importante incluir la relación como objeto y no presuponerla, porque si incluimos la relación como objeto, no se hablaría de Juan y arroz, sino de Juan quien come arroz. Con esto se quiere decir, que la unión entre dos objetos no implica un solo sentido de relación, sino que la relación es un objeto que nos permite saber el sentido de la proposición. Siguiendo lo anterior, el sentido de la proposición parece más concreto al nombrar la relación *comer*, si esta relación no se nombra, nos quedarían únicamente dos objetos: Juan y arroz.

Igualmente, si presuponemos la relación, no sabríamos quién es comido, podríamos decir que el arroz se come a Juan, siguiendo el ejemplo utilizado hasta el momento. Al ser la relación objeto, sus propiedades internas nos indican la relación que tiene con los otros objetos. Siguiendo el ejemplo *Juan come arroz*, entonces, comer sería un objeto que de acuerdo con sus propiedades internas puede ser relacionado con Juan, como quien come, y al arroz, como el objeto comido. De esta manera, obtiene mayor claridad la perspectiva de Salas, puesto que al ser la relación objeto, se conoce el sentido de la oración.

A todo lo propuesto por Salas podemos decir: es claro que se necesita hablar de la relación entre dos objetos para que no estén yuxtapuestos. Sin embargo, al ser la relación la conexión entre dos objetos por sus propiedades internas, la relación formaría parte de la forma lógica del objeto, lo que nos dice que esta conexión es algo que se da propiamente desde los objetos, está en la forma lógica. En ese caso, la forma lógica del objeto es lo que lo relaciona con otros.

Tal vez todo lo dicho se pueda resolver en la exposición de la proposición 3.1432 “No: «El signo complejo 'aRb' dice que V está en la relación R con b» sino: Que V está en cierta relación con V dice que aRb” (Wittgenstein, 2009, 23), puesto que Copi se vale de esta proposición para indicar que la relación no es nombre, sino sentido, lo cual no le permite ser objeto.

Bibliografía

Bassols, A. (S.F) *Dos nociones de objeto en el Tractatus.*

Defez, A. (2000) *Pensamiento y lenguaje en el primer Wittgenstein.* Agora: Papeles filosóficas. 2000, pp. 153-167. ISSN: 0211-6642

Giraldo, A. (2015) *Los sentidos de "sentido" en el TLP.* Universitas Philosophica. vol.32 n.64, pp. 41-45. ISSN 0120-5323

Holguín, M. (1992) *La filosofía como crítica del lenguaje.* Revista ideas y valores. n. 87-88, pp. 7-18.

Moreno, K. (2014) *Entre la lógica, el entendimiento y el lenguaje.* Universitas philosophica. n. 43, pp. 99-122. ISSN: 0120-532.

Salas, M. (2004). *Sobre el concepto de "objeto" en el Tractatus de Wittgenstein.* Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica, XLII, pp. 83-91.

Tamayo, A. (2017) *Enfoque en la filosofía del lenguaje en Ludwig Wittgenstein.* Cuestiones de filosofía. [online]. 2017, ISSN: 0123-5095

Tomasini Bassols, A. (2010), "Tiempo, mundo, vida y muerte en el Tractatus", en Wittgenstein en español II. Buenos Aires: Universidad Nacional de Lanús, Serie Filosofía

Toulmin, S. (1998). *La Viena de Wittgenstein.* Madrid: Taurus.

Wittgenstein, L. (2009). *Tractatus logio-philosophicus.* Madrid: Editorial Gredos.

JERRY FODOR: ENTRE EL PRAGMATISMO Y EL CARTESIANISMO¹

Sofía Mondaca ■

Resumen: En el marco de la tarea de explicar qué son los conceptos y cuáles son las condiciones de posesión de éstos, Fodor pretende trazar una fuerte línea divisoria entre las teorías cartesianas, con las cuales se ve representado, y las teorías pragmatistas. Presenta su teoría centrada en el ‘lenguaje del pensamiento’, defendiendo una noción no epistémica y atómica de los conceptos, de acuerdo con la cual éstos poseen una extensión y “modos de presentación” –MDP en un sentido no fregeano–, que ayudan a individualizarlos. La función que cumplen dichos MDP es lo que analizaré en este trabajo, concluyendo que, sin negar las diferencias, es posible trazar una correspondencia entre la propia concepción cartesiana del autor y los enfoques pragmatistas sobre los conceptos.

Palabras clave: CONCEPTOS- INDIVIDUACIÓN- PRAGMATISMO

¹Ponencia presentada en las XXVI Jornadas de Epistemología e Historia de la Ciencia, realizadas en La Falda, Córdoba. Noviembre de 2015.

Introducción

De acuerdo con una asentada tradición filosófica, los conceptos son componentes fundamentales y necesarios de nuestro pensamiento. Pensamos, razonamos y actuamos gracias a ellos. En el marco de la gran tarea de explicar qué son los conceptos y cuáles son las condiciones de posesión de éstos, Fodor (2002) traza una fuerte línea divisoria entre las teorías cartesianas, con las cuales se ve representado, y las teorías pragmatistas, las cuales discute. El autor defiende una teoría representacional de la mente (TRM) desde donde apoya una noción atómica y no epistémica de los conceptos según la cual éstos deben ser identificados con instancias mentales, antes que con disposiciones. Desde esta postura se propone discutir con las concepciones pragmatistas, las cuales caracteriza como grandes defensoras del contenido epistémico, disposicional y normativo de los conceptos. Mientras los enfoques pragmatistas hacen un fuerte hincapié en la pregunta ¿qué es poseer un concepto?, Fodor, desde una perspectiva cartesiana, prioriza la pregunta acerca ¿qué son los conceptos?, para luego tratar de explicar qué es poseer un concepto.

En un intento por responder la pregunta principal acerca de qué son los conceptos, Fodor postula y define los conceptos como representaciones mentales que tienen contenido intencional pero no cognitivo²: según el autor, los conceptos tienen extensión, aunque no presentan sus referentes de un modo particular. El contenido intencional propio de los conceptos, su extensión, se basa en el vínculo causal que éstos tienen con el mundo. Así, el contenido intencional del concepto de 'mesa' son las mesas y el contenido intencional del concepto de 'silla' son las sillas, con las cuales se da una relación causal inevitable. No obstante, dicha definición de los conceptos parece generar ciertos problemas al analizar los casos de sinonimia, en donde al menos dos conceptos tienen el mismo contenido intencional, es decir, mantienen las mismas relaciones causales con el mundo compartiendo de este modo su referencia, pero son claramente distintos. Estos casos demuestran que entender los conceptos solo en función de su extensión no es suficiente, al menos, para distinguir conceptos y explicar su individuación. Dicho inconveniente lleva a Fodor a añadir los “modos de presentación” (MDP) como elementos mentales que, en última instancia y con un grado más fino, diferencian los conceptos entre sí.

²Dichas nociones son utilizadas aquí tal como las define Prinz en el comienzo de su texto *Furnishing the mind* (2002). Al hablar de contenido intencional se alude a la referencia o extensión de los conceptos. En cambio, al hablar de contenido cognitivo se alude a la aspectualidad o los modos de presentación entendidos en sentido fregeano.

Dentro de dicha discusión, el objetivo del presente trabajo consiste en analizar específicamente la explicación que ofrece Fodor acerca de la individuación de los conceptos a través de los “modos de presentación”, con el fin de sostener que en su intento por explicar cómo razonan las personas, la posición atomista y no epistémica defendida por el autor no logra separarse claramente del pragmatismo. Si bien existen diferencias relevantes entre ambas posiciones, voy a defender que Fodor no puede desligarse completamente de un enfoque pragmatista ya que, en principio, no parece ser posible explicar la individuación de los conceptos sin recurrir al carácter semántico del contenido presente en su noción de “modos de presentación”, y, por lo tanto, sin compartir ciertos puntos con las posturas pragmatistas.

Acerca de los conceptos en Fodor

Los conceptos constituyen uno de los temas centrales tanto de la filosofía del lenguaje como de las ciencias cognitivas (Destefano, M., & Aguilera, M., 2013; Murphy, G. L., 2004; Stephen Laurence & Eric Margolis, 1999). Fodor, como uno de los más significativos representantes de las ciencias cognitivas, se ha esmerado en construir una teoría que pueda dar con la verdadera naturaleza de los conceptos. Frente a dicha tarea, se ha posicionado como uno de los defensores del enfoque cartesiano, desde el cual se entiende a los conceptos como entidades mentales, en contraposición a los enfoques pragmatistas que los consideran más bien como habilidades y disposiciones. Mientras los pragmatistas establecen que poseer el concepto C consiste en tener la habilidad de distinguir C de no-C o reconocer la validez de las inferencias en las que participa C; por su parte, el enfoque cartesiano establece que poseer un concepto C consiste en pensar en C “como tal”, es decir, pensar en mesas como “mesas” y en sillas como “sillas” (Fodor, 2004). Así, los conceptos, tal como los entiende Fodor, tienen como rol fundamental el referir, el relacionarse causalmente con las entidades que se encuentran en el mundo.

La teoría representacional de la mente de Fodor es una teoría intencional que

afirma que tener un concepto es *poder pensar* acerca de algo. Dicho *poder pensar* pretende diferenciarse del *creer* en algo, tratando de esta forma de evitar cualquier elemento que pueda ser considerado como epistémico o disposicional. El *poder pensar* acerca de algo parece no requerir o depender de otro tipo de habilidades. Se trata de una instanciación puntual, de un evento mental particular, y no de una disposición. Tener dicha instanciación es lo que el autor identifica con poseer un concepto. A su vez, como ya dijimos, Fodor entiende que la función principal de los conceptos es referir. En este sentido, es tal instanciación la que nos permite explicar la fuerte conexión causal de los conceptos con los objetos, explicando de dicho modo la referencia. De este modo, Fodor defiende una posición que podríamos identificar con el atomismo conceptual, afirmando que los conceptos léxicos no tienen una estructura semántica, sino que, más bien, deben ser entendidos como representaciones mentales cuyo contenido es intencional y, por lo tanto, no está determinado por su relación con otros conceptos sino por su relación con el mundo y los particulares a los cuales refieren (Margolis, E., & Laurence, S, 2014). Fodor defiende una semántica puramente informacional que determina el contenido de los conceptos exclusivamente por las relaciones que éstos tienen con el mundo. En este sentido, podemos decir que, a grandes rasgos, los conceptos se individúan según su referencia, es decir, según la relación causal que tienen con el mundo.

El problema surge cuando a menudo nos encontramos frente a casos de sinonimia donde el contenido de al menos dos conceptos distintos, esto es, su referencia, no logra aportar información suficiente para distinguirlos: la extensión de 'agua' es la misma que la de 'H₂O', pese a lo cual no diríamos que son dos conceptos equivalentes. Según el autor, el contenido de las representaciones mentales sólo está formado por las relaciones causales-nomológicas con el mundo, es decir, por los particulares que causan ciertas instancias mentales determinadas. Dichas relaciones causales constituyen el significado de las representaciones mentales y son entendidas en términos informacionales. Así, Fodor afirma, por un lado, que "el significado es información" y por el otro, que "si el significado es información, entonces las representaciones correferenciales tienen que ser sinónimas" (Fodor, 1998, 30). En el caso de 'agua' y 'H₂O', nos encontramos con dos expresiones que tienen las mismas relaciones causales-nomológicas con el mundo, es decir, tienen la misma información, la misma

referencia, y por lo tanto poseen el mismo contenido y deben ser caracterizadas como sinónimos. Sin embargo, como ya dijimos, esto no es razón suficiente para aceptar que se trata de un mismo concepto, de hecho, sabemos que son dos conceptos muy distintos, y que bien podríamos tener uno sin el otro. Frente a dicho reparo, advirtiendo que la individuación del contenido no es suficiente para poder individuar el concepto en un grado más fino, Fodor se ve en la necesidad de introducir un nuevo elemento a su teoría explicativa: los “modos de presentación” fodorianos.

Lo primero que es necesario aclarar frente a esta noción, es que los “modos de presentación” que presenta Fodor tienen una principal diferencia con los modos de presentación de Frege: son representaciones particulares y sintácticas que se encuentran en la cabeza. Esto permite individuar los MDP según las causas y efectos que producen en los estados mentales, es decir, por su rol funcional-causal. Según Fodor, porque se entiende que la identidad de los estados mentales está determinada por su rol causal, y porque los MDP individúan los estados mentales, es que lo tienen que hacer a través del rol causal:

Si los MDP pueden individuar conceptos y los referentes no pueden, eso debe ser porque los MDP son *objetos mentales* y los referentes no lo son [...] si los MDP están en la cabeza, entonces pueden ser causas mentales proximales y, en ese sentido, son aptos para la individuación funcional. Si los MDP están en la cabeza y se individúan funcionalmente, entonces la identidad de un MDP puede estar constituida por lo que pasa cuando se lo tiene. (Fodor, 1998, 39)

A su vez, dichos objetos mentales cumplen un rol causal específico en virtud de su forma sintáctica –a diferencia de la noción fregeana, en donde la semántica es lo que determina el rol–, mediante la cual es posible individuar los conceptos en grado más fino.

Ahora bien, es necesario explicar cómo es que los MPD pueden ser útiles para dicha tarea. En su libro *Concepts* (1998), Fodor sostiene que la respuesta estándar que se ha dado consiste en ofrecer una explicación de la individuación a través del rol inferencial que cumplen los conceptos. Sin embargo, esto no

puede ser fácilmente aceptado, pues en su teoría el autor se compromete explícitamente con tres puntos que no le permiten sostener que los conceptos están formados, ni en parte ni en su totalidad, por relaciones inferenciales.

(i) En primer lugar, el autor quiere evitar caer en la *circularidad*: ya que sostiene que la inferencia debe ser reducida a operaciones entre símbolos, es decir, a una noción computacional, y dicha noción computacional expresa una relación causal que respeta el contenido, ofrecer una salida inferencial acerca de qué es el contenido no parece una buena explicación. Como las nociones de símbolo y contenido ya están presupuestas en la noción computacional, dar una explicación de tal tipo sería caer en la circularidad.

(ii) En segundo lugar, para Fodor, sostener una 'semántica de rol inferencial' conduce directamente al *holismo*, ya que es necesario tener una gama de conceptos que se relacionen entre sí para hacer inferencias, y esto resulta inaceptable para su TRM³.

(iii) En tercer y último lugar, Fodor defiende el *atomismo*, por lo que las relaciones entre contenido y referencia no pueden ser distinguidas a través del rol inferencial de los conceptos. Los conceptos tienen contenido intencional pero no cognitivo. Para la concepción atomista, los conceptos no se descomponen en propiedades, no son compuestos: es independiente del concepto de 'agua' el que si algo es 'agua' entonces es 'liquido'.

De este modo, si bien uno de los modos en los que se usan los conceptos es en procesos inferenciales, la individuación no puede explicarse inferencialmente. A Fodor le interesa explicar nuestro razonamiento a través de los símbolos lógicos. Los símbolos más las reglas permiten entender cómo, gracias a que somos sensibles a las propiedades sintácticas de los conceptos, es que es posible realizar transiciones inferenciales que preserven la verdad, y es importante preservar la verdad para ser un agente racional. Dichas críticas llevan a Fodor a sostener que lo que realmente individua a los conceptos son los "modos de presentación", entendidos en términos del rol causal o funcional que tienen en los estados mentales. Así, pretende distinguir una explicación pragmatista basada en el rol inferencial, de la propia explicación basada en el rol funcional.

³No es motivo de este trabajo ahondar en una explicación de su teoría representacional de la mente. Será suficiente decir que tiene un fuerte carácter atómico, no epistémico, y computacional. Por dichas características, la noción de 'lenguaje de pensamiento' que defiende el autor resulta incompatible con un posible holismo.

Si voy a defender una teoría atomista de los conceptos, no tengo que sostener que las disposiciones inferenciales determinan, en todo o en parte, el contenido de los conceptos que uno tenga. La semántica puramente informacional me permite no sostener que las disposiciones inferenciales de uno determinan el contenido de los conceptos de uno porque dice que el contenido está constituido, exhaustivamente, por relaciones símbolo-mundo. (Fodor, 1998, 33)

Es importante entender la fuerte relación que hay entre el atomismo defendido por Fodor y su crítica a una semántica del rol inferencial. El autor define el contenido sólo en términos de las relaciones símbolo-mundo, lo cual le permite afirmar que el rol funcional que distingue a los conceptos se da en el aspecto sintáctico de los conceptos. Si las relaciones inferenciales también formaran parte del contenido, entonces la tesis del atomismo no se sostendría. Esto se debe a que, en primer lugar, todos los conceptos deberían tener un rol inferencial y, en segundo lugar, dicho rol necesariamente requeriría de otros conceptos, ya que no es posible entender las relaciones inferenciales teniendo en cuenta sólo un término. Así, la individuación en términos inferenciales resulta contraria a una estructura atómica de los conceptos, tal como defiende el autor en su TRM.

Ahora bien, ante lo dicho es necesario preguntarnos ¿cómo distinguimos el rol inferencial –que es utilizado por los pragmatistas para individuar los conceptos– del rol funcional/causal de los MDP propuesto por Fodor? Es claro que, para los pragmatistas, el rol inferencial es entendido en su relación con el aspecto semántico de los conceptos, lo cual conduce a defender un aspecto epistémico. Los defensores del pragmatismo le dan prioridad a la pregunta “¿qué es poseer un concepto?” y responden sosteniendo que tener un concepto es tener una capacidad epistémica. Así, la individuación de los conceptos es entendida a través del rol disposicional que éstos cumplen. Para los pragmatistas, tener un concepto no refiere a una instanciación de un símbolo en un momento particular, sino a una disposición, a una tendencia a realizar tal o cual cosa.

Fodor puede evitar adoptar dicha teoría sosteniendo que el rol causal que

tienen los conceptos puede ser explicado exhaustivamente a través de los símbolos, es decir sólo en base al aspecto sintáctico de los conceptos. Así, se puede liberar de tener que introducir en su explicación nociones con fuerte carga semántica como 'habilidades', 'disposiciones', 'razones', etc. Sin embargo, esto parece conducir a aceptar que la base y causa de todos los estados mentales es sintáctica y que descansa, en último término, en un nivel neuronal. Si bien podemos separar una explicación funcional al nivel de las representaciones mentales, de una explicación física al nivel de las neuronas, es importante aclarar que Fodor sostiene que las relaciones computacionales de la mente están implementadas en el cerebro, de donde heredan sus poderes causales. Por lo tanto, cuando el autor habla de las relaciones causales entre los MDP entendidos sintácticamente y los estados mentales, está descansando en una explicación a nivel neuronal de base.

¿Qué está mal con los MDP?

En primer lugar, quisiera hacer una consideración general sobre lo que presumo que debería ser una buena explicación de los fenómenos de comportamiento y razonamiento que aquí intentamos comprender. Siguiendo su TRP, Fodor hace descansar su explicación sobre nuestro comportamiento y razonamiento en un nivel subpersonal, neuronal y sintáctico. El autor sostiene que el pensamiento ocurre en un sistema interno de representación. Las creencias, los deseos y otras actitudes proposicionales entran en los procesos mentales como símbolos internos (Margolis, E., & Laurence, S, 2014). Así, la indagación acerca de nuestros razonamientos y comportamientos parece agotarse en el análisis de las inferencias que suceden en un nivel puramente sintáctico y neuronal en nuestras cabezas.

Sin embargo, siguiendo a Bermudez, considero que "la explicación sub-personal muestra cómo la explicación del nivel personal es posible, pero no puede reemplazar o capturar completamente lo que sucede a nivel personal" (Bermudez, 2000, 67). Es un hecho que nosotros hablamos y pensamos acerca del entorno que nos rodea. No obstante, siguiendo la explicación que ofrece Fodor, no resulta claro de qué modo las inferencias a nivel puramente sintáctico se relacionan con la sensación consciente de que estamos procesando contenido semántico en nuestra relación con el mundo.

Por el contrario, la explicación a nivel personal nos permite dar sentido a

nuestros pensamientos y comportamientos en la medida en que reconoce el rol que de hecho cumplen los estados cognitivos en su ejecución. El amplio fenómeno que aquí se intenta explicar tiene que ver con lo que un sujeto, en tanto agente racional y consciente, piensa, dice y hace. Lo que intentamos analizar es lo que hacen los sujetos en tanto sujetos racionales, en tanto agentes de sus propios pensamientos y comportamientos. Las explicaciones a nivel personal revelan dicha consciencia propia de las acciones o pensamientos que son realizados bajo condiciones normales de percepción y acción⁴ y, por lo tanto, parece necesario apelar a las mismas para dar una explicación acabada de nuestros razonamientos y comportamientos.

En un segundo lugar, quisiera ofrecer un argumento en contra de la tesis de individuación de conceptos propuesta por Fodor, con el objetivo de señalar la importancia de reconocer el aspecto semántico-epistémico de los conceptos a la hora de explicar nuestros razonamientos y comportamientos.

Frente a la concepción de relaciones causales entendidas en su aspecto lógico⁵, se presenta lo que considero como un importante problema en la teoría fodoriana. A mi juicio, no resulta tan sencillo explicar la individuación de los conceptos acudiendo solamente a los componentes sintácticos de los conceptos. En los ejemplos de sinonimia presentados por Fodor, parece ser claro que podemos trazar diferentes relaciones lógicas según qué concepto tengamos: del hecho de tener el concepto de 'H₂O', podemos inferir 'O' o '2'. Esto es gracias a que el concepto de 'H₂O' está compuesto por tres conceptos más básicos, estos son 'H', '2' y 'O', y, por lo tanto, podemos descomponerlo en cualquiera de sus partes constituyentes. Siguiendo a Fodor, se supone que el contenido de un símbolo complejo es una función de su estructura sintáctica y del contenido de sus componentes (Margolis, E., & Laurence, S, 2014). Sin embargo, no sucede lo mismo con otros tipos de conceptos considerados simples, tal como el concepto de 'Agua', del cual no podemos inferir o descomponer otros conceptos, ya que su forma sintáctica no lo permite. 'Agua' parece ser la unidad sintáctica básica que se relaciona causalmente con el mundo, siendo en última instancia un símbolo atómico instanciado en el cerebro que no admite una descomposición

⁴Considero que puede trazarse una distinción entre situaciones en donde la percepción y la acción se da en condiciones normales, y situaciones en las que la percepción y la acción se dan en condiciones anormales, anómalas. En dicho sentido, mientras que sostengo que debemos dar una explicación a nivel personal acerca de los razonamientos y comportamientos de los agentes, no me comprometo a defender que en todo caso dicha explicación pueda agotar el fenómeno. El nivel subpersonal tiene un importante rol explicativo a la hora de analizar casos de comportamiento anormal o desordenado. Por ejemplo, cuando los sujetos tienen ciertos trastornos neuropsicológico o neurofisiológicos tal como los casos de visión ciega, y sufren una alteración de las condiciones normales de percepción, no es posible recurrir a información consciente para explicar sus razonamientos y comportamientos, y, por lo tanto, una explicación a nivel subpersonal se vuelve necesaria. De este modo, no es la intención aquí ofrecer un argumento fuerte que nos lleve a sostener que todas las explicaciones deben ser a nivel personal cuando se trata de nuestros pensamientos o acciones, sino más bien, resaltar la importancia de dicho tipo de explicaciones cuando lo que queremos explicar son nuestros razonamientos y comportamientos en situaciones normales en donde el sujeto es consciente.

⁵Resulta necesario aclarar que cuando hago referencia al 'aspecto lógico' de los conceptos, trazo una división básica entre lo que es el significado de los términos, con el cual se pueden establecer relaciones inferenciales tal como parecen sostener los pragmatistas, y su forma sintáctica, con la cual se establecen relaciones lógicas.

sintáctica interior. Por el contrario, 'H₂O' puede establecer una relación causal con el mundo particular diferente de las relaciones causales que establecen sus diferentes componentes, esto es, 'H', 'O' o '2'. Pero ¿es dicha distinción una buena manera de explicar la individuación?

La explicación de Fodor resulta útil precisamente en aquellos casos en los que los diferentes estados mentales que tenemos cuando instanciamos conceptos sinónimos dependen de las diferentes relaciones causales que pueden establecerse con la forma lógica de 'agua' o de 'H₂O'. De esta forma, los "modos de presentación" nos permiten individuar los conceptos según los diferentes efectos que producen sobre nuestros estados y procesos mentales, dadas sus diferencias sintácticas.

Como ya dijimos, una de las diferencias que podemos notar en este ejemplo, es que mientras 'Agua' puede ser entendido como un concepto simple, 'H₂O' es un concepto complejo⁶, que, por ende, puede dividirse en nuevos componentes sintácticos que siguen manteniendo una relación causal y, por lo tanto, semánticamente informacional –tal como lo entiende Fodor– con el mundo. Este punto es interesante para comprender por qué podemos distinguir dichos conceptos, pero ¿qué sucede cuando se trata de dos conceptos que, además de ser sinónimos, son, a su vez, simples? Aquí es donde la explicación parece fallar. Tomemos por ejemplo los conceptos de 'silla' y 'asiento' –conceptos que podemos considerar simples y sinónimos–. Por un lado, se trata de dos conceptos que resultan sinónimos, ya que comparten el mismo contenido intencional, esto es, comparten el referente. Por el otro lado, se trata de dos conceptos que, por ser simples, no pueden descomponerse en otras unidades sintácticas que nos ayuden a distinguirlos, cada uno es en sí mismo la unidad mínima que establece relaciones causales-nomológicas con el mundo. Sin embargo, y a pesar de compartir dichas características, aun así, son dos conceptos diferentes. Entonces, ¿cómo debemos hacer para diferenciarlos? ¿a qué criterio debemos acudir? Siguiendo la propuesta de Fodor, no resulta sencillo advertir cómo las relaciones lógicas que pueden trazarse en cada caso nos pueden ayudar a distinguirlos sin recaer en su aspecto semántico, epistémico. Las formas lógicas de ambos no parecen permitir posibilidades de relación causal distintas entre sí. Probablemente toda

⁶Tomo de manera laxa la distinción entre 'conceptos simples' y 'conceptos complejos' en Fodor, ya que no parece haber una explicación con mayor detalle al respecto. No obstante, es posible aclarar que dicha distinción es entendida de acuerdo con la forma sintáctica de ambos conceptos: los primeros, los conceptos simples ('Agua'), son términos que no pueden descomponerse en otros símbolos, los segundos, los conceptos complejos ('H₂O'), se pueden definir como conceptos que pueden descomponerse en unidades sintácticas más pequeñas.

relación lógica –pero no epistémica– relevante para la cuestión, que podemos hacer con el término ‘silla’, también es posible con el término ‘asiento’, por lo que su forma lógica no nos resulta útil para explicar los diferentes efectos en nuestros estados mentales, y con ello la individuación de dichos conceptos.

El problema sería aún más grave si contemplamos la posibilidad de que, como ocurre en los lenguajes naturales, en el lenguaje de pensamiento tengamos conceptos que son sintácticamente iguales pero que poseen contenidos notablemente diferentes. Pongamos el caso del término ‘banco’. ‘Banco’ resulta ser un concepto cuando éste se refiere a un tipo determinado de asiento en donde pueden sentarse las personas, y resulta ser otro concepto cuando se refiere a una institución financiera que se encarga de administrar dinero. Parece ser claro que se trata de dos conceptos distintos según qué connotación le otorguemos al término, sin embargo, si pretendemos individuarlos y por lo tanto diferenciarlos según su aspecto sintáctico estamos frente a un problema. Pensamos algo distinto cuando usamos el concepto de banco¹–entidad financiera– que cuando pensamos el concepto de banco²–lugar para sentarse–. Dependiendo de qué concepto se utilice –banco¹ o banco²– tendremos, pues, diferentes estados mentales en cada caso. Sin embargo, se trata de dos términos que tienen una forma lógica idéntica, y, por lo tanto, sus “modos de presentación” fodorianos, esto es, los efectos que pueden causar en los estados mentales, no nos resultan útiles para poder individuarlos.

Apreciaciones finales

Estos son algunos de los varios ejemplos que se pueden traer a colación para sostener la idea de que no podemos entender la individuación de conceptos sólo teniendo en cuenta los “modos de presentación” propuestos por Fodor, es decir, las relaciones sintácticas. Frente a dicho problema, en mi opinión, se vuelve necesario darle una nueva interpretación a la idea de ‘rol causal’ de los conceptos. Parece ser que, si queremos dar una explicación que nos sirva para entender, en primer lugar, cómo es que razonamos y, en segundo lugar, cómo se pueden individuar los conceptos, la alternativa que debemos tomar es explicar el rol causal de los conceptos teniendo en cuenta qué tipo de actividades permiten hacer al sujeto. Si analizamos qué tienen de particular nuestros estados mentales para diferenciarse entre sí, debemos recurrir a un tipo de conocimiento que el sujeto tiene y el cual le permite llevar a cabo ciertas acciones, que

pueden ir desde inferencias y razonamientos lógicos, hasta actividades corporales. Es esto lo que nos puede llevar a entender cómo se individualizan los conceptos. Lo importante para la discusión es subrayar que el sujeto no se encuentra en una misma situación epistémica cuando tiene un concepto del tipo 'agua' que cuando tiene un concepto del tipo 'H₂O'. Y dicha distinción, como ya dijimos, no depende de las diferentes relaciones sintácticas que pueden trazarse entre cada uno de los conceptos, sino que depende y se manifiesta en los diferentes tipos de cosas que el sujeto puede hacer cuando posee uno de los conceptos y no el otro.

Así, si los MDP de Fodor pretenden cumplir con su función explicativa, deben ser entendidos, en última instancia, según qué tipo de cosas posibilitan hacer. Si analizamos la individuación funcionalmente, tal como propone Fodor, e intentamos explicar las relaciones causales que existen entre los MDP y nuestros estados mentales, parece fundamental incorporar, además de los aspectos sintácticos, el aspecto semántico de nuestros conceptos. Es decir, si acordamos en que no podemos explicar la individuación de los conceptos mediante relaciones causales sintácticas, debemos entender el rol funcional teniendo en cuenta lo que nos permite realizar un concepto a los propietarios del mismo. Y esto, en mi opinión, nos lleva a sostener una tesis cada vez más próxima a la de los enfoques pragmatistas. Entender qué tipo de cosas puede hacer un sujeto cuando posee o no un concepto puede llevarnos a afirmar que los conceptos deben ser definidos como habilidades y disposiciones que el sujeto tiene. La diferencia entre el 'rol funcional' y el 'rol inferencial' parece desvanecerse si aceptamos que la diferencia entre un concepto y otro radica en las diversas capacidades que tienen los sujetos en cada caso: parece ser que hay algo que el sujeto debe saber hacer para demostrar que posee determinado concepto y no otro.

De esta forma, concluyo que, mientras se pretenda mantener el poder explicativo propuesto, los "modos de presentación" presentados por el autor no podrán distinguirse claramente de la noción de disposición propia de las concepciones pragmatistas. Si bien es innegable que hay diferencias entre las posturas cartesianas y las pragmatistas, el hecho de que Fodor postule la existencia de entidades como las representaciones mentales no desemboca necesariamente en un anti-pragmatismo, de hecho, su TRM parece estar más cerca del pragmatismo de lo imaginado. Si bien Fodor puede dar una salida a este problema, explicando que dichas habilidades o capacidades no las traza el sujeto sino

sus subsistemas, creo que la crítica se seguiría sosteniendo, ya que mientras el objetivo sea explicar cómo de hecho pensamos y a su vez actuamos, parece ser necesario acudir de una u otra manera al sistema consciente, y con ello, a ciertos contenidos epistémicos que cumplen un rol fundamental. A su vez, la tarea del pragmatista no debe consistir en rechazar la existencia de entidades como los “modos de presentación”, entendidas a la manera de Fodor, ni explicaciones que descansen en los subsistemas del sujeto. Por el contrario, desde un enfoque pragmatista, independientemente de si se aceptan o no nociones de tal tipo, se debería buscar explicar por qué para construir una noción acerca de la naturaleza de los conceptos y su posesión resulta necesario apelar a contenidos con rasgos epistémicos, disposicionales y normativos.

Bibliografía

Bermúdez, J. L. (2000). Personal and subpersonal: a difference without a distinction. *Philosophical Explorations*, 3(1), 63–82.

Fodor, J. A. (1981). *Representations: philosophical essays on the foundations of cognitive science*. MIT Press.

Fodor, J. A. (1999). *Conceptos: donde la ciencia cognitiva se equivocó*. Gedisa.

Fodor, J. A. (2004). Having concepts: a brief refutation of the twentieth century. *Mind and Language*, 19(1), 29–47.

Margolis, E., & Laurence, S. (2014). Concepts. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014). Metaphysics Research Lab, Stanford University.

Prinz, J. J. (2002). *Furnishing the mind: concepts and their perceptual basis*. MIT Press.

HUELGA GENERAL E INDUSTRIA CULTURAL: COMUNICACIÓN Y PODER EN LA SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA¹

Felipe Alejandro Álvarez Osorio ■

Resumen: En este trabajo pretendo dar cuenta de la incompatibilidad que suscitan, en tanto que claves interpretativas para la sociedad contemporánea, la noción de *huelga general* en la obra de Benjamin y Sorel, y la noción de *industria cultural* en la *Dialéctica de la ilustración* de Adorno y Horkheimer. Para lograr dicho objetivo, I) analizaré las caracterizaciones que realizan los autores en relación a sus respectivos conceptos. II) Contrastaré el carácter *afornativo* de la *huelga general* frente al bucle productivo que implica la *industria cultural*. III) Finalmente, señalaré el carácter aporético que suscitan ambas nociones frente a las diversas formas de comunicación y de difusión cultural en conflictos políticos que ellas conllevan. De esta manera, pretendo poder señalar los posibles alcances y/o vigencias de ambos modelos de interpretación para la sociedad contemporánea.

Palabras clave: INDUSTRIA CULTURAL - HUELGA GENERAL - COMUNICACIÓN.

¹Ponencia presentada en el Primer Congreso Estudiantil de Filosofía de la Universidad de Chile, evento organizado por CEFUCH y realizado a lo largo de los días 26, 27 y 28 de julio de 2017 en la ciudad de Santiago, Chile.

Introducción

A pesar de que el paso del tiempo sea evidente, las reflexiones de Benjamin y Sorel en torno a la noción de *huelga general* y en torno a los movimientos sociales que éstas implican, ya sea en tanto en su dimensión política como su dimensión revolucionaria, se encuentran, al día de hoy, lejos de perder su vigencia: en efecto, la relación de violencia entre el poder opresor y los trabajadores oprimidos como, a su vez, la problemática que suscita el criterio de legitimidad de los movimientos obreros y las consecuencias directas de la praxis de éstos, constituyen una serie de problemáticas que siguen plenamente activas en el seno de la sociedad contemporánea. Asimismo, por otra parte, la manera en que Adorno y Horkheimer caracterizaron la noción de *industria cultural* en la *Dialéctica de la Ilustración* se resiste al olvido pues, a pesar de las reformulaciones posteriores del concepto, el planteamiento inicial de estos autores no parece simplemente disiparse; podemos evidenciar que la producción masiva de productos culturales aún responde a criterios de adecuación de contenido que sirven como herramientas para la perpetuación del consumo de dichos productos.

Ahora bien, no obstante, a pesar de que ambas posturas siguen siendo aplicables como claves de interpretación de la sociedad contemporánea, presentan, al parecer, dificultades en su compatibilidad conceptual en lo que respecta a la comunicación y los elementos implicados en ésta. Por este motivo, me propongo examinar en este trabajo la aparente incompatibilidad conceptual entre la noción de *huelga general* y la noción de *industria cultural*. Para realizar esta tarea, en primer lugar caracterizaré las nociones de *huelga general* e *industria cultural* a partir de los planteamientos de los autores mencionados; en segundo lugar, a partir de las caracterizaciones anteriores, contrastaré el carácter *afor-mativo* de la *huelga general* frente al bucle productivo que implica la *industria cultural*; para finalizar, señalaré el aparente carácter aporético que implica la conjunción de ambas nociones como claves interpretativas de acuerdo a la contrariedad que se presenta en el ámbito de la comunicación y el uso de los mensajes. De esta manera, pretendo proponer, a partir de la interpretación de Werner Hamacher acerca de la *Huelga general*, una posible reivindicación de la compatibilidad entre ambas nociones para poder, a partir de los resultados obtenidos, señalar los posibles alcances y/o vigencias de ambos modelos de interpretación de la sociedad contemporánea.

Las nociones de *huelga general* e *industria cultural*

Entonces, a partir de lo dicho, comenzaré señalando en qué consiste la noción de *huelga general*. Para ello, realizaré una síntesis del pensamiento de Benjamin y Sorel, haciendo hincapié en sus implicaciones políticas y filosóficas; luego, señalaré en qué consiste la noción de *industria cultural* caracterizada por Adorno y Horkheimer destacando con ello las consecuencias sociales derivadas de ésta en relación a la cultura y al poder.

En su ensayo *Para una crítica de la violencia*, Benjamin identifica, a partir de los análisis de Sorel en *Reflexiones sobre la violencia*, dos tipos de huelgas: una de carácter político y la otra de carácter revolucionario. La primera refiere al cese violento de la actividad productiva por un tiempo delimitado que busca, como menciona Benjamin, “[...] una modificación exterior de las condiciones de trabajo” (Benjamin, 2001, 36). En otras palabras, la *huelga general política* se manifiesta en el descontento laboral de los movimientos obreros que elaboran, como medida de presión, la suspensión meditada del trabajo para conseguir un beneficio en sus condiciones laborales. Dicha forma de huelga y sus implicaciones constituyen para Benjamin una actividad de carácter violento puesto que, como destaca Pérez López en su libro *La huelga general como problema filosófico*, el rol del Estado en ella constituye una arbitrariedad: “Las dos reacciones posibles del Estado ante una huelga, que serían las de negociar o reprimir, son éticamente condenables en la medida de que este se halla en un conflicto de intereses como juez y parte” (Pérez López, 2006, 86). De esta forma, los miembros que componen la *huelga general política*, es decir, los obreros, se encuentran atrapados en una situación paradójica debido a que sus demandas poseen la posibilidad de ser escuchadas si, y sólo si, el Estado está dispuesto a ello; si bien el Estado concede el derecho a huelga, si las demandas que plantea el movimiento son mayores a los beneficios que el Estado estima como conveniente al responder las exigencias que se desprenden de ello, éste reaccionará por medio de represión violenta del movimiento. En consecuencia, tanto el movimiento como el Estado perpetúan, por medio de sus praxis respectivas, instancias de violencia que responden a los intereses particulares de ambos: por una parte, el movimiento en la *huelga general política* no pretende superar su codependencia con el Estado, sino más bien adecuarla a sus intereses personales; por otra parte, *mutatis mutandis*, el Estado pretende mantener su relación de control del movimiento, sea por la mediación de sus peticiones o por la represión efectiva de éstos.

Ahora bien, el objetivo de Benjamin en su ensayo es encontrar una alternativa en la que esta violencia pueda ser, en efecto, erradicada. Por este motivo, destaca otra forma de huelga a partir de Sorel que, a diferencia de la *huelga general política*, es capaz de superar la situación paradójica que suscita ésta: ésta es, en efecto, la *huelga general proletariada*. La *huelga general proletariada* consiste en un gesto anárquico, en la negación de la relación ‘trabajador-estado’ por medio de la praxis del reemplazo, pues tal como señala Benjamin “[...] expresa la decisión de reanudar un trabajo completamente modificado y no forzado por el Estado. Se trata de una subversión que esta forma de huelga, más que exigir, en realidad consume” (Benjamin, 2001, 37). De esto se sigue, entonces, lo siguiente: la *huelga general proletariada* en tanto que quiebre, no constituye para Benjamin un medio violento. Para aclarar tal conclusión, Benjamin la caracteriza como un *medio puro*, pues la situación de violencia derivada de todo derecho positivo se ve reprimida por medio del cese total de la relación trabajador-estado. A diferencia de la *huelga general política* en la que el trabajador se encuentra aún dispuesto al veredicto del Estado para la solución de sus conflictos obreros, en la *huelga general proletariada* el Estado pierde su estatuto de juez y parte, siendo relegado de su poder de intervención sobre los movimientos obreros.

Siguiendo lo dicho, atenderé a la noción de *industria cultural* expuesta por Adorno y Horkheimer en la *Dialéctica de la Ilustración*. En el cuarto capítulo de ésta, titulado “Industria cultural. Ilustración como engaño de masas”, los autores denuncian la intrusión de la racionalidad técnica en la producción de los productos culturales, lo cual suscitó la depuración estos últimos a la forma de un producto genérico que ya no responde a los requerimientos que hacían posible su apreciación, sino más bien responde a criterios de consumo que radican toda originalidad del producto cultural en cuestión: en efecto, como señalan Adorno y Horkheimer, “[...] la técnica de la industria cultural ha llevado sólo a la estandarización y producción en serie y ha sacrificado aquello por lo cual la lógica de la obra se diferenciaba de la lógica del sistema social” (Adorno y Horkheimer, 1998, 166). En otras palabras, el elemento de singularidad en cuanto a la autoría, legitimidad y *momento de apreciación* de la cultura en sus diversas formas —sea un cuadro, una pieza musical o una obra de teatro— se pierde en la medida en que ésta deviene en un bien de consumo que responde a las exigencias del

mercado, es decir, a la reproducción masiva de éste. En torno a esta idea, Armand y Michele Matterlart señalan en *Historia de las teorías de la comunicación* que “los productos culturales [...] manifiestan [...] el mismo esquema de organización y planificación por parte del *management* que la fabricación de coches o los proyectos de urbanismo” (Matterlart y Matterlart, 1997, 54). Sin embargo, Adorno y Horkheimer indican que, en relación a los grandes poderes industriales:

Los monopolios culturales son, comparados con ellos, débiles y dependientes. Deben apresurarse a satisfacer a los verdaderos poderosos para que su esfera en la sociedad de masas, [...] no sea sometida a una serie de acciones depuradoras (Adorno y Horkheimer, 1998, 167).

Esto nos lleva, entonces, a lo siguiente: la *industria cultural* se encuentra adherida, de modo parasitario, a aquellos que ostentan el poder. Esta adherencia es de suma importancia debido a que, en tanto que medios de comunicación masiva, los productos culturales transmiten una información que es adecuada de antemano por los poderes a las que ésta se acopla y, a su vez, dicha adecuación responde a los intereses de las grandes industrias en relación con sus consumidores, lo que implica que la *industria cultural* no sólo constituye meramente un problema en el ámbito de la estética y la cultura, sino más bien corresponde a una consecuencia de orden político, pues es por medio de los productos culturales que las grandes industrias adquieren, por medio del manejo de los mensajes en la transmisión de información, instancias que le permiten ejecutar el poder y, con ello, dominar a las masas.

Carácter 'aformativo' y bucle productivo

Teniendo en cuenta lo dicho anteriormente, hablaré acerca de la lectura *aformativa* de la *huelga general proletariada* por parte Hamacher y de la circularidad de la *industria cultural* en relación con sus consumidores. De esta manera podremos tener en cuenta un aspecto fundamental de ambas claves interpretativas que nos permitirá divisar luego la problemática conceptual que subyace al analizar la compatibilidad entre ambas posturas.

En su artículo de 1991 titulado “Afformative, strike”, Werner Hamacher reconoce, a partir de la identificación de la *huelga general proletariada* con un *medio puro* por medio del lenguaje, que la propuesta de Benjamin constituye una *condición* de posibilidad latente; es, en efecto, una mediación previa a toda distinción entre violencia y no violencia. Como señala Pérez López: “La huelga general será aformativa en la medida en que es una posibilidad actual, incluso cuando no circula en el imaginario social de quienes puedan llevarla a cabo. (Pérez López, 2016,129). Dicha posibilidad de realización, independiente de su realización efectiva, implica que, de acuerdo a la interpretación de Hamacher, el lenguaje como *medio puro* constituye la condición de posibilidad de todo acto comunicativo en la *huelga general proletariada*: “Quien sea que hable no postula sin exponerse a sí mismo y sus postulados en la posibilidad de deposición en la mediación del lenguaje; una deposición que no es determinada por la distinción entre verdad y mentira.” (Hamacher, 1991,1144). En otras palabras, el lenguaje en la *huelga general proletariada*, en tanto que *medio puro*, se muestra así mismo como una estructura previa a la determinación de un valor epistémico o de la elaboración del derecho positivo por lo que, a diferencia de la *huelga general política*, en la *huelga general proletariada* el Estado, que ha quedado fuera de juego, no posee el dominio sobre el lenguaje y de los mensajes, motivo por el cual no puede hacer ejecución el poder y, por ende, la represión o violencia.

En contraste al planteamiento del carácter *aformativo*, nos encontramos en la *industria cultural* un bucle productivo que configura, fortalece y permite perpetuar el control que ejerce el poder industrial sobre el contenido de los mensajes que se encuentran en los productos culturales. Dicho bucle se compone tanto del producto cultural como de quien lo produce y quien lo consume: en primer lugar, quien produce el producto lo determina para adecuarse a las necesidades inmediatas del consumidor; luego el consumidor, por medio de su insistencia en el consumo del producto, lo refuerza y lo promueve, lo cual genera el crecimiento de la industria tal cual como si ésta fuera una bola de nieve que rueda cuesta abajo en la montaña; finalmente, “La industria se adapta a los deseos por ella misma evocados.” (Adorno y Horkheimer, 1998, 178), y el ciclo comienza nuevamente pero el producto cultural, actualizado, posee una fuerza mayor.

Esta actualización es especialmente peligrosa, pues si el producto cultural

sirve al poder como una herramienta para la alienación de los individuos, entonces el perfeccionamiento de dicha herramienta solo implicaría una mayor idiotización y conformismo, generando como consecuencia la incapacidad por parte de los individuos para vislumbrar las dimensiones de sus circunstancias. Teniendo esto en cuenta, Adorno y Horkheimer identifican la siguiente problemática al respecto:

La violencia de la sociedad industrial actúa en los hombres de una vez por todas. Los productos de la industria cultural pueden contar con ser consumidos alegremente incluso en un estado de dispersión. Pero cada uno de ellos es un modelo de la gigantesca maquinaria económica que mantiene a todos desde el principio en vilo: en el trabajo y en el descanso que se le asemeja. (Adorno y Horkheimer, 1998,172)

En otras palabras, y como señala Otero Bello, los individuos se constituyen como una “víctima pasiva y solitaria de una maquinaria [...] que domina todos los rincones de su mente” (Otero Bello, 2006, 53), la cual les mantiene a gusto en el consumo a cambio de su ignorancia.

El carácter aporético de la huelga general y la industria cultural en los medios de comunicación

Como hemos visto hasta ahora, si bien la caracterización de la *huelga general* y la *industria cultural* apuntan a aspectos distintos de la sociedad contemporánea, éstos tienen su punto de encuentro en el uso de la comunicación. Es precisamente en el ámbito de los mensajes donde se presenta el problema de incompatibilidad entre ambas reflexiones: por una parte, en la *huelga general proletaria* el lenguaje constituye un *medio puro* que suspende la distinción entre violencia y no violencia; mientras que, por otra, la *industria cultural* emplea el lenguaje como una herramienta para perpetuar el dominio de los individuos por medio de la violencia que implican los productos culturales mediados para dicho fin. Con ello en mente, he aquí, entonces, el problema en cuestión: ¿cómo es posible que la *huelga general proletariada* pueda, en efecto, constituir por medio del lenguaje la suspensión de la distinción entre violencia y no

violencia a pesar de que los mensajes sean mediados por el bucle productivo de la *industria cultural*? ¿Es acaso la pretensión de la *huelga general proletariada* mediada de antemano por la ideología soslayada de los mensajes de los productos culturales? ¿Puede la *huelga general proletaria* ir más allá de estas implicaciones o acaso dicho planteamiento no puede congeniar con la *industria cultural*? Si es el caso que, como señalan Adorno y Horkheimer, en efecto, “la industria cultural [...] fija positivamente, mediante sus prohibiciones, su propio lenguaje, con su sintaxis y su vocabulario.” (Adorno y Horkheimer, 1998, 173), entonces no parece posible sostener la vigencia de la clave interpretativa de Benjamin y Sorel puesto que ésta constituye, en relación al lenguaje, una incompatibilidad conceptual con los postulados de la *industria cultural*, siendo el bucle productivo de ésta una instancia que, luego de instaurarse, configura *a priori*, por medio de sus productos, el distanciamiento de los individuos en torno a las problemáticas sociales que a estos acontecen. En otras palabras, los poderes industriales se encuentran en una posición de control y violencia unilateral que reprime la posibilidad de un movimiento revolucionario dado que inhabilita la capacidad crítica de los miembros de la sociedad.

Ahora bien, tomando en cuenta lo dicho, considero que una vía alternativa para congeniar la incompatibilidad conceptual entre las nociones de *huelga general* e *industria cultural* consiste en señalar que, por una parte, la *huelga general proletariada* posee un carácter *aformativo* mientras que, por otra parte, la *industria cultural*, en su momento de instauración, posee un carácter *performativo*. Siguiendo este camino de interpretación, podemos señalar que, como indica Pérez López, “[...] el aformativo es la condición de todo performativo y cualquiera sea el performativo que se analice dependerá siempre del aformativo que le subyace” (Pérez López, 2016, 128). En consecuencia, la *huelga general proletariada*, en tanto que condición *aformativa* de toda instancia política en la que el lenguaje y el uso de los mensajes se encuentre operando, constituye, a su vez, la condición de posibilidad de la industria cultural como un *performativo*; a pesar de que señalamos que el bucle productivo constituye un *a priori* que configura el pensamiento de los individuos en la sociedad de consumo, su constitución apriorística supone un momento inicial en que la *industria cultural* y sus mensajes se presenten como acto performativo —es decir, la puesta en

marcha del primer producto cultural mediado por el poder industrial—. Entonces, en tanto que acto performativo que ejecuta una violencia, la industria cultural depende del *aformativo* que condiciona la posibilidad de dicha violencia y, por ende, se encuentra sujeta a la ruptura de ésta y de las relaciones por las cuales se presenta, pues la realización efectiva de la huelga general proletaria suscita una superación tanto de la relación trabajador-estado como de la relación industria-consumidor. En otras palabras, el carácter *aformativo* constituye una estructura básica sobre la cual se posibilita tanto la apertura como el cierre de la relación entre el poder industrial y los consumidores de sus productos; es la instancia en la cual la *industria cultural* y el primer movimiento de ésta se construyen para luego ejercer su violencia y, como tal, esta violencia podría ser, en efecto, erradicada por la realización efectiva de la huelga general proletariada.

Conclusiones

Para finalizar, concluyo que, a partir de lo dicho la incompatibilidad conceptual entre las nociones de huelga general e industria cultural es, en efecto, aparente, pues ambos postulados, de acuerdo a la interpretación de Hamacher acerca del carácter *aformativo* de la *huelga general proletariada*, se posicionan en distintas dimensiones: por una parte, la primera refiere a una *condición* de toda interacción mediática en las relaciones políticas; por otra parte, la segunda, si bien se constituye como una estructura *a priori*, requiere al menos de un momento inicial en que se ejecute para constituirse luego como tal, y por ende, su estatuto formal depende de la estructura *aformativa* que posibilita dicho primer momento.

Además de lo dicho, estimo que ambas posturas no deben ser desestimadas como claves interpretativas de la sociedad contemporánea puesto que, si bien cada una da cuenta de un problema específico, en su conjunto permiten ampliar nuestras consideraciones acerca de la problemática que suscita la relación entre el poder industrial, los trabajadores y los movimientos sociales que a partir de ellos pueden surgir.

Bibliografía

Adorno, T. y Horkheimer, M. (1998). *Dialéctica de la ilustración*. Madrid: Trotta.

Benjamin, W. (Iluminaciones IV). (2001). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Madrid: Taurus.

Hamacher, W. (1991) *Aformative stike*. *Cardozo Law Review*, 13 (4), 1133-1157.

Mattelart, A. y Mattelart, M. (1997). *Historia de las teorías de la comunicación*. Buenos Aires: Paidós.

Otero Bello, E. (2006). *Comunicación social*. Santiago de Chile: Universitaria.

Pérez López, C. (2016). *La huelga general como problema filosófico: Walter Benjamin y Georges Sorel*. Santiago de Chile: Metales pesados.

LA FILOSOFIA MORAL KANTIANA Y LA PAZ EN COLOMBIA¹

Numar González Alvarado ■

Resumen: Todos los colombianos queremos la paz y estamos trabajando para conseguirla. En Colombia nos hemos mantenido en guerra desde tiempos históricos hasta nuestros días. La idea de paz demanda no un cese al fuego, o mantener los hostigamientos controlados por un período de tiempo, sino que va más allá. En el momento en que se diga, Paz en Colombia, será gracias al tratado de paz que el Estado y sus enemigos hayan firmado. Será éste el momento de una nueva historia en Colombia. En Kant entendemos que todo tratado de paz para que no sea tenido en cuenta es cuando en éste se haya manifestado la reserva mental de ciertos motivos, capaz de provocar el porvenir de otra guerra, y un verdadero tratado de paz no solo daría fin a todo conflicto existente sino que podrá aun impedir hostigamientos y guerras futuras. Por ende, éste sería la salida del conflicto.

Palabras clave: KANT - DERECHO PÚBLICO - TRATADO DE PAZ.

¹Ponencia presentada en el "XVI Foro de Filosofía: La cultura como discurso en la filosofía: género, diversidad y contemporaneidad crítica" los días 12, 13 y 14 de noviembre de 2014. Barranquilla, Colombia.

“En efecto, mientras uno mantenga su derecho de hacer cuanto le agrade, los hombres se encuentran en situación de guerra”.
(Tomas Hobbes)

Basta recordar el objetivo con el cual los Estados fueron constituidos. Estos entes se instituyeron con la intención de garantizar la seguridad de los hombres ya que éstos viviendo en un Estado natural eran incapaces de habitar juntos en paz y armonía. Con la aparición del Estado como ente aparecen con él los contratos sociales, *constituciones* en las cuales quedan estipulados los derechos y deberes que tienen los hombres para que se garantice la paz entre ellos y sus derechos públicos.

En el Estado colombiano, por ejemplo, aún pareciera que los hombres habitaran en un Estado de Naturaleza puesto que los coterráneos aún viven devorándonos como lobos, como fieras salvajes. La guerra de guerrillas activa en Colombia hace más de cincuenta años, ha bañado de sangre a todo el país, sepultando el futuro y la esperanza de todos los colombianos. Por causas de la guerra entre el Estado colombiano y las guerrillas liberales, en el país latinoamericano se han desarrollado toda una serie de crímenes que no solo arrebatan las vidas de los hombres involucrados de una forma activa en el conflicto armado, sino también, muchas han sido las veces que el conflicto armado ha cobrado cuantiosas vidas inocentes de hombres que de una u otra razón se han mantenido neutrales con respecto al fenómeno armado.

Debido a que este conflicto armado posee más de cincuenta años activo, el Estado colombiano, como es sabido, a manos del Gobierno del Presidente Juan Manuel Santos manifestó la intención de abordar con los enemigos: Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) y el Ejército de Liberación Nacional (ELN) unos tratados o acuerdos de paz con los cuales se pretende terminar el fenómeno. Con este proceso, ambas partes tienen la facultad y la oportunidad de exponer sus demandas sobre las mesas negociadoras como órganos garantes del proceso que busca evaluar la posibilidad más conveniente para ambos sectores y así alcanzar no solo un acuerdo de paz entre el Estado y las guerrillas sino alcanzar el fin de toda hostilidad que provoquen guerras en el futuro.

Con respeto a lo anterior, es, en el pensamiento o la filosofía kantiana donde hallamos ciertas aprensiones que nos ilustran en la medida que un tratado de paz no sea tenido en cuenta debido a que en éste solo se haya manifestado la reserva mental de ciertos motivos capaces de provocar el porvenir de otra guerra. Concerniente a esto, Kant argumenta: “En efecto: semejante tratado sería un simple armisticio, una interrupción de las hostilidades, nunca una verdadera paz, la cual significa el término de toda hostilidad” (Kant, 1998, 217).

Los acuerdos de paz entre el Gobierno colombiano y la guerrilla liberal: Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia – Ejército del Pueblo (FARC-EP), las primeras negociaciones realizadas el 18 de agosto del 2012 en Oslo (Noruega) y las continuadas en el 2013 en La Habana (Cuba), más los diálogos actuales que se llevan a cabo en Ecuador con el Ejército de Liberación Nacional (ELN), son la muestra del interés por parte de los principales actores protagonista del conflicto armado de reivindicarse, de solventar las diferencias y contradicciones dialécticas que han existido desde un principio en los ideales de las partes beligerantes. Con la realización estos tratados de paz que el Estado colombiano a manos del Gobierno, de las FARC-EP, y del ELN han implementado, la historia política y armada del país podría tomar una nueva historia. Con relación a lo anterior Kant sostiene:

El tratado de paz aniquila y borra por completo las causas existentes de futuras guerras posibles, aun cuando los que negocian la paz no las vislumbren ni sospechen en el momento de las negociaciones; aniquila incluso aquellas que puedan luego descubrirse por medio de hábiles y penetrante inquisiciones en los documentos archivados. (Kant, 1998, 217)

Los tratados de paz que el Gobierno colombiano realizó anteriormente con insurgencias tales como: el Movimiento del diecinueve de Abril (M-19), entre otras, similares a las anteriormente mencionadas, mostraron progreso en la realización de la búsqueda de la paz. Lo mismo se espera con estos grupos insurgentes con los cuales hoy se están trabajando.

Es notorio el peligro que acarrea en una nación cuando se libra una guerra, pues ésta es producto de los grandes desdenes y prejuicios que manipulando al hombre lo convierte en un ser irracional y perjudicial para su mismo género. Es

por ello que en el país latino, por ejemplo, incumbiría superar tales ideales completamente dañinos que han caracterizado al sujeto colombiano convirtiéndolo en un simple medio y no en un fin en sí, culminar esos ideales que le han empañado por muchas décadas sería el principal objetivo para alcanzar una estable paz.

Hasta el momento, el obstáculo fundamental que ha vencido toda intención de llegar a una paz estable y duradera es la fuerza con la que se ha infundido la guerra en Colombia, esa fuerza prestada al conflicto por parte de las organizaciones involucradas en él es esa matriz que no ha permitido un verdadero tratado de la paz. Por ello, Kant cree que “esta facilidad parece hacer la guerra, unida a la inclinación que hacia ella sienten los que tienen la fuerza, inclinación que parece ingénita a la Naturaleza humana, es pues, el más poderoso obstáculo para la paz” (Kant, 1998, 218). De acuerdo a esto, y lo planteado por Kant, la única paz perpetua que se daría en Colombia sería la paz emanada de los sepulcros. Por lo tanto, si el Estado colombiano y los grupos sentados en los diálogos de paz y negociaciones, en este caso las FARC-EP y el ELN, si realmente quieren alcanzar la paz deben olvidar esa matriz ideológica para combatir.

Si la guerra fue una condición del hombre, ésta solo le fue indispensable en el Estado natural. Fue allí, en tal condición, donde el sujeto la empleaba con tal de ser reconocido ante los otros. Solo hasta aquel período la guerra fue necesaria, justificadamente, reinaba la irracionalidad donde no había tribunales dispuestos a aplicar tanto el derecho civil como el derecho público. Si vivimos en un Estado Social de Derecho debería ser menos plausible que existieran beligerancias amenazantes. Es en el aniquilamiento del hombre, en los sepulcros, donde habría una paz infinita, una paz perpetua, y no en un Estado de hombres vivos. El exterminio de toda guerra se lograría con un tratado de paz, y en Colombia es lo que se intenta, terminar con un conflicto de más de cinco décadas hostigando al sujeto colombiano.

Las constituciones políticas instauradas por los Estados están organizadas por leyes que ayudan a que dicho Estado funcione como una organización social y humana, sin problemas que atenten contra su honra y la dignidad de los hombres activos en él. En sí, estas normas tienen la intención de preservar la vida y hacer de ésta un verdadero valor. Por ello, Kant entiende que en su “efecto, las leyes en general contienen el fundamento de la necesidad práctica objetiva

de ciertas acciones” (Kant, 1998, 220) obvias, por tal motivo, un tratado de paz debe regular como un proyecto de ley que permita la disposición de una paz estable.

De acuerdo con todo lo ocurrido en la historia colombiana parece que el país más que un Estado civilizado, sus semejanzas se conectan al de un Estado natural hobbesiano. Esto se manifiesta debido a las observaciones del contexto en el que se ha encontrado la situación colombiana en estos últimos años. Pues en un Estado concretado como civilizado la paz entre los hombres debe ser permanente e inquebrantable. Al respecto, Kant argumenta:

La paz entre los hombres que viven juntos no es un estado de Naturaleza –*status naturalis*-; el estado de Naturaleza es más bien guerra, es decir, un estado donde, aunque las hostilidades no hayan sido rotas, existe la constante amenaza de romperlas. Por lo tanto, la paz es algo que debe ser *instaurado*; pues abstenerse a romper las hostilidades no basta para asegurar la paz, y si los que viven juntos no se han dado –cosa que solo en el estado *civil* puede acontecer-, cabrá que cada uno de ellos, habiendo previamente requerido al otro, lo considere y trate, si se niega, como a un enemigo. (Kant, 1998, 221)

Si tomamos en cuenta lo expuesto anteriormente por Kant, ¿sería lícito señalar como Estado natural al Estado colombiano? Bueno, con los desacuerdos políticos y sociales que han imperado entre las organizaciones armadas beligerantes y el Estado, como agentes responsables del conflicto armado más extenso del mundo, el cual, ha cobrado millones de víctimas a su paso por todo el territorio nacional colombiano bastaría para hacer tal señalamiento. Tanto el Gobierno como sus enemigos deberían acatarse a los estatutos que establece la Constitución Política, siendo ésta el sistema de control que establece un Estado Social de derecho a Colombia donde todos poseen los mismos derechos sean éstos políticos o sociales. Todos (hombres, organizaciones, e instituciones) deben regirse bajo el estricto cumplimiento que demanda la Constitución política de Colombia, y la Constitución política como norma de normas debe ir encabezada en la búsqueda y la consolidación de un fin último: la Paz. Con relación a lo dicho, Kant argumenta:

Si la forma de gobierno ha de ser, por lo tanto, adecuada al concepto de derecho, deberá fundarse en el sistema representativo único capaz de hacer posible una forma republicana de gobierno; de otro modo, sea cual fuere la constitución del Estado, el gobierno será siempre despótico y arbitrario. (Kant, 1998, 224)

Cuando un Estado se declara a sí mismo como Estado Social de Derecho y reconoce el derecho público que tiene el otro, será difícil que los súbditos se revelen contra éste. Si en el país se fundamentara la idea del respeto, que el respeto al derecho ajeno es la paz, las provocaciones que alteran el orden no producirían los conflictos y guerras que han imperado hasta hoy, todo por la estigmatización de unos y la supremacía de otros.

En Colombia para hacer valer los derechos de unos u otros ha sido por medio de la guerra. La sola idea de buscar la paz por medio de la guerra hasta el momento ha resultado inútil, fuera de serie, quienes han consentido tal idea no poseen un caris completamente racional. Buscar la paz por medio de la guerra es algo no recomendable, pues, la guerra sólo trae consigo terror. Si el Estado anhela hacer la paz con sus contrarios tiene que optar por otra solución que no sea tan peligrosa y que no atente contra la vida de más colombianos subversivos o civiles. Por ello, Kant sostiene:

La manera que tienen los Estados de procurar su derecho no puede ser nunca un proceso o pleito, como los que se plantean ante los tribunales; ha de ser la guerra. Pero la guerra victoriosa no decide el derecho, y el tratado de paz, si bien pone término a las actuales hostilidades, no acaba con el estado de guerra latente, pues cabe siempre, para reanudar la lucha, pretextos y motivos que no pueden considerarse sin más ni más como injustos, puesto que en esas situación cada uno es juez único de su propia causa. (Kant, 1998, 225)

El gobierno de un Estado puede fácilmente entrar en una guerra interna cuando una minoría atenta contra él. He aquí el caso del Gobierno de Colombia contra la insurgencia. Viéndose sometido el Gobierno colombiano tiene la facultad de defenderse a sí mismo y a la Constitución que provee. La guerra existente entre el Estado colombiano y la minoría insurgente que lo persuade ha sido una

amenaza latente, pues ésta, queriendo someter al Gobierno y al Estado a sus demandas como suele ser el caso, es decir, el anhelo de tener una constitución política común y más amplia y no una constitución que señorea al Estado colombiano solamente es sin duda uno de los tantos males autores del conflicto armado.

Los diálogos que mantuvieron el Gobierno nacional con las FARC-EP, en La Habana (Cuba), es la iniciativa que busca con acabar la guerra interna en Colombia. La salida del conflicto armado no sólo se lograría con un simple diálogo de paz, se requiere de la buena voluntad de ambas partes que solventen la función de aniquilar los hostigamientos existentes. Lo realmente bueno para Colombia no solo sería un tratado de paz, sino una federación de paz que acabaría con toda guerra posible que pueda desatarse después que se haya superado el conflicto GOBIERNO-FARC-ELN.

Si las insurgencias colombianas no quieren someterse al Estado por ciertas razones entonces éstas deberían hacerlo ante un tratado que cobije la paz. Después que las FARC-EP, el ELN, entre otras, hayan declarado paz entre ellas y el Estado a éste ya no le convendría considerarlas como organizaciones peligrosas, antes bien, se les debe dar un estatus civil y político. El Estado es el ente responsable para que la paz funcione, debe garantizar que la paz sea la garantía absoluta de los derechos políticos y civiles.

En su obra *La Paz Perpetua* (1998), Kant ve de forma injusta que alguien piense en buscar la paz por medio de la guerra, entonces para Kant, la paz, si se quiere de este modo solo se hallaría en los sepulcros, en el seno de la tierra. Tendríamos lo que el filósofo alemán llama: la paz perpetua.

Es cierto que el conflicto armado en Colombia se le ha analizado desde diferentes ángulos, se le ha estudiado desde diferentes áreas o disciplinas y podríamos coincidir en la mayoría de los casos que la mecha que ha encendido este barril de pólvora ha sido las injusticias, las constantes violaciones de los Derechos Humanos, entre otros casos similares. Puede que ello sea tan cierto con las teorías de la filosofía de Kant donde encontramos planteamientos a favor del derecho, del humanismo, de la justicia y de la paz.

En la filosofía de este pensador se revelan máximas que consideran al hombre no una cosa la cual se utilice simplemente como un medio, pues para el mismo Kant “el hombre [...] existe como fin en sí mismo, no solo como medio

para usos cualesquiera de esta o aquella voluntad” (Kant, 2003, 48) tal como ha ocurrido en Colombia en los últimos años.

El conflicto actual en Colombia es heredado de una guerra bipartidista que consideró y usó al hombre como un simple objeto sin valor. Hoy, por ejemplo, el caso no es tan distante, aunque las reglas del juego han variado con la época, las circunstancias siguen siendo las mismas: guerra de Partidos Políticos, enfrentamientos armados, y guerra de Guerrillas con el Estado.

Según el pensamiento moral kantiano la paz está en las manos de todo sujeto racional, en la libertad de la buena voluntad de éstos, sean miembros de un Estado o sean jefes. Está en el pensamiento de todo ser perteneciente al reino de los fines. Si las guerrillas liberales colombianas, por ejemplo, y por ende el Estado, se sometieran a un juicio moral sobre sí mismos, si sometieran sus acciones a una inspección moral entenderían todos que “en el reino de los fines todo tiene un precio o una dignidad” (Kant, 2003, 53). ¿Qué quiere decir esto? Pues simplemente que lo que no admite valor tiene dignidad y como seres humanos capaces de pensar, de asimilar, todos en la condición de hombres no tienen valor sino dignidad por el simple hecho de ser seres humanos, sean guerrilleros o agentes de las fuerzas armadas del Estado.

Hasta ahora, se ha logrado entender el cómo y el porqué del conflicto armado en Colombia, y a través de la filosofía moral, especialmente en Kant, nosotros hemos alcanzado la madurez y la destreza de entenderlo. Concluyendo, hemos podido concebir que la buena voluntad a la que se halla sujeta la paz y los valores humanos, entre otros agentes categóricos, deben ser primordiales, reinar como fines, ello con el propósito que reine la paz en todo lugar donde sean puestos por obra. Este conflicto armado tiene su final en el postulado que todos son iguales en derechos, es por ello que el sujeto colombiano como ser racional debe abordar este imperativo categórico establecido en la Constitución Política de Colombia.

Bibliografía

Hobbes, T. (1994) *El Leviatán*, México D.F: Editorial Fondo de Cultura Económica.

Kant, E. (1998) *La Paz Perpetua*, México D.F: Editorial Porrúa.

Kant., E. (2003) *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, México D.F: Editorial Porrúa.

LA ESCRITURA Y LA LECTURA COMO “TECNOLOGÍAS COGNITIVAS” Y EL ESTUDIO DE LA LECTURA EN LAS CIENCIAS COGNITIVAS: HACIA UNA APROXIMACIÓN ALTERNATIVA A LA RELACIÓN PENSAMIENTO-LENGUAJE¹

María Fissore ■

Resumen: En el marco del debate filosófico sobre la relación pensamiento-lenguaje, Dascal propone entender al lenguaje como una “tecnología cognitiva” (TC): esto es, aquellos medios –materiales o mentales– que los humanos usan de manera significativa y rutinaria para el desempeño de sus “objetivos cognitivos” (Dascal, 2002). Por otra parte, Dehaene se propone resolver, mediante su “hipótesis del reciclaje neuronal”, la cuestión de cómo la escritura se ajustó a nuestra arquitectura neuronal dando lugar al surgimiento de una capacidad cognitiva novedosa no causada por la evolución: la lectura (Dehaene, 2014). Defenderé que la noción de TC aplicada al estudio de la lectura y la escritura podría resultar una vía de investigación fructífera y alternativa al problema de la relación pensamiento-lenguaje. Ya que esta noción *no* se compromete con posiciones antagónicas sobre la relación pensamiento-lenguaje, y, por otra parte, se condice con los estudios actuales en ciencias cognitivas y neurociencia sobre el fenómeno cognitivo de la lectura.

Palabras clave: ESCRITURA – LECTURA – COGNICIÓN.

¹Ponencia presentada en las XXVIII Jornadas de Epistemología e Historia de la Ciencia, La Falda, Córdoba – 9, 10 y 11 de octubre de 2017.

Introducción

Históricamente, la relación entre el lenguaje y el pensamiento ha sido un tema de especial interés en el ámbito filosófico. Descartes consideró al lenguaje como la expresión de la “razón” y, en este sentido, como un rasgo distintivo que diferencia a los seres humanos de los animales y las máquinas. No obstante, descartó la posibilidad de que el lenguaje sea constitutivo del pensamiento, pues, de acuerdo con su concepción dualista, los signos lingüísticos formarían parte de lo corpóreo y, por lo tanto, funcionarían sólo como instrumentos de comunicación de los pensamientos (Ricken, 2002). En la misma línea - pero desde una teoría más compleja- Fodor (1983) propuso un “lenguaje del pensamiento” innato, que consiste en un medio representacional simbólico previo e independiente del lenguaje natural, y una arquitectura cognitiva modular, que considera al lenguaje natural como un conjunto de módulos que no modifica ni influye en la arquitectura del sistema (Gomila, 2012). Al igual que Descartes, este enfoque modular de la mente le asigna un rol meramente comunicativo al lenguaje natural en relación con el contenido del pensamiento.

Otros pensadores, en cambio, han argumentado que el lenguaje desempeña un papel esencial en la cognición. Humboldt, para quien “el lenguaje es el órgano formador del pensamiento”, concibió al lenguaje y al pensamiento como inseparables uno del otro. Desde la perspectiva humboldtiana, cada lengua crea las representaciones con las que trabaja la mente, por lo que no puede haber pensamiento sin lenguaje (Acero, 1998). Siguiendo esta misma línea, en defensa del “relativismo lingüístico”, Whorf sostuvo que el lenguaje nos provee de un sistema categorial que nos permite dar sentido a nuestras experiencias, organizándolas antes que meramente rotulándolas. El lenguaje, desde este punto de vista, no es sólo una herramienta comunicacional, sino también representacional y, en este sentido, es constitutivo del pensamiento.

Esta última concepción sobre la relación pensamiento-lenguaje ha sido denominada “constitutivista”, mientras que, a la primera, en la cual, el rol del lenguaje es sólo el de comunicar los pensamientos, la llamaron “comunicativista” (Gomila, 2012).

Dascal, advierte que el debate sobre la naturaleza de la relación entre el lenguaje y el pensamiento se ha fundado en una polaridad de posiciones. Frente a ello, sugiere que podría ser más útil concentrarse en cómo aspectos específicos del lenguaje se utilizan en los procesos mentales. Para ello, propone caracterizar el lenguaje como una “tecnología cognitiva” (TC): esto es, aquellos

medios –materiales o mentales- que los humanos usan de manera significativa y rutinaria para el desempeño de sus “objetivos cognitivos”. Dascal afirma que, si bien los lenguajes naturales no fueron creados con un propósito específico, evolucionaron, genética y culturalmente, en vista de ciertas necesidades humanas, y algunas de sus características pudieron ser apropiadas para satisfacer necesidades distintas de aquellas por las que surgieron en primer lugar. Desde esta perspectiva, se propone examinar cómo aspectos específicos del lenguaje influyen en la cognición, ya sea como un “entorno”, un “recurso” y/o una “herramienta”. Además, distingue varios tipos de tecnologías cognitivas (TCs), en este trabajo me centraré en el tipo de TCs llamadas “internas”, las cuales se caracterizan por ser parte integrante de los procesos mentales a nivel cognitivo (Dascal 2002).

Por otra parte, Dehaene se propone resolver, mediante su “hipótesis del reciclaje neuronal”, la cuestión de cómo una invención cultural como la escritura se ajustó con nuestra arquitectura neuronal dando lugar al surgimiento de una capacidad cognitiva novedosa no causada por la evolución: la lectura (Dehaene 2014).

En este trabajo defenderé que la noción de TC aplicada al estudio de la lectura y la escritura podría resultar una vía de investigación fructífera y alternativa para el problema de la naturaleza de la relación entre el pensamiento y el lenguaje. Ya que esta noción *no* se compromete con posiciones antagónicas sobre la relación pensamiento-lenguaje, y, por otra parte, se condice con los estudios actuales en ciencias cognitivas y neurociencia sobre el fenómeno cognitivo de la lectura.

Los lenguajes naturales como “tecnologías cognitivas”

Según Dascal (2002), las tecnologías cognitivas (TCs) son aquellas que han sido diseñadas para usos cognitivos o bien han sido apropiadas para tales usos. Las define como:

[...] todos los medios sistemáticos - materiales o mentales- creados por los seres humanos que se usan de manera significativa y rutinaria para el desempeño de objetivos cognitivos. Por «objetivos cognitivos» quiero decir, o bien estados mentales de una naturaleza cognitiva (p. ej., conocimiento, opinión, creencia, intención, expectativa, decisión, plan de acción) o bien procesos cognitivos que conduzcan a estados cognitivos o ayuden a alcanzarlos (p. ej., percepción, memorización, conceptualización, clasificación, aprendizaje, anticipación, formulación de hipótesis, demostración, deliberación, comprensión, evaluación, crítica, persuasión, descubrimiento) (Dascal, 2002, 36).

Dascal distingue varios tipos de TCs. A los fines de este trabajo, me centraré sólo en las TCs denominadas “internas”. Éstas se definen como procesos mentales que contribuyen con mejorar nuestra actividad cognitiva, p.ej., técnicas mnemónicas, métodos formales de razonamiento, definiciones que fijan el significado de los conceptos, etc. Lo que las caracteriza como “internas” es que son parte integrante de los procesos mentales a nivel cognitivo. Esta noción será especialmente importante aquí porque, como se discutirá más adelante, los estudios sobre la lectura en ciencias cognitivas proporcionan evidencia a favor de la aplicación de este término a ciertos aspectos de los lenguajes naturales.

Dascal señala que el rótulo "tecnología cognitiva" se aplica de modo más directo a aquellos aspectos del lenguaje que fueron moldeados como “herramientas cognitivas”, tanto por su función cognitiva específica como por comportar un elemento de "diseño". Pero no se debe pasar por alto que tales herramientas emergen de un “trasfondo” donde el potencial y el rol del lenguaje como un medio y un recurso cognitivo, es incuestionable. Para Dascal, la relación entre estos tres niveles es dinámica y multidireccional:

Así como las propiedades "ambientales" del lenguaje (p. ej., el ordenamiento secuencial) pueden dar lugar a recursos (p. ej., la estructura narrativa) y de ahí a herramientas (p. ej., estrategias explicativas), también una herramienta (p. ej., una metáfora exitosa creada para entender un nuevo concepto) puede convertirse en un recurso (una metáfora congelada) y luego retroceder al trasfondo "ambiental" (p. ej., al incorporarse al sistema semántico como una polisemia léxica) (Dascal, 2002, 44).

Por razones de extensión, sólo desarrollaré algunos ejemplos de cómo ciertos aspectos del lenguaje influyen en la cognición como un “recurso” y una “herramienta”:

El lenguaje, como un “recurso” de la cognición, refiere a aquellos aspectos del lenguaje que son regularmente utilizados de forma consciente para fines cognitivos. Son considerados “tecnologías” en tanto que la elección de una característica lingüística particular se encuentra en una relación de medio-fin con el propósito cognitivo en vista. Un ejemplo de un recurso lingüístico ampliamente empleado para un importante propósito cognitivo es el uso de palabras para recoger, organizar, almacenar y recuperar información (Dascal, 2002, 48). Otra característica significativa de los lenguajes naturales es la gran variedad de medios sintácticos, semánticos y pragmáticos que brindan para expresar la

indeterminación, término que Dascal utiliza para referirse a fenómenos como la indefinición, la ambigüedad, la polisemia, la vaguedad, etc. Aunque considerados un obstáculo desde el punto de vista de ciertas necesidades cognitivas (como la de los lenguajes formales), tales medios lingüísticos son necesarios para otras necesidades cognitivas. Por ejemplo, son un recurso, quizás indispensable, para los procesos cognitivos que comienzan con una intuición nebulosa inicial y buscan aclararse mediante el uso de algún recurso lingüístico, o viceversa, para aquellos procesos que buscan resumir la esencia de una teoría, argumento o historia. También son esenciales para conceptualizar aquellas situaciones en las que la mente vacila entre alternativas, ninguna de las cuales parece caer claramente en categorías bien definidas; obligando a nuestra mente a abandonar el pensamiento dicotómico y más bien a pensar en términos graduales, continuos y en conceptos vagos (Dascal, 2002).

Por ejemplo, algunos recursos literarios pueden convertirse en “herramientas” para una tarea cognitiva específica: Tsur y Benari (2001) han demostrado cómo un dispositivo poético específico - la "composición del lugar" - empleado en la poesía meditativa, está diseñado para superar el carácter lineal y conceptual del lenguaje, para así transmitir "experiencias no conceptuales tales como la meditación, el éxtasis y el insight místico", y con ello "expresar lo inefable" (Dascal, 2002, 52).

La paradoja de la lectura y la hipótesis del “reciclaje neuronal”

Los estudios en neurociencia muestran que el cerebro alfabetizado contiene mecanismos corticales especializados para el reconocimiento de las palabras escritas. Estos mecanismos están, en todos los seres humanos, alojados en regiones cerebrales idénticas. Sin embargo, la escritura nació hace solamente cinco mil cuatrocientos años, y el alfabeto en sí mismo tiene sólo tres mil ochocientos años. En términos evolutivos, esta cantidad de tiempo resulta insignificante. La evolución no tuvo tiempo para desarrollar circuitos especializados de lectura para el *Homo Sapiens*. Así, nos encontramos con la siguiente paradoja: mientras que por un lado nuestro cerebro está construido sobre un mapa genético primitivo, aquel que le permitió sobrevivir a nuestros ancestros cazadores y recolectores, por el otro, las investigaciones actuales muestran que el cerebro adulto contiene circuitos fijos preparados para la lectura (Dehaene, 2014). Dehaene se refiere a este fenómeno como “la paradoja de la lectura”, y su intento por resolverla consistirá en su hipótesis del “reciclaje neuronal”:

Por reciclaje neuronal entiendo la invasión parcial o total de una invención cultural sobre un territorio cortical que en primer lugar estaba consagrado a una función distinta. La palabra “reciclaje” pretende hacer referencia a cambios de corto plazo que ocurren en apenas unos pocos meses [...] El reciclaje neuronal también es una forma de reorientación o reentrenamiento: transforma una función antigua –una que evolucionó para un ámbito específico de nuestro pasado evolutivo– en una función más útil dentro del contexto cultural actual. La palabra “reciclaje” también deja en claro que el tejido neuronal, base del aprendizaje cultural, no es una tabula rasa, sino que tiene propiedades que limitan su rango de aplicaciones (Dehaene, 2014, 182).

Desde esta perspectiva el área de la “caja de letras” del cerebro (surco tampo-occipital lateral izquierdo), que se encuentra universalmente en todos los lectores, y que evolucionó inicialmente para reconocer imágenes naturales, se reutilizó para el reconocimiento de las letras. La cuestión es si ésta es un área multifuncional que procesa cualquier objeto visual, o si está especializada en la lectura. Múltiples estudios evidenciaron que el cerebro divide el trabajo visual en categorías, una porción del área visual prefiere la escritura antes que a una amplia variedad de estímulos visuales (como caras u objetos): Aina Puce (1996), fue la primera en utilizar la Resonancia magnética funcional para explorar este mosaico visual. Les mostraba a los voluntarios rápidamente imágenes de caras o cadenas de letras sin sentido, y les pedía que las examinaran cuidadosamente. Las imágenes cerebrales revelaron que las presentaciones alternadas de caras y cadenas de letras activan sectores distintos de la corteza visual ventral izquierda (Dehaene, 2016, 99- 101). En el hemisferio izquierdo, 9 de los 12 sujetos mostraban un patrón característico en el cual las caras activaban una región discreta del giro lateral fusiforme, mientras que las letras activaban una región cercana de la corteza dentro de los surcos occipitotemporal e inferior occipital (Puce, Alison, Asgari, Gore y McCarthy, 1996).

No obstante, ¿qué asegura que la activación del área de la caja de letras refleja una genuina especialización para las palabras y no sólo se activa en respuesta a las líneas y curvas que constituyen las letras? Y, seguido a ello, ¿qué pruebas tenemos de que esta área realmente implementa operaciones que son únicas para la lectura? Estas son algunas de las preguntas que se formula Dehaene. A fin de responderlas, se centró en las investigaciones sobre una propiedad del reconocimiento de las palabras llamada “invariabilidad de las formas de las

letras” (o invariabilidad de los tipos de letra). Esta propiedad consiste en la capacidad que tienen los lectores de reconocer que una “A” y una “a” son la misma letra o entender que una MeZcLa De LeTrAs MaYúScULAs Y mInÚsCuLaS no altera el significado de las palabras (Dehaene, 2014, 115). Esta propiedad provee evidencia robusta de que nuestro sistema visual está adaptado para la lectura. Sólo algunas pocas letras se parecen en mayúscula y en minúscula - p. ej., la “o” y la “O”- pero otras, como la “a” y la “A”, son convenciones que adoptamos cuando aprendemos a leer. Los estudios muestran que el cerebro codifica este tipo de invariabilidad (Dehaene, 2014).

En lo que sigue, me centraré en mostrar por qué los estudios sobre la lectura proporcionan evidencia a favor de la interpretación de la escritura y la lectura como “tecnologías cognitivas internas”.

Aunque resulte obvio, es relevante marcar el hecho fundamental de que la lectura es una capacidad cognitiva propiamente humana. Sin embargo, esta capacidad emerge sobre la base de un sistema visual primitivo que también se encuentran en los primates no humanos. Las investigaciones muestran que las neuronas de la corteza temporal inferior de los monos responden preferentemente a formas que se parecen en gran medida a nuestras letras, símbolos, o a los caracteres chinos elementales (Dehaene, 2014, 171). La hipótesis más probable es que estas formas, que Dehaene denomina “protoletras”, se seleccionaron por su carácter esencial para decodificar las escenas visuales. La forma “T”, por ejemplo, es muy frecuente en las escenas naturales; cuando un objeto se pone delante de otro, sus contornos casi siempre forman una intersección con forma de “T” (Dehaene, 2014). La hipótesis del “reciclaje neuronal” nos dice que nuestro sistema visual está constreñido genéticamente, pero que el hecho de cómo responde cada neurona depende de los eventos visuales a los que nos exponemos. El aprendizaje juega un rol crucial, una cuota de plasticidad sináptica le permite a nuestra corteza visual de primates adaptarse a las particularidades del reconocimiento de las letras. Así, gracias a esta dosis de plasticidad que nos permite aprender nuevas formas y a esta pre-adaptación de nuestro sistema visual que nos permite implementar de forma espontánea operaciones afines con el reconocimiento de las palabras, es que podemos aprender a leer (Dehaene, 2014).

Según esta teoría, inventos culturales como el alfabeto sólo pueden adquirirse si se ajustan con nuestra arquitectura cerebral. Como nuestra corteza no evolucionó específicamente para la lectura, porque no hubo tiempo ni presión evolutiva suficiente para que tal cosa sucediera, la escritura tuvo que evolucionar

para ajustarse con la corteza. Esto se puede observar en la historia de la evolución de la escritura, donde la convención y la simplificación son dos factores esenciales: Los primeros rastros de un sistema alfabético (1.700 a.C., península de Sinaí), llamado protosinaítico, adoptó un conjunto de imágenes convencionales (algunas tomadas del sistema pictográfico egipcio), para representar las consonantes del idioma semítico. Cuando los fenicios y los griegos las adoptaron estas formas se simplificaron aún más. Los griegos fueron quienes crearon finalmente el alfabeto como lo conocemos. Ellos adoptaron los nombres de las letras fenicias (aleph, beth, etc.) que en su momento ya no tenían significado, pero que en un principio remitían a los nombres semíticos de cosas o animales. Por ejemplo, “aleph” (buey), en las lenguas semíticas fue adoptado como el nombre de la consonante con la que comenzaba “aleph” y se representaba con la cabeza de un buey. Sin querer, los hablantes griegos pronunciaron incorrectamente esta letra como *aleph*. Entonces la letra “A”, que su forma fue estilizada y rotada, se convirtió en letra alfa en el alfabeto griego (Dehaene, 2014). Para entonces, la escritura había perdido sus orígenes pictóricos y silábicos. Los griegos habían descubierto los fonemas e inventado una notación que podía transcribirlos a todos. No obstante, estos símbolos mantuvieron patrones de fácil acceso para nuestra corteza visual primitiva. Eran compatibles con nuestro cerebro, tanto porque el área de la caja de letras podía reconocerlos con facilidad como porque establecían un nexo directo con los sonidos del habla que se codifican en la corteza temporal superior (Dehaene, 2014, 226- 234).

Si volvemos a la caracterización del lenguaje como una “tecnología cognitiva”, se puede ver que la escritura y la lectura representan un caso evidente de ésta. La escritura surge como un medio material (el registro en medios físicos como tablas de arcilla, papiros, etc.) y mental (la lectura), utilizados por los humanos de forma rutinaria para alcanzar ciertos objetivos cognitivos; como, por ejemplo, llevar a cabo cálculos de una cosecha (Medio Oriente) o ciclos del tiempo en un sistema de calendario (Sudamérica) (Dehaene, 2014). Además, la evolución de los sistemas de escritura a lo largo del tiempo revela cómo las necesidades cognitivas de los humanos fueron cambiando y haciéndose cada vez más complejas, el paso de una escritura pictográfica puramente referencial a un alfabeto de símbolos abstractos convencionalizados que representan los fonemas del habla da cuenta de ello.

Otro ejemplo en el que la escritura y la lectura pueden interpretarse como TCs en el sentido que propone Dascal, es el caso de palabras homófonas en lenguas como el inglés o el francés. Sus palabras tienden a ser compactas y monosilábicas, por lo

que los homófonos son muy frecuentes – esto es, palabras que suenan muy parecido, como por ejemplo “right” y “write” o “eye” y “I”- (Dehaene, 2014, 52). En estos casos, la ortografía de la escritura contribuye con un proceso cognitivo esencial, permite que el lector comprenda rápidamente el significado y evita la ambigüedad del lenguaje oral.

La escritura y la lectura pueden considerarse TCs “internas” no sólo en el sentido de que potencias procesos cognitivos tales como la conceptualización, clasificación, memorización, etc., tras la recuperación de información a través de recursos lingüísticos como las palabras; sino que, además, los estudios sobre la lectura muestran que inventos culturales como los sistemas de escritura forman parte de nuestra arquitectura cognitiva y neuronal.

Una aproximación alternativa a la relación pensamiento-lenguaje

En lo que sigue expondré algunas razones de por qué (a) resultaría útil aplicar la noción de TCs al estudio de la lectura y la escritura como un medio alternativo de investigar la relación pensamiento-lenguaje, y (b) en qué medida la hipótesis del “reciclaje neuronal” (RN) y la evidencia a favor de ésta contribuyen a la interpretación de la lectura y la escritura como TCs «internas»:

a) En primer lugar, pensar el lenguaje como una “tecnología cognitiva”, elude algunas cuestiones que han promovido la polaridad de posiciones en relación con el vínculo entre el lenguaje y el pensamiento. Como, por ejemplo, la cuestión sobre la posesión de los contenidos mentales o la pregunta por su individuación. El concepto de TC sólo contempla que estos medios materiales o mentales - que en el caso de los lenguajes naturales no fueron creados con un propósito específico, sino que se adaptaron para satisfacer ciertas necesidades humanas- son utilizados por los humanos para formar ciertos estados mentales o para el desempeño de procesos cognitivos que conduzcan a alcanzarlos. Desde este enfoque, los lenguajes naturales son un “entorno”, un “recurso” y/o una “herramienta” de la cual nuestra cognición se sirve para desplegarse. Tal noción, por lo tanto, *no* nos compromete a suponer:

- que el lenguaje sea independiente de nuestra cognición como defienden los *comunicativistas*. Porque -como vimos en la sección i- nuestra cognición se sirve del lenguaje como un medio para estructurar e incluso alcanzar ciertos estados mentales. A esto se

suma el hecho de que -como vimos en la sección ii- algunas TCs influyeron a tal punto en nuestra cognición que encontraron un lugar en nuestra arquitectura cerebral primitiva. El caso de la escritura y la lectura es un claro ejemplo de TCs internas, en el sentido que emergieron culturalmente como medios materiales (sistemas de escritura) y mentales (competencia lectora) que contribuyen con alcanzar, e incluso constituyen, ciertos procesos cognitivos.

- que el lenguaje es un medio necesario para adquirir el pensamiento como sostienen los *constitutivistas*. Ya que, aunque la noción de TC admite que el lenguaje influye en nuestra cognición, no la determina completamente. La noción de TC que propone Dascal sólo implica que los seres humanos utilizamos el lenguaje como un medio significativo y rutinario para alcanzar nuestros “objetivos cognitivos”. La idea del lenguaje como un “entorno”, un “recurso” y/o una “herramienta” del pensamiento no excluye la posibilidad de que convivan en nuestra cognición estados mentales en los que no intervenga el lenguaje. Dascal sólo argumenta que el lenguaje, con su abrumadora presencia en nuestra mente y su uso cotidiano, adquiere una posición privilegiada en nuestra práctica y conceptualización, lo que no es lo mismo que decir que la determina. Además, por la misma razón que se presenta al comienzo, la noción de TC no se compromete a explicar quiénes son o no portadores de estos “objetivos cognitivos”, lo que nos llevaría directamente a la cuestión de la “dependencia” entre el lenguaje y el pensamiento que tanto le interesa al enfoque constitutivista. Por lo contrario, Dascal, sólo se centra en cómo los seres humanos usamos estos medios para alcanzar ciertos estados mentales.

- b) En segundo lugar, la hipótesis del RN de Dehaene sobre el fenómeno de la lectura –y la evidencia en torno a ella- resultan especialmente importantes porque da cuenta de una explicación sobre un aspecto particular del lenguaje y su vínculo con la cognición que:
- no supone una influencia total del lenguaje sobre el pensamiento (constitutivismo): ya que según esta teoría invenciones culturales como el alfabeto sólo pueden adquirirse si se ajustan a nuestra arquitectura cerebral previa.

- tampoco supone un innatismo absoluto, en donde el lenguaje no influye significativamente en la cognición (comunicativismo): ya que si bien nuestros sistemas de escritura obedecen algunas restricciones para que sean de fácil acceso a nuestro sistema visual primitivo, la lectura y la escritura emergen debido al “reciclaje” de una función primitiva a otra más adecuada a las necesidades cognitivas de nuestro contexto cultural.

De esta forma, estudiar la escritura y la lectura como “tecnologías cognitivas internas”, podría representar un modo fructífero de explorar la relación pensamiento-lenguaje. Ya que, por un lado, la noción de TC representa una alternativa a las posiciones antagónicas respecto al vínculo entre el lenguaje y el pensamiento. Y, por otro, el concepto de TCs «internas» aplicado a la lectura y la escritura se condice con la hipótesis del RN por su carácter de medio material y mental emergido de un contexto cultural que forma parte de nuestros procesos mentales a nivel cognitivo.

Bibliografía

- Acero, J. J. (Ed.). (1998). *Filosofía del lenguaje: Semántica*. Madrid: Editorial Trotta.
- Dascal, M. (2002). Language as a cognitive technology. *International Journal of Cognition and Technology*, 1(1), 35-61.
- Dehaene, S. (2014). *El cerebro lector*. Siglo XXI, Buenos Aires.
- Gomila, T. (2011). *Verbal minds: Language and the architecture of cognition*. London: Elsevier.
- Puce, A., Allison, T., Asgari, M., Gore, J. C., & McCarthy, G. (1996). Differential sensitivity of human visual cortex to faces, letterstrings, and textures: a functional magnetic resonance imaging study. *Journal of neuroscience*, 16(16), 5205-5215.
- Ricken, U. (2002). *Linguistics, Anthropology and Philosophy in the French Enlightenment: A contribution to the history of the relationship between language theory and ideology*. Williamsburg: Routledge.

DEL ORIGEN DEL LENGUAJE¹

Nicolás Nahuel Carrea ■

Resumen: En este breve ensayo me pregunto por el origen del Lenguaje, tratando de dar una respuesta provisoria. En este camino del pensar y el escribir, me encuentro con ciertas características del acontecimiento del Lenguaje y lo distingo del lenguaje humano, en tanto aquél es pura expresión y éste la pretensión de ser *logos*. Así se aparece el Misterio del Lenguaje que se manifiesta como un aura en los bordes de todo este ensayo. Llegando a la relación propia con el Ser, desplegando las dimensiones ontológicas y gnoseológicas del tema tratado, voy terminando con una breve reflexión sobre la conservación del Lenguaje y finalizo respetando el Misterio de lo que se da más o menos allá o acá de Él.

Palabras clave: LENGUAJE- ORIGEN- SER

¹Ponencia presentada en el "XVIII Congreso Nacional de Filosofía AFRA" realizado en la provincia de San Juan los días 4, 5 y 6 de octubre de 2017.

Now I am tempted to say that the right expression in language for the miracle of the existence of the world, though it is not any proposition in language, is the existence of language itself.
(L. WITTGENSTEIN)

Die Sprache ist die Sprache des Seins, wie die Wolken die Wolken des Himmelssind.
(M. HEIDEGGER)

¿Tiene origen el lenguaje? Para desplegar esta pregunta que me trae a pensar y escribir, será necesario precisar qué entiendo por origen y qué por lenguaje. En cuanto a lo primero, no me veo en demasiadas dificultades. Entiendo por origen *un-algo* que es principio y causa de *otro-que-ese-algo* en el venir de su ser². Aquello que tenga origen es lo que puede darse-ser o darse-a-ser a partir de un *algo-otro* a él mismo. En cuanto a lo segundo, sí encuentro dificultades, y como tocan a la pregunta que he hecho en mis primeras palabras, espero que pueda, en el despliegue de ella, también esclarecer esto.

Antes de tratar el problema en cuestión, son necesarias ciertas aclaraciones respecto al lenguaje. La primera es obvia, pero no está de más decir la: *hablamos del lenguaje por, con, para y desde el lenguaje*. Es recursivo, reflexivo, auto predicativo y autorreferente. La segunda, quizá no es tan obvia. El lenguaje no es lo mismo que, por ejemplo, la escritura, que se puede entender como una invención humana. *El lenguaje no es una invención y no es posible que lo sea*, pues todo momento de invención ya presupone el lenguaje. Por tanto, el lenguaje no encuentra el origen de su ser en lo humano, sino que esto está atravesado por aquél de manera que lo constituye, lo que me lleva a mi tercera aclaración: *mi pregunta no trata sobre el origen del lenguaje humano*, a menos que yo considerase que este es el único lenguaje que hay.

Me atrevo a afirmar que el lenguaje es *expresión*, es el decirse de algo en su dimensión más profunda: el manifestarse, el mostrarse, el darse de un-algo. En él se pretende expresar algo que es otro a la expresión misma y, queriendo ser *plena apertura hacia lo-otro-que-lenguaje*, busca expresar lo que está por fuera de él o que todavía no ha venido a él, para un algo-otro que, también, pretendidamente, no es lenguaje³. Pero tras la tradicional tesis de una correspondencia entre

²Sin dudas, las nociones de principio (el darse-primero que libera presencia) y de causa (motivo-de-que-hay), deberían ser esclarecidos en esta proposición. Aclaro, sin más, que no entiendo por las primeras una sucesión de linealidad temporal, sino más bien la *acción-de-acontecer* (aquello que muestra-eso-que-hay). Pero creo oportuno tomar la decisión de cerrar aquí la comprensión de lo que entiendo por ellas para no caer en una fútil regresión *ad infinitum*.

³Hay dos sospechas que nutren estas afirmaciones que creo se niegan en lo sucesivo. Una, que el lenguaje no dice auténtica y sinceramente lo que está diciéndose en él, es decir, el lenguaje no dice lo que dice. La otra, que el lenguaje siempre va hacia algo que no es lenguaje, una instancia que es más-que-lenguaje o menos-que-lenguaje, la cual es su sentido y referencia. También se podría agregar una tercera, que es que el lenguaje se expresa por alguien para alguien, quienes no son lenguaje. No me detendré en ninguna de ellas.

un ser y un decir, el lenguaje no viene a expresar otra cosa que lenguaje para el lenguaje mismo. Así, *el develar el lenguaje y desde el lenguaje es un develarse a sí mismo*, por lo que, al preguntarme por su origen, daré con la respuesta de preguntarme por él mismo.

Afirmo que el lenguaje es una *acción de originar*, pues al expresar trae al ser lo que estaba ausente, dándonos lo que se manifiesta⁴ y dejándolo en su presencia. ¿Acaso hay otra manera de manifestarse viniendo al ser que no sea por la expresión, es decir, la expresión del manifestarse de algún modo? No. ¿Y acaso, entonces, a este manifestarse que deja venir al ser, hay otra manera de llamarlo que lenguaje? Sin dudas, la nominación es una arbitrariedad, pero creo bien dilucidar en esto aquello que llamamos lenguaje y así yo lo nombro. De esto se desprenden dos cosas. La primera, es que, siendo el lenguaje la acción de originar, el origen del lenguaje no es más que el lenguaje mismo, se nace de sí, entonces, para decepción de aquellos que se vieron atraídos por el título de mi ensayo que podría sugerir algo diferente, no tiene origen, y de lo que no tiene origen, que tampoco tiene fin, se dice que es eterno. Lo segundo, es que lenguaje y ser se confunden⁵, lo que me lleva a una tercera consecuencia, ya antes anunciada: el lenguaje es trascendente y trascendental a lo humano.

San Agustín escribió que “la hermosura de la tierra es como una voz de la muda tierra... Tú la ves, y considerándola la interrogas en cierto modo. Lo que en ella descubres es la voz de su confesión, que dice: «No me he hecho yo a mí misma, sino Dios es el que me ha hecho»”⁶. Así ocurre con el lenguaje humano: él, a muda voz, a través de sí mismo en su silencio, dice de sí que procede de una alteridad más vasta que lo humano, alteridad que es un lenguaje que muestra el *misterio* de lo que se dice *más allá* de lo que se dice humanamente. Entonces, queda claro que el darse el lenguaje es temporal-espacial, óptica y ontológicamente anterior a lo humano y que lo constituye⁷. Por esto, ahora hablaré de él como *lo* lenguaje.

Definido al humano como un ente dotado de lenguaje, sabemos que éste nos fue otorgado por sí mismo. ¿Cómo iban a censurarnos de la expresión que extasia todo ente? Todo tiene *su* lenguaje⁸. Desde el momento que algo es dado al ser, eso se expresa, y, siendo, se manifiesta como lenguaje, aunque pueda caer,

⁴Por ello la esencia del lenguaje es poesía, ya que es un acto de creación (ποίησις) en la creación de sí mismo. Todo lo que es, es una creación de la poesía continua del ser, la poesía originaria y original.

⁵Por un lado, aclárese entonces que el ser también es eterno, pues no viene ni va al no-ser, que no es. Me pregunto hasta dónde es que los antiguos no entendían esta omnipresencia del lenguaje en el ser cuando utilizaban el vocablo λόγος. Por otro lado, la confusión, ¿es propia de lo humano o es lo que constituye la esencia del ser y el lenguaje? Confusión es co-fusión, es decir, la mezcla de la alteridad hasta no ver sus límites, donde “empieza” uno y “termina” el otro.

⁶San Agustín, *Comentario a los Salmos*, 144, 13.

⁷Que exista el lenguaje sin sujeto humano no implica que el lenguaje humano se dé sin sujeto humano.

⁸Las piedras dicen algo al tocarse entre ellas, el aire y el río, una planta al hablar con el sol, los planetas que giran a su alrededor, el mismo movimiento: *todo se expresa*.

para nosotros, en un silencio ontológico y gnoseológico, en la gris noche del desconocimiento. Pero la ausencia de lenguaje humano, el cual tiende a limitar lo que es a lo conocido para sí, no implica la ausencia de lo lenguaje. A mí el ser se me da tan claro y distinto cuando lo interrogo a él por él mismo: es darse ante mí un absoluto-otro que me trasciende. Tan claro y distinto se me da el dejar-ser de la expresión, de lo lenguaje. *El ser se da y se deja como lo lenguaje.* Los entes hablan desde antiguo. Siempre algo fue, siempre algo es y siempre algo será, porque siempre algo se dijo, siempre algo se dice y siempre algo se dirá. No se da la nada como no se da el silencio. No hay censura en lo posible. Las lenguas humanas no son más que una pequeña y modesta metáfora de la lengua de lo ser⁹.

Pero, ¿por qué se da este pliegue en la piel de lo ser y lo lenguaje? ¿Cómo es que, desde ellos mismos, se entienden como *diferentes*, como *otros*?¹⁰ Haré una exposición breve de esto. Comenzaré citando a Jaspers, quien dice que “la razón es... la *voluntad de comunicación total*. Desea conservar todo lo que se puede expresar, todo lo que existe, todo lo que se acaba”¹¹. El lenguaje humano aspira, en su dimensión más general y occidental, a ser lenguaje racional¹², el cual quiere conservar todo lo que se le manifestó o manifiesta para que no perezca en el desconocimiento (como si conocer-algo fuera hacer-existir). Salvo que nada perece en lo ser, en el cual todo está como *ser posible*. Esto choca contra la voluntad de la comunicación total de una razón finita, porque no es puro lenguaje, sino lenguaje racional. Así, el lenguaje humano quiere comunicar para sí el lenguaje de lo ser, de lo lenguaje, y pasa a convertirse en *logos* para ello. El principal fruto al que aspira es el conocimiento. *El lenguaje humano quiere traducir el lenguaje de lo lenguaje a conocimiento.* Aquí se distorsiona lo que es lo lenguaje como lenguaje humano, aquí se da el pliegue de sí, *cuando un lenguaje pretende ser lo lenguaje* en sus ansias de expresión total, si bien desde lo lenguaje mismo, pero sólo desde una parte de él. Pero la expresión de lo lenguaje no es el conocimiento, propio de la razón, sino el *sentido*, que no se

⁹Digo *lo ser* porque ya establezco la diferencia ontológica de ser y ente y por considerar que el artículo “el” es un determinante que nos lleva hacia la determinación de lo predicado (así como cuando hablé de lo lenguaje para no decir “el lenguaje”, que lo cosifica y refiere a lo humano). En otro trabajo inédito expongo como lo ser es dado como pura-posibilidad-total en su modo auténtico, es decir, como todo lo que es, se da en su horizonte de pura posibilidad, de donde llega todo lo que aparece (por ejemplo: un cuadro redondo, aunque es un absurdo e irrealizable, es-siendo-posible). Así, hay una doble dimensión metafórica del ser como cúpula de todo lo que hay. El ser respeta todo, tolera en su seno lo totalmente-otro como el no-ser, saliéndose del principio de no contradicción, liberando a toda diferencia para ser, mas también puede entenderse como un principio metafórico autoritario, teniendo que hacer que todo sea desde él, sin dejar posibilidad fuera de sí, construyendo a toda a diferencia a tener que asociarse-a-ser.

Ello implica aquí que lo ser es todo lenguaje posible, más allá de lo humano. De él, por un pliegue de sí, traemos a nuestro lenguaje aquello que pretendemos como lo-otro-que-lenguaje-humano, salvo que en ese mismo instante lo convertimos en parte del lenguaje humano, ¿o no? Cabe preguntarse: ¿seguimos diciendo lo mismo? ¿Nos lo apropiamos? ¿Lo traducimos? ¿Podemos devenir lenguaje-no-humano, es decir, por ejemplo, lenguaje animal, vegetal, mineral, siendo que de ello formamos parte? ¿Podemos restablecer la pureza de estos lenguajes que están mezclados con nuestra condición humana o estamos anclados en ésta? ¿Podemos entre los mismo lenguajes humanos devenir diferentes? ¿Entre los mismos condicionamientos de ser-mujer y ser-varón, manteniendo aquí el binarismo, traducirnos? ¿Por qué lo humano podría tener varios lenguajes?

¹⁰Lo aclararía con una mera metáfora: una misma piel toca otra parte de sí misma, y se entiende misma pero diferente, como, por ejemplo, si con mi propia mano acaricio otra parte de mí: esa piel pertenece a esa piel, pero el tacto sabe tanto que es la misma como que es otra.

¹¹Karl Jaspers, *Filosofía de la existencia*.

¹²Podríamos pensar más allá de ello el lenguaje estético o el ético como otro al lenguaje lógico, hasta pensar un lenguaje ilógico o irracional o alógico o arracional.

limita a lo humano, sino que, nuevamente, lo trasciende y lo constituye. El sentido es anterior al conocimiento y la verdad, por eso mismo los funda.

En esta instancia del despliegue y repliegue de la pregunta que me he hecho por lo lenguaje y lo ser, también lo gnoseológico y lo ontológico se confunden. Todo acto de lenguaje no es acto de conocimiento, pero si todo acto de conocimiento es lenguaje y conocimiento de lenguaje, pues *conocemos por el lenguaje, lenguaje*. Ser lenguaje no implica ser conocimiento, por lo que la noche del desconocer perdura en el sinsentido-racional para lo más-que-racional o menos-que-racional y su sentido.

Estas dimensiones de lo lenguaje y de lo ser, que se entienden como diferentes, son modos diferentes de una misma luz que se ilumina a sí misma¹³: la gnoseológica, aquella que ilumina, y la óptica, que es iluminada. En un diálogo lumínico constante, el lenguaje humano, originado en la diferencia misma de lo lenguaje, prosigue en la correspondencia misma de lo lenguaje como lenguaje humano, pues, aunque no haya absoluta identidad, si hay coincidencias. Si no, *no habría lenguaje: ni en la absoluta identidad ni en la absoluta diferencia*. Caeríamos en una eternidad híper comunicada o un caos in-comunicable. Pero como lo lenguaje es expresión en tanto experiencia de lo compartido (en el caso de lo lenguaje/lo ser todo-lo-dado en tanto que puede ser, como comunidad-de-lo-compartido, no siempre conocido, apertura de una totalidad), aunque el lenguaje procede del extrañamiento de sí, pervive en el encuentro de sí, ya que compartir es dar algo otro como mismo. Esto ya no es la pregunta por el origen, sino *la respuesta de la causa de la conservación eterna de lo lenguaje*.

Queda claro cómo es que lo ser se ilumina a sí mismo como lo lenguaje de sí y para sí. Pero el darse su posibilidad, parece un misterio inefable, por lo menos para el lenguaje humano. Preguntarnos por ello, por la posibilidad misma de lo lenguaje, también nos lleva a la pregunta por lo otro-que-lo-lenguaje, aquello que es menos-que-lenguaje o más-que-lenguaje. ¿Hay algo más que lenguaje? ¿Dios, Ente, Realidad? ¿Hay algo menos que lenguaje? ¿Silencio, Nada, Vacío? El exceso y el defecto en la donación misma de lo lenguaje por, para y desde sí. Entonces, por ejemplo, las pregunta serían: “¿por qué lo ser/lo lenguaje y no más bien algo menos que ellos?”, “¿por qué lo ser/lo lenguaje y no más bien algo más que ellos?”. Preguntas que van de lo Mismo a lo Otro. Mas lo otro-total, lo absolutamente-otro, no puede entenderse desde lo mismo, pues es lo no-mismo, siendo imposible de definición, de comparecer como verdad y de esenciarlo, aunque no de inaugurar y aparecer su sentido.

¹³¿A quién no le puede constar que la luz, al mostrarse, no encuentra la causa de su iluminación para verse en sí misma?

Llego, entonces, hasta aquí para decir lo siguiente de lo ser y lo lenguaje, ante la pre-gunta “¿por qué lo ser/lo lenguaje y no más bien algo-más-que-ellos o algo-menos-que-ellos?” *Porque se da a sí por necesidad así como es.* En tanto lo ser se da siendo, debe ser así; en tanto el lenguaje se da expresándose, debe expresarse así. Él se da siendo-expresión de sí mismo como un darse-y-dejar-se-ser-a-sí-expresándose-siendo-así. Su posibilidad está en sí mismo y es una posibilidad necesaria. Llega-a-ser, porque se quiere a sí mismo y sería imposible que así no sea, siendo lo que es. Se hace capaz y responsable de sí en la fuerza de amarse tanto a sí y así, de desearse tanto a sí y así, que se-da como necesario a sí y así, es decir, a él mismo de tal modo y no de otro. No puede ser más ni menos de lo que da de sí y se da a sí, así. Por eso la respiración y el aliento de lo ser, de lo lenguaje, es lo posible, y su corazón y su latido, la necesidad.

Bibliografía

Heidegger, M. (2005), *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica.

Jaspers, K. (1974), *Filosofía de la existencia*, Argentina, Aguilar.

San Agustín (1966), *Obras completas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

LA ALEGRÍA COMO PROPUESTA DE RESISTENCIA

Paola Fernanda Valbuena Latorre ■

El postulado de Deleuze acerca de la alegría parte de esta como elemento significativo de la potencia propia de cada sujeto y su relación con las fuerzas activas; y cómo la creación de diversos ídolos tiene como finalidad ejercer un poder que genera en los sujetos la pérdida de alegría trasponiéndolo por el de tristeza, pues este afecto lo convierte en un sujeto dominado. Por lo anterior, este escrito mostrará cómo el Estado ha sido creado como nuevo ídolo, limitando al sujeto de diversas maneras con el fin de quebrantar la posibilidad de que este pueda superar sus propios límites, impidiendo el acto de creación.

Frente a los resultados arrojados en este trabajo se muestra que el Estado es, sin lugar a duda, un nuevo ídolo que permea de tristeza a las personas, para poder subyugarlas y manipularlas para sus propios intereses. Por ello, este escrito proyecta la creación como brote de la alegría y configura una alternativa para desligarse de las dinámicas estatales, pues la creación deleuziana, no se plantea como un acto para el momento, sino para la historia, y en ese sentido, la creación significa memoria colectiva de resistencia, que recuerda a las generaciones futuras lo que pasó y no debe repetirse.

El presente texto abarca parte del postulado planteado por Deleuze acerca de la alegría como un elemento significativo de la potencia propia de cada sujeto y su relación con las fuerzas activas; y cómo la creación de diferentes y diversos ídolos tiene como finalidad ejercer un poder que genera en los sujetos esa pérdida de alegría, transformando las fuerzas activas en fuerzas reactivas para su propio beneficio. Este proyecto tiene por lo tanto la finalidad de mostrar cómo el Estado, ha sido creado como un nuevo ídolo (que ejerce el mismo papel que los sacerdotes, tiranos y esclavos), limitando al sujeto de diversas maneras para quebrantar la posibilidad de que este pueda superar sus propios límites y por lo tanto impedir el llevar a cabo el acto de creación.

Lo que me motivó para abordar el tema de estudio del presente texto parte de pensar la filosofía ya no como algo meramente teórico, sino que se pueda configurar dentro de espacios y tiempos concretos, en los cuales no solo sea posible afrontar una problemática específica, sino más allá de esto, la filosofía nos plantea soluciones alternativas de transformación real.

En concordancia con lo anterior, esta propuesta se realiza basándose en la importancia de generar a partir de la filosofía, estudios que se proyecten hacia el estudio de diversas problemáticas que se presentan en la actualidad. Reconocer al Estado como una forma de coerción y coacción de las personas que le integran permite pensarnos los diferentes modos en los que se puede resistir a tal panorama. Por ello, comprender el postulado de Deleuze acerca de la alegría y la creación como resistencia a la imposición estatal, abre la brecha a la posibilidad de transformar desde adentro las lógicas estatales. En este sentido, la filosofía ha resultado indispensable para reflexionar y responder ante problemáticas que, en cierto modo, no son vislumbradas fácilmente por quienes conforman el Estado, pues, como se verá en el texto, el *modus operandi* de este permea con un falso tinte de libertad y felicidad.

Finalmente, frente al objetivo de este trabajo, los resultados que esperan observarse se relacionan con que el Estado es sin lugar a duda un nuevo ídolo que infunde tristeza a las personas, para poder subyugarlas y manipularlas para sus propios intereses. Por ello, se espera observar de qué modo la creación como brote de alegría, configura una alternativa para desligarse de las dinámicas estatales, pues la creación deleuziana no se plantea como un acto para el momento, sino para la historia, y en ese sentido, la creación significa memoria colectiva de resistencia, que recuerda a las generaciones futuras lo que pasó y no debe repetirse.

En cuanto a la metodología, el presente texto tiene un enfoque cualitativo, en la medida en que en este tipo de enfoque “La recolección de los datos es orientada a proveer de un mayor entendimiento de los significados y experiencias de las personas” (Sampieri, 2006, 14); aquí es importante resaltar que el papel del investigador es el de ser quien recolecta los datos a través de diferentes técnicas.

La técnica y el instrumento que se utilizó fue la revisión de literatura, la cual “consiste en detectar, consultar y obtener la bibliografía y otros materiales que sean útiles para los propósitos del estudio, de donde se tiene que extraer y recopilar la información relevante y necesaria que atañe a nuestro problema de

investigación” (Sampieri, 2006, 65), este debe ser un proceso de “revisión selectiva, obteniendo solo las más importantes y recientes y las que además estén directamente vinculadas con nuestro planteamiento del problema de investigación” (Sampieri, 2006, 65)

En este sentido, este escrito consta básicamente de tres apartados, a saber: en primer lugar, se abarcarán los conceptos de alegría y tristeza desde Deleuze, remitiéndonos necesariamente a Spinoza; seguidamente se hablará del Estado como nuevo ídolo; y, finalmente, se abordará lo concerniente a cómo el Estado arrebató al hombre de su alegría como fundamento de dominación y ejercicio de poder sobre el mismo.

Por otra parte, en cuanto a los resultados arrojados, se mostró cómo el Estado es un nuevo ídolo cuyo fin se asemeja al que se proponen el sacerdote, el tirano y el esclavo; y, no solo se asemeja, sino que dentro de este confluyen las tres figuras planteadas por Spinoza como las forjadoras de un modo de existencia basado en la tristeza como afecto. Nietzsche en su libro, *Así habló Zaratustra* (1891), plantea: “Estado llamo yo al lugar donde todos, buenos y malos, son bebedores de venenos; Estado, al lugar, donde todos, buenos y malos, aseguran su perdición. Estado, al lugar donde se llama «la vida» al lento suicidarse de todos” (Nietzsche, 1891, 28). Y en efecto es lo que se observa en este texto, que el estado ha sido constituido de tal manera que por un lado forja el remordimiento en el pueblo; y así mismo da la sensación de libertad y complacencia falsa a los ciudadanos, envolviéndolos con una falsa alegría. Este obrar del Estado se fundamenta en la disminución de potencia sobre otros cuerpos, porque solo así obtiene el poder, porque es a través de la carencia, que el otro adopta como modo de vida la tristeza, dejando de crear, sea un concepto, una obra o un código, y se entrega como esclavo.

El Estado nace con la guerra, deja sin forma un pueblo y los moldea a su conveniencia, elimina cualquier rastro de pensamiento e impone nuevos códigos para pensar, para vivir. Es errado pensar el Estado como un proceso evolutivo al cual los pueblos primitivos llegan, pues en primer lugar siempre han existido ambas cosas, y en segundo, tal concepción de Estado, es un pensamiento impuesto por los aparatos de captura de los cuales este se sirve. En este contexto, el aparato de captura hace referencia al medio por el cual el Estado se organiza para ejercer el poder. Es un sistema más complejo, porque se vale de la figura del emperador (tirano) que a través de la guerra y el miedo se impone frente al pueblo, pues un pueblo cuyo modo de vida es la tristeza, no lucha, se

deja dominar. Pero además hace uso de la figura del legislador y del sacerdote, pues es por medio de estos que prolonga la tristeza que ya había sido impuesta, estas dos figuras son las que priorizan el remordimiento sobre los pueblos dominados, juzgan la vida, pero “la vida no es juzgable, la vida no es objeto de juicio. La única manera de que puedan someterla a juicio es inoculándole primero la tristeza. En ese momento deviene juzgable” (Deleuze, 2011, 50).

Sin embargo, el modo de actuar del Estado resulta todavía más alarmante si a este se suma el que se sirve además de la *máquina capitalista*, a partir de la cual se desterritorializa todo y al mismo tiempo lo decodifica, este “instaura o restaura todas las clases de territorialidades residuales y facticias, imaginarias o simbólicas, sobre las que intenta, tanto bien como mal, volver a codificar, a sellar las personas derivadas de las cantidades abstractas” (Deleuze et al, 1972, 41). Así, el capitalismo se vuelve universal, porque abarca todos los espacios, creencias e ideologías que se han instaurado socialmente y los vuelve al servicio del capital mismo. Luego, este nuevo ídolo, el Estado, parece tener cubierto cada rincón y cada vida, da muestras de hacer creer que se vive en felicidad, y es allí donde se niegan las maneras de ser, para moldearnos al servicio de las necesidades del Estado.

Este texto resalta por lo tanto una posibilidad de resistencia frente a los propósitos del Estado, planteando la alegría como enfoque principal para tal proyecto. En primer lugar, es necesario plantear que para Deleuze cada cuerpo en el mundo lo podemos entender como “un campo de fuerzas, un medio nutritivo disputado por una pluralidad de fuerzas” (Deleuze, 1962, 23). Ese cuerpo se compone en general de dos tipos de fuerzas, las activas y las reactivas. Las primeras son las “dominantes o superiores” (Deleuze, 1962, 24), estas fuerzas son movidas por la voluntad de poder y se relacionan con aquellas fuerzas que poseen la capacidad creadora, son superiores precisamente porque están llenas de vitalismo. Entonces “la voluntad de poder le ha sido atribuida a la fuerza, pero de un modo muy particular: es a la vez complemento de la fuerza y algo interno (...) Sólo la voluntad de poder es quien quiere, no permite ser delegada ni alienada en otro sujeto, aunque sea la fuerza” (Deleuze, 1962, 28). Por otro lado, las reactivas son “las fuerzas inferiores o dominadas” (Deleuze, 1962, 37); estas fuerzas son movidas por una voluntad de verdad y alcanzan su triunfo “al separar la fuerza activa de lo que ésta puede, la abandonan a la voluntad de la nada como a un devenir reactivo más profundo que ellas mismas” (Deleuze, 1962, 37).

En este sentido este proyecto apuesta por la predominancia de las fuerzas

activas, pero tal supuesto solo llega a lograrse en tanto el Estado, como fuerza reactiva, no alcance su objetivo de disminuir la potencia en los cuerpos. Pero ¿cómo lograr esto? Basta con examinar algunos planteamientos que este texto ha dejado entrever, para evidenciar la importancia que tiene el que seamos capaces de renunciar a todo aquello que ata, que coacciona, ya sea la moral o las leyes, es necesario permitirnos tantas maneras de ser como sean posibles, es desplegarlos en cada uno de nuestros atributos. Renunciar implica soltar lazos que atan al hombre a una identidad, a una subjetividad, significa experimentar, vivir, hacer de la alegría el afecto mediante el cual las vidas son más vivibles, o mediante el cual otros modos de existencia son posibles. La alegría se despliega esencialmente de conquistar una potencia, de alcanzarle. Por ello esta concepción de la alegría, no está relacionada con la alegría consigo mismo, ni tampoco es una alegría basada en sopesar al otro, porque eso tampoco es posible, ya que esto representa un ejercicio de poder y “el poder es siempre un obstáculo a la efectuación de las potencias, *por lo que todo poder es triste*” (Deleuze, 1996. Min 12:32).

Entonces para hacer de la alegría el afecto motor de la existencia, es indispensable que a esta se ligue el acto de creación. Esta parece ser una relación en ambos sentidos, pues se crea porque la alegría incrementa la potencia, y, la creación es en sí misma la conquista de una potencia, por lo que de allí surge la alegría. En ese sentido el acto de creación resulta indispensable, ineludible, pues crear va más allá del mero acto de forjar algo nuevo, no está aunado a la noción simple de hacer por hacer, va más allá; crear representa en su mayor expresión la capacidad de resistir.

Sin embargo, ¿Qué puede mover a un hombre a querer resistir? Pues la resistencia nace de “una cierta vergüenza de ser un hombre” (Deleuze. Min. 3:10), y es allí donde toma lugar la ciencia, el arte o la filosofía, es este punto el que da nacimiento a la creación, cuyo papel es precisamente resistir ante aquellos actos que generan vergüenza, pues la creación nace de una necesidad sentida por aquel que crea. Entonces, por ejemplo la filosofía crea conceptos porque a partir de estos resiste a la insensatez, busca “impedir la majadería” (Deleuze. Min. 11:05), son los conceptos creados por la filosofía los que hacen saber al mundo que hay un algo que se opone a la idea de permitir que todos los hombres sean necios, aunque los hombres no se preocupen por conocerla, el papel y la función de la filosofía está allí.

Finalmente, este texto nos permite reflexionar acerca de la alegría como resistencia

frente al Estado, pues es solo a partir de este afecto que se puede crear, y todo esto es resistencia esencialmente porque aquello que se crea no muere, permanece en el tiempo para recordar a la humanidad lo que ha sucedido, porque es a través de la creación que hay una liberación. Cada creación no es una creación aislada, se convierten en redes de resistencia, en máquinas de guerra que se oponen a un algo específico. Por tanto, esta resistencia de la que habla Deleuze parece reafirmar la idea de que el acto de creación se desprende de la estructura arborescente y es absolutamente rizomática, pues pulula como un germen; y por ello mismo podría llegar a pensarse que la alegría está implícita en esta estructura rizomática. Por eso la alegría es resistencia frente al Estado, porque esta rompe con las estructuras que se quieren imponer, con la moral y las leyes que dominan la vida y disminuyen la potencia en los cuerpos; la alegría es incremento de potencia, es vida en el amplio sentido de la palabra, es despliegue de maneras de ser, de relaciones entre cuerpos que al encontrarse forman un individuo superior movido por la voluntad de poder y cargado de vitalismo.

Bibliografía

Agudelo, J. (2011) *El hombre ético en Spinoza*. Escritos / Medellín - Colombia / Vol. 19, N. 43 / pp. 351-369, julio-diciembre 2011 / ISSN 0120 - 1263

Antonelli, M. *Vitalismo y desubjetivación. La ética de la prudencia en Gilles Deleuze*. Signos Filosóficos [en línea] 2013, XV (julio-diciembre): [Fecha de consulta: 23 de noviembre de 2017] Recuperado de: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=34329965004>> ISSN 1665-1324

Deleuze, G. (1962) *Nietzsche y la Filosofía*. Editorial Anagrama, Barcelona, 6° edición. Trad. Carmen Artal

Deleuze, G. Guattari, F. (1972) *Anti Edipo*, París, Editorial Paidós. Trad. Francisco Monge

Deleuze, G. (1996), *El abecedario de Guilles Deleuze*. Director: Pierre-André Boutang. París, Francia

Deleuze, G. (2011) *En medio de Spinoza*. Segunda ed, Buenos Aires: Cactus, 512 p.; 18x13 cm.- (Clases, 1). ISBN 987-21000-0-4.

González-Montero, S. (2015) *Sobre la tristeza de vivir con miedo a cuestras: Memoria, violencia y porvenir*. Palabra Clave, vol. 18, núm. 2, junio, 2015, pp. 418-451 Universidad de La Sabana Bogotá, Colombia

Gutiérrez Garza, E. (2007) *De las teorías del desarrollo al desarrollo sustentable. Historia de la construcción de un enfoque multidisciplinario*. Trayectorias [en línea] 2007, IX (Septiembre-Diciembre): [Fecha de consulta: 23 de noviembre de 2017] Recuperado de :<<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=60715120006>> ISSN 2007-1205

Nietzsche, F. (1885) *Así Habló Zaratustra*. Trad, Carlos Vergara. Editorial Edaf

Nietzsche, F. (1887) *La genealogía de la moral*. Trad, Carlos Vergara. Editorial Edaf

EL RESPETO Y LA INCOHERENCIA: EN BUSCA DE UNA CONCIENCIA SOCIAL FRENTE AL ESTADO

Rodrigo Jose Chipana Sanchez ■

En el presente trabajo se describe la percepción de la falta de respeto, los prejuicios y las decisiones con respecto a la sociedad, su influencia en las personas, como así también sus efectos en la formación social y viceversa. Para el apoyo de cada apreciación se suman investigaciones pertinentes al tema. Como conclusión se reflexiona sobre una interesante analogía entre una de las leyes más conocidas de la física y una teoría del campo de la psicología.

Autoridad y reyes de la sociedad moderna

Habítamos una sociedad ego/etno/céntrica que busca aparentar ser una civilización culta, de bienestar, un ejemplo de desarrollo para las demás culturas. No obstante la escasa tolerancia a pensamientos y/o comportamientos diferentes induce modificar y acoplarse a la sociedad en la que se habita, o mantenerse al margen, ocultos y distanciados del resto. “[...] puede ser definido como un ensimismamiento a nivel cultural que dificultaría gravemente la apertura de una comunidad hacia otras personas por el mero hecho de pertenecer a una cultura diferente” (Altarejos & Moya, 2013, 26).

Quienes lideran y manejan la sociedad para sus intereses, además de aquellos que están de acuerdo a sus políticas y normas, empujan y presionan a veces hasta el límite a aquel considerado por la mayoría como *opositor*, suponen que tales van en contra de las reglas y que buscan cambiar las apreciaciones tan paramétricas y herméticas que posee la comunidad. Stanislav Grof, uno de los fundadores de la teoría Psicología Transpersonal (2010) describe cómo lo

mencionado se manifiesta, en este caso, a través del paradigma de las ciencias, el cual en nuestra actualidad opera de manera autoritaria como así también perpetuando sus posturas ortodoxas:

Los principales protagonistas de tales estrategias perjudiciales (tóxicos químicos y vertidos masivos de petróleo, los abusos de los descubrimientos científicos en física, química y biología para el desarrollo de armas de destrucción masiva, las invasiones a otros países que conducen a masacres de civiles y al genocidio) y escenarios propios del Juicio Final, no solo se pasean libremente, sino que son ricos y famosos, ocupan posiciones de poder en la sociedad y hasta son, en ocasiones, condecorados. En cambio, personas que experimentan cambios en su vida a través de estados místicos, episodios de muerte y renacimiento psicoespirituales, o experiencias de vidas anteriores, acaban hospitalizados con diagnósticos estigmatizados y medicados con psicofármacos (Grof, 2010, 128).

Este ejemplo revela que, si alguien marca una forma de percepción y los demás la apoyan, no se debe juzgar o criticar. Pero al *no-respetarlo* te posicionas en contra del sistema y el querer cambiarlo significa una rebeldía. Por supuesto más que cambiar una situación o una ideología, la clave se encuentra en expandir los conocimientos y la información de lo que se observa superficialmente. Antes en Perú, el hombre era el único que podía dar su voz y voto para el pueblo. No fue sino un 7 de setiembre de 1955, que bajo la presión social de organizaciones feministas, se consiguió el derecho del voto para la mujer (El voto femenino en el Perú, 2012), como otro modelo tenemos hoy la posibilidad de modificar nuestro DNI en base a nuestra identidad de género. Es decir, lxs transexuales tienen la oportunidad de ser consideradxs de acuerdo al género con el que se sientan identificadxs y no obligadxs a representarse por su sexo biológico. Por último y teniendo una mirada global en el campo de las ciencias, observamos el descubrimiento de la mecánica cuántica/relativista que sacude por completo a la física tradicional y en especial a la mecánica Newtoniana. En aquella época de descubrimientos, una gran cantidad de físicos no apoyaba las teorías relativistas o cuánticas, de hecho algunos en vez de ignorarlas, las denigraban y repudiaban. Pasado un tiempo otros físicos aceptaron dichas teorías y finalmente pudo concretarse su desarrollo. Al respecto Jesús Ibáñez (1988)

sociólogo, indica: “Las mecánicas relativistas y cuánticas no cancelan la mecánica newtoniana: la delimitan” (Ibañez, 1998, 4).

Como observamos, el cambio no consiste en eliminar al oponente, sino en expandirlo, reconocer sus límites y por ello sus dificultades, aceptar que las posee y buscar las soluciones para que todo coexista en un plano de libre acción, más no de libertinaje. Así la idea del respeto se hará clara y precisa, la idea de la no-critica se ira con el tiempo pues si todo convive en paz, ¿Es necesario seguir discutiendo?

La esclavitud de la decisión

“En efecto, la Decisión requiere que la persona tenga de hecho forjada una identidad sólida” (Gengler, 2009, 203). Sin embargo, la sociedad requiere y necesita que las decisiones de la colectividad sean las mismas que se establecieron en la comunidad desde un principio, sin realizar ningún cambio. Entonces, si las decisiones las deben tomar personas con identidad sólida según Gengler ¿Qué es lo que decidimos y con qué fundamentos? Sin el conocimiento de la maldad, la bondad no tiene valor, observando la escasez se puede apreciar la abundancia, por lo tanto, es curioso pero no ajeno a la realidad, que la sociedad desee personas ladronas, violadoras, asesinas, pobres, deshonestas, codiciosas, desleales, entre diversas características negativas para *estimar* la otra cara de la moneda y generarle un valor.

Lo irresponsable es cuando lo que consideramos *malo* se transforma en nuestra percepción de infierno y buscamos a cualquier costo o salir de ahí o jamás caer en ese lugar. Una forma sublime de gobernar las decisiones de los demás es haciendo creer al resto que son responsables *netamente* de sus elecciones. No obstante, ahí no acaba lo peor, separamos, aislamos y expulsamos de la sociedad a quien posee dichas características, en vez de mejorar al portador de ellas. La confusión aparece cuando la mayoría confunde un *robo* con un descubrimiento que traspasa cualquier teoría formulada hasta ahora. La sociedad oprime al *distinto* segregándolo como si de una enfermedad se tratara. Hasta que se brinde una *cucharada* de conciencia a una escala mayor, seguirán *encadenados* a la lógica del castigo. Es en el irrespeto y la intolerancia donde nacen los tabúes, prejuicios, obstinación, entre otras.

No debería asombrar que la mayoría de los prejuicios, por no decir todos, tienen un propósito, ya sea de aceptar o evitar una circunstancia o un acontecimiento. Lo intrigante del asunto es cuando la sociedad en general se vuelve parte de este encanto por prejuizar y en un entorno etnocentrista como característica fundante de nuestra sociedad actual, el juzgamiento no es con un fin positivo ni a favor, sino con características negativas. Pinillos detalla esta problemática en la sociedad y el *porqué* es aceptado:

A última hora, compartir los prejuicios del entorno le hace a uno sentirse seguro, le abre posibilidades sociales y económicas, reduce la ansiedad ante las situaciones ambiguas, hace más fáciles las decisiones incómodas, aumenta los sentimientos de solidaridad, diluye la responsabilidad en los asuntos vidriosos, acalla la conciencia y respalda la conducta. El prejuicio, en fin, es una permanente tentación que asalta a la naturaleza del hombre, ahora y siempre: es un universal psicológico (Pinillos, 1982, 22).

La intensidad en el dolor: 100°c = -100°c / fuerza = fuerza'

Los cortes intencionados, las quemaduras autodirigidas y los golpes son las conductas autolesivas con mayor frecuencia, por otro lado la inserción de objetos dentro de la piel, el rascarse en exceso, el morderse, arrancarse el cabello o la ingesta de sustancias son las menos frecuentes (Zila & Kiselica, 2001 mencionado por Ulloa, Contreras, Paniagua & Figueroa, 2013). Estas acciones, como lo entiende Kazdin son consideradas como conductas dañinas desadaptativas. Sin embargo, el tratar de entender que existe un perfil *adaptado* es aceptar la incredulidad de que todo lo desadaptado o inadaptado es, en esencia, negativo. Con lo expuesto, no se busca justificar las acciones de, en este caso, las autolesiones, sino de darse cuenta de la incoherencia con la que se juzga.

Como consecuencia de los prejuicios hacia los *desadaptados*, el accionar agresivo más frecuente se puede dividir en dos: o denigrar o rechazar. La tercera acción, la cual implica aceptar (respetar), se torna difícil y esto ocurre con todo tipo de personas, hasta con aquellos que tratan de estudiar al ser humano y su complejidad. Para explicar esto, se revisó una investigación sobre el rechazo

hacia la homosexualidad en estudiantes de medicina y psicología, el cual fué elaborado por Moral de la Rubia & Martínez (2013). Dicho estudio contó con la participación de 231 alumnos de una edad media del noreste de México. En éste se determinó que aunque se rechaza una condena abierta de la homosexualidad, casi en un cuarto del total de los casos persiste un cierto grado de repudio. Es decir, en vez de un rechazo explícito se puede observar uno sutil que discrimina de forma encubierta. “Se confirma un mayor rechazo hacia los hombres homosexuales que hacia las mujeres lesbianas (comparaciones intragrupo) y un mayor rechazo en mujeres hacia la homosexualidad en el propio sexo que en el sexo opuesto” (Moral de la Rubia & Martínez, 2013, 547).

Si esto es posible en carreras como medicina y psicología, es posible que también esté presente en el resto de las áreas del conocimiento. Algunas en mayor porcentaje, otras en menor o casi insignificante, no obstante el simple hecho de que exista es alarmante. Confirma otra vez la falta de respeto e intolerancia hacia el resto. Lo irónico es que juzgar a viva voz (o cualquier otra forma de hacerlo) es una conducta *desadaptada*. En consecuencia tanto el agresor como el agraviado están en el mismo punto. Los dos salen afectados.

Para observar mejor lo descrito y las repercusiones que esto ocasiona, se analiza una investigación realizada por Granados-Cosme, Torres-Cruz & Delgado-Sánchez (2009): La vivencia del rechazo en homosexuales universitarios de la ciudad de México y su relación con situaciones de riesgo de contagio de VIH/SIDA. Dicho estudio consistía en el análisis de 19 casos de jóvenes varones homosexuales de la ciudad de México que tuvieron contacto con conductas de rechazo a la homosexualidad en general, tanto para sí mismos como hacia otros homosexuales, como así también en su entorno familiar, escuela, trabajo y espacios públicos. Dicha actitud generó sentimientos negativos de temor y tristeza reprimiendo la libre práctica de su orientación sexual y provocando aislamiento. Mediante la interpretación de las respuestas estudiadas, se infiere que el rechazo y repudio social provocan una comunicación limitada, “aislamiento” social, sufrimiento psicológico, autopercepción negativa y en base a ello la práctica sexual de riesgo, es decir, sexo anal sin protección. En conclusión se podría interpretar que la discriminación (en este caso en la modalidad homofobia) podría resultar un factor de incremento de conductas de riesgo para la transmisión del VIH.

Según el estudio, existe una influencia entre el atacante (el discriminante) y el atacado. Aunque el agredido sea la víctima, no se puede culpar en su totalidad al agresor puesto que eso declararía que no habría otras opciones de cambio, aparte de las mencionadas en la investigación. Sin embargo al haber una influencia negativa en el comportamiento del provocado se considera una conducta desadaptativa, en palabras de Barrio, Moreno & López:

“Entre las conductas (desadaptadas) exteriorizadas aparece con especial relevancia la agresión [...] Algunas de estas conductas agresivas traspasan los límites de lo legal y se calcula que un 5% de varones presenta una conducta antisocial desde la primera infancia” (Barrio, Moreno & López, 2001, 36).

Es posible inferir que en ambos polos, tanto como quien practica una conducta desadaptada como quien juzga dicha conducta, en cierto grado representan lo mismo. Una interesante síntesis nos recuerda la tercera ley de Newton o la ley de acción y reacción, la cual Gallego, Devece, Bordogna & Torroba citan:

Si el cuerpo A (agente exterior) ejerce sobre el cuerpo B (sistema físico) una fuerza F llamada acción, entonces en forma simultánea B ejerce sobre A una fuerza F' llamada reacción de igual módulo y dirección, sentido contrario y distinto punto de aplicación [...] (Gallego, Devece, Bordogna & Torroba, 2009, 44).

El respeto puede ser nuestro escape a tantas infamias en el mundo. Es difícil creer que una simple palabra pueda crear un sinfín de posibilidades positivas para el mundo. Las investigaciones existen para hallar una problemática, una problemática que es causada por el no-respeto.

Bibliografía

Altarejos, F. & Moya, M. A. (2003). Del relativismo cultural al etnocentrismo (y vuelta). *Estudios sobre educación*, 04, 23-34.

Barrio, V. D., Moreno R. C. & López Martínez, R. (2001). Evaluación de la agresión y la inestabilidad emocional en niños españoles: su relación con la depresión. *Clínica y Salud*, 12(1), 33-50.

RPP Noticias (7 de septiembre del 2012). *El voto femenino en el Perú: 57 años del derecho de elegir un gobierno*. Recuperado de: <http://rpp.pe/lima/actualidad/el-voto-femenino-en-el-peru-57-anos-del-derecho-de-elegir-un-gobierno-noticia-519584>

Gallego, J., Devece, E., Bordogna, C. & Torroba, P. (Octubre, 2009). El empleo de las TIC's en la conceptualización de la Tercera Ley de Newton. In *II Jornadas de Enseñanza e Investigación Educativa en el campo de las Ciencias Exactas y Naturales 28 al 30 de octubre de 2009 La Plata, Argentina. Un espacio para la reflexión y el intercambio de experiencias*. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Ciencias Exactas y Naturales.

Gengler, J. (2009). Análisis existencial y logoterapia: Bases teóricas para la práctica clínica. *Psiquiatría y Salud Mental*, 26(4), 200-2009.

Granados-Cosme, J. A., Torres-Cruz, C., & Delgado-Sánchez, G. (2009). La vivencia del rechazo en homosexuales universitarios de la Ciudad de México y situaciones de riesgo para VIH/sida. *Salud pública de México*, 51(6), 474-488.

Grof, S. (2010). Breve historia de la psicología transpersonal. *Journal of transpersonal research*, 2(2), 125-136.

Ibañez, J. (1988). Relatividad y física cuántica sacuden ciencias sociales. *Tendencias* 21, 1(1), 4-6.

Kazdin, A. E. (2009). *Modificación de la conducta y sus aplicaciones prácticas*. México DF, México: El Manual Moderno.

Moral de la Rubia, J., Valle de la O. A. & Martínez, G. E. (2013). Evaluación del rechazo hacia la homosexualidad en estudiantes de medicina y psicología con base en tres escalas conceptualmente afines. *Psicología desde el Caribe*, 30(3) 526-550. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=21329176005>

Pinillos, J. L. (1982). Los prejuicios y la sociedad contemporánea. *Cuenta y razón*, (5), 15-26.

La República (8 de noviembre del 2016). *TC reconoce derecho de transexuales a pedir cambio de nombre y sexo en DNI*. Recuperado de: <http://larepublica.pe/sociedad/819683-tc-reconoce-derecho-de-transexuales-pedir-cambio-de-nombre-y-sexo-en-dni>

Ulloa, R. E., Contreras, H. C., Paniagua N. K. & Victoria F. G. (2013). Frecuencia de autolesiones y características clínicas asociadas en adolescentes que acudieron a un hospital psiquiátrico infantil. *Salud mental*, 36(5), 421-427.

LA IMPORTANCIA DE LOS ACTOS HUMANOS EN LA SOCIEDAD CHILENA DEL SIGLO XXI. UNA REFLEXIÓN SOBRE LA APERTURA AL OTRO

Javier Antonio Huiliñir Curío ■

¿En qué momento del día reflexionamos acerca de nuestro actuar personal? En el Chile del siglo XXI esta pregunta puede parecer lejana, poco utilizada, y a veces sin sentido. Al enfrentarnos ante algún problema, proyectar un nuevo desafío en el plano laboral o personal puede ser relevante de implementar para examinar las distintas posibilidades de nuestros actos personales. Ahora bien, un número significativo de personas examinan el actuar social y personal de otros individuos, por ejemplo, quienes conducen los destinos del país, los contenidos y formas de los programas de Televisión, cómo los jóvenes afrotan sus perspectivas de vida. En estos casos la reflexión es dirigida hacia el actuar de terceras personas, externas a ella o él, pero que de una u otra manera afectan, cuestionan o interpelan el actuar a nivel social y personal provocando un rechazo o aceptación. Independiente de la valorización efectuada no se realiza una revisión interior de lo que hago o lo que voy a hacer en palabras de Jorge Millas: “La mayoría de la gente no quiere nada con el intelectual ni con la inteligencia. Tomarlos en serio significa amargar la tranquilidad de la rutina” (Millas, 1975,15).

En este escenario social donde la inquietud por el conocimiento no pertenece a una estructura formal a ido perdido vigencia relegando al asombro y las preguntas sin respuesta a una condición de segundo, tercer o cuarto orden, el desinterés por parte de la ciudadanía chilena por preguntarse por el por qué

■ Instituto de Teología,
Universidad Católica de la
Santísima Concepción

Contacto:
jhuilinir@filosofia.ucsc.cl

de sus acciones puede estar asociado a la estabilidad de vida en términos económicos. En la actualidad Chile no se ha visto afectado por una crisis económica. Entre los países Sudamericanos se caracteriza por dar garantías y generar un buen pasar de vida evidenciado por el acceso a distintos tipos de bienes. Sin embargo, detrás de esta estabilidad se esconde falta de preocupación, una escasa búsqueda en otorgar importancia al por qué del actuar personal y social junto con la no valoración de poder entrar en estas materias de discusión. Se asume así la pérdida de espacios para dialogar estos temas, poco interés por hacer uso de distintos espacios sociales en los cuales se puede interactuar, bajo compromiso en la ciudadana con su rol de su ciudadano, desinterés en los ambientes educacionales por instalar estas temáticas generando desmotivación y despreocupación por reflexionar sobre la importancia de nuestras acciones desde lo personal y comunitario (Cordua, Torreti, 2017).

A partir de esta problemática se puede redescubrir el rol de la filosofía en Chile y valorar la apertura a un otro. En los planes y programas de la Educación Chilena secundaria se sigue discutiendo si se debe implementar la asignatura de filosofía en los dos últimos años a nivel técnico profesional y científico humanista. A lo largo de la historia de la humanidad, el quehacer filosófico se ha caracterizado por una constante búsqueda de posibles respuestas motivadas por las inquietudes surgidas desde el actuar de cada persona. En efecto, las teorías filosóficas construyen postulados que recogen reflexiones de distintas temáticas y son utilizadas de apoyo para múltiples áreas de estudio, no obstante, en Chile aún no se logra valorar este enfoque filosófico multidisciplinario. Existe un cuestionamiento a nivel social y Educacional del por qué y para qué de la filosofía con lo que se dificulta el examen crítico-reflexivo de nuestras acciones y se hace más lejana la pregunta *¿Por qué las personas no reflexionan respecto a la importancia de su actuar personal y social?* (Giannini, 2007).

Para afrontar esta interrogante una primera aproximación es reflexionar respecto a la despreocupación por pensar las acciones que están construyendo la vida personal. Las personas realizan una serie de actos durante su diario vivir. Por ejemplo: desde que un individuo se levanta hasta que finaliza su jornada se efectúan variadas actividades, cada una de las cuales puede ser calificada con mayor o menor grado de importancia. Esta valoración es realizada por cada sujeto generando un accionarse de forma habitual, rutinaria y constante, pero

en ciertas ocasiones solamente se ejecuta y preguntarse ¿por qué lo realizamos? No es algo habitual y necesario, por el contrario, el ritmo de vida se comprende desde esta dinámica del hacer por el hacer sin hacer utilización del pensamiento reflexivo-crítico por falta de tiempo, cansancio y desinterés.

Por otra parte, el filósofo Chileno Humberto Giannini en su obra *“La metafísica eres tú”* invita al lector a redescubrir su actuar en términos sociales bajo el siguiente enfoque:

“Todas las personas que conforman una sociedad puedan desafiarse a valorar la importancia de su actuar, es decir, estar constantemente re-pensando los actos desde una actitud reflexiva y crítica sobre lo que se realiza en lo cotidiano de nuestras vidas. En estos términos se hace un énfasis es el constante incentivo a la búsqueda del por qué y para qué del actuar humano inserto en una sociedad” (Giannini, 2005, 38).

Este enfoque tiene como elemento principal poder pensarse a uno mismo y también ayudado de los otros. Aquellas personas externas no nos deben resultar ajenos, si bien es cierto no se les conoce en profundidad la interacción con ellos ayudará para profundizar respecto a su identidad y valorar el sentido de realizar acciones comunitarias en pos de una sociedad más justa donde el individualismo no sea el actor principal. El sentido del por qué en términos sociales es valorar la acción humana desde el sentido de comunidad. La comunidad ayuda, anima, escucha a quien es parte de un determinado grupo social e invita a descubrir el para qué del actuar en términos personales y salir de estructuras preconcebidas para descubrir por medio de una acción con objetivo común otras formas de comprender la realidad produciendo una reflexión respecto de los actos humanos.

La apuesta por descubrir la apertura a un otro. Es importante examinar y preguntarse ¿Quién es el otro para mí? ¿Valoro al otro o lo instrumentalizo en función de mis necesidades? ¿La figura del otro es importante a nivel social y personal? En Chile es recurrente utilizar la expresión “conocido” al momento de establecer relaciones con un otro. Este adjetivo se emplea para calificar que este otro es alguien con quien se comparte, se interactúa desde límites, pero si en algunas situaciones es posible beneficiarse de ella o él se procede a dicho

beneficio. Lo anterior, puede generar una relación utilitarista, es decir, valoro al otro en función de lo que me sirve para conseguir un determinado fin sin necesariamente estar involucrado en mis acciones cotidianas. Es Aquí donde se propicia el espacio para contrastarnos respecto al otro y el lugar que este ocupa en nuestro actuar. Es válido poder tener una postuar ajena, distante e incluso de no-necesidad, pero también es posible aceptarlo como un alguien que es igual que yo, produciendo y activando la apertura a conocerlo tal cual es, sin prejuicios, barreras y desde una actitud de escucha y confianza en pos de construir relaciones humanas que puedan favorecer la construcción de una sociedad Chilena más humana, libre de prejuicios, aceptando las diferencias de pensamiento y la riqueza en lo diverso de cada estilo de vida, contribuyendo a los distintos contextos sobre los cuales se establecen nuestras acciones (Contreras, 2012).

Iván Jaksic en el año 1985 realizo una entrevista a Humberto Giannini donde el filósofo señala: “una filosofía que no le hable al tiempo en que uno vive es una filosofía muerta, y en ese caso yo no la estudio”. La acción cotidiana realizada por cada persona está en estrecha relación con la búsqueda de un determinado fin. Es así como cada individuo proyecta distintos fines personales, pero también, cuando redescubre sus actos en la sociedad, es decir, en interacción con un otro, se activan los bienes comunes (educación, salud, vivienda, espacios públicos, entre otros) evidenciando el poder reflexionar y no dejar de lado este importante tema. Por lo tanto, surge un gran desafío para el Chile del siglo XXI puesto que es necesario asumir el carácter de necesidad y urgencia de esta problemática con el objetivo de retomar caminos de diálogo y espacios de encuentro donde se pueda compartir el día a día de nuestras acciones, así como también, aprender a escuchar y escucharse desde la confianza y apertura hacia un otro.

Bibliografía

Contreras, B. (2012) *La sabiduría práctica en la ética de Paul Ricoeur*. Editorial FILOSOFÍA UC, Santiago de Chile.

Cordua, C., Torreti, R. (2017) *Perspectivas*. Editorial EDICIONES UDP, Santiago de Chile.

Giannini, H. (2005) *Breve historia de la filosofía*. Editorial CATALONIA, Santiago de Chile.

Giannini, H. (2007) *La metafísica eres tú*. Editorial CATALONIA, Santiago de Chile.

Millas, J. (1985) *Introducción a la filosofía*. Editorial UNIVERSITARIA, Santiago de Chile.

I S S N 2 5 9 1 - 3 0 5 0