

# ARIEL



9

REVISTA DE FILOSOFÍA

DICIEMBRE 2011

TOLERANCIA Y JUSTICIA

¿ QUIÉNES SON  
LOS EXCLUIDOS SOCIALES ?

CRÍTICA A LA NOCIÓN DE UNIDAD

DESAFÍOS DE LA ÉTICA  
INTERCULTURAL DE LA INFORMACIÓN

A LA INTEMPERIE

DESPERTAR DURMIENDO

EL EMBRIÓN DEL PODER GRUPAL

LA FUNCIÓN SIMBÓLICA DE LA TRAGEDIA GRIEGA

APROXIMACIÓN A LO BELLO EN PLATÓN

UNA GUÍA PARA LEER LAS VOCES DE LA IGUALDAD

ISSN 1688-5558

EDITORIAL 3

CONVOCATORIA A ARTÍCULOS SOBRE FÚTBOL 4

## SECCIONES:

LIBROS RECIENTES Y FILOSOFÍA	5
RESEÑA INDEPENDIENTE	8
FILOSOFÍA Y POLÍTICA REGIONAL	10
ARTE, CIENCIA Y FILOSOFÍA	11
CIENCIA Y FILOSOFÍA	12
SITIOS WEB DE FILOSOFÍA	13
PSICOLOGÍA Y FILOSOFÍA	14
DÍA MUNDIAL DE LA FILOSOFÍA	15
NOTICIAS DE FRANCIA	16
EVENTOS DE FILOSOFÍA	17
REVISTAS, CULTURA Y FILOSOFÍA	18
HISTORIA DE LA FILOSOFÍA	19

## ARTÍCULOS:

TOLERANCIA Y JUSTICIA

Lia Berisso 21

¿QUIENES SON LOS EXCLUIDOS SOCIALES?

Horacio Bernardo 26

CRÍTICA A LA NOCIÓN DE UNIDAD

Dardo Bardier 28

DESAFÍOS DE LA ÉTICA INTERCULTURAL DE LA INFORMACIÓN

Rafael Capurro 33

A LA INTEMPERIE

Fernando Gutiérrez 38

DESPERTAR DURMIENDO

Roberto Falcón 42

EL EMBRIÓN DEL PODER GRUPAL

Enrique Echegoyen 47

LA FUNCIÓN SIMBÓLICA DE LA TRAGEDIA GRIEGA

Pablo Cúneo 50

APROXIMACIÓN A LO BELLO EN PLATÓN

Esteban Bedoya 54

UNA GUÍA PARA LEER LAS VOCES DE LA IGUALDAD

Gustavo Pereira 59

## OTRAS TEXTURAS:

CAMINAR SI PUEDO

EL HOMBRE Y EL FILÓSOFO

Enrique Echegoyen 62

EL FILÓSOFO Y EL BOSQUE 61

Enrique J. E. Ron

ELOGIO AL OUTSIDER

Diego Estín 62

UN PUNTO

Marian Benítez 64.

Estimado lector:

Nuestro mayor deseo es que se encuentre bien y que, aún mejor, comience el 2012.  
Desde ya, ¡Feliz año nuevo!

Esta nota editorial es para informarle cómo le va a la revista y al grupo que la realiza.

Le diré que: *Nos va bien... ¿O le cuento?* Este dicho popular es más sabio de lo que parece. Es claro que si usted es parte de este esfuerzo, no necesita que le cuenten mucho, pues ya sabe desde dentro cómo nos va. Y si no le interesa ni un poquito cómo nos va, tampoco vale la pena que le cuente, sobretodo porque, quizá, ni se siquiera está leyendo ésta nota.

Uno cuenta a quienes no están demasiado cerca, ni demasiado lejos.

Hemos decidido hacer un cambio: El próximo número será monográfico o monotemático, o como quiera llamar a una edición dedicada a un solo tema, o haz de sub-temas. En la siguiente página podrá leer la invitación formal a los autores que tengan interés en meditar, o que ya tengan investigaciones filosóficas novedosas, sobre *fútbol*, pues tal ha sido la esfera temática elegida para el N° 10, que publicaremos a principios de abril.

Respecto a éste N° 9, hace apenas unos días parecía que no se iba a repetir el milagro de completar un número más de esta revista, pues estábamos en un bajón que podía llegar a transformarse en crisis. Sin financiamiento alguno, haciendo absolutamente todo de modo honorario, es de esperar que surjan momentos en que no todos disponen de tiempo y ánimo para hacer su contribución al esfuerzo en común.

Al 16 de noviembre, fecha de cierre de la recepción de textos, apenas teníamos 3 artículos y 1 nota. El material prometido no terminaba de llegar. Las sesiones presenciales de amplia concurrencia empezaron a ser electrónicas y con menos concurrencia. La última reunión oficial del Consejo Editorial contó con sólo 3 presentes. Esas cosas pasan, suceden y se olvidan, y nada se pierde por algunos altibajos que todo grupo humano tiene. Algunos compañeros enfrentaron problemas graves y los superaron. Quién más, quién menos, está muy atareado cuando nos acercamos al fin de año.

Pero aquí estamos, en tiempo, forma y contenido. Hace unos días sucedió que empezaron a llegar los artículos y notas. La situación pasó de invernal a primaveral, y nos olvidamos del bajón.

Está empezando la temporada veraniega y, como todos sabemos, ella afecta nuestra actividad. Recién podremos dedicarnos a editar otra revista de filosofía cuando pasen las fiestas, las vacaciones, el carnaval y la semana de turismo (o santa). Pero nada se perderá pues, de algún modo, seguiremos meditando filosóficamente. Esta vez cerca de la playa, a la sombra de un árbol, con un par de libros y una computadora portátil (o papel y lápiz), con lentes de sol y una jarra de agua fresca... En los ratos que no nos toque hacer tareas más cotidianamente necesarias para sobrevivir.

Deseamos que disfrute de la lectura de Ariel 9.

Y que la inspiración (y el estudio, el trabajo, la salud, y todo lo demás) os acompañe.-

Dardo Bardier

**Revista ARIEL. N° 9, diciembre 2011. <http://arielenlinea.wordpress.com>**

**Integrante de la Red Filosófica. Montevideo. Uruguay.**

Registro del ISSN 1688-6658 en Biblioteca Nacional. La responsabilidad de los artículos, notas, textos y reportajes publicados en *Ariel* recaen, de manera exclusiva, en sus autores, y sus contenidos no necesariamente reflejan el criterio de la redacción responsable. La revista es electrónica. Edición artesanal para bibliotecas principales.

**Redactor Responsable: Dardo Bardier.**

**Consejo de Redacción: Fernando Gutiérrez y Ricardo Viscardi.**

**Consejo Editorial: Lia Berisso, Horacio Bernardo, Rafael Capurro, Andrea Díaz, Enrique Echegoyen, Marcelo Falcón, Fernando Gutiérrez, Mauricio Langon, Luis Mazas, Andrés Núñez, Ricardo Viscardi y Dardo Bardier.**

**Grupo fundador:** Bernardo Borkenztein, Lia Berisso, Horacio Bernardo, Rafael Capurro, Antonio Caro, Agustín Courtoisie, Tammy Cyjon, Andrea Díaz, Enrique Echegoyen, Marcelo Falcón, Luciana Gaffrée, Fernando Gutiérrez, Mauricio Langon, María Lapoujade, Sirio López, Luis Mazas, Andrés Núñez, Alicia Poderti, Pablo Romero, Haroldo Stenger, Gabriel Trucillo, Leandro Vieira, Ricardo Viscardi y Dardo Bardier.

**Diagramado y compaginado de la revista: Dardo Bardier.**

**Obra en portada: *Despertar durmiendo*.** Autor: Roberto Falcón. Técnica: tinta, lápiz, óleo pastel e infografía. Obra en contratapa: *Despertar durmiendo (reflejo)*. Autor: Roberto Falcón. Técnica: tinta, lápiz, óleo pastel e infografía.-

# Convocatoria



Foto de Wowitsstephen [Url: <http://www.flickr.com/photos/9381661@N06/>]

*La Revista Ariel convoca a filósofos y científicos sociales a participar en un número especial sobre el FÚTBOL. Para postular artículos, solicite las bases al RR a través de esta casilla:*  
[dbardier@adinet.com.uy](mailto:dbardier@adinet.com.uy)

¿Es este deporte un hecho merecedor de la meditación filosófica? En verdad, hasta la más modesta interacción natural o humana puede ser motivo de reflexión profunda, y no es ésta una interacción poco interesante. ¿Por qué el fútbol y no el voleibol? Porque su relevancia social es masiva. ¿Qué significa el fútbol como hecho biológico? ¿Qué es el fútbol como hecho personal? ¿Qué es el fútbol como hecho físico?

El deporte es un campo constituido y atravesado por múltiples sentidos y relaciones y, particularmente, el fútbol condensa, refleja o reproduce mucho de eso que llamamos en sentido llano *actualidad*.

Es un tema inmenso que puede ser abordado de muchas maneras filosóficas diferentes y sería imposible hacer esta invitación especificando cuales son las más valiosas.

Serán muy bienvenidos los artículos que nos sorprendan con aspectos que no suelen ser tratados normalmente por la prensa, y que están requiriendo una elaboración filosófica.

Cada cual suele tener opiniones propias formadas sobre este tema. Pero es bueno expresarlas y abrirse a otras opiniones y a otros puntos de acción.-

# LIBROS RECIENTES Y FILOSOFÍA

Lía Berisso

Agustín Courtoisie, *A ciencia cierta*, Montevideo, Ministerio de Relaciones Exteriores/ Consejo de Educación Técnico Profesional/ UTU, 2010, 323pp.



## EL AUTOR

Agustín Courtoisie es un montevideano de un poco más de 50 años. Profesor de Filosofía egresado del IPA ha ocupado importantes cargos institucionales en el área de la cultura, en particular fue Director Nacional de Cultura del MEC (2003-2005). Actualmente escribe para el suplemento cultural del diario El País y es docente en la ORT. Es autor de numerosos artículos y algunos libros:

*Para mí los Blancos* (1995)  
*Cadenas de conocimiento* (1998)  
 y uno de los coautores de : *Mirar y pensar. Ocho reflexiones sobre los medios* (2008)

En colaboración con el Centro Cultural de España produjo un CD sobre Carlos Vaz Ferreira que ha alcanzado amplia difusión y es un instrumento útil

para quien quiera acceder a Vaz Ferreira de una manera más obvia que leyendo los 24 tomos de la edición homenaje de la Cámara de Representantes.

## EL LIBRO

Se trata de un libro ameno, de lectura fácil y grata. Puestos a clasificar, uno diría que es de divulgación científica, con un cierto aire filosófico. Reúne entre otras cosas críticas de obras de fines del siglo XX y comienzos del XXI, en muy variados campos. Desgraciadamente, cuando trata de aquello de lo que uno sabe (o cree saber), muchas veces uno disiente con la presentación del autor y entonces surge la duda: los artículos que versan sobre temas que integran el enorme océano de lo que ignoro ¿estarán bien?

Hay además cierto grado de inconexión: se pasa de un tema a otro según una lógica, tal vez vinculada -es una mera suposición mía- al orden de las lecturas del autor. Asombra la variedad de esas lecturas y la abundancia de temas y autores, de la antropología a la economía, de la psicología a la física moderna, de las matemáticas a la futurología, el genoma humano, el cambio climático, etc., etc. Naturalmente el peligro es *la melange*.

El autor tiene un envidiable entusiasmo y lo despliega. Hay un fenómeno de contagio y con la espina de la duda clavada en el corazón, uno sigue leyendo y se entera de muchas cosas.

Naturalmente uno no debe creerse que conoce “a ciencia cierta” (con la certeza propia del conocimiento científico, donde ya sabemos que no hay muchas certezas) de un tema porque lo leyó en este libro. Pero el lector se verá estimulado a profundizar en campos del conocimiento que le eran ajenos.

La Bibliografía que acompaña el volumen es indudablemente acertada y el apartado **OTRAS RECOMENDACIONES** muy disfrutable, una vez que uno ha asumido que no es un libro de Ciencia, ni de Epistemología.

En definitiva la lectura de *A ciencia cierta* (logrado juego de palabras que revitaliza un lugar común) es una aventura del espíritu. Un ejercicio estimulante, que debe abordarse sin prejuicios, dejando de lado nuestras seguridades y nuestro falso saber y permitiendo que Courtoisie nos conduzca a un mundo maravilloso y fantasmal de la ciencia y la tecnología, vista por un intelectual inteligente y curioso y uruguayo por añadidura.-

José Seoane (compilador), *Vaz Ferreira: en homenaje*, Montevideo, UDELAR/CSIC, Biblioteca Plural, 2011, 84pp.



## LOS AUTORES

José Seoane, quien compila el libro, es profesor de filosofía egresado del IPA, Magister en Lógica y Filosofía de la Ciencia por la Unicamp (Brasil) y Doctor en filosofía por la UNC (Córdoba, R.A.). Catedrático de la FHCE, fue decano en el período inmediatamente anterior al actual. Se desempeña como Presidente de la ANEP (Consejo directivo central de la administración nacional de la educación pública).

Los coautores tienen también marcado perfil académico, destacándose especialmente Eduardo Piacenza, quien fuera discípulo de Mario Sambarino y compartiera con él los años de exilio. (A diferencia de Sambarino, Piacenza no retornó al Uruguay y permaneció en Venezuela, donde falleció hace pocos meses). Sobre Yamandú Acosta y Carlos Caorsi puede consultarse esta misma sección en números anteriores de Ariel. Andrea Carriquiri, Fernanda Diab y Edgardo Pérez Monzillo son licenciados en filosofía que cursan sendas maestrías en

filosofía contemporánea de la FHCE. Carriquiri y Diab (quien es además egresada del IPA), son docentes de grado de esta facultad y Pérez Monzillo trabaja en el departamento de cultura de la Intendencia de Montevideo. Los tres pertenecen a la joven generación actual y cuentan ya con trabajos primerizos de investigación publicados.

## EL LIBRO

El libro es una recopilación heterogénea, unificada a través de un prólogo del compilador de menos de 20 líneas. Los aspectos de la obra de Vaz Ferreira encarados varían ampliamente.

Acosta escribe sobre el pensar que caracteriza como radical de Vaz y el discernimiento de los problemas sociales. Transcribimos una frase un poco larga pero muy interesante: “El filosofar de Vaz Ferreira se ejerce con radicalidad, pero al hacerlo desde raíces que son las hegemónicas, produce una filosofía que no siendo de transformación de la realidad en sentido fuerte, tampoco es de justificación absoluta de la misma. En cuanto filosofía que pretende ser, apunta a una transformación espiritual que al ser concebida desde sus propias raíces y los supuestos no analizados que lo constituyen, parece implicar la conservación de la realidad en sus estructuras fundamentales y tendencias dominantes como efectivo efecto reproductor de su sensibilidad y práctica reformista” (p. 28) El texto ya se encontraba en su ensayo “Carlos Vaz Ferreira: ética mínima para la fórmula del consenso social”. Entendemos que si se la lee atentamente es una toma de posición inesperadamente fuerte.

Otros autores adoptan posiciones más conciliadoras. Las cuatro páginas y media de Caorsi son técnicas y de carácter explicativo. El artículo de Carriquiri es aún más breve. La autora recuerda con prudencia la siempre repetida frase de Wittgenstein “de lo que no se puede hablar lo mejor es callar”, y habla poco. Pero uno se queda con ganas de oír de ella algo más sobre el tema. Digamos que el artículo es sugerente.

Diab plantea una fundamentación del derecho a la vivienda que se vincula al volumen desde la afirmación vazferreiriana del derecho a “estar en el planeta”. Refiere al artículo 45 de nuestra Constitución, pero cuando intenta pasar del nivel jurídico al estrictamente normativo, los fundamentos, los encuentra en el pensamiento de Jeremy Waldron y no logra un buen entronque con Vaz Ferreira quien pide mucho menos (pide solamente en ese sentido el derecho a “tierra de habitación”). Es un artículo excelente, pero su excelencia debe poco a Vaz Ferreira.

Por su parte Pérez Monzillo desarrolla la idea de libertad en Vaz poniéndola en relación con los dos conceptos de libertad de Isaiah Berlin. Resulta claro que a Pérez Monzillo le interesa más la libertad que Berlin llama positiva y a Vaz la que Berlin llama negativa. En este sentido Vaz Ferreira es un auténtico liberal y nuestro autor no lo es, ni pretende serlo, al menos por lo que aquí escribe.

El artículo de Piacenza que cierra el libro, por sí mismo justificaría la adquisición del volumen. Se dedica al análisis de la falacia de falsa oposición, mostrando que la falsa oposición no es un argumento defectuoso,

no es un mero error de creencia muy difundido y defiende “la conjetura de que Vaz ha tenido sobre la falsa oposición como error contra el que conviene prevenirse, una intuición profunda e importante que interesaría rescatar” (p.77). La argumentación de Piacenza es clara, a veces formalizada y siempre contundente. Las falacias como las plantea Vaz aparecen como realidades puramente

interiores, sobre las que no cabe desarrollar teorías: “si las falacias están sumergidas en la interioridad de la conciencia, cada quien sólo podría decir algo, o mejor sentir algo (si tenemos en cuenta que el lenguaje deforma el pensamiento) sobre sus propias falacias” (p.84). Entonces, la empresa vazferreiriana de enseñarle algo a alguien sobre falacias naufragaría absolutamente.

La presentación de la Biblioteca Plural nos parece modesta en demasía. No realza los trabajos de los autores, que merecerían, porque son interesantes verdaderamente, un poco más de destaque gráfico, en esta sociedad de la imagen. Sabemos bien que la Universidad no tiene mucho dinero, pero es una pena.-

### Carta de la autora, en respuesta a la reseña del libro **ARTESANÍAS CON PALABRAS**

Agradezco mucho los elogios –sobre todo el último, que dice que el libro es enriquecedor-, y también las críticas (aunque más los elogios que las críticas –por supuesto-); pero hay un punto que no quiero dejar pasar. Se señala que los diálogos no estarían muy bien logrados y como apoyatura para mostrarlo se plantea un error que no tuve. Uno de los interlocutores del diálogo que se transcribe en parte termina diciendo “Creo porque es absurdo” lo que en latín sería “credo quia absurdum” y se critica que la frase no es correcta, a lo que yo digo aquí que lo es, se le atribuye a Tertuliano de Cartago (siglo II de nuestra era). Si la frase no dijera eso, el sentido de lo que quiero decir cambiaría porque lo que quiero indicar es que el interlocutor le pretende hacer ver al otro que la creencia se da justamente ante temas que se reconocen previamente como absurdos (si no lo que se daría no sería una creencia sino un saber, por lo que es muy aplicable a asuntos religiosos).

En el capítulo llamado *Sobre los diálogos* aclaro que éstos a veces hacen decir a los interlocutores cosas opuestas, pero a veces les hacen decir aspectos complementarios de un tema. Si por curiosidad se quiere saber quién soy yo en los mismos (que constituyen casi la mitad del libro), confieso que cuando se discute entre temas complementarios, yo soy al mismo tiempo los dos interlocutores, y cuando lo que se discute se plantea entre términos que se oponen (*Democracia y Antioxidantes* sería un ejemplo), yo soy el personaje más moderado al principio, y el más revolucionario después, ya que “el otro” supuestamente me termina venciendo las resistencias.-

Mariela Rodríguez Cabezal

.....



### Nota de la encargada de la sección:

Vale la aclaración. El libro me parece interesante.

L. B.

Axel Honneth: *El derecho de la libertad* – Compendio/Elementos de una eticidad democrática (GrundrisseinerdemokratischenSittlichkeit), Suhrkamp, Berlin 2011 (Junio), pp. 628



El texto de la solapa resume lo esencial de esta nueva obra de Honneth al precisar los logros de un constante trabajo de dos décadas en la elaboración de una Teoría del reconocimiento como reconstrucción crítica de la Teoría Crítica: una *nueva fundamentación de la teoría de la justicia como análisis de la sociedad*, es decir el logro de haber rescatado, *de manera directa, los criterios decisivos de la justicia social desde las exigencias normativas de la realidad social, dentro de las sociedades occidentales liberal-democráticas*. Honneth lo llama *eticidad democrática como sistema de normas de actuación, no solamente ancladas de manera legal sino también institucionalizadas, pues de legitimidad moral*. Lo nuevo del enfoque de esta teoría de la justicia, en comparación con la mayoría de otras con su *alto nivel de fundamentación y su fijación en unos puros principios normativos y abstractos* es aquel punto de partida: “*gesellschaftliche Wirklichkeit*”, realidad social de *las esenciales*

*esferas de actuación*, situadas en aquellas *sociedades occidentales* y su *impronta particular de querer realizar la libertad individual*. Para cimentar este cambio de lo abstracto a lo concreto, de lo especulativo puro a lo empírico real, Axel Honneth, de la tercera generación de la Teoría Crítica, recurre no a Carlos Marx sino al gran representante del idealismo alemán, al Hegel de la *Filosofía del derecho* y eso bajo el signo *teórico reconocitivo*, es decir el reconocimiento *en las relaciones personales, en las actuaciones económicas del mercado y en lo público político*.

Una de las primeras reseñas resume su crítica bajo el título *Somos tres veces libres* y califica aquel camino, el método de una reconstrucción crítica de este Hegel, como *una acrobacia lograda* (geglücktes Kunststück), o sea que Honneth *mostró que en el viejo Hegel se esconde un crítico actual de nuestras sociedades modernas* (*Die Zeit* N° 34, 18/08/11, p. 47). El autor de esta reseña, Ludwig Siep, reconocido historiador de filosofía de la Universidad de Münster/Alemania, y cito sus comentarios por la relevancia que las filiaciones que constata podrían tener en el contexto de unas discusiones actuales en el Uruguay, confirma la crítica radical que Honneth hace a los discursos hipotéticos de un Rawls y acentúa desde un principio la superación que representa la Teoría del reconocimiento frente a la teoría social crítica de Habermas y su transformación lingüístico filosófica de Kant, al retomar la crítica de Hegel a Kant y su “*Historisierung der Vernunft*”, *una razón hecha*

*histórica, como un alegato de una teoría material e histórica de la justicia y de la libertad*. Después de haber recorrido los 3 grandes temas, presentados en ascenso: “*Historische Vergegenwärtigung*”, el hacer y tener algo *histórico* presente: *El derecho de la libertad, La posibilidad de la libertad y La realidad de la libertad*, Siep concluye juzgando el resultado de su análisis al diferenciar su juicio positivo: observa el *resumen pesimista* de esta historia de la libertad en que culmina la reconstrucción de Honneth, una diferencia con el mismo Hegel quien se había sentido más cerca de un feliz fin de ella y quien, al mismo tiempo, había concebido aquel proceso histórico bajo conflictos graves, a muerte, en oposición a Honneth que más bien deja ver *cooperación armónica y complementación mutua*, en economía y política: *apenas conflictos de los intereses y los Weltanschauungen*, lo que no impide a Siep constatar que hay en el concepto de reconocimiento de Honneth *cierto desplazamiento de Hegel al joven Marx y su concepción de un mutuo completar hacia el ser humano genérico*, siendo sin embargo la experiencia de la autorrealización, debida a una reciprocidad del reconocimiento, *quizás sólo posible en la sociedad moderna y sólo en comunidades apreciables y voluntarias*, y termina, a pesar de todo esto, festejando aquella acrobacia de haber recurrido Honneth al *presunto filósofo del Estado prusiano para fundamentar una crítica moderna de la sociedad*, lograda, según Siep, *plenamente por Honneth*, una crítica que ni los discípulos, o prudentes, no

ciegos, seguidores del propio Honneth han formulado con este tenor positivo. Cabe mencionar que en el *Preludio a El derecho de la libertad* el mismo Honneth repite lo que nos acostumbramos a leer ya hace años como autocrítica: su obra *a pesar de los grandes esfuerzos queda inacabada* y por eso *quedará todavía mucho que hacer* (9/11).

El primer gran tema de esta crítica *reconstrucción normativa*, entendida como esfuerzo de sólo querer aceptar y presentar aquellas *rutinas e instituciones que son irrenunciables para la reproducción social*, es decir los valores que sirven como guías para preparar y clasificar *un material empírico* (23), es hacer presente el derecho de la libertad, *la libertad individual, único valor en el cual en las sociedades liberal-democráticas se funden todos los otros valores* (9). Y no lo es *la idea de la igualdad*, entendida por Honneth *no como un valor independiente o autóctono sino como explicación del valor de la libertad individual*: “Todo lo que puede decirse sobre la exigencia de la igualdad social, contiene su sentido sólo en relación a la libertad individual.” (35) Es definida esa libertad *en el sentido de una autonomía individual*, comprendida ella a su vez como *la capacidad de ligar de manera sistemática un yo individual con el orden social*. Así se da hoy en día, según Honneth, *una fundición de las ideas de justicia y de libertad, de justicia social y autonomía* (37), con la consecuencia de que, de los tres modelos de la libertad, el negativo, el reflexivo y el social, diferenciación que Honneth toma de Isaiah Berlin, ampliándolo, queda resaltado *el modelo social*, síntesis dialéctica en que el negativo y reflexivo están “aufgehoben” a la Hegel, una superación que niega y conserva a la vez, al cambiar el sentido.

Siendo la libertad negativa un *elemento originario e irrenunciable de la autognosis moral de la Modernidad*, el modelo reflexivo implica la idea de que *el actuar propio sólo sigue las intenciones de uno mismo*, lo que apunta a *la idea de la autonomía y de la autorrealización* (58/59). Si bien es verdad que los representantes de ese modelo no reclaman *un sistema social egoísta* sino tienen en vista la *cooperación*, las condiciones sociales no se reflejan como presuposiciones, elementos de la misma libertad. Así la pregunta por el orden justo, la cuestión de la justicia, queda intrínsecamente excluida, *con una excepción que es la posición discursivo-ética*. Es cierto, así es la crítica de Honneth a Habermas y Apel, que *lo social no es más un factor aditivo sino medio y condición de realización de la libertad*, institucionalmente anclada en la sociedad, pero en la Teoría del discurso el abordaje a lo social queda *pendiente entre el transcendentalismo y el institucionalismo, un idealismo de pretensión y teoría social*: “Falta la decisión a la concreción histórica.” (82)

Recién con Hegel, Hegel y Marx *los dos los progenitores del concepto de la libertad social* (98), *la libertad social y su doctrina de eticidad* reciben su fundamento, desde la fórmula del “estar uno consigo mismo en el otro”: el sujeto sólo es libre en una *relación de reconocimiento recíproco* y eso en *el marco de unas correspondientes prácticas institucionales, instituciones del reconocimiento* (86). Y *la suma de tales estructuras es llamada*, en tradición aristotélica, “Sittlichkeit”, *eticidad*, lo que implica, bajo las condiciones del moderno ideal de la libertad, la justicia social (108). Lo justo en las sociedades modernas no se mide en la proporción en que todos los miembros de la sociedad dispongan de la libertad

negativa o reflexiva, sino ante todo en la medida en que los sujetos tengan iguales chances de participación en las instituciones del reconocimiento (115). Así *el reconocimiento en las instituciones precede a la libertad de la persona singular y a la libertad de los reunidos en deliberaciones discursivas* (111). Este método escogido por Hegel, y esta es la tesis de Honneth, sigue teniendo validez todavía *hoy en día para nuestra eticidad pos-tradicional* (31), por supuesto *separada* esa validez *del trasfondo de la metafísica del Espíritu* (107) y, dicho sea al pasar, confirmada por *el modelo sistémico de tipo teoría de la acción* como lo desarrolló Talcott Parsons: a partir, a diferencia de Habermas, de la compenetración ética de todas las esferas sociales, incluso el subsistema económico, *normativamente integrado hoy bajo el principio de rendimiento* (19).

Después de haberse presentado la fuente de la Teoría del reconocimiento a partir de la perspectiva de *El derecho de la libertad*, pasando por la inclusión y subordinación de los conceptos clave de justicia e igualdad, lo que incluye la ampliamente discutida categoría de la distribución, falta mencionar otras dos partes: *La posibilidad y La realidad de la libertad* por un lado, en las que Honneth trata de la *Libertad legal* y la *Libertad moral*, de sus correspondientes *límites y patologías* (127-218), y por otro lado, la *Libertad social*, del *Nosotros* en las *relaciones personales*, en el *actuar dentro de la economía del mercado* y en la *expresión democrática de la voluntad pública*, aquellas tres esferas de la libertad (219-624). De esa muy amplia y riquísima presentación ya habló Siep, no sin comentarios críticos a los que podría añadir la crítica que hizo Rafael Capurro desde una perspectiva muy distinta de la nuestra, la muy especial de

*Information Ethics*, en la que bajo el título *Información y acción moral en el contexto de las nuevas tecnologías* ([www.capurro.de/marilia.html](http://www.capurro.de/marilia.html)) analiza los comentarios críticos de Honneth respecto a la *Democrática opinión pública* y el papel de Internet (pp. 560 sq.) al movilizar el concepto de la *ilustración* de Kant, ampliándolo hasta incluir las posibilidades de las tecnologías del siglo XXI, para discutir con Honneth su *visión muy parcial del impacto en el actual moral humano*. El campo de proyección que *El derecho de la libertad* abre, es amplio e invita a la crítica; hasta el mismo autor de la obra podría esperar que se le hicieran correcciones. Más grave es la crítica invitación de Habermas a Honneth en 2009, proponiéndole volver a Marx después de su viaje a Hegel, y pidiéndole un cambio

de perspectiva de una *psicología del reconocimiento* con su *mirada micrológica* de las lesiones morales, a una correspondiente *sociología*; más grave también la crítica de H.-Ch. Schmidt am Busch, discípulo de Honneth, al tildarlo de *ambigüedades* respecto a la pregunta, si el capitalismo es criticable desde una teoría del reconocimiento (*“Reconocimiento” como principio de la Teoría Crítica, de Gruyter, Berlin 2011*), pero quien no le critica la ausencia de Marx, pues para él no sirve para la aceptada y apoyada fundamentación de una teoría del reconocimiento, sino una debilidad en la argumentación por no encontrarse la correspondiente base empírica para fundamentar la libertad social en el “Nosotros” del actuar económico mercantil. Véanse

estas discusiones en mi libro *Reconocimiento en diálogo* (Montevideo 2010, pp. 293 sq.) y además la pregunta por un pretendido universalismo de la Teoría del reconocimiento, si es contextualizable o no, dado el hecho de que la obra de Honneth sobre *El derecho de la libertad* está ‘situada’ con precisión por su autor como pos-tradicional en las sociedades occidentales liberal-democráticas. El lector o la lectora no germanohablante, si no quiere esperar la traducción del libro que presentamos y si quiere hacerse un juicio propio, podría contentarse con el “Dixit Axel Honneth” (Buenos Aires 2009, pp. 85), un excelente resumen del estado de la actual Teoría del reconocimiento.-

## FILSOFÍA Y POLÍTICA REGIONAL

Sirio López Velasco

### BIENVENIDA LA UNIÓN DE A. LATINA Y EL CARIBE

Ha nacido en Caracas la Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños (CELAC), con la participación de 33 Estados y sin la presencia de EEUU ni Canadá. Por primera vez A. Latina y el Caribe se dan un espacio que los abarca sin la presencia directa de potencias imperialistas, para discutir su presente, coordinar su futuro, y plantarse como un bloque unido en el mundo. La próxima cumbre de la CELAC se realizará en Chile en 2012, y la siguiente ocurrirá en Cuba en 2013. El neoliberal Presidente de Panamá ofreció a su país para sede de la Secretaría Permanente de la nueva comunidad, invocando el hecho de que Bolívar había elegido ese territorio como lugar para realizar el Congreso Anfictiónico que según el Libertador debería poner la piedra fundamental de la Patria Grande latinoamericana. La Presidenta de Argentina dijo que la integración debe pasar por acuerdos concretos. Evo Morales abordó entonces, en la segunda plenaria de los Jefes de Estado, varios temas que consideramos fundamentales para el futuro concreto de esa integración. Dijo que necesitamos asumir una posición común en el tema del cambio

climático, que a todos afecta y que en la Conferencia de la ONU que en estos días se celebra en Durban conoce un impasse debido a la renuencia de los países capitalistas centrales en renovar el Protocolo de Kyoto, que obliga a la reducción cuantificada de emisiones de gases causantes del efecto invernadero; advirtió que los científicos predicen, si ese compromiso no es renovado y reforzado, un aumento de 4 grados hasta 2020 en la temperatura del Planeta, con una elevación del nivel del mar que perjudicará a 60 millones de personas, y con una creciente falta de agua potable para 2 mil millones de humanos. Dijo Evo (mirando al Presidente de Colombia) que no es admisible que haya bases norteamericanas (o extranjeras, en general) en algún país latinoamericano-caribeño, pues ellas sirven para promover Golpes de Estado y oprimirnos, y que es urgente crear una nueva doctrina para las Fuerzas Armadas de la región, basada en la identidad y dignidad, ya que la actual, forjada en escuelas y eventos controlados por los EEUU, sólo ha servido para que esos ejércitos sean instrumento de represión y humillación contra nuestros pueblos. Propuso además Evo que se

fortalezca un sistema financiero propio, para que financie los proyectos productivos de las comunidades, de los pequeños productores y de los Estados; el Presidente Chávez reiteró entonces su opinión de que los Estados de la región deberían repatriar sus reservas monetarias para un Fondo regional, en vez de tenerlas en Bancos de Europa o los EEUU (¿acaso confiamos más en esos bancos que en nosotros?, preguntó). Evo exigió también la creación de medios de comunicación regionales (que se sumen a Telesur y Radiosur) para divulgar información veraz, pues los actuales grandes medios privados son herramientas manipuladoras, defensoras de los intereses de los grandes empresarios (y de los EEUU), que no vacilan en montar y apoyar Golpes contra gobiernos populares. Y el Presidente boliviano concluyó expresando su convicción de que sólo tenemos futuro en el socialismo que algunos llaman comunitario, y otros “del siglo XXI”, del buen vivir, o del vivir bien (y que por mi parte veo apuntando al horizonte ecomunitarista).-



### LA BICICLETA DISIDENTE ¿UN IMPOSIBLE?

En Marsella, Francia, el artista Jacques Carelman ha inventado una bicicleta tándem para dos personas **de espaldas**.

Obviamente, si cada uno pedalea por igual para su lado, la bicicleta no se moverá. Y, sin tal movimiento, aún agitando desesperadamente los manillares (cambiando rápidamente de dirección), casi seguro que no se mantendrá el equilibrio. Entonces, bicicleta, ciclistas y mochilas caerán. Es un claro ejemplo de cierto *tipo de unidad* mecánico/orgánica donde los integrantes se agitan, se esfuerzan, pero el conjunto no va ni para atrás ni para adelante. Es posible que ninguno se sienta culpable y le eche toda la culpa al sistema que les opone.

Pero, hay otras posibilidades:

Uno de los ciclistas puede ser más musculoso o más entusiasta que el otro, y entonces la bicicleta avanzará para el lado del más fuerte o esforzado. Pero, si el opositor sabotea también al equilibrio del conjunto, aún avanzando un poco, todo caerá.

Sin embargo, si el que está en oposición, de alguna manera, contribuye al equilibrio en común, la bicicleta avanzará. Es decir, ambos pueden discrepar diametralmente adonde ir, luchar enconadamente, pero, aún así, pueden tener conciencia de que tienen que cooperar en andar sin caerse, a donde sea. En tal caso puede suceder que el opositor, si no es conciente de que entorpece el movimiento, dado que también pedalea (en contra) y trata de mantener el equilibrio (a favor), reclame que se le reconozca su participación en el esfuerzo en común.

Si sucediese que uno de los dos diese pedal en contra suyo, pero a favor del otro, es claro que la bicicleta avanzará lo más bien.

Si el que está en minoría de fuerzas pedalea en marcha atrás suyo, sumará esfuerzos y todo avanzará para el lado hacia donde va la mayoría. Eso es lo que a veces hacen las minorías, cuando quieren que el conjunto ande bien, así sea para el lado que no prefieren. Me hace acordar a Salomón y las dos madres.

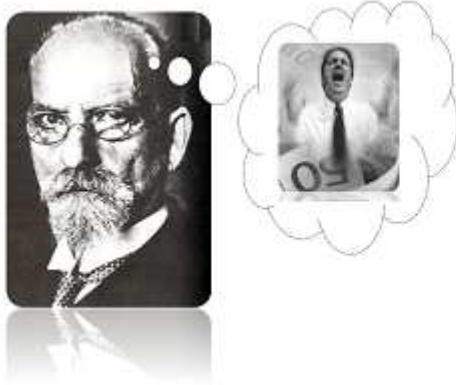
Y si el que está en mayoría desiste de sus directivas

propias y pedalea en marcha atrás suyo, la bicicleta también avanzará bien, aunque irá para otros destinos. Puede que la minoría, entonces, le reproche a la mayoría que "*Se dio vuelta*", pero el conjunto no se caerá.

También puede haber personas inteligentes, que, antes de que ambos se suban a la bicicleta, cruzan una cadena, invirtiendo el efecto de ese pedal. Entonces, aunque uno da pedal para un lado y el otro da pedal para el otro lado, el mecanismo hace que ambos vayan para el mismo lado. Colaboran gracias al mecano-organismo que les incluye. La única diferencia con una bicicleta tándem común es que uno mira para adelante, adonde van, y el otro mira para atrás, de donde vienen. Y como ambos tienen manillar y pueden girar su rueda, ambos dirigen, aunque el de atrás lo hace sin ver para donde van. Para quien los vea de afuera, parece que luchan, pero entre ellos colaboran.

Quizá una bicicleta puede sugerirnos temas para meditar.

## HUSSERL, LA CIENCIA Y UNA ADVERTENCIA CUMPLIDA



...  
*Where does the answer lie?  
 Living from day to day*

*If it's something we can't buy  
 There must be another way*

Canción: *Spirits in the Material World*  
 Álbum: *Spirits in the Material World* (1981)

Intérprete: The Police

Letra: Sting

Durante los meses de mayo y noviembre de 1935, época inmediatamente anterior y preparatoria de uno de los mayores cataclismos sufridos por la humanidad, la Segunda Guerra Mundial, el filósofo Edmund Husserl, creador de la fenomenología, dio una serie de conferencias en Viena y Praga, que culminaron en el libro “La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental”. Este libro fue dedicado por su autor a la *humanidad europea*, al hombre *europeo* de la época cuya cultura estaba en crisis (y vaya si tenía razón en esto).

Una de las consecuencias de esta crisis de la “humanidad europea” que Husserl quería advertirnos, era que el ser humano estaba perdiendo su condición de sujeto, cosa que conduciría a su verdadera alienación. A través de su postulado *mundo de la vida* intenta (aunque parcialmente) recomponer la condición humana; trata de colocar al ser humano en el centro de la filosofía, en un plano diferente al de los objetos materiales. Según él, este “nuevo paradigma” del *Lebenswelt*, donde reemplaza la metafísica del materialismo (o monismo científico), por una metafísica del yo, remitiendo todo al ámbito del mundo de la vida, devolvería al ser humano a su sitio.

Sin embargo, nos encontramos en los comienzos del siglo XXI (ya no tan nuevo) atestiguando que los seres humanos están atrapados en una visión del mundo donde se nos induce a creer que la verdad está en la búsqueda científica de las esencias de los objetos materiales, entre los que nos encontramos nosotros mismos. Estos objetos son “recursos” materiales o humanos, objetos de posesión y dominación. Esta situación tiene su origen en un intento de globalización del materialismo, del realismo fuerte (ontológico y epistemológico), de la creencia de que el mundo está hecho de objetos materiales con esencias y esas esencias las podemos conocer tal como son en sí mismas sólo a través de las ciencias matematizadas. Ésta es una de las advertencias de Husserl cumplidas.

Esta visión produce conflictos sociales, ya que despierta un cambio de valores en los sujetos. La “humanidad europea” asume como valores supremos la dominación del mundo es decir, de los objetos (materiales y humanos) que lo pueblan. Las revoluciones industriales sucesivas dejaron a los seres humanos atrapados entre dos visiones *objetivistas* de la humanidad (el capitalismo y el

socialismo marxista), *materialistas* en el sentido de darle preponderancia a los objetos materiales (no en el sentido del materialismo dialéctico), considerándolos como fines en sí mismos.

Según estos nuevos valores, debemos apoderarnos de esos objetos fetichizados, individualmente (por las leyes del mercado) o colectivamente (a través del Estado). Estos objetivos permanecen en la conciencia social hasta el día de hoy. Todas las disciplinas científicas y tecnológicas, naturales o humanas, se ponen al servicio de las metas supremas: el capital o la exaltación del estado. Es así como se produce la enajenación de la humanidad. La última amenaza que se cierne sobre la humanidad es el consumismo globalizado, por el que el hombre se convierte en esclavo de las cosas, en prisionero de una falsa expectativa de vida: *eres lo que tienes*.

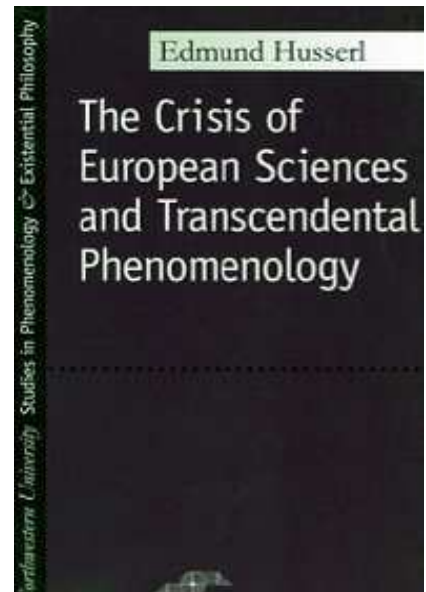
En el mundo de las ciencias (una parte de la sociedad globalizada), su “conocimiento objetivo” es la justificación de su utilidad dentro del sistema capitalista. En el socialista, esta justificación se encuentra en el servicio que debe dar al estado. Por eso es importante la sobrevaloración del conocimiento

de las ciencias, en la sociedad actual. Si se pusiera en tela de juicio este conocimiento, la justificación de su utilidad se pierde. Y, si no es útil, perdería privilegios económicos y/o sociales.

Pero toda deformación produce una consecuencia no deseada; la mencionada aquí conduce a la devaluación de la filosofía. La advertencia de Husserl se cumplió: el trabajo de su decapitación definitiva, iniciada por el positivismo se halla hoy culminada, con el intento de los estados de eliminarla hasta de sus sistemas educativos, ya que la utilidad ganada por la ciencia fue la que perdió la filosofía y, con ella, los

beneficios económicos y sociales (que tenía pocos, por cierto).

Si queremos que haya un cambio en la visión que tiene el hombre actual de sí mismo, del mundo y de la filosofía, debemos abandonar esa visión, que tiene a las cosas y personas como objetos de dominación. Husserl hizo una advertencia que se ha cumplido, aunque quizás su solución no fue la mejor. Se debe buscar una alternativa, ya sea con el pensamiento husserliano, el existencialista, el hermenéutico, el analítico, el marxista, el constructivista, el budista, etc., o la mezcla de dos o varios de ellos. Esa es la tarea urgente e impostergable de nuestra generación.-



**Por una discusión más profunda del tema:**

**MAZAS, Luis (2008), *Husserl y el Objetivismo Científico*, disponible en**

**<https://docs.google.com/open?id=0B3vrgLbRbYRKYTcvOWUzY2Q0tNTZINS00ZDdjLWFhMjItMzYzYThkMDE5NTcx>**

**El libro original:**

**HUSSERL, Edmund (1984), *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, México, Folios Ediciones.**

## SITIOS WEB DE FILOSOFÍA

Fernando Gutiérrez

Queremos invitar a nuestros lectores a visitar, si aún no lo han hecho, el sitio web del profesor argentino Horacio Potel, cuya labor en la construcción del mismo merece todo nuestros respetos. En dicho sitio podemos encontrar materiales profusos y de muy buena calidad de tres grandes autores: Derrida, Heidegger y Nietzsche, cada uno de ellos con una dirección web asignada:

<http://www.jacquesderrida.com.ar/> ,

<http://www.nietzscheana.com.ar/> ,

<http://www.heideggeriana.com.ar/> .

Horacio Potel se ha hecho muy conocido en el ambiente intelectual argentino, uruguayo y latinoamericano por la persecución que ha sufrido en virtud de reclamos de propiedad intelectual. Léase en su propio sitio este interesante artículo que nos esclarece la cuestión:

<http://www.nietzscheana.com.ar/a-juicio-por-difundir-filosofia.htm>

### HACER, SENTIR, PENSAR

Nada más difícil que intentar producir un texto, aunque breve, sin acoplar ni desestimar conceptos, sin hacer descripciones rígidas, sin dejarse vencer por el deseo de la armonía, e intentar idealizar palabras seductoras que atraigan a la lectura y a la estética. Es así que elegí compartir en este espacio para la Filosofía y la Psicología la mención, que aún recuerdo de un seminario de psicoanálisis vincular al que asistí hace unos años, cuyo tema era justamente: Hacer, sentir, pensar. Y vaya que ambas disciplinas, Psicología y Filosofía están signadas por la acción, por el sentir y por el pensar.

Desde la filosofía me parece bien importante hacer mención a un texto publicado en la Revista Actio 11 cuyo autor Yamandú Acosta escribiendo sobre: El pensar radical de Vaz Ferreira y el discernimiento de los problemas sociales, incluye una valiosa cita de Arturo Ardao. En el subtema: La prioridad del pensar sobre el saber. El autor Y. Acosta dice:

-Sobre “pensar”, comienza diciendo el Diccionario de uso del español de María Moliner: “Formar y relacionar ideas: -El oficio del filósofo es pensar.”

Por otro lado, Arturo Ardao, al ocuparse de la “función actual” de la filosofía en Latinoamérica en un texto de 1975 que lleva ese título, aborda el discernimiento entre la filosofía como “saber” y como “pensar”, señalando:

*“Se hace necesario una distinción previa: -por lo que se requiere a la noción de filosofía, la distinción entre filosofía como realidad ya*

*fijada en el espíritu objetivo, y filosofía como ejercicio todavía viviente en el espíritu subjetivo. En otros términos, distinción entre filosofía como determinado tipo de conocimiento históricamente acumulado, organizado y hasta institucionalizado desde la antigüedad hasta nuestros días, y la filosofía como propósito, tarea o misión del filósofo. Conforme a tal distinción, el obligado desdoblamiento del tema daría lugar a estas formulaciones: función actual del saber filosófico en Latinoamérica. Aquella apunta a la trasmisión de la filosofía; ésta a su creación. La primera vigente de variadas maneras en el campo de la enseñanza, plantea en sus diversos niveles y sectores el papel con relación al de otras disciplinas, en particular las científicas y tecnológicas: es cuestión pedagógica ante todo. La segunda afecta a la inteligencia latinoamericana en la responsabilidad por el ejercicio de la filosofía en lo que tiene de reflexión y especulación; apela a su compromiso consigo misma, en cuanto a entidad social comunitaria, por encima, o más allá de cualquier labor reglada o académica : es, por excelencia, cuestión filosófica.”*

Tal es la reflexión de A. Ardao acerca del ejercicio de la filosofía, en base a la cita de Yamandú Acosta.

Ahora desde la Psicología, que preferiría usar la denominación Psicología Clínica y Comunitaria para este planteo, y no porque clínico signifique sólo ejercer en Hospital, Centros de

Salud y Policlínicas barriales, sino en un sentido amplio, siempre psicobiológico e interdisciplinar y de compromiso ético con el analizado o el consultante. Si nos referimos sólo a Psicología deberíamos abrir el esquema académico y de prácticas, nombrando las distintas Teorías Científicas, la investigación, la actividad docente, el psicoanálisis vincular, la interdisciplinariedad en todas sus variantes y la participación en recientes desafíos que incluyen activa participación, como por ejemplo la atención en Red en crisis ante desastres naturales. Quizás estas prácticas podrán ser tratadas en este espacio desde algún aporte que será bienvenido.

Como forma de abrir el concepto de Psicología Clínica citaré este breve texto del Psicoanalista de niños Juan Calos Volnovich en su artículo: “La ética como condición clínica”

*“El psicoanalista espera, no sugiere nada, no propone otra tarea como no sea que dejar que las palabras, el jugar, los dibujos-cualquiera estos sean-vengan y discurran. Debe situarse más allá del campo de los intereses sociales y mundanos. Más allá de la intención de cumplir con fines determinados. Por nuestra parte, - le dice Freud a Ferenczy, su anfitrión en Budapest - rehusamos decididamente adueñarnos del paciente que se pone en nuestras manos. Rehusamos estructurar su destino, imponerle nuestros ideales y rehusamos, también, intentar formarlo con orgullo creador, a nuestra imagen y semejanza.”*

*“El psicoanalista espera, se deja arrastrar, nada sugiere, no propone nada. Pero el psicoanalista que espera no es neutro y su espera es apasionada. Pasión por la alteridad que caracteriza, de la*

*mejor manera, lo que ocurre en un análisis”*

*Juan Carlos Volnovich*

Volviendo al hacer, sentir, pensar del comienzo, propongo una breve frase que pertenece al

filósofo Emmanuel Lévinas, citado algunas veces en diversos seminarios de psicoanálisis.

*“Decir: Heme aquí. Hacer algo por otro. Dar.”*

Acosta, Y – 2009 Revista Actio 11. El pensar radical de Vaz Ferreira y el discernimiento de los problemas sociales. FHUCE-UDELAR.

Volnovich, J.C.- 2003 La ética como condición clínica-  
<http://www.elsigma.com/site/detalle.asp?IdContenido=3810>

## DIA MUNDIAL DE LA FILOSOFÍA

<http://www.un.org/es/events/philosophyday>

**Mensaje de la Directora General de la UNESCO,  
Irina Bokova,  
con motivo del Día Mundial de la Filosofía  
17 de noviembre de 2011**

La filosofía, el ejercicio del pensamiento crítico y la libertad de expresión son elementos fundamentales en la búsqueda colectiva de respuestas duraderas a los retos de la paz y el desarrollo. En esta idea reposa el Día Mundial de la Filosofía, que la UNESCO viene celebrando desde 2002. En 2011, la extraordinaria efervescencia de la Primavera Árabe invita a cada uno de nosotros, actores o espectadores de esos acontecimientos, a meditar sobre el sentido de la historia, la justicia social, la igualdad entre los sexos y las libertades fundamentales.

Últimamente hemos padecido varias catástrofes de gran magnitud que confieren estremecedora vigencia a la reflexión sobre el lugar del hombre en la naturaleza. Todos esos episodios nos exigen que redoblemos esfuerzos para dar a todos, jóvenes y menos jóvenes, los medios de reflexionar sobre

sociedades que se encuentran en plena mutación.

La filosofía es una fuente inagotable de renovación de los idearios y las sociedades. Este año, el Foro de la Juventud de la UNESCO permitió de nuevo apreciar en toda su magnitud **el hambre de pensamiento reflexivo e innovación intelectual que consume a los jóvenes**. Para responder a ello, la UNESCO quiere movilizar a la comunidad de las ciencias humanas en su conjunto con el fin de estimular la querencia por la filosofía desde la infancia. Las iniciativas de praxis filosófica con niños son muy prometedoras y traen consigo verdaderas posibilidades de progreso educativo, por lo que merecen que les prestemos gran atención.

El 17 de noviembre, la UNESCO y sus colaboradores en muchos Estados Miembros organizan cientos de coloquios, conferencias y debates. La Red Internacional de Mujeres

Filósofas, creada en 2007 bajo los auspicios de la UNESCO, celebrará su tercer congreso en París. Se trata de uno de los principales vehículos de intercambio internacional que permite a las mujeres filósofas intervenir y ejercer su influencia en los debates contemporáneos.

La práctica de la filosofía es una dinámica que beneficia a toda la sociedad. Ayuda a tender puentes entre los pueblos y las culturas y refuerza la exigencia de una educación de calidad para todos. Además, invita a respetar la diversidad cultural, el intercambio de opiniones y el aprovechamiento colectivo de los logros científicos, todo lo cual es condición necesaria para un debate auténtico.

El 17 de noviembre, nos movilizamos para explotar este formidable potencial transformador que encierra la filosofía.-

## NOTICIAS DE FRANCIA



Actividad de investigación realizada por el GREAS sobre: experiencias erráticas.

**GREAS, La Sorbonne (CEAQ):** Grupo de investigación en eco-educación artística y sociedad, co-dirigido por la Dra. Apolline Torregrosa Laborie y el Dr. Roberto Marcelo Falcón, que realiza encuentros entre investigadores de diversas disciplinas, con la intención de encontrar puntos comunes y divergentes en cuanto al conocimiento sensible dentro de un ambiente posmoderno. En este sentido está en contacto activo con el grupo de la Revista Ariel, Uruguay y el IENBA, Universidad de la República, fundamentalmente en el intercambio de pensamiento a través de artículos científicos.

**Greas : Université René Descartes, Paris V, La Sorbonne - Bâtiment Jacob - 45, rue des Saint Pères - 75006 Paris**  
<http://www.ceaq-sorbonne.org/node.php?id=1628>  
<http://ecoeducationartistique.blogspot.com>



**ASOCIACIÓN CULTURAL SOUSENCRE, France** (N° SIRET 44991875400010): Asociación co-dirigida por Apolline Torregrosa Laborie y Roberto Marcelo Falcón, que tiene por objetivo general la promoción, sostenimiento, estudio, enseñanza e investigación de las relaciones entre educación artística, sociología del imaginario, filosofía, arte y diseño. Realiza actividades fundamentalmente en

Francia, España y Uruguay (tres congresos internacionales en Canelones, Uruguay, sobre Gestión Cultural). Desarrolla actividades dentro de un ambiente que denomina de “recepción y visitación” en colaboración con otras asociaciones, institutos, universidades y grupos sociales emergentes.

**Asociación Cultural Sousencre:** <http://associationssousencre.blogspot.com>

Se destaca su apoyo al Grupo de **Abuelas del Uruguay (Abuy)**, dirigido por la Educadora Derna Vignoli Martín, colectivo de mujeres de diversas formaciones que desarrollan, en este país latinoamericano, una importante labor cotidiana y silenciosa de difusión conceptual y de obra societal, enmarcadas en un pensamiento sistémico.

**Abuelas del Uruguay, Abuy:** <http://vocesquedan.blogspot.com>

# EVENTOS DE FILOSOFÍA

Fernando Gutiérrez

## Recordamos:



\*El 30 de septiembre 2011 hicimos la **presentación oficial de la Revista Ariel N° 8** en la Sala Varela de la Biblioteca Nacional, en Montevideo. Con la presencia de un buen grupo de filósofos y amigos de la filosofía celebramos el acontecimiento y brindamos por el futuro de la Revista Ariel, por la filosofía, y por el pueblo de la que nace y que la necesita.

## Anunciamos:

\*Existe una convocatoria para estudiantes de graduación, pre-grado y no graduados universitarios para participar del **III Congreso de Ciencias, Tecnologías y Culturas** que se realizará en la Universidad de Santiago de Chile del 7 al 10 de enero de 2013. La Internacional del Conocimiento desea abrirse a la participación de la mayor cantidad posible de estudiantes de diversas disciplinas y países. Se realizarán también

\*La Doctora María Noel Lapoujade realizó una interesante exposición sobre : “**Rodó: Ariel a la luz de la imaginación y lo imaginario**”, la cual se desarrolló el día lunes 21 de noviembre en Zelmar Michelini 1220 en la sede del CLAEH, Montevideo, Uruguay.

\*En la sede de AUPCV (Asociación Uruguaya de Psicoanálisis de las configuraciones vinculares), en Juan Paullier 1129 se presentó una actividad abierta el sábado 26 de noviembre en la cual se trató el tema: “**Del sufrimiento vincular a la construcción de la ilusión**” con la intervención de la licenciada Silvia Gomel y la también licenciada Susana Matus (Arg).

\*En la Asociación Uruguaya de Psicoanálisis de las Configuraciones Vinculares finalizó en noviembre de 2011

la segunda parte del seminario titulado “**Aproximación al pensamiento de Spinoza**”. Es muy probable que en 2012 se continúe desarrollando una profundización de las obras estudiadas compilando los avances realizados durante 2010 y 2011. Sería también muy enriquecedor para el grupo de estudio recibir aportes académicos de algunos especialistas en la obra de este filósofo del Siglo XVII.

\*Continuando con la información ya publicada en Ariel 7, con respecto a la importancia de acercar **aportes de la Filosofía al Psicoanálisis**, el grupo de trabajo se propone como forma de enriquecimiento intelectual de la praxis en Psicología, y en el sentido de innovar en el pensamiento, recordar al filósofo uruguayo Vaz Ferreira: *estar atentos al descubrimiento que nos sorprenda.*

simposios para jóvenes investigadores/as. Temas: (entre otros no menos importantes) :”Educación Superior en América Latina, Pensamientos, Filosofía y Teorías”. Responsable: Mg. Eduardo Hodge Dupré: [e.hodge.dupre@gmail.com](mailto:e.hodge.dupre@gmail.com).

Páginas web: [www.encuentrointelectuallatinoamericano.org](http://www.encuentrointelectuallatinoamericano.org) , [www.internacionaldelconocimiento.org](http://www.internacionaldelconocimiento.org)

\*Para abril 2012 el Consejo Editorial de la revista Ariel tiene previsto realizar una **Mesa Redonda de filósofos** para debatir en base al temario que presenta el libro *Escalas Cooperantes, Unidad de lo micro, lo meso y lo macro*, de Dardo Bardier.-

# REVISTAS, CULTURA Y FILOSOFÍA

Fernando Gutiérrez

Queremos recomendar una muy interesante revista literaria argentina que se publica en la web. Se trata de El Interpretador, cuya dirección es: <http://elinterpretador.com.ar>. En la página de presentación de la revista podemos leer la información siguiente: **Idea original:** Juan Diego Incardona, **Consejo editorial:** Diego Cousido, Inés de Mendonça, Cecilia Eraso, Sebastián Hernaiz, Malena Rey, **Arte y diseño:** Pablo Mendes, **Agenda:** María Bernardello, **Sección de libros:** Diego Cousido. Para conocer al propulsor de esta propuesta, el escritor Juan

Diego Incardona podemos quizás contactarlo a través de su perfil de Facebook o bien podemos visitar su blog personal: <http://diasqueseempujanendesorden.blogspot.com/> en el que podemos descubrir un email y una mención a su no escasa obra personal.

También queremos recomendar, aunque parezca que nos alejamos demasiado de la filosofía con ello, una revista de ciencia ficción y divulgación científica que tiene un largo y prolífico

historial de publicaciones virtuales. Nos referimos a la excelente y muy bien documentada revista Axxon cuya dirección web es: <http://axxon.com.ar/> y que ha acumulado ya más de 26 millones de visitas. También es una revista argentina y la historia de su surgimiento, cuya lectura no tiene desperdicio, podemos conocerla a través de este enlace: <http://axxon.com.ar/c-presen.htm>. Recomendamos muy especialmente la sección titulada Zapping que contiene una variedad inusitada y muy bien documentada de novedades científicas.

## ¿QUÉ ES LA RED FILOSÓFICA DEL URUGUAY?

La Red Filosófica del Uruguay es un espacio internacional de encuentro entre personas que pertenecen a distintos ámbitos de la cultura y cuyo propósito más general es contribuir a la reflexión uruguaya y latinoamericana acerca de la realidad en que vivimos, con la inclusión tanto de nuestra tradición filosófica como de la tradición filosófica general.

Existe un grupo activo dentro de la Red que sostiene la publicación trimestral de su Revista Ariel pero la Red la constituyen, en su amplitud, todos aquellos que se acercan tanto a su sitio como a su página en Facebook contribuyendo con su participación reflexiva. Actualmente existen más de 1400 personas inscritas en nuestro sitio web (<http://filosofiauruguay.spruz.com>) y más de 5300 personas conectadas directamente o indirectamente con nuestra página en Facebook (<http://www.facebook.com/redfiluruguay>).

Para conocer más a fondo los propósitos establecidos de esta red social, organizada a través de la web, los invitamos a leer nuestra declaratoria, que puede encontrarse enlazada en la página principal de nuestro sitio.-

# HISTORIA DE LA FILOSOFÍA URUGUAYA

Apuntes sobre autores relevantes, hoy poco frecuentados.

Lía Berisso

## (José) Andrés Lamas (1817-1891)



Fue político, periodista, hijo de una muy distinguida familia colorada de Montevideo. Destacado pensador, desde nuestros cánones actuales tal vez sea exagerado calificarlo de filósofo, pero su obra fue precursora especialmente en dar relevancia a la necesidad de lograr una emancipación mental. Su vida pública comienza a los 17 años como periodista de *El Nacional*, y cuando el gobierno de Manuel Oribe cierra este periódico es deportado (tenía 19 años) a Río Grande do Sul.

Recuerda Ardao que “hasta la Guerra Grande, la Argentina y el Uruguay compartieron su proceso intelectual”<sup>1</sup>. El sansimonismo llegó a nuestro país de la mano de los argentinos unitarios exiliados en Montevideo durante el largo sitio de la Plaza en la Guerra Grande.

El sansimonismo es una escuela de filosofía política y social (para Marx una suerte de socialismo utópico) que proviene del pensamiento francés de Claude-Henri de Rouvroy, conde de Saint-Simon (1760-1825) y se desarrolla sólo después de su

muerte y por un período breve. Pero sus repercusiones son enormes.

Según Saint-Simon la humanidad debe reorganizarse y devenir jerárquica, suprimiendo entre otras cosas el derecho de herencia y siguiendo el principio “A cada uno según su capacidad, a cada capacidad según sus obras”. Propuso, una nueva ciencia del hombre, la “fisiología social”. De hecho en Europa los sansimonianos se dispersan al rededor de 1833, es decir si bien influyó en todo el pensamiento político posterior, ya no tenía mucha vida como movimiento filosófico-político y social cuando unitarios porteños como Miguel Cané y Juan Bautista Alberdi, refugiados en el Montevideo sitiado se constituyen en sus primeros propagandistas entre nosotros. La influencia de Juan Bautista Alberdi en Andrés Lamas fue definitiva.

Desde el punto de vista social, Saint-Simon dividía a los individuos en dos clases: los ociosos y los trabajadores, dándole relevancia a los primeros. La sociedad ha de reconocer a estas personas improductivas (nobles, curas, dirigentes) y separarlas del cuerpo social. Si se extrajera estos individuos de la sociedad, nada sucedería. Pero si se quitara a los individuos productivos, allí se vería su ausencia, pues la sociedad no sobreviviría sin ellos.

La nueva sociedad industrial que representa el futuro, se compone de todos los que participan en la producción. Lo que se defiende, en última instancia, es la constitución de una sociedad industrial utópica a través del pasaje por un estadio

intermedio que es una suerte de socialismo tecnocrático.

En 15 de abril de 1838 se funda en Montevideo sitiado *El Iniciador*, publicación que marcó la influencia del sansimonismo, y el comienzo de un problema filosófico rector: la necesidad de una emancipación mental. Este problema se trasluce en el primer número de la referida publicación, en la que Andrés Lamas (siguiendo a Alberdi) señala la búsqueda de una segunda emancipación tras la independencia política. Escribe:

“Dos cadenas nos ligaban a España: una material, visible, ominosa: otra no menos ominosa, no menos pesada, pero invisible, incorpórea, que como aquellos gases incomprensibles que por su sutileza lo penetran todo, está en nuestra legislación, en nuestras letras, en nuestras costumbres, en nuestros hábitos, y todo lo ata, y a todo le imprime el sello de la esclavitud y desmiente nuestra emancipación absoluta. Aquella pudimos y supimos hacerla pedazos con el vigor de nuestros brazos y el hierro de nuestras lanzas; ésta es preciso que desaparezca también si nuestra personalidad nacional ha de ser una realidad; aquélla fue la misión gloriosa de nuestros padres, ésta es la nuestra”<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Ardao, *Filosofía pre-universitaria en el Uruguay*, op. cit., p. 77

<sup>2</sup> “Prospecto” del *Iniciador*, citado por José E. Rodó en *El Mirador de Próspero*, Véase, Rodó, J.E., *Obras completas*, Ed. oficial, Tomo 4, al cuidado de Segundo, J.P., Montevideo, Barreiro y Ramos, 1958, p. 413.

Esta emancipación, fue vista por la generación romántica sostenida por la idea de progreso y en la capacidad de fundar un orden social en la que, la ausencia de privilegios diera paso a una época libre. Libertad, conducida por la idea de progreso, sería su estandarte. Andrés Lamas fue básicamente de filiación colorada, pero en cierto período participó con otros 'doctores' locales en un intento de crear un partido de Ideas por ver a las divisas tradicionales como la causa real de la situación violenta que atravesaba el país.

Rodó en *Motivos de Proteo*, lo recuerda y lo exalta, señalando la "valiente afirmación de la obra de libertad y de reforma a que se sentía llamada aquella juventud" y asocia ese programa con "la obra regeneradora de 1837".

Sin embargo, las ideas sansimonianas tendrían poca duración en el Uruguay. Conviviendo con ellas, y con mayor difusión académica y mayor continuidad en sus cultores, el espiritualismo ecléctico tendría mayor incidencia. Su polémica no sería

con los sansimonianos sino con el positivismo. La obra juvenil de Lamas fue generalmente olvidada y oscurecida por su actuación política y diplomática que puede calificarse por lo menos de discutible: firmó por ejemplo los tratados con Brasil de 1851 por el cual el Estado Uruguayo renunció a sus derechos sobre las Misiones Orientales, etc.

Negoció el Tratado de la Triple Alianza, etc. La mayoría de los historiadores que hablan de él señalan su notable talento y su "oportunismo", dicen unos, "situacionismo" dicen otros. De hecho los avatares de su agitada vida pública, no le dejaron mucho tiempo para la filosofía.

Dice J.M. Fernández Saldaña en su *Diccionario Uruguayo de Biografías* (Montevideo, Amerindia, 1945, 1367 pp. en 8° mayor) entre otras cosas: "*Jamás nadie le negó gran talento y una sólida instrucción excepcional, pero inconsecuente y contradictorio, no pareció tener una verdadera y fiel orientación en su carrera de estadista*"

El "Manifiesto a sus compatriotas" (o manifiesto fusionista) del 13 de agosto de

1855, constituye un brillante y patético llamado "a la paz", que precipitó la caída del General Venancio Flores cuando se desempeñaba como presidente constitucional, completando el mandato de Juan F. Giró.

En sus últimos años se dedicó a escribir obras de historia y economía, entre ellas una biografía muy elogiosa de Bernardino Rivadavia. Pero desde un punto de vista filosófico consideramos que lo medular se encuentra en su producción juvenil, y especialmente en sus aportes en los primeros números de *El Iniciador*. Es necesario recordar un breve diálogo "¿Quiénes escriben 'El Iniciador'?" donde se enfrenta a quienes se burlaban con desdén de su planteo de la necesaria autonomía espiritual.



Existe una selección de *Escritos* de Andrés Lamas en 3 volúmenes, Montevideo, Instituto Histórico y Geográfico, 1922, 1943 y 1952.

## LA VIGA EN EL OJO: LOS NUEVOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN, LA ESCUELA Y LAS TECNOLOGÍAS ROTAS

EL Dpto. de Historia y Filosofía de la Educación, invita a docentes, estudiantes, egresados, e interesados, a participar del Seminario interno abierto al público, sobre Nuevas Tecnologías y educación, que impartirá el catedrático Dr. Fernando Flores, de la Universidad de Lund, Suecia.

El encuentro será el MIERCOLES 14 DE DICIEMBRE DE 16 A 18 HORAS EN LA SALA CASSINONI DE LA FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN.

ESTÁN TODOS CORDIALMENTE INVITADOS.

# TOLERANCIA Y JUSTICIA

Lía Berisso

[lberisso@adinet.com.uy](mailto:lberisso@adinet.com.uy)

En este breve trabajo intentaremos mostrar la lógica aparentemente contradictoria de la afirmación de Goethe. Entendemos que el insulto radica en la confusión entre tolerancia y justicia. La tolerancia es el oro que falta en la moneda, es el coeficiente, que por seguridad introduzco en los cálculos para establecer los márgenes de falla. Se relaciona directamente con la falla. La falla social.

Creo que está claro a quienes insultan los que dicen tolerar -y lo que es más grave nos reclaman que toleremos-, los delitos de lesa humanidad que se cometieron en nuestro país hace ya varias décadas, pero por las dudas lo ponemos: insultan a los muertos, a los torturados y sexualmente abusados, a los desaparecidos y también a sus familias, claro está, pero profundamente a todos los ciudadanos con sentido del honor y la justicia. En un segundo plano insultan también a todos los sospechados de cómplices, que tienen derecho a un juicio justo y tal vez, por que no, algunos a ser exculpados.

PALABRAS CLAVES: Justicia - Tolerancia - Filosofía Política

*El derecho no debe ser tolerado, debe ser reconocido.*

*Quien tolera insulta.*

**Goethe**

Tolerancia y justicia son categorías distintas. La justicia -Rawls *dixit*- es la primera de las virtudes de las instituciones. Hablamos de justicia en el entramado social.

La tolerancia es virtud del individuo y como la benevolencia no es exigible. Se desenvuelve en dos planos, uno social y jurídico (la prostitución definida en algunos códigos como actividad tolerada, por ejemplo) y otro personal, en el territorio del 'soportar y comprender' (Thiebaut, 1999)

En el plano social el concepto lentamente se ha oscurecido en occidente y su uso más frecuente se da en relación con los problemas multiculturales. El uso del término en expresiones como 'casa de tolerancia' es en la práctica un arcaísmo.

Pero cuando decimos que toleramos en ciertas situaciones, conductas y circunstancias que son justas, esté esto o no jurídicamente establecido (positivizado), estamos incurriendo en una falacia, que nos permite disfrazarnos de benefactores de otros, a quienes simplemente damos lo que en verdad les debemos.

Ya decía Plutarco, "¿cómo puede ser bueno el que ni siquiera es severo con los malos?" La tolerancia para con la injusticia es injusticia ella misma.

Resta lo que se ha llamado la tolerancia horizontal '*inter pares*' y privada, donde se

tolera dentro de los límites de la decencia, que están obviamente fijados por las meras costumbres.

Cuando la tolerancia se ejerce de arriba hacia abajo, o se pretende ejercer, tiene algo de dejadez lánguida: yo estoy arriba, en lo justo, soy mejor y tolero al 'desgraciado' -'desgraciado' porque no tiene gracia, no es presentable, es indecente- siempre que no pase de ciertos límites, que yo mismo -y aquellos a los que considero mis iguales- fijo, que es un margen, como el dobladillo marcado a vainilla de los almohadones de nuestras abuelas, para los que viven en los márgenes de lo 'tolerado'.

## 1. El concepto básico de tolerancia: Locke y Spinoza

El concepto de tolerancia nace en el ámbito de las guerras europeas de religión entre católicos y protestantes en el siglo XVI. Ha corrido mucha sangre y el sistema de producción necesita orden y una cierta estabilidad social asegurada. En los países donde era imposible a una religión oprimir a las otras hasta la sofocación -al menos aparente- la religión dominante habló de tolerancia. Las luchas por la tolerancia religiosa en primer lugar, de conciencia y de culto recorren el siglo XVII. Se habla de tolerancia donde debería

hablarse de derecho y justicia. El espectro de lo tolerado va avanzando, de otras formas de cristianismo al judaísmo y al ateísmo. Luego las religiones exóticas, cuando lo son, son toleradas, pero instaladas en el seno de la propia sociedad la tolerancia desaparece, tal el caso del islamismo en España durante largos siglos.

Para fijar ideas, recordemos que John Locke y Baruch Spinoza nacen el mismo año, 1632, y la condena de Galileo Galilei es de 1633. En la obra de ambos filósofos se encuentran los primeros planteos de tolerancia, entendida como virtud evangélica, entre creyentes de diversas confesiones: católicos y protestantes en Locke, se incluyen judíos en sus variadas formas religiosas en Spinoza. El tema en principio es planteado como teológico:

Así comienza la dedicatoria de la "Carta sobre la tolerancia" (Locke, 1689/1952:1):

En vista de que os place indagar cuales son mis pensamientos acerca de la tolerancia mutua entre los Cristianos de diferentes profesiones religiosas, debo responderos con toda libertad que estimo que la tolerancia es el distintivo y la característica principal de la verdadera Iglesia (Locke, Ídem)

Se trata entonces para Locke de extirpar la inmoralidad antes que de la destrucción de las sectas:

"Apelo a la conciencia de quienes persiguen, atormentan, arruinan y matan a otros hombres, por pretextos de religión, para que digan si lo hacen o no por amistad y afecto hacia ellos, y sólo podré creer, entonces y no antes, que esos soberbios fanáticos lo hacen en verdad y por tales motivos, cuando los vea corregir del mismo modo a sus amigos y familiares que pequen manifiestamente contra los preceptos evangélicos y los vea así mismo perseguir a hierro y fuego a los miembros de su propia comunión contaminados por enormes vicios que los exponen a su perdición eterna si no se enmiendan y cuando vea que expresan su amor y anhelo por la salvación de sus almas infligiéndoles toda suerte de crueldades y tormentos" (Ídem)

Y el argumento es siempre la búsqueda de la conformidad con el Evangelio. Sólo la luz y la evidencia puede convertir a los hombres, por la fuerza bruta se logran cambios de actitudes externas, no en el fuero íntimo del sujeto. En ese sentido para Locke, el fuerte debe tolerar 1) porque ese es el espíritu del Evangelio; 2) Porque por la fuerza no se cambia el corazón de

los hombres: "nunca encontré en ninguno de los libros del Nuevo Testamento que la iglesia de Cristo debería perseguir a otros a fuego y espada para que abrazaran su fe y doctrina" (Locke, 1689/1952:5). Sin embargo, "no han de ser tolerados en modo alguno aquellos que nieguen la existencia de un Dios". ¿Y esto por qué? Porque entorpecen la marcha del comercio, la seguridad de la propiedad y de la libre contratación: "Las promesas, los pactos y juramentos, que son los lazos que unen a la sociedad, no significan nada para el ateo" (Locke, 1689/1952: 18) Para Locke la fe en Dios garantiza los contratos. Tolerar sí, poner en riesgo la propiedad no. El ateo representa el límite objetivo de su tolerancia.

En Spinoza, nos encontramos con un momento esencial de la idea de tolerancia: para él es fundamental el control del Estado sobre la Iglesia, para asegurar un cierto grado de seguridad al individuo más allá de la ortodoxia teológica. Hay un lugar de la filosofía como inmanente. Ese lugar es asegurado por la separación (la independencia) del poder temporal y religioso, en lo que sigue a Jan de Witt. De hecho puede afirmarse sin exceso que la tolerancia, garantizada por la independencia es el tema central del *Tratado Teológico-político*. En su defensa de la tolerancia están presentes la reivindicación de la libertad de conciencia y de palabra, y hay una distinción central entre tolerancia teórica y práctica: una cosa es tolerar que el otro piense y crea lo que le plazca, otra es tolerar las prácticas -religiosas- que se siguen de esas creencias.

"¿No sería mucho más útil reprimir la ira y el furor del vulgo, que dictar leyes inútiles, que no pueden ser violadas sino por quienes aman las virtudes y las artes, y que encerrar al Estado en límites tan angostos, que no pueda soportar [aquí tiene claramente el sentido que hoy damos a 'tolerar'] a los hombres sinceros?"

Es un argumento práctico para la tolerancia: sería 'útil' y continúa:

¿Qué puede haber más pernicioso, que tener por enemigos y mandar a la muerte a hombres que no han cometido ningún crimen ni fechoría simplemente porque son de talante liberal; y que el cadalso, horror para los malos se convierta en el teatro más hermoso, donde se expone, ante el oprobio más bochornoso de la majestad, el mejor ejemplo de tolerancia y virtud? (Spinoza, 1670/1986: 416 y 417).

¿Quiénes serían esos tolerantes y virtuosos de los que nos habla Spinoza? los

ajusticiados, porque lo son por sus ideas, no por sus prácticas y teniendo esas ideas, toleran y no se lanzan 'armas en mano' contra los que sustentan otras. Pero ¿será por tolerancia, por virtud, o será porque son los más débiles y nada ganarían con rebelarse, sino perder toda esperanza de ser, mínima y de alguna manera, tolerados? En todo caso el sentido sería de soportar ¿con paciencia? Cuando se soporta forzado ¿cuál es la alternativa de la paciencia? La traducción francesa de la Biblioteca de la Pléiade (Spinoza, 1967:905), dejando de lado lo que parece explícito traduce "*des exemples magnifiques d'abnegation et d'héroïsme*" en el lugar donde nuestro traductor español dice, repetimos, "*el mejor ejemplo de tolerancia y virtud*", la dificultad radica en que el término usado por Spinoza es el latín '*tolerantia*'

Podríamos decir de este modo, que la 'tolerancia' en Spinoza tiene el significado de 'soportar pacientemente' y más aún, equivale a 'capacidad de resistencia' y ha pasado de la tolerancia del fuerte hacia el débil (al que no puede aniquilar) a la tolerancia también del débil -de la víctima- respecto del fuerte del que no se puede deshacer.

Entonces se entendería el original latino: "*summum tolerantiae, et virtutis exemplum cum insigni majestatis opprobrio ostentandum*". (Spinoza 1925/1972: T.III p.245:7-9).

Ha habido un cambio de eje: el que tolera para Spinoza es el oprimido, no el opresor. Como veremos esta conceptualización de la tolerancia se mantiene entre nosotros.

Vamos a pegar un enorme salto en el tiempo hacia la contemporaneidad; de hecho sólo queríamos marcar que la tolerancia nace de la ruptura de la situación de cristiandad propia de la Edad Media y el origen del concepto en los fuertes que toleran a los débiles porque no logran deshacerse definitivamente de ellos. La inflexión interesante la da Spinoza: es el débil -la víctima- que soporta y resiste. Lo de comprender, vendrá mucho más tarde.

## 2. La tolerancia contemporánea

Vamos a considerar el pensamiento de John Rawls. Allí la concepción política de la justicia se asienta en la concepción (democrática) de la tolerancia.

2.1 Para John Rawls el límite de la tolerancia son las teorías razonables: no hay tolerancia para con los irrazonables. No se trata de comprender a los irrazonables: va de suyo que no se puede. Pero no se trata tampoco de soportarlos.

2.2 las personas razonables no abrazan todas la misma doctrina comprensiva (hablamos de 'pluralismo razonable'; urge aplicar el principio de tolerancia en nuestro tiempo porque los diferentes están aquí y no sólo en los bordes del Imperio (como diría Tony Negri) sino incrustados dentro de él.

2.3 El Liberalismo Político aplica el principio de tolerancia a la filosofía misma: "aplicar el principio de tolerancia a la filosofía misma es dejar que los propios ciudadanos diriman las cuestiones filosóficas, religiosas y morales de acuerdo con las doctrinas que ellos mismos libremente abracen" (Rawls, 1993: p. 154)<sup>3</sup>.

2.4 Las cargas del juicio revisten una importancia primordial para una idea democrática de la tolerancia. Hay fuentes de desacuerdo entre las personas razonables e irrazonables. Entre las irrazonables: el prejuicio y el sesgo, los intereses egoístas individuales y de grupo.

El numeral 3 de la 2ª Conferencia de *Political Liberalism* se titula "Las doctrinas comprensivas razonables" y nos interesa porque es sobre esas doctrinas que se aplicará la tolerancia. Allí se afirma que "La consecuencia evidente de las cargas del juicio es que las personas razonables no abrazan todas la misma doctrina comprensiva" (Rawls, 1993: 60). Así la tolerancia deja de ser algo relacionado con las personas consideradas 'de a uno' para volverse macro. En *The Law of People* finalmente se reconoce la importancia de advertir que puede haber doctrinas irrazonables incrustadas en la sociedad, que pueden ser activas y toleradas, pero esto depende de los principios de la Justicia y del tipo de acciones que éstos permiten (Rawls, 1999: 175 y ss.)

## 3 Tolerancia y decencia

Rawls plantea básicamente la tolerancia para con los pueblos decentes, así como no hay tolerancia para con los 'Estados criminales o Proscritos, que son agresivos y peligrosos. Hay intransigencia respecto de ellos y se afirma que esa intransigencia resulta del liberalismo y la decencia.

Luego el concepto de decencia no se define, ni lo precisa Rawls en ninguna parte. Si recurrimos al RAE, encontramos que 'decencia', del latín, '*decentia*', significa en primer lugar "Aseo, compostura y adorno correspondiente a cada persona o cosa". En segunda acepción, "Recato, honestidad, modestia" y en un tercer sentido, figurado, "Dignidad en los actos y en

<sup>3</sup> Véase también en (Rawls, 1993:10).

las palabras conforme al estado o calidad de la persona".

Por lo cual la decencia parece ser una mera cuestión de presentación social. Deberíamos entonces ser tolerantes con los bien presentados...

¿Es la vestimenta característica de los musulmanes y los aromas exóticos de sus comidas lo que nos vuelve intolerantes respecto de las prácticas de lapidación de adúlteras? Parece que la decencia no tiene nada que hacer aquí.

Toleramos lo que no nos gusta, lo que sufrimos, pero en justicia no podemos condenar. Lo interesante es la distinción: ¿los toleramos porque no tenemos más remedio que sufrirlos? ¿O porque en justicia debemos sufrirlos? En este artículo queremos resaltar que cuando algo es justo, de un modo definido, claro y distinto, no podemos hablar de tolerancia.

O sí, diré, "Sé que es justo, me desagrada profundamente pero lo tolero": porque no tengo más remedio, pero si no tengo más remedio, no es que lo tolero, de un modo activo, soy pasivamente sujeto de su estar ahí, de su acontecer *y no puedo actuar de otra manera, en justicia*. Lo soporto, en el sentido de que ni me revelo ni me desplomo.

Cuando Martín Lutero afirma "No es seguro ni prudente hacer absolutamente nada contra la propia conciencia. Estoy aquí y no puedo estar en otra parte", ¿está tolerando algo? La tolerancia religiosa arranca de un gesto máximo que parece de intolerancia, y lo es: es un reclamo de Justicia y una absoluta intolerancia.

El problema en definitiva es definicional: un problema de alcances y límites.

#### **4¿Qué es tolerar?**

Significa en primer lugar abstenerse de imponer sanciones para obligar a un cambio de costumbres. Significa también reconocer a los diferentes como miembros iguales de la sociedad. Iguales en que sentido, porque es claro que no son idénticos, desiguales y diferentes, iguales en dignidad, como sujetos de derecho, con derechos y deberes iguales, incluido el de civilidad.

En el esquema social vigente, no se exige a los ciudadanos para ser ciudadanos participar de la cooperación social: los ricos y los hijos de los ricos -un yerno de rico, como le gustaba decir tan despectivamente a Carlos Vaz Ferreira- pueden vivir en nuestra sociedad sin trabajar, sin estudiar y sin esforzarse de ninguna manera.

¿El hecho de ser rico -de ser un yerno de rico- justifica mejor que la negación pura y simple (la voluntad de negación o dicho más suavemente la preferencia), el ocio indefinido? ¿justifica al ni-ni?

Se deja a un lado la compleja cuestión de la si la situación de negación y rechazo de nuestros valores productivistas son buenas en sí mismas -muestran la sociedad del futuro- o representan callejones sin salida hacia los cuales gran número de jóvenes son empujados por el sistema productivo y reproductivo de la sociedad de mercado en la etapa actual de su desarrollo.

Los ni-nis, esa generación de jóvenes que se define por la negación, que ni trabajan ni estudian, muestran, como emergente social, una patología social: de nuestras sociedades no son de ninguna manera sociedades bien-ordenadas en el sentido de Rawls, ni verdaderamente democráticas en el sentido de ser-de-todos y para-todos.

"Las instituciones de la estructura básica tienen efectos sociales profundos y a largo plazo y modelan de forma fundamental el carácter y los propósitos de los ciudadanos, los tipos de personas que son y que aspiran a ser"(Rawls, 1993:68)

La presencia entre nosotros de los ni-nis, abrumadoramente inquietante, muestra la falla social, en relación con satisfacer las preferencias autónomas de los ciudadanos, especialmente de los más jóvenes, muchos adolescentes que aún no acceden a la ciudadanía plena. Finalmente ilumina el camino hacia una sociedad futura donde, el trabajo (y el estudio y también el ocio creativo) sea una verdadera forma de realización personal y social, y no simplemente la única manera de sobrevivir.

Debemos, tal vez preguntarnos por qué nos inquieta el ocio de quienes, si ingresaran al sistema productivo lo harían muy probablemente bajo alguna forma de explotación alienante y toleramos tan bien el ocio de los ricos.

#### **5. Por qué no quiero decir ser tolerante**

En primer lugar porque el concepto se ha extendido tanto, se ha vuelto tan laxo, que se parece a la falta de compromiso. Si todo se tolera, el abanico entre el bien y el mal nos lleva a la confusión de sentidos.

Las patologías sociales o los comportamientos desviantes que no se condenan por parte del derecho positivo, son toleradas o más bien, "todo lo que la ley no

condena está permitido". Pero si está permitido no está supeditado a la tolerancia: es, de derecho.

Luego resta el fuero íntimo del sujeto en el transcurrir de su vida privada más o menos intrascendente, digamos, cosas del tipo que no tendría sentido que la ley regulara? En definitiva, cuestiones de gusto y paladar "no tolero el ajo en la salsa".

Tolerar a alguien -a alguna conducta de alguien, porque ya aprendimos que no podemos ni tolerar ni no tolerar lo que ocurre en el fuero íntimo del sujeto, entre otras cosas porque no tenemos ninguna certeza acerca de conocer eso qué, de algún modo afirmamos que ocurre, aunque, no se manifieste en conductas en el mundo- es una forma de no respetarlo.

Tolerar al diferente implica ponerme por encima, desde una supuesta rectitud o corrección; implica un desprecio hacia el otro. No te comprendo, no estás en tu derecho haciendo lo que haces, eres 'casi' insoportable, en ese 'casi' se resume mi tolerancia, te dejo yo -el poderoso- vivir en los márgenes. Te permito algo que definitivamente no es lícito, pero te lo permito, sin aprobarlo: lo tolero.

¿Y si no es 'casi' soportable? ¿Si me resulta definitivamente insoportable? Está el límite de la ley. Entonces te lo permito. Soporto y sigo viviendo, no me desparramo en el mundo, prosigo. Pero no tolero. Obedezco a la ley "que yo mismo me he dado" y en ese sentido soy libre. Pero, ¿quien se atreverá a decirme que tolero?

Y si yo tolero, todo bien, pero ¿puede alguien exigirme que tolere? En dos niveles, ¿puede alguien exigirme que soporte, más allá de lo que manda la ley? Si lo manda la ley actuaré no por tolerancia sino por respeto a la ley... Luego ¿puede alguien exigirme que

comprenda? Eso no puede exigirlo ni siquiera la ley...

Pensemos un momento en el horrible caso que se debate entre los uruguayos en relación con el juicio y castigo de los responsables de delitos de lesa humanidad durante los largos años de la pasada dictadura. Si tolerar es renunciar a la defensa de la verdad y el bien, de lo justo y correcto, yo no quiero ser tolerante, ejercer esa "pequeña virtud" que hace a los hombres pequeños.

No quiero tampoco decir que debemos salir a ametrallar a los torturadores que andan sueltos -no me gustan los escraches y no quiero mucho menos decir que deberían en todo caso hacerse 'arma en mano'. Pero no por tolerancia, por respeto de la ley, que es otra cosa: yo no los tolero, la ley me manda soportar, pero ese soportar con los dientes apretados, no es un comprender y ninguna ley puede mandar comprender. En el balance de justicia y tolerancia no se puede hacer transacciones. Hablar de tolerancia cuando no hay justicia es una falacia. La tolerancia se desenvuelve en dos planos: tolero de hecho en el mundo porque acepto la ley y a ella me sujeto, pero en el fondo íntimo de mi conciencia no tolero y espero el momento en que la ley esté en armonía con mi conciencia porque sostengo -no tolero, afirmo- el ideal de la democracia.

Quiero cerrar esta reflexión en redondo, con la frase de Goethe que usé de acápite y que creo ahora queda claro porqué.

"el derecho no debe ser tolerado, debe ser reconocido. Quien tolera insulta".

El insulto radica en la confusión entre tolerancia y justicia.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS:

- \*Locke, John [1689] "*A Letter concerning Toleration*", reimpresso según la edición de Charles L. Sherman, en *Locke, Berkeley, Hume*, Chicago, Encyclopaedia Britannica, Inc., 1952, pp. 1-21, tr. cast. *Carta sobre la tolerancia*, Madrid, Mestas, 2001.
- \*Rawls, John, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press., 1993.
- \*Rawls, John, *The Law of Peoples*, Cambridge, Mass, Harvard Univ. Press, 1999.
- \*Spinoza, Baruch [1670] *Tratado Teológico-político*, tr. cast.: Madrid, Alianza, 1986.
- \*Spinoza, Baruch [1925] *Spinoza Opera*, Carl Gebhardt ed. Heildelberg. C.Winter, (Se considera edición standard) reed. en 4 vol., 1972.
- \*Spinoza, Baruch, *Oevres Completes*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1967
- \*Thiebaut, Carlos, *De la tolerancia*, Madrid, Visor, 1999.



**Lia Berisso:** Ingeniera, Licenciada en Filosofía, Doctorando en Filosofía (UBA), Docente del Depto. de Filosofía de la Práctica en el Instituto de Filosofía, Facultad de Humanidades y CCEE de la UdelaR. Encargada del curso 2011 de Filosofía en América Latina. Último libro publicado: "Una teoría de John Rawls explicada a mi hija y otros ensayos de Filosofía Política".

## Preguntas Filosóficas

**¿QUIÉNES SON LOS EXCLUIDOS SOCIALES?****Horacio Bernardo**[proximafase@yahoo.com](mailto:proximafase@yahoo.com)

Toda exclusión social está compuesta, al menos, de tres elementos: personas excluidas, sufrimiento percibido a raíz de la exclusión, y la posibilidad de realizar acciones concretas desde el cuerpo social para revertir o compensar dicho sufrimiento. Preguntar filosóficamente sobre quiénes son los excluidos se hace relevante porque, más allá de los asuntos políticos coyunturales, es necesario reflexionar y detectar, desde el fundamento vivencial, cuáles son las personas y padecimientos concretos sobre los que es necesario tomar alguna acción.

En el imaginario social, cuando se habla de exclusión social se piensa en una noción muy parcial, asociándola erróneamente con casi un único concepto: el de miseria. Así, el excluido pasa a ser únicamente el indigente, el individuo que no accede a servicios básicos, no tiene condiciones sanitarias mínimas o está por debajo de la línea de pobreza. Ese imaginario ha de ser cuestionado para poder esbozar un estudio desde otra perspectiva. Para ello ha de partirse por preguntar cuáles son los modos en los que una sociedad puede incluir a un individuo o un conjunto de ellos, para visualizar, por contraposición, de qué modos puede excluirlos. Los modos de inclusión pueden ser, al menos, dos: la *inclusión material* y la *inclusión discursiva*.

Una sociedad incluye materialmente a uno o más individuos, cuando les otorga la posibilidad de vivir en el espacio físico de dicha sociedad, insertarse al aparato productivo-laboral y tener acceso a las instituciones (salud, educación, etc.). Por contrario, la exclusión material opera cuanto más elementos de los señalados se les sean negados.

Por otra parte, una sociedad incluye discursivamente a uno o más individuos cuando construye un discurso público en torno a él o ellos, un relato, un conjunto de noticias, motivos de orgullo, de alarma o preocupación etc. Por contrario, los excluye discursivamente cuando estos elementos son nulos o casi inexistentes, operando una difuminación de esa

clase de personas (anonimato, desconocimiento)

A la luz de estos dos conceptos, el de exclusión material y discursiva, podremos comenzar a comprender quiénes son los excluidos en una sociedad como la nuestra, a través de dos tipos de excluidos, a los que llamaré el *hombre marginal* y el *hombre gris*.

**El hombre marginal**

El hombre marginal es el tipo de individuo que padece, en mayor o menor medida, la exclusión material. Así, ese estar “al margen” es un estar casi afuera del cuerpo social. Dicha exclusión es física, pues lo lleva a vivir a las periferias de las ciudades. Es laboral, pues sus condiciones socio-culturales le permiten acceder solamente a trabajos de escásimo valor, cuando no lo excluyen totalmente del sistema productivo. Y es institucional, pues las condiciones antes señaladas los ponen lejos de las posibilidades de acceso institucional efectivo.

Pero mientras el hombre marginal es excluido materialmente, algo lo salva de la exclusión total, ya que es incluido discursivamente. Así, al mismo tiempo que lo segrega, el cuerpo social construye una serie de discursos (gubernamentales, económicos, sociales) que lo vuelve a traer al tapete en forma de lo que se habla, defiende o debate acerca de dicho tipo de hombre. Temas como la seguridad pública o las necesidades básicas insatisfechas pasan a formar parte del universo de la actualidad. Desde la vivencia social cotidiana, constituye dos grandes tipos de discursos: el del terror y el de la caridad. Terror porque desde la óptica interna a la sociedad, el hombre marginal aparece como aquel que puede atacar, robar, o aquel en quien cualquiera de los miembros puede llegar a convertirse si no cumple con las pautas sociales mínimas establecidas. Caridad, por contrario, porque el discurso abarca la conciencia de que esos individuos deberían

poder ser incluidos, debiéndosele compensar económica y moralmente. En esta dualidad terror-caridad, se resuelve entonces dos cuestiones: se toma conciencia de la problemática marginal y, adicionalmente, se solicitan o instrumentan políticas basadas en la situación de emergencia social. Así, de la exclusión material, pasando por la inclusión discursiva, la sociedad intenta compensar el sufrimiento que genera.

### El hombre gris

El hombre gris encarna el segundo modo de exclusión, mucho más sutil que el anterior. El hombre gris es el individuo o conjunto de individuos que, sin padecer la exclusión material, padecen la exclusión discursiva. Son personas anónimas, insertas y funcionales al cuerpo social, que acceden más o menos de forma adecuada a una vivienda, a puestos de trabajo y a las instituciones. El hombre gris es el conjunto de hombres y mujeres que no sobresalen ni por bien, ni por mal, no son ricos ni muy pobres, no poseen gran poder ni cualidades sobresalientes, ni generan disturbios, reclamos ni problemáticas de gran magnitud. Incluidos en el cuerpo social, su exclusión es discursiva porque, o bien no se dice nada de ellos, o bien lo que se dice es únicamente humillante, de modo tal que nadie es capaz de reconocerse vivencialmente en ese discurso y propiciar reclamos sociales a partir de él.

En la historia de la filosofía reciente, existen referencias análogas a este tipo de hombre. Así, será “el hombre mediocre” para J. Ingenieros, o “el hombre masa” para J. Ortega y Gasset, o el que tiene “miedo a la libertad” según E. Fromm, o el hombre reprimido, unidimensional, consumista, en otros planteos intelectuales de los años 60. En el discurso

coloquial actual, se le aplicarán dos conceptos negativos adicionales: cobardía y fracaso. A partir de estas afirmaciones, procederá la más silenciosa de las exclusiones sociales, en las que participará el propio excluido.

Sucede entonces una paradoja, ya que mientras es muy fácil afirmar la existencia de hombres y mujeres grises en nuestra sociedad, será muy difícil encontrar quien sea capaz de decir “yo soy un hombre gris” o “yo soy una mujer gris” y expresar su sufrimiento a partir de su condición, ya que todo lo que rodea ese rótulo roza lo indigno. Detrás de ese silencio o negación de sí, el hombre gris queda excluido del discurso público pues no hay un cuerpo de individuos que pueda ejercer reclamo alguno ni instituciones (gobierno, sociedad) que los visualicen. Esta exclusión aparece en la vivencia cotidiana a través de la dupla culpa-culpabilización, porque o bien el individuo admite ser un hombre gris, siente culpa por ello y se llama al silencio, o bien lo niega y culpabiliza a los otros. Los hombres grises abundan en la sociedad pero nadie sabe quiénes son. De ese modo, sucede algo desolador: existe un conjunto enorme de personas que no tienen discurso público que los represente ni apoye, y sus sufrimientos, padecimientos o tragedias cotidianas no entran ni pueden entrar en la agenda de problemáticas sociales. Así, mientras para la situación del hombre marginal hay una búsqueda compensatoria de soluciones, el hombre gris queda sumido en el más profundo de los desamparos. Su padecimiento social (rutina, ausencia de sentido, economía mínima, frustración, etc.) sólo puede ser resuelto en la órbita de lo médico, lo psicológico, lo individual, mientras que la sociedad asiste a la difuminación de estas personas que no es capaz de ver ni escuchar, cuando, en definitiva y desde sus puestos anónimos, son los que sostienen el mismo orden social que los desprecia y excluye.

Tabla analítica de la exclusión social			
Tipo de excluidos	Modalidad de inclusión /exclusión social		Compensación social
	Material	Discursiva	
Hombre Marginal	Exclusión	Inclusión <i>Terror y caridad</i>	Beneficios por emergencia social
Hombre Gris	Inclusión	Exclusión <i>Culpa y culpabilización</i>	Ninguna



*La escuela de un viejo filósofo.* Plato de cerámica hecho en Urbino, Italia, en el año 1540.

EPISTEMOLOGÍA Y METAFÍSICA

## CRITICA A LA NOCIÓN DE UNIDAD

(PARTE I)

Dardo Bardier

[dbardier@adinet.com.uy](mailto:dbardier@adinet.com.uy)

Probablemente, la noción de *uno* sea la más usada entre todas las nociones. Quizá sea necesaria para definir *cada* noción, y *cada* conjunto de nociones, referida(s) a: *una* realidad discreta, o a *una* pluralidad de realidades *unas*, o a *un* continuo real. Quizá no haya muchas palabras, en cualquier idioma, que no la necesiten, explícita o implícitamente, para completar su sentido realista. Si hay una herramienta mental utilizada en todo momento para conocer lo concreto, es la noción de *unidad*.

Pero, ¿Qué es una unidad?

Pensamos y actuamos en base a netas, duraderas y exclusivistas *unidades-concebidas*, que suelen representar, mejor o peor, a las más o menos difusas, cambiantes e incluyentes *unidades-reales*.

La noción de unidad siempre está cambiando, sobretodo últimamente. Y, al ser un componente clave de cada concepción general de la realidad, también está cambiando a éstas.

Palabras clave: unidad de la realidad, unicidad, lo uno, realismo inclusivo, nueva concepción, escalas cooperantes.

*Porque el Ser y el Uno  
son los que más universalmente se predicán.  
Aristóteles (Metafísica: 166)*

Desde hace milenios está planteado, en la cultura humana, en la ciencia y en la filosofía, el tema de **qué es una unidad**.

Pero, mucho antes de que los humanos meditaran, concientemente y en sociedad, qué era la unidad, seguramente ya la utilizaban de modo no tan genérico al hablar y al actuar, al amar y al guerrear, al trabajar y al comerciar. **No como tan abstracto “uno”**, pero sí, quizá, como: “*se-murió-uno*”, “*un-árbol*”, “*esa-piedra*”, “*aquella estrella*”, “*un-ánfora por un-cuero*”.

Y aún antes de hablar, era necesario pensar de a **un tema por vez**<sup>4</sup>. No sólo como *noción* mental del *uno*, sino como **un hecho cerebral**<sup>5</sup>, mejor o peor representante de las unidades atendidas.

Y aún antes, al sentir algo, y al responder como ser vivo, **se era uno** sintiendo *un* algo y haciendo *un* otro algo.

Y aún antes ya estaba, y sigue estando, en el **origen causal de nuestra percepción** y concepción de cada *cosa* concreta atendida. *Lo uno* está en la división/unidad real de lo real, y en *cada una* de las interacciones reales entre unidades reales, quizá un ser humano. Por todos lados hay pruebas de que **lo real se divide/unifica en unidades** reales. Incluso las nociones.

Es decir, lo *uno* no solamente está en la percepción, concepción, discusión y acción de los humanos, aquí, en la realidad de nuestras cabezas y cuerpos, en nosotros como organismos-personas-sociedad-especie, sino que también está en todas las cosas, allí, en lo real.

Y en cada uno de esos modos tiene su **trayectoria histórica** y prehistórica propia. La noción de unidad va cambiando. Pero también **va cambiando el tipo de unidad** en lo real-vivido con la que más interactuamos en cada lugar y momento. Nuestro ambiente cambia en el modo principal de ser de sus unidades, interacciones y continuidades. Y sólo sobrevivimos y prosperamos si nos vamos adaptando a ello.

La noción de *uno* que manejamos actualmente, cada uno de nosotros, no es idéntica cuando nos referimos a un tema que cuando nos referimos a otro tema. **Una-partícula** implica una noción de unidad muy

diferente que **una-burbuja** o que **una-onda**.

Y mucho menos es idéntica a la que usa un científico subatómico, o a la de un astrónomo, o a la de un biólogo. Y mucho menos es igual a la que se usaba hace tres siglos. Y mucho menos es como la que se usaba hace 3 milenios. Y mucho menos es igual a la que se usaba antes de que algunos grandes pensadores se pusieran a estudiarla concientemente. **La noción de uno cambia**, mucho o poco, con el tiempo, con el lugar, y **según quién la usa y para qué la usa**.

La noción de *uno*, en cada caso **tiene significados un tanto diferentes** y, a la vez, **tiene un solo significado básico**, general, común.

Sus **diferencias** permiten pensar de modo diferente a las unidades una de otra, y comunicarlas, experimentarlas, cotejarlas, discutir las y elegir la mejor noción para cada caso, o conjunto de casos. En una disciplina u otra.

Y sus **similitudes** permiten, grosso modo... ipero no torpemente! hablar de 1 sola noción genérica de *uno*. Lo que tienen en común todos esos significados es que son frutos de un sostenido esfuerzo humano, no sólo conciente sino, sobretudo, orgánico-personal-social-evolutivo, adecuándose para referirse más realísticamente a las unidades de lo real. Frutos que van contribuyendo a que nuestra concepción de *qué es uno* sea cada vez más realista.

Todo indica que **la primer noción de uno** no fue la mejor noción de *uno*, del mismo modo que la primer rueda no fue la mejor rueda. En cada ciencia, en cada cultura, en cada concepción metafísica, el cómo concebimos *qué es uno* tiene su larga historia adaptativa.

Entonces, es conveniente es **seguir estudiando** la realidad misma, en sus incontables casos y grupos de casos de unidad(es) concreta(s) y, según ella, seguir perfeccionando la noción de unidad, en su versión más universal y en sus versiones más especializadas. Por este camino va la humanidad entera, pues todos y cada uno de nosotros seguimos practicando y modelando la noción de unidad, miles de veces al día. La especie, la sociedad, la cultura, la ciencia y cada persona, en todos lados ensayan a cada paso una interpretación un tanto diferente de qué es cada unidad atendida.

Los conocimientos sobre las unidades de lo real son hoy tan inmensos que quizá sea imposible que una persona pueda sintetizar todo lo que se sabe sobre ellas, estableciendo así una única noción básica de unidad. Si queremos

<sup>4</sup> Incluyendo varios sub-temas tratados en paralelo, a la vez.

<sup>5</sup> *Hecho orgánico* paralelo a la noción mental de uno. Aquello que, en un ser vivo, aunque no sea un humano, cumple las mismas funciones que la noción, y según lo cual ese ser recibe información y se comporta acorde. Los animales, de algún modo, usan “lo que sea” que cumple los mismos roles que en nosotros la noción de uno. Hay quienes hablan de “*memes*” (Dennett:217).

mantenernos en el tema de *qué es en general una unidad*, sin entrar a las diferencias entre las unicidades de las unidades particulares, deberemos hacer un gran esfuerzo de abstracción, de atender **sólo lo que todas unidades tienen en común**.

Diversos **caminos** hacia una mejor noción de unidad deberán coordinarse mejor. Para estudiar la noción de unidad es necesario el trabajo intra e inter-disciplinario. En todos los campos de la experiencia y de teoría humana, en la práctica de nuestro vivir, en la(s) cultura(s), en la(s) sociedad(es), en la ciencia, en la definición de un electrón, en la concepción de el cosmos, en la técnica, en el comercio, en el tránsito, hasta al martillar un clavo, por todos lados surgen críticas y ajustes a la noción general de unidad. Debemos informarnos, al menos, de las más generalizables y firmes.

Entre todos esos campos de investigación planificada y/o espontánea, hay unos pocos que están logrando una **madurez** que ayuda mucho a simplificar tan inmensa mesa de ofertas. De fuentes inesperadas emergen hoy duras y constructivas críticas a la noción de unidad.

Pero sobre todo, hay un camino que promete dar, y ya da, inesperados frutos: Hoy estamos empezando a conocer mejor lo que nuestros **sentidos y cerebro modelan** de la noción de unidad. Lo que, al concebirlas, le segregan, agregan y sustraen a las unidades concretas atendidas. "*La segregación de la información visual comienza en la retina... La arquitectura del córtex juega un papel crítico en la segregación análisis y procesamiento de la información visual.*"<sup>6</sup> Si descubrimos lo que nosotros, nuestro cuerpo, sociedad y especie, le agrega, podemos contrarrestarlo, y así quedarnos con una concepción más realista de lo real. Conociendo el *cómo conocemos* podemos dar saltos adelante en el ajuste del realismo de la noción de unidad y de muchas otras. Si logramos saber mejor cómo nuestros procesadores de información orgánicos-personales-sociales-evolutivos nos de-forman y nos con-forman la noción de unidad, podremos descubrir mejor en qué y cuánto le erramos al concebir las unidades, y en base a esa crítica, concebirlas más realistamente. Si la noción de unidad depende de las unidades reales atendidas, pero también del camino de la información fuera y dentro de nosotros mismos, **desandando los caminos del conocimiento** podemos descubrir *cómo remontamos usualmente las cadenas causales*

*hasta la realidad misma*. Y eventualmente llegar a hacer ese remontado mejor y entender mejor esas realidades fuentes de información.

Veamos qué nos puede dar este camino, que no es el único floreciente, por lo cual debemos compaginarlo con otros caminos.

.....

¿Qué tanto y en qué modo es **afectada la noción de unidad** al percibir y concebir cotidianamente la realidad? Dado el alud de descubrimientos y *destapes*<sup>7</sup> actuales sobre *cómo percibimos* cada unidad/continuidad real, solamente puedo dar unos brochazos gruesos para hacer sospechar el estado de este tema.

\*Debemos contrarrestar la **hiper e hipo delimitación espacial** de nuestra imagen intuitiva de cada una de las unidades reales. Nuestro organismo, con toda su preparación evolutiva, social y personal, aún exigiendo al máximo a sus sentidos y cerebro, no puede distinguir directamente lo *demasiado* pequeño. Hay umbrales de *acuidad angular* que no tenemos modo orgánico de traspasar. Estas letras no se podrían leer si fuesen apenas más finas. No percibimos el cuerpo de lo muy micro. Y menos sus límites. Y menos las pequeñas diferencias en sus límites. No distinguimos las desigualdades demasiado pequeñas y, así, lo real poco desigual nos parece igual. No percibimos la insondable heterogeneidad de la realidad y para nosotros, lo poco heterogéneo nos parece homogéneo. Esta página nos parece sosamente blanca, pero ponemos la lupa y encontramos que no lo es. No percibimos las pequeñas diferencias reales entre las unidades reales, y así, la realidad **plural** (conjunto de unidades más o menos diferentes) nos parece **múltiple** (conjunto de unidades supuestamente iguales).

Necesitamos de la sociedad, de la cultura, y sobre todo de la ciencia, para **darnos cuenta que aún lo más igual tiene desigualdades**. Y aún lo más desigual tiene igualdades. Aún el límite más neto de una unidad tiene alguna difusión en las unidades vecinas. Y más precisamos a la ciencia para no confundir las desigualdades distinguibles por

<sup>6</sup> Kandel, Neurociencia: 423.

<sup>7</sup> *Des-cubrir* es sacar algo que *cubre* a lo real y así, desnudo, poderlo atender mejor. Pero muchas veces no es que tengamos que sacar algo que cubre a lo real. También tenemos vendajes ideológicos personales, culturales o especiales (que nos da la especie) que nos tapan los ojos a alguna parte, aspecto, o escala, de la realidad, que, sin embargo, está allí, desnudo a la vista de nuestros ojos. En esos casos deberíamos hablar de *des-taparnos* los ojos y todos los sentidos.

nuestros sentidos-cerebro con las igualdades/desigualdades reales y efectivas respecto a algo, en una interacción concreta, quizá con nosotros. A veces separamos de más, a veces separamos de menos, que lo que la realidad misma está separada a los efectos en algo.

Sin embargo, es cierto que hay cosas, en nuestro mundo cotidiano, que realmente, en muchos casos, nos resultan **funcionalmente iguales**, pero ello no necesariamente coincide con lo que percibimos como igual.

Una muy simple característica física en la ubicación de nuestros fotorreceptores<sup>8</sup> establece a qué vemos sosamente liso, continuo y unido, y a qué vemos lleno de detalles interesantes, como discreto y separado. Debemos criticar qué nos parece una unidad-sin-partes y qué nos parece una unidad-con-partes. Es decir, nuestros procesadores orgánicos tienen umbrales firmes que hiper-separan las unidades que logran distinguir unas de otras y, a la vez, las hiper-unifican internamente. Nuestros sentidos nos dan como que en la realidad **habría entes exclusivistas independientes y monolíticos**. Pero, lo que se comprueba en lo real, utilizando recursos de la sociedad, la cultura, las comunicaciones y la ciencia, es que todas las unidades reales, allí, son inclusivas, funcionando a la vez en diversas escalas, tanto con sus pequeños componentes incluidos, como con sus grandes compuestos incluyentes. Una simple limitación de nuestras capacidades visuales (o sea, una **adaptativa in-capacidad**), que se replica en todos los otros sentidos y también en el cerebro, nos regala la arcaica noción bien delimitada, duradera y excluyente de *cosa*, de *ente*, de *ser*, de *uno*, que usamos cotidianamente. Solemos creer que una piedra es una unidad independiente, pero ella jamás lo es tanto como nos parece, ni de sus componentes, ni de la playa en que está. No es una **unidad independiente** como la idealizamos al concebirla como *cosa*.

Por la misma razón, en lo muy macro, a simple vista no distinguimos las unidades mayores del cosmos que nos contienen. Hay dinteles en nuestras capacidades de identificación de la unificación/separación de las realidades. Y por ello nos resulta muy difícil entender que *los todos*, los conjuntos, **son tan**

**reales como las partes**. No nos es fácil intuir que la humanidad tiene unidades mayores, tan dignas de ser llamadas unidades como las personas, a pesar que con los ojos no las vemos así. La sociedad, especialmente la cultura y la ciencia, detectan a cada paso que hay unidades concretas, funcionales, allí donde nosotros apenas percibimos meramente pluralidades **coexistentes** o, peor, **multiplicidades**. Nuestro organismo utiliza una versión implícita de *unidad-adaptativa*, según la vida que le toca vivir a nuestra especie en el pasado. Nuestra acuidad es resultado de ello. Nuestra percepción tiene esos umbrales y dinteles. Y sin información social no los podremos traspasar.

Sin embargo, es cierto, es real que las unidades percibidas por los humanos **suelen corresponder** a unidades funcionales en nuestro mundo cotidiano, a escala humana. Una silla suele ser realmente una unidad a nuestros efectos, una piedra suele ser realmente una unidad para nosotros. Si así no fuese, al menos aproximadamente, no habríamos sobrevivido hasta hoy. Pero ello deja de ser cierto en lo muy micro y en lo muy macro. Y tampoco es cierto en muchos aspectos por nosotros no percibidos de lo real cotidiano: Otros animales perciben unidades en la polarización de la luz, en los campos magnéticos y eléctricos, en la gravedad, etc. Hay unidades reales para las cuales somos ciegos de nacimiento.

Otra consecuencia grave de los esforzados y peligrosos trabajos de nuestros procesadores orgánicos es la excesiva diferenciación entre el **objeto de nuestra atención y su fondo**. Esa fortísima distinción nos resulta muy útil para simplificar la percepción de las situaciones, y hacer más rápido el reconocimiento de las realidades, y así operar más ágilmente. Nos ayuda a pensar más adaptativamente. Es cierto que, en cada interacción de una unidad concreta masiva, siempre está interactuando sobretodo esa unidad acompañada por un gran conjunto de otros hechos que, si bien están adyacentes, no participan mucho. Es decir, siempre está la sustancia del hecho y sus circunstancias incidiendo en diferente proporción. Pero nuestros sistemas heredados-sociales-aprendidos se encargan de atender sobretodo el *centro de atención*, y borrar el fondo, salvo como ubicación de lo interesante. Como si el fondo no fuese parte del hecho total, integral y entero.<sup>9</sup> Pero cualquiera sabe que ese brutal

<sup>8</sup> La pequeña separación entre los ejes de las células fotorreceptoras. *De la visión al conocimiento*, capítulo 2: *La acuidad humana*. Lo cual se replica en todos los otros sentidos: la separación entre las células sensibles del tacto, etc.

<sup>9</sup> *Total*: en todos sus componentes o partes. *Integral*: en todos sus aspectos o cualidades realistas. *Entero*: en todas sus escalas o cuantías inclusivas.

esquema forma/fondo falla frecuentemente para vivir, no solamente es exagerado. Sobretudo que, lo que es fondo concreto en unos casos, suele convertirse en el hecho central en otros, y que nuestros sistemas perceptivos no tienen tanta agilidad de adaptación a la realidad y nos suelen dar una sola versión, la intuitiva u orgánica, que de ese modo, a veces es realista y a veces no.

**Una burbuja** subiendo en el agua es una realidad menos masiva que su medio, pero seguimos viéndola como objeto, cuando en verdad, lo que hace casi todo el trabajo es el agua que le rodea.

Incluso una unidad puede referirse a **una fluctuación**. Un sonido es producido por una fluctuación de la presión.

Para complicar la representación, la simple exageración de la separación entre forma y fondo siempre es, en cierto grado, poco realista, pues la realidad siempre funciona por su en-sí y, a la vez, por su en-relación con aquello en lo que está inmersa. De hecho, ninguna unidad real es otra cosa que el resultado del encuentro de concausas provenientes de su interior micro y de su exterior macro, amén de las provenientes de su mundo meso. Ergo, siempre **cada unidad es inclusiva**, tanto por lo que contiene, como por

lo que sistémicamente es, como por lo que le contiene. Cualquier cosa, al moverse, no solamente cambia de posición, sino que hace su huella es lo que le rodea. Y viceversa. El barco va con su desplazamiento de agua y éste con su estela. La partícula va asociada a su onda. A veces, una radiación, que en un hecho actúa como partícula, otras veces, en otro hecho, actúa como onda. No es que sea dos cosas, es que **todas las cosas son a la vez por sí y por lo demás**.

Sin embargo es cierto, en nuestro mundo cotidiano, **una piedra en vuelo nos afecta** más que el vientito que le acompaña. Nuestras nociones no están tal mal adaptadas a la realidad que más nos afectó a cada paso. Pero no pudieron adaptarse a lo desconocido, que hoy empezamos a conocer, ni a lo existente en dimensiones inusuales, que hoy empezamos a reconocer.

Hay muchas otras consecuencias de la **noción de unidad usual** sobre nuestra concepción de la realidad concreta. Trataremos algunas de ellas en la segunda parte de este artículo. Y en una tercera parte profundizaremos el sentido de qué es una unidad y cómo es que se mantiene.

#### Bibliografía:

- Aristóteles. 2003. *Metafísica*. Ediciones Andrómeda. Buenos Aires.  
 Bardier, Dardo. 2001. *De la visión al conocimiento*. Tradinco. Montevideo.  
 Bardier, Dardo. 2007. *Escalas de la Realidad*. Libros en Red. Bs. Aires.  
 Bardier, Dardo. 2010. *Escalas cooperantes*. Zona Libro. Montevideo.  
 Dennett, Daniel. 1995. *La conciencia explicada*. Paidós, Barcelona.  
 Harré, Rom. 2000. *1000 años de filosofía*. Taurus. Madrid.  
 Kandel y otros. 2000. *Neurociencia y conducta*. Prentice Hall. Madrid.



**Dardo Bardier: Arquitecto. Urbanista. Constructor. Peón de carpintero. Diseñador. Cineasta. Vecino. Organizador. Ciudadano. Ambientalista. Escritor. Investigador de la percepción visual y cómo ello afecta nuestra concepción de la realidad. Especialmente el color. Interesado por saber y meditar temas filosóficos de base, relacionados con la realidad y nuestra relación con ella. Abuelo.**

# DESAFÍOS DE LA ÉTICA INTERCULTURAL DE LA INFORMACIÓN<sup>9</sup>

Rafael Capurro

[rafael@capurro.de](mailto:rafael@capurro.de)

**Las tecnologías de la información y la comunicación (TIC) tienen una profunda influencia en las sociedades del siglo XXI, en particular en las normas morales vigentes que constituyen el meollo de una cultura. La ética, entendida como reflexión sobre la moral, y en particular la ética de la información se ve confrontada a desafíos que surgen a raíz de la diversidad de principios y valores morales en diferentes culturas en conjunción con las TIC. El artículo analiza esta problemática de la ética intercultural de la información (EII) desde una perspectiva teórica y práctica haciendo especial referencia a las contribuciones de América Latina y El Caribe.**

Ps. clave: tecnologías de la información y la comunicación, ética intercultural de la información, valores morales, culturas, América Latina, El Caribe

## Introducción

Las tecnologías de la información y la comunicación (TIC) son actualmente un fundamento de la vida diaria, los métodos científicos, los procesos industriales, las estructuras políticas y económicas y la cultura. Si bien esta transformación de las sociedades industriales del siglo XIX y XX en sociedades informatizadas se va dando a pasos acelerados esto no sucede igual en todos los sitios ni con los mismos objetivos y prioridades. Como todo gran invento tecnológico-cultural – pensemos en la escritura o la imprenta – la revolución digital tiene también una profunda influencia en las normas, principios y valores que subyacen a la vida social las cuales constituyen la moral o *ethos* cultural de toda sociedad humana. Cuando tienen lugar cambios tecnológico-culturales que atañen en particular a las estructuras, sistemas, instituciones y normas de información y comunicación de una sociedad se producen diversos tipos de crisis y cuestionamientos en el *ethos* que sustenta las relaciones sociales, cuyo motor es justamente la comunicación. Dicho *ethos* comunicacional se encuentra en parte codificado en forma de leyes nacionales así como de acuerdos y declaraciones internacionales con distinto tipo de obligatoriedad, ratificación legal y fundamentación teórica. Una crisis de las morales locales y globales como la que estamos viviendo desde hace unos años a raíz del desarrollo de las TIC lleva a corto o largo plazo a un cuestionamiento de dichas leyes así como de las

estructuras políticas y sus fundamentos de legitimación.

Dicho cuestionamiento abre expectativas en vistas a cambios en las relaciones de poder, en especial con respecto a las exigencias y esperanzas de sociedades o grupos sociales oprimidos o marginados, y a nuevas formas de creatividad y de concebir y practicar mejores condiciones de vida común teniendo en cuenta singularidades históricas y culturales así como también interacciones menos violentas y destructoras del medio ambiente que las generadas por la sociedad industrial. Después de los horrores de las dos guerras mundiales – sin olvidar las guerras y los conflictos subsiguientes y los actuales – así como de los avances tecnológicos con impacto global como la energía atómica, la biotecnología, la nanotecnología y las TIC, la humanidad representada por las Naciones Unidas y otros organismos internacionales como el Consejo de Europa se ha puesto a la búsqueda de principios y valores morales comunes como fue el caso, tempranamente, de la Declaración Universal de los Derechos Humanos y otras declaraciones subsiguientes especialmente en el campo de la biotecnología y hace pocos años también en el ámbito de las TIC con la Declaración de Principios de la Cumbre Mundial de la Sociedad de la Información.

## 1-¿Qué es la ética intercultural de la información?

Con el título de ética intercultural de la información (EII) me refiero a la relación entre normas morales universalizables o universalizadas y tradiciones morales locales. Un ejemplo de moral universalizada es la Declaración Universal de los Derechos Humanos que surge como respuesta a la catástrofe de la Segunda Guerra Mundial, pero que tiene raíces en el

<sup>10</sup> Versión resumida de la conferencia inaugural en el I Simpósio Brasileiro de Ética da Informação, João Pessoa (Brasil), 18 de marzo de 2010. Ver la versión completa en: <http://www.capurro.de/paraiba.html>. El autor agradece a Oscar Krütli (Prov. de Córdoba, Argentina) y a José María Díaz Nafría (Universidad de León, España) por sus invalorables críticas a este texto

pensamiento del iluminismo, la Revolución Francesa, las constituciones republicanas etc. La reflexión ética se mueve entre los polos de la universalización y la concreción en una situación singular. Discutir sobre, por ejemplo, el tema de la privacidad no es igual en una cultura que en otra y con un trasfondo histórico y cultural determinado.

La EII surge en el momento en que el cuestionamiento teórico de la(s) moral(es) se vuelve cada vez más urgente dado el profundo impacto práctico de las TIC en la sociedad. Los conflictos que antes se daban a nivel local, se transforman ahora rápidamente en conflictos globales y viceversa. La ética es un síntoma de que normas y jerarquías de valores que se daban por descontado entran en crisis. Ortega y Gasset decía que “las ideas se tienen” mientras que “en las creencias se está” (Ortega 1986, 17). Las morales son las creencias en las que “estamos”. La ética es lo que “tenemos” cuando nos encontramos “sin creencia firme” (Ortega 1986, 41) a raíz de cambios tecnológico-culturales de gran envergadura como lo fue la invención de la imprenta en el siglo XV y actualmente la técnica digital. En estas reflexiones quiero exponer algunos de la ética intercultural de la información en Latinoamérica.

El eje de mis reflexiones es la diferencia entre moral y ética es decir entre las tradiciones morales vigentes – la moral vivida pero también su codificación en forma de leyes y normas como expresión de un ideal – y una reflexión abierta y problematizante de dichas tradiciones y codificaciones con sus respectivos valores y principios, teniendo en cuenta los contextos culturales y las estructuras de poder que los sustentan. La *via regia* metodológica que propongo es la de una reflexión crítica comparada intercultural que presupone que existen diferencias tanto en las tradiciones morales como en las fundamentaciones y problematizaciones éticas. Esta reflexión comparada ha de llevarse a cabo en forma paciente sin perder de vista el sentido crítico de dichos análisis en cuanto se trata no sólo de describir diversidades culturales sino también de problematizar las normas subyacentes a los intereses y poderes locales o globales así como también de buscar valores y principios comunes. Una reflexión ética tiene que pensar lo universal sin dejar de lado la singularidad de formas de vida y las facticidades históricas y geográficas. En tanto reflexión crítica tiene que problematizar, por ejemplo, aspectos de justicia, participación política y social así como de protección del medio ambiente. El problema de la ‘basura digital’ tiene una dimensión ética de primer orden (Feilhauer y Zehle 2009). Los intereses de la ética se entrecruzan con los de la sociología, la ciencia política, las ciencias del medio ambiente etc. diferenciándose de ellas por su capacidad de abrir una brecha crítica en el ámbito

moral normativo implícito o explícito vigente. La tarea más noble de la ética consiste no sólo en fundamentar normas de vida dadas, sino sobre todo en problematizarlas, abriendo nuevas perspectivas de vida y pensamiento.

El cuestionamiento del *ethos* comunicacional e informacional – o sea de las normas, principios y valores que fundamentan la comunicación y la información en una determinada sociedad – gira actualmente en torno a temas tan variados como la privacidad, la propiedad intelectual, el acceso libre al conocimiento, el derecho a la expresión en las redes digitales, la censura, nuevas definiciones de género, la identidad digital, las comunidades digitales, el plagiarismo digital, la sobrecarga informacional, la brecha digital y el control social digital (Himma y Tavani 2008). Algunos de estos temas constituyen el meollo de la ética de la información como se viene desarrollando desde principios de 1980 (Froehlich 2004) pero es recién con el advenimiento de internet a mediados de la década del 90 cuando la ética de la información se transforma en un tema político de gran envergadura así como en una disciplina académica. Si bien la diversidad de las posiciones éticas y los correspondientes supuestos culturales ha dado siempre que pensar, el estudio de esta problemática intercultural en relación a la ética de la información es muy reciente. Fue en un simposio organizado por el International Center for Information Ethics (ICIE) y promocionado por la Fundación Volkswagen que tuvo lugar en Karlsruhe (Alemania) en el 2004 donde se tematizó por primera vez la problemática de una ética intercultural de la información bajo el título “Localizing the Internet. Ethical Issues in Intercultural Perspective” (Proceedings 2004; Capurro, Frühbauer, Hausmanninger 2007). En 2007 se publicó una monografía editada por Soraj Hongladarom (Tailandia) y Charles Ess (USA) con el título “Information Technology Ethics: Cultural Perspectives” (Hongladarom y Ess 2007). Este debate recién ha comenzado (Brey 2007; Carbo y Smith 2008; Capurro 2008; Capurro 2009; Capurro 2010).

## 2. EII en Latinoamérica y el Caribe

Uno de los pioneros en el campo EII en Latinoamérica, si bien no utilizando este concepto que fue acuñado en la conferencia de Karlsruhe en 2004, fue la comunidad virtual MISTICA (Metodología e Impacto Social de las Tecnologías de Información y Comunicación en América) creada y coordinada por Daniel Pimienta. El contexto cultural latinoamericano se manifiesta especialmente en el documento final “Trabajando la internet con una visión social” (MISTICA 2002; Pimienta 2007; Pimienta 2005). En este documento la red es vista no sólo como un asunto técnico o

comercial sino primariamente social. Los autores enfatizan la apropiación de la internet con la finalidad de la transformación de las sociedades latinoamericanas “guiadas por valores comunes como relaciones más equitativas, menos discriminatorias y que promuevan la igualdad de oportunidades.” El tan discutido concepto de “brecha digital” es visto como un asunto que debe abordarse colectivamente y que concierne no sólo la estructura técnica sino la capacidad para usar internet con vistas a mejorar las condiciones de vida y las relaciones de apoyo mutuo. Se trata entonces de transformar las “brechas sociales” que se reflejan de diversas maneras en la “brecha digital”. Se enfatiza además el rol de la internet para generar conocimientos relevantes en contextos concretos y en su poder para una transformación social de los mismos. Esta visión nace desde el suelo histórico y social latinoamericano.

Entre las valiosas contribuciones a una conferencia regional organizada por UNESCO en Santo Domingo en 2006 quisiera destacar la de Ernesto Rodríguez sobre “Jóvenes, ética y sociedad de la información en América Latina y el Caribe. La experiencia del proyecto “Infoética en el Portal de la Juventud” (Rodríguez 2008). El “Portal de Juventud de América Latina y el Caribe” es una experiencia piloto que merece ser tomada como ejemplo para otras regiones del mundo. Este portal incluye un proyecto “Infoética y Prevención del VIH-SIDA” cuyo impacto es admirable. Rodríguez escribe:

“La ética importa mucho a todos los sectores poblacionales, pero los jóvenes y las mujeres tienen – en este sentido – sensibilidades muy particulares. Las mujeres son más consecuentes que los hombres entre lo que se dice desde la teoría y lo que se hace desde la práctica, mientras que los jóvenes actúan mucho más radicalmente desde la ética que los adultos. En ambos casos, el vínculo con la práctica del voluntariado social es – históricamente – tan evidente como relevante. Estamos – en todo caso – ante una práctica sumamente relevante para la difusión de posturas éticas ante la vida, y América Latina tiene una larga y fecunda tradición de trabajo en estos dominios. El Encuentro Internacional “Movilizando el Capital Social y el Voluntariado en América Latina”, celebrado en Santiago de Chile en mayo de 2003 (reuniendo a miles de delegados de todo el continente) mostró una buena parte de dichas experiencias.” (Rodríguez 2008, 207-208)

Es claro que estas reflexiones en las que se habla de ‘ética’ pero que se refieren a una moral o *ethos*, se hacen desde un contexto socio-cultural específico como es el de Latinoamérica y el Caribe. Una EII tiene que analizar estos presupuestos en forma detallada y diferenciada y conectarlos al impacto de las

TIC. Un aporte en este sentido es el de Francisco Mannuzza “Las culturas indígenas venezolanas en el ciberespacio: reflexiones éticas” que parte de un “reconocimiento del otro” en el sentido de atender “no la brecha digital, sino la diferencia cultural” en relación a una población de unos 500 mil indígenas en Venezuela (Mannuzza 2008, 231). Es claro que estos proyectos políticos necesitan de un análisis ético-intercultural sólido. En su aporte a esta conferencia, Anabella Giracca indica que “la mayoría de países de América Latina son producto de una historia que ha puesto obstáculos en el camino a la comprensión de una realidad plural, basándose en propuestas que varían desde el mestizaje, la homogeneización, la asimilación y la integración de los diversos pueblos a una visión “occidental” o “modernizada”. (Giracca 2008, 82) Y se pregunta además: “¿Cómo hablar de ética de la información en América Latina sin evaluar interculturalmente el lenguaje digital con sus códigos y símbolos “con los que no cuentan todas las culturas (sobre todo indígenas)”?” (Giracca 2008, 86). La conferencia de Santo Domingo tuvo como resultado la creación de la “Red universitaria de ética en el ciberespacio” que se creó casi simultáneamente a la “Red Latinoamericana de ética de la información” (RELEI). Ambas redes se complementan y constituyen una base excelente para la comunicación y la investigación en este campo.

Tal vez la primera publicación latinoamericana dedicada a la EII es el artículo de Ana Thereza Dürmaier “Ética Intercultural da Informação e Sustentabilidade” (Dürmaier 2008). Dürmaier introduce la idea de sostenibilidad de sociedades post-industriales que exigen “una plasticidad interactiva de racionalidades a fin de poder enfrentar el universo de nuevas preguntas éticas, políticas y legales que se acumulan diariamente en las prácticas científicas, empresariales, sociales y gubernamentales, en la vida pública y en la vida privada.” (Dürmaier 2008, 115, mi traducción). La EII tiene que tener como objetivo esta “plasticidad” en el plano ético. Hay valiosos aportes interdisciplinarios brasileiros sobre la cultura digital como por ejemplo el libro editado por Henriette Ferreira Gomes, Aldinar Martins Bottentuit y Maria Odaisa Espinheiro de Olivera: “A ética na sociedade, na área da informação e da atuação profissional” (Ferreira Gomes et al. 2009) así como el de Rodrigo Savazoni “CulturaDigital.BR” (Savazoni 2009). Ambas publicaciones contienen ricos análisis bibliotecológicos, sociológicos, políticos, económicos, culturales, artísticos y antropológicos que reflexionan el estado actual de la cultura digital brasileira. Esta es una excelente base para un diálogo con la EII.

## Perspectivas

En un artículo con el título “La búsqueda de un código de ética profesional. Una confusión intelectual y moral” escribe el filósofo John Ladd escribe que la idea de un “código de ética” (“code of ethics”) es una contradicción puesto que la ética es esencialmente problemática (Ladd 1985). Lo que se puede codificar son principios éticos entendidos como resultado temporario de una argumentación y no establecidos por un mero consenso o “decision-making”. Para evitar malentendidos es mejor usar el término de “códigos de práctica” (“codes of practice”) lo cuales tienen sus pros y contras como es el caso, por ejemplo, de códigos profesionales que pueden ser utilizados tanto para promover una nueva conducta como para provocar estado de autocomplacencia que incluso ayude a ocultar conductas irresponsables. En algunos casos pueden servir incluso para desviar la atención de los problemas realmente serios para concentrarla en problemas de menor importancia. Lo contrario se podría pensar con respecto a códigos universales que puedan también ser utilizados para provocar un estado social de autocomplacencia así como para desviar la atención de los problemas concretos y de mayor importancia. El desafío ético no se restringe a crear un código sino a promover la reflexión a nivel global y local sobre temas cuya complejidad no puede reducirse a principios generales sino que requiere una interpretación constante de los mismos cuando se trata de ponerlos en práctica. En otras palabras, los principios aparentemente claros y objetivos se vuelven dogmáticos si no son insertados en una reflexión ética prudencial. La prudencia es el horizonte de alguien que es consciente de sus límites. Ella delimita el anti-criterio ‘todo está permitido’ haciéndonos conscientes de situaciones ambivalentes y evita que busquemos soluciones simplistas así como de pensar que dos alternativas contradictorias pueden unificarse sin más. Una reflexión ética prudencial tiene también como función la de despertar y preservar la sensibilidad ética, algo que es bueno promover a nivel local y global. Tal es la tarea práctica más noble de la EII.

Necesitamos más que nunca un espacio abierto para compartir no sólo local- sino también globalmente este tipo de reflexión. Es este el sentido más profundo del término ‘ética global de la información’ entendido no como la globalización de una moral y su codificación, sino como un espacio y un tiempo que se puede crear en diversos contextos como el político, el académico, en las escuelas, en de los medios de comunicación de masas y naturalmente en internet. Esto presupone una concepción de la reflexión ética no limitada a la fundamentación de normas morales dadas sino también a su

problematización, abierta a la interacción de las mismas con otras dimensiones de la vida social. Se trata también de buscar no sólo normas sino formas de vida común que nos permitan promover la variedad y la riqueza de las respuestas humanas a la llamada del ser-en-el-mundo desde diferentes afectos fundamentales expresados particularmente en la música, el arte y la literatura. La EII tiene que asumir la responsabilidad de abrir una reflexión sobre visiones y opciones de vida partiendo de los desafíos de un mundo que se une y se separa cada día más intensamente en base a la comunicación digital. Pero esta reflexión perdería su carácter propio de reflexión si se la identifica a la política y la acción social. Su vínculo con la acción es el consejo prudencial no el ‘decision-making’.

Me permito terminar mencionando el libro “A Urgência da Teoria”, una compilación de textos editados por la Fundação Calouste Gulbenkian y el Fórum Cultural “O Estado do Mundo” que se abre con una conferencia de Homi Bhabha, director del Centro de Humanidades de la Universidad de Harvard y renombrado especialista en interculturalidad. Esta conferencia titulada “Ética e Estética do Globalismo: Uma Perspectiva Pós-Colonial” (Bhabha 2007) hace eco al espíritu de “insatisfacción” y de “duda global” de la poetisa Adrienne Rich (Rich 1991). Bhabha propone “una ética global de extensión de la “hospitalidad” a aquellos que perdieron su lugar de pertenencia debido a un trauma histórico, a la injusticia, al genocidio y a la muerte” (“uma ética global de extensão da “hospitalidade” àqueles que perderam o seu lugar de pertença devido ao trauma histórico, à injustiça, ao genocídio e à morte” Bhabha 2007, 44, mi traducción). La ética intercultural de la información debe ser una ética hospitalaria no sólo con respecto a las culturas con sus normas y principios morales sino también con respecto a quienes han perdido pie en una cultura, quedando marginados, olvidados, en medio de una sociedad globalizada por la tecnología digital. La EII toma una posición crítica respecto a todas las formas de destrucción del habitar y el ‘habitat’ humano tanto de las que usan para ello a las TIC como a las que excluyen a otros de su uso. La EII es una disciplina humanística. “Las humanidades” escribe Bhabha, “contribuyen en forma singular a establecer – por medio del diálogo y la interpretación – comunidades de intereses y *climas* de opinión.” (Bhabha 2010).

Resumiendo podemos decir que los desafíos teóricos y prácticos de la ética intercultural de la información son de gran envergadura. Ellos necesitan un amplio apoyo en las instituciones de educación e investigación con un esfuerzo particular en crear redes locales y globales que permitan el intercambio abierto de ideas y resultados. Es imprescindible también que

los códigos internacionales de ética de la información sean objeto de un constante análisis teórico y práctico. La búsqueda de principios comunes no debe perder de vista la complejidad y variedad de las culturas. Y éstas deben ser conscientes de su interdependencia la cual les permite una transformación de sus identidades. Lo esencial es aquello que está *entre* las culturas. Los fenómenos, a menudo violentos, de exclusión cultural son un indicio de que un *ethos* cultural ha perdido el

contacto con la fuente común, cerrándose en sí mismo, incapaz de redefinir sus fronteras tomando nuevos elementos ajenos en base a procesos comunicacionales e informacionales abiertos. Es fácil ver que la unión que supone dicha apertura y la variedad reclamada por las diversas culturas está en permanente fluctuación. La ética intercultural de la información tiene como objetivo primordial hacer que dicha fluctuación sea sostenible tanto en la teoría como en la práctica.-

#### Referencias bibliográficas

- Bhabha, Homi K. (2010). *Humanities Center at Harvard: Director's Letter*. Disponible en: <http://www.fas.harvard.edu/~humcentr/about/directorsletter.shtml>
- Bhabha, Homi K. (2007). *Ética e Estética do Globalismo: Uma Perspectiva Pós-Colonial*. En Fundação Calouste Gulbenkian y Fórum Cultural O Estado do Mundo (Eds.): *A Urgência da Teoria*. Lisboa: Ed. Tinta-da-china, págs. 21-44.
- Brey, Philip (2007). *Global Information Ethics and the Challenge of Cultural Relativism*. En: European regional Conference on the "ethical dimensions of the information society". Disponible en: [http://portal.unesco.org/ci/en/ev.php-URL\\_ID=25455&URL\\_DO=DO\\_TOPIC&URL\\_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/ci/en/ev.php-URL_ID=25455&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html)
- Capurro, Rafael (2010). *Ethik der Informationsgesellschaft. Ein interkultureller Versuch*. En: Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache – Intercultural German Studies. Munich: iudicium Verlag. Disponible en: <http://www.capurro.de/parrhesia.html>
- Capurro (2009). *Digital Ethics*. En Proceedings del 2009 Global Forum Civilization and Peace. The Academy of Korean Studies and Korean National Academy for UNESCO (Eds.), págs. 207-216. Disponible en: <http://www.capurro.de/korea.html>
- Capurro, Rafael (2008). *Intercultural Information Ethics*. En Kenneth Einar Himma and Herman T. Tavani (Eds.): *Handbook of Information and Computer Ethics*. New Jersey: Wiley, 2008, págs. 639-665. Disponible en: <http://www.capurro.de/jiebangkok.html>
- Capurro, Rafael; Frühbauer, Johannes; Hausmanning, Thomas (Eds.) (2007). *Localizing the Internet. Ethical aspects in intercultural perspective*. Munich: Fink.
- Carbo, Toni and Smith, Martha M. (2008). *Global information ethics: Intercultural perspectives on past and future research*. En Journal of the American Society for Information Science and Technology. Vol. 59, no. 7, págs. 1111-1123.
- Dürmaier, Ana Thereza (2008). *Ética Intercultural da Informação e Sustentabilidade*. En Kalagatos – Revista de Filosofia, 5, 9, págs. 107-127. Disponible en: [http://www.uece.br/kalagatos/dmdocuments/V5N9\\_etica\\_intercultural\\_sustentabilidade.pdf](http://www.uece.br/kalagatos/dmdocuments/V5N9_etica_intercultural_sustentabilidade.pdf)
- Feilhauer, Matthias y Zehle, Soenke (Guest Editors) (2009). *Ethics of Waste in the Information Society* En International Review of Information Ethics (IRIE), Vol. 11. Disponible en: <http://www.i-r-i-e.net/issue11.htm>
- Ferreira Gomes, Henriette, Martins Bottentuit, Aldinar y Espinheiro de Oliveira, Maria Odaisa (Eds.) (2009). *A ética na sociedade, na área da informação e da atuação profissional*. Brasília, DF: Conselho Federal de Biblioteconomia, 2009.
- Froehlich, Thomas (2004). *A brief history of information ethics*. Disponible en: <http://www.ub.edu/bid/13froel2.htm>
- Giracca, Anabella (2008). *El acceso a la información en países culturalmente diversos*. En: *Primera conferencia regional, latinoamericana y del Caribe sobre infoética en el ciberespacio*. Santo Domingo: Ed. Funglode, págs. 79-87. Disponible en: <http://www.redciberetica.org/documentos?func=startdown&id=%201>
- Himma, Kenneth Einar and Tavani, Herman T. (2008). *The Handbook of Information and Computer Ethics*. Hoboken, New Jersey: Wiley.
- Hongladarom, Soraj and Ess, Charles (Eds.) (2007). *Information Technology Ethics: Cultural Perspectives*. Hershey: Pennsylvania.
- Ladd, John (1985). *The quest for a code of professional ethics: an intellectual and moral confusion*. En Deborah G. Johnson and J. W. Snapper (Eds.). *Ethical Issues in the Use of Computers*. Belmont, CA: Wadsworth, págs. 8-13.
- Mannuzza, Francisco (2008). *Las culturas indígenas venezolanas en el ciberespacio: reflexiones éticas*. En: *Primera conferencia regional, latinoamericana y del Caribe sobre infoética en el ciberespacio*, Santo Domingo: Ed. Funglode, págs. 225-234. Online: <http://www.redciberetica.org/documentos?func=startdown&id=%201>
- MISTICA (2002). *Trabajando la Internet con una visión social*. Disponible en: [http://www.funredes.org/mistica/castellano/ciberoteca/tematica/esp\\_doc\\_olist2.html](http://www.funredes.org/mistica/castellano/ciberoteca/tematica/esp_doc_olist2.html)
- Ortega y Gasset, José (1986). *Ideas y creencias*. Madrid: Espasa-Calpe (publicada en 1942)
- Pimienta, Daniel (2007). *At the Boundaries of Ethics and Cultures: Virtual Communities as an Open Ended Process Carrying the Will for Social Change (the "MISTICA" experience)*. En: Capurro, Rafael; Frühbauer, Johannes; Hausmanning, Thomas (Eds.). *Localizing the Internet. Ethical aspects in intercultural perspective*. Munich: Fink, págs. 205-228.
- Pimienta, Daniel (2005). *Coordinación del libro colectivo: Palabras en Juego: Enfoques multiculturales sobre las sociedades de la información*. C&F Editions. Disponible en: [http://vecam.org/article.php?id\\_article=697&nemo=edm](http://vecam.org/article.php?id_article=697&nemo=edm)
- Portal de Juventud para América Latina y el Caribe. Disponible en: <http://www.joveneslac.org/portal/>
- Proceedings of the ICIE Symposium (2004). Disponible en: [http://www.i-r-i-e.net/issue\\_2.htm](http://www.i-r-i-e.net/issue_2.htm)
- Red universitaria de ética en el ciberespacio. Disponible en: <http://www.redciberetica.org/>
- Red Latinoamericana de Ética de la Información (RELEI) Disponible en: <http://redeticainformacion.ning.com/>
- Rich, Adrienne (1991). *An Atlas of the Difficult World*. New York: Norton
- Rodríguez, Ernesto (2008). *Jóvenes, ética y sociedad de la información en América Latina y el Caribe. La experiencia del proyecto "Infoética en el Portal de la Juventud"*. En: *Primera conferencia regional, latinoamericana y del Caribe sobre infoética en el ciberespacio*, Santo Domingo: Ed. Funglode, págs. 203-222. Disponible en: <http://www.redciberetica.org/documentos?func=startdown&id=%201>
- Savazoni, Rodrigo (Ed.) (2009). *CulturaDigital.Br*. Disponible en: <http://culturadigital.br/blog/2009/09/26/baixa-o-livro-culturadigital-br/>
- UNESCO (2006). UNESCO organizes first Infoethics Conference for Latin America and the Caribbean. Disponible en: [http://portal.unesco.org/ci/en/ev.php-URL\\_ID=23533&URL\\_DO=DO\\_TOPIC&URL\\_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/ci/en/ev.php-URL_ID=23533&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html)



**Rafael Capurro, nacido en 1945 en Montevideo (Uruguay). Licenciatura en Filosofía (Universidad del Salvador, Bs.As., Argentina). Doctorado en filosofía (Universidad de Düsseldorf, Alemania). Postdoctorado en filosofía práctica (Universidad de Stuttgart, Alemania). Profesor em. de ética de la información (Universidad de los medios, Stuttgart, Alemania). Fundador del International Center for Information Ethics. Editor de la International Review of Information Ethics. Ver: <http://www.capurro.de/home-span.html>**



## A LA INTEMPERIE

Fernando Gutiérrez Almeida  
[atalamantis@gmail.com](mailto:atalamantis@gmail.com)

**Existen muchas versiones consoladoras de la realidad y de la existencia humana en particular. En este breve ensayo procuro abstenerme de tales versiones y tratar de exhibir del modo más razonable posible el costo de la autenticidad vital.**

*Palabras claves: realidad, acoso, decepción, heroísmo, autenticidad.*

### 1

Lo real deviene, es devenir. Nada hay realmente estático y toda figuración estática es solo una construcción del intelecto a los efectos de objetivar parte del movimiento real y controlarlo aunque sea parcialmente. Decir que no hay nada estático significa que no hay ningún fundamento estático asimismo, y que el flujo real es toda la realidad posible. De modo que no debemos pensar la realidad a partir de la solidez o la sustancialidad sino más bien a partir de lo líquido. La realidad es líquida, moviente, cambiante, dinámica, siempre fluyente. Lo estático, lo sólido, lo sustancial, es ilusorio. Y con lo sustancial las esencias y lo impercedero en ellas o a través de ellas también son ilusiones.

Si aceptamos que lo real deviene y que, con cierta variabilidad que no podemos evitar, lo dicho anteriormente constituye una verdad de la cual podemos partir al menos en este texto, surge de inmediato una conclusión frustrante. En efecto, si todo deviene, el todo solo puede sostenerse por medio de un equilibrio dinámico en el que lo presente se sostiene como dinámica de lo pasado con lo futuro, por una retroalimentación continua ella misma presente simplemente como flujo de este dinamismo. No hay pues equilibrio de fuerzas o equilibrio energético alguno en parte alguna, sino que hay una dinámica perpetua universal de las fuerzas por las cuales estas fluyen y

refluyen conservando la dimensión global pero no la forma. En esta dinámica perpetua los seres no son estables y lo que tienen de estable lo deben a su dinamismo intrínseco y aquí está precisamente la conclusión frustrante en lo que se refiere a nuestras propias existencias. La conclusión que del dinamismo inevitable podemos sacar es que nosotros mismos no somos estables y no siendo estables en general, lo cual asegura nuestra muerte como individuos y la muerte de la humanidad en algún momento futuro, estamos inherentemente forzados al intercambio de fuerzas con lo que nos rodea para subsistir, estamos obligados inherentemente a mantenernos siempre en marcha, sin descanso, sin relajamiento definitivo ni momentáneo alguno, para seguir existiendo.

Pero la forma en que la energía nos llega o la energía parte de nosotros no es, tampoco, estable o pacífica. Nosotros como cualquier acumulación de fuerza en el universo debemos combatir a los demás seres para apropiarnos de su energía y consumirla en nuestro despliegue vital, y asimismo pagamos con el costo de nuestro desgaste cada resistencia que el resto de los seres nos opone. Por lo tanto la forma primordial de nuestra relación con los demás seres y con el universo en general es la de una lucha constante por la existencia, lucha en la que se encuentra comprometida hasta la última de nuestras células y en las que la forma cooperativa de nuestro organismo no es una salvedad sino una herramienta más del combate, pues si hay cooperación esta solo estriba en todos los casos en una forma de organización de las fuerzas particulares para combatir a otras fuerzas o agrupamientos de fuerzas. A esta lucha inevitable en la que

estamos inmersos hizo referencia Schopenhauer de este modo: "La vida misma es un mar sembrado de escollos y arrecifes que el individuo humano tiene que sortear con el mayor cuidado y destreza, si bien sabe que aunque logre evitarlos, cada paso que da le conduce al total e inevitable naufragio, la muerte."

No es cierto, incluso, que un individuo humano persiga verdaderamente el placer por sí mismo, la satisfacción por sí misma, la tranquilidad por sí misma, o cualquier otra forma de estabilidad o triunfo en su vida. El más pulido estado de abandono al placer o la tranquilidad que pueda experimentarse es solo el solaz debido a una afluencia momentánea de riqueza energética que lo sustenta y por lo tanto esconde siempre en el fondo el proceso de las luchas, dolores y destrucciones de los que se ha alimentado. Y del mismo modo este estado de regocijo es buscado, primordialmente, para evitar la propia destrucción, para refugiarse en él de la lucha abierta y permanecer a su resguardo mientras sea posible. Pero esa lucha ciega en el que están inmersos todos los seres no solo existe allá afuera de nuestros cuerpos sino que fermenta y se excita en nuestros propios cuerpos azotando nuestra conciencia con la necesidad de agua o de alimento o el impulso de la reproducción que sostiene a la especie y al flujo de la vida por encima de nuestra efímera individualidad. De modo que el acoso cósmico al que somos sometidos por el flujo y reflujo universal de las fuerzas de las que no solo no nos podemos despegar sino que también formamos integramente parte, es una acoso que nos circunda pero también nos penetra y hasta constituye en la intimidad más honda de nuestro metabolismo.

## 2

Somos, pues, seres acosados. Y la conciencia, en ese sentido, no es un privilegio tanto como una pesada carga. Pues el vegetal o el animal o cualquier otro ser del que pudiera decirse que posee algún grado de conciencia, no puede decirse en cambio que sean lo suficientemente conscientes de que lo que les infunde acción es el acoso vital y universal que implica el estar en continua lucha por su existencia. El individuo humano, en cambio, conoce su existencia por separado y por separado puede considerar su existencia en relación al universo y en relación a sí mismo como objeto de su representación en la forma

de un cuerpo cargado de deseos y necesidades. En esta situación puede adquirir fácilmente el conocimiento de su propio desvalimiento frente a las fuerzas internas y externas que continuamente lo acosan y si no sufre en principio de manera insostenible esta patentización del horror de tener que luchar para existir sabiendo que la lucha finalmente será perdida, es porque corre a refugiarse en la solidaridad social con los demás individuos humanos, o a embriagarse de placeres, o a intoxicar su mente con falsos paraísos o directamente con psicotrópicos, o a enseñorearse sobre los demás para mediante

este poder particular y extensivo de su propio poder corporal efímero embotar su mente con el olvido de su verdadera situación de precariedad y separación. Tanto si se distrae en el dramatismo de la vida social o si se distrae de su debilidad en la ilusión del poder, etc., estas distracciones tarde o temprano se agotan y el cuerpo, víctima del envejecimiento, la enfermedad, la decadencia de sus órganos, le exhibe tarde o temprano la muda verdad de que será derrotado.

De modo que no solo somos seres acosados que tratan aquí y allá de olvidar el continuo acoso de la existencia embriagándose en los señuelos de la convivencia y sus invenciones, o las veleidades más o menos crueles del poder, o el bálsamo de los placeres y tranquilidades, sino que también somos seres condenados a la decepción, a la aceptación más o menos forzosa de nuestra derrota, una derrota infinita frente a nuestras fuerzas finitas. Ello explica porque muchos seres humanos, víctimas de esta lucidez en la que dan cuenta de que el destino de lo individual no es más que el fracaso, la desintegración, la disolución, prefieren acortar esa lucidez con el suicidio, incentivados muchas veces para ello con el fracaso concomitante en sus vidas de esas otras ilusiones, la de la vida social, la del placer, o la de la experiencia de poder. En efecto, aquellos que se suicidan no lo hacen tanto por motivos especiales que no pertenecen al común de los individuos humanos, sino simplemente porque al haber tenido experiencias sociales o de autoempoderamiento miserables, al no haber podido experimentar suficientes placeres o descansos, no han podido ilusionarse lo suficiente acerca de la naturaleza de su existencia y han abierto los ojos con facilidad irresistible a la decepción, a la muerte, a la

debilidad, a la derrota y al acoso que persiguiéndolos no los conduce, sin embargo, a ningún lado, y que los despeña, finalmente, en la decisión más o menos lúcida, de autoaniquilarse para al menos, sin poder evitar la derrota, evitar un trecho del acoso y del dolor.

En la vida social la ilusión del individuo no solo consiste en la mera distracción que le produce el estar rodeado por los demás y continuamente volcado sobre el flujo circundante de vidas y hechos, lo cual ya de por sí es un gran alivio que le facilita el olvidar su situación miserable en el universo. La vida social le aporta al individuo la oportunidad de unirse con otros en fantaseos de versiones alternativas de la realidad que le ofrezcan consuelo. En esto han consistido casi todas las religiones y las filosofías: en la fabricación consensuada y pública de ilusiones que alivien y den sentido a una existencia que crudamente encarada no ofrece ni alivio ni sentido. Todas esas grandes elaboraciones llevadas como una alegre carga por millones a lo largo de miles de años no son, de todos modos, más que fantaseos cuya funcionalidad es el consuelo, el consuelo necesario a los individuos que son asaltados día y noche por la conciencia de su trágica existencia. Cuando la tragedia no se ha hecho patente de modo totalmente irresistible estos bálsamos son útiles, y esta utilidad pueden llegarle incluso al moribundo para ofrecerle la fantasía de una vida posterior a la muerte. Pero a veces el horror de la existencia se hace de tal modo patente que ya no hay refutación ilusoria posible del mismo y la respuesta contraria, la que consistiría en asumir todo su horror, se vuelve extremadamente dolorosa en su proceso, de modo que muchas veces la lucidez se agota frente al horror.

### 3

Si inevitablemente estamos a la intemperie, si no hay refugio posible que nos libere de ser parte de la lucha y el acoso de la existencia, si estar lúcidos significa sufrir lúcidamente esta condición miserable... ¿cómo hemos de asumir la existencia, como asumirla? Por supuesto que la primera respuesta posible a esta pregunta es centuplicar la ilusión, hacerla más tenaz y resistente al golpe de la realidad, y ello tanto en la exacerbación de nuestra sociabilidad, o de nuestro poder personal, o de nuestros placeres o de nuestros lujosos descansos, o de nuestras ebriedades de toda clase. Lamentablemente esta respuesta, la que se encuentra muy bien expresada en la

hipercomunicación e hiperconsumismo, es una respuesta que requiere de mucha más lucha y destrucción, pues es necesario alimentar todas esas ilusiones, pagar su precio, y eso conduce, sin paradoja alguna, a aumentar el dolor a nuestro alrededor y a desequilibrar el ámbito en el cual vivimos e incluso nuestro propio organismo. Y digo lamentablemente porque si pudiéramos disponer de recursos infinitos que permitieran una destrucción infinita sin costo notable, estaría abierta esta sencilla puerta y fácilmente la recorreríamos. Pero los recursos de nuestro planeta son limitados y la embriaguez que podemos obtener de ellos consumiéndolos sin pausa también será

limitada. Pronto, no tardará mucho, la humanidad entera encontrará el punto crítico en que el despilfarro destinado a olvidar la miseria la haga patentemente miserable. En ese estado de lúcida miseria... ¿de que manera hemos de asumir la existencia?

Podrá imaginarse que llegado a este punto lanzaré loas al sin sentido y cortaré rápidamente la cuestión en una mera aceptación de lo real, con esa veracidad que han pedido tanto los cristianos como los científicos, los unos falsamente para luego fantasear con su dios, los otros falsamente para no tardar en fantasear con el poder y el conocimiento. Pero sugerir la aceptación de lo inaceptable no es ser realista. La realidad es inaceptable, es insoportable, es insostenible y no nos sostendrá jamás. Punto. Por lo tanto olvidémonos de soñar con cualquier clase de consuelo, olvidémonos incluso de ese consuelo torpe que consiste en aceptar la ausencia de consuelo como una especie de consuelo. No se trata, de ningún modo, de consolación, de fantaseos

distractivos, de resignaciones imposibles si es que mañana nos hemos de levantar de nuevo para seguir en el combate de la existencia. De lo que se trata más bien es de trocar el deseo de consuelo por la constancia del coraje. La única manera de asumir la realidad es asumirla por completo y sin consuelo, y ello quiere decir, con todo el coraje posible. Y si algún sentido tiene la realidad, y yo pienso que sí lo tiene, ese sentido no tiene porqué pertenecernos sino más bien seguramente nosotros pertenecemos a ese sentido y seremos sacrificados por la realidad en él, con lo cual la actitud del desprendimiento más absoluto acompañando a ese coraje nos permite resumir la actitud existencial necesaria para el individuo humano en la actitud heroica y sacrificial. Solo dejándonos arrebatar por el flujo de la realidad en él sentido en que esta afluye elevándose podemos vivir con sentido y sustituyendo el acoso por la participación voluntaria, incluso si esa participación implica el sacrificio de nuestras propias vidas. Y esto es lo más parecido a un consuelo auténtico que podemos tener.



**Fernando Gutiérrez: Docente de Filosofía y Matemática. Filósofo uruguayo. En 2010 participó con su Conferencia "La utopía de las leyes" del Primer Congreso Uruguayo de Filosofía. Su blog personal es el siguiente: <http://fernandogutierrezalmeira.wordpress.com>**



*Despertar durmiendo. Técnica: foto. Lugar: Cassis, Francia, 2011. Autor: Roberto Marcelo Falcón Vignoli.*

ÉTICA

## DESPERTAR DURMIENDO

**Roberto Marcelo Falcón**  
[marcelo.falcon@ceaq-sorbonne.org](mailto:marcelo.falcon@ceaq-sorbonne.org)

**Este artículo presenta el amor como una potencia que facilita la emergencia de relaciones que ofrecen un perfume vital. En este sentido, el amor es entendido como una película translúcida que logra envolver todo lo existente, donándole brillo magnífico a sus potencias. Asimismo el amor se presenta como una energía que revoluciona, como una tempestad que genera los cambios sustanciales que posibilitan las respiraciones personales y colectivas.**

**Palabras claves:** viento, besar, dormir, envolver.

El amor es un envoltorio que logra envolver todo lo conocido. Es así como lo existente podría quedar envuelto por este amor envolvente o aura áurea que cubriría mostrando. El amor se presenta como una realidad translúcida que potencia todo aquello que toca, que viste revelando, que protege del no ser. Todos los cuerpos y sus relaciones quedarían envueltos por este tejido magnífico, por esta película cristalina que puede aparecer en palabras silenciosas, pensamientos emocionados, creaciones repetidas, ausencias presentes y todos aquellos actos que dan. El amor se puede comprender y vivir como un envoltorio que vincula, que liga lo interior y lo exterior, que ofrece experiencias conectivas facilitando uniones indivisas. Sería así que este envoltorio preciado se manifiesta envolviendo, perfumando, incluyendo, uniendo y mostrando las potencialidades de todo lo que cubre. Realidad en la cual nuestro ser respira entrelazado a sí mismo, a los demás, a la naturaleza y al cosmos. Estamos ante la presencia de una fragancia que a modo de alfombra mágica nos transporta, nos acoge y nos lleva con nuestro consentimiento a vivir el tiempo de ser. De esta

manera, es posible sentir la máxima levedad de nuestra naturaleza entretejida en un presente de relaciones afectivas, sensibles y emotivas. Dentro de tal dimensión, de tal viaje alado, todos los recorridos son trayectos emigrantes que se descentran, que se transforman, que se brindan emanando un aroma que encanta. Es aquí, en estas sutilidades vitales, en estas vivencias íntimas y colectivas, donde nuestro ser brinda sus potencias para religarse con todo lo existente. Este amor, esta esencia, este aroma emanado individualmente y colectivamente, es el lujo extremo del universo. Escenario que evidencia la importancia de lo que se liga, de lo que se conjunta, de todos los opuestos que se reúnen para tejer la experiencia del vivir. Por lo tanto, desde esta posición se entiende el amor como una cobertura lujosa que permite exhalar toda la naturaleza de lo que cubre amando, de lo que ama cubriendo. Es así que el amor permite revelar, actualizar, exteriorizar y manifestar todo lo que busca ser. Esta bella energía, esta cobertura áurea se entrega para que todas las naturalezas sean, brillen, es decir, se encuentren. Desde esta posición, las reuniones pueden ser comprendidas como un acto singular,

como un ritual sagrado exhortado por una energía lujosa que se dona. Estamos ante un envoltorio translúcido o amor ardiente que llama a vivir, que alienta a respirar y que posibilita el despliegue del ser. Por lo tanto ser en nuestro máximo esplendor, también implica invocar, recibir y aceptar este viento de oro que nos vincula a nosotros mismos y a los demás. Amar es un perfume que conforma reuniones, relaciones, comuniones y reencuentros. Existe este aroma como un envoltorio áureo e intangible que logra vestir y potenciar todo lo existente, revelando así su auténtico valor. El amor es una fragancia envolvente que se respira cotidianamente, mientras muestra cubriendo y cubre descubriendo. Por ello su ocultar exhibiendo y exhibir ocultando, consigue propiciar reuniones, convirtiéndose en la vestimenta que aumenta las máximas posibilidades de ser. El lujo de esta existencia es esta suntuosidad aromática que nos despierta en la experiencia de vivir junto a los demás. Su invitación diaria nos convoca a participar de la fiesta cósmica de respirar en relación. El amor inhalado de esta forma, potencia todo viaje vital, toda vida poseída, toda acción ofrecida, todo imaginario emergente. Consecuentemente con ello, estamos ante una energía que restaura, renueva, revitaliza y oxigena todo estar. Vivimos así, renacimientos que simultáneamente nos envuelven, nos cubren, nos descubren, nos visibilizan y nos ocultan, cada vez que aceptamos la invitación de tal emanación mágica. Dónde esperar la presencia de su manifestación envolvente, es ya estar en contacto con ella, es comenzar en tiempo presente a renovarse en su espera. Situación que implica abrir todas nuestras capilaridades para absorber su sustancia vital. Invocar su presencia es también involucrarse en un viento áureo, es participar de la belleza existencial, es convertir la espera en una liturgia sagrada. Aguardar activamente esta realidad es un modo de dormir despiertos, una manera de despertar en el sueño del amor vivo y una forma de transitar el tiempo mágico de vivir. Definitivamente es experimentar el instante poético de dar y entregarse a todo cuanto nos rodea. Sentir esta existencia como un aroma de amor es flotar en un tiempo inundado de miríadas de puertas entreabiertas que nos invitan a ser, es viajar en bellos átomos aromáticos que nos transportan por enigmáticos paisajes. Evidentemente esta experiencia interior alabea la dimensión que habitamos, curvando nuestro espacio, nuestro tiempo, nuestro ser, nuestras relaciones ordinarias. Convierte la vida personal en una campana resonante que atesorando el soplo vital, lo expande y lo entrega oportunamente. El ritual de amor vivido a diario es una puerta entornada que atrae, una resonancia que desdibuja todo lo que impide y que convierte toda frontera en un espacio poroso que permite. Incluso el amor logra envolver todo lo que

se le opone, transformándole en puente que vincula, que acerca, que pone en relación. Desde esta posición el amor es un eco, una corriente, un soplo, un viento que despierta lo que toca, lo que envuelve, lo que cubre, lo que viste y todo aquello que le absorbe.

Paradójicamente podríamos pensar que estamos ante una energía que para despertarnos, primeramente nos adormece, es decir, nos envuelve con su fragancia para permitir los pasajes, las transiciones de un ambiente a otro de la existencia. Por ello todo período de somnolencia, de adormecimiento, de sueño, podría significar el instante previo al despertar, al ver, al ser en su máximo esplendor. Ser arrastrados como una hebra por los vientos huracanados del amor, se puede entender y experimentar como un descentramiento valioso y como una *muerte vital*<sup>11</sup>. Este dormir o espera activa, este estar envueltos, es un viaje transitorio que nos concede el encuentro con lo amado, para en tal relación, despertar. Ser transitoriamente una bella durmiente (Charles Perrault, 1697), significa experimentar intensamente el dormir y el despertar, el esperar y el actuar, el renunciar y el obtener. Por lo tanto es posible comprender que despertar porque se duerme es un trayecto mágico, es una vivencia que implica dormir despiertos, ofrecerse esperando y transitar aguardando. Dejarse envolver por la fragancia del amor, dormir para despertar en ella, aceptar su invitación constante, es un claro modo de morir para vivir, de transformar todo aislamiento en una participación colectiva y cósmica. Indudablemente respirar esta fragancia de vida, este perfume vital, esta esencia mágica que todo restaura, es experimentar el sublime contacto con aquello que especialmente nos ofrece el cosmos. Estar en contacto con el lujo del cosmos, es eternizar el instante haciendo de la muerte, de lo oscuro, del sueño, nuestro cuarto nupcial, nuestro laboratorio espiritual, nuestro taller creador. Por ello, la espera de lo amado se puede vivir como un silencio esperanzado, como un callar que clama, que grita generando ondulaciones en todos los pliegues de nuestro ser relacionado con los demás. Tales resonancias áureas sacuden intensamente lo personal y lo cotidiano, recreándoles tempestivamente. Estas esperas dinámicas y todos los sueños que despiertan, son silencios retumbantes, son umbrales que se abren e invitan a la poética de la vida, es decir, a participar del vaho del amor. El diario vivir así sentido, es un tiempo que nos envuelve, que se ofrece para amar, por ello es una presencia que derrota las tristezas de todas las ausencias. Poetizar el presente desde este estadio, es dar el soplo justo para que se encienda la chispa que permite estar

<sup>11</sup> San Agustín, *Confessions*, Paris, Flammarion, 1964.

juntos, esta que posibilita amarnos hoy. Por ello, todo esperar amando es una afonía poética que crispa el alma, es un dormir retumbante que despierta al ser mientras hace vivo lo muerto. Motivos por las cuales, la materia amante se revela como una centella viva, como un canal que se *desobstruye*<sup>12</sup>, como una realidad que pone en contacto universos distantes, como lo evidencia todo beso osado que invoca encuentros prohibidos. El beso es una palabra muda, es indudablemente una fuerza revolucionaria que religa, haciendo de lo imposible lo posible, de lo lejano lo cercano, de lo muerto lo vivo. El perfume, la palabra, el beso, son energías que envuelven, convirtiendo todo lo que tocan en una Lázaro que anda (personaje bíblico), que respira, que regresa, que se entrega nuevamente a la fiesta de vital. Sin duda, hay puertas que se abren y nos invitan todos los días, permitiendo, posibilitando todos los tránsitos imposibles. Estos mágicos umbrales entreabiertos se desvelan como efectos de palabras, de besos, de fragancias, de contactos amorosos que se hacen enigmáticamente presentes. De esta manera los posibles y sus contrarios, se visten, se engalanan para asistir al mayor encuentro cósmico, a la sublime reunión cotidiana, la del amor vivo que todo envuelve descubriendo. Amar, decir, besar, es llamar, es convocar, es invitar, es invocar, es envolver todas las fuerzas existentes, visibles e invisibles, para que reunidas amen. Los efectos del amor y todas sus palabras mudas, son siempre movimientos conectivos, sensibles, afectivos. Por ello todo beso emanado, es posible vislumbrarle, enviarle, sentirle, como una enérgica rebelión *afectiva*<sup>13</sup>, como una mágica fuerza de cambio que vivifica y une. Incluso este mudar en un tiempo de amor, puede ser entendido como una situación reversible entre los amantes, entre todo aquello conectado por tal fuerza vital. Lo diverso reunido, se reúne periódicamente para celebrar uniones significativas o vivencias vitales creadoras y recreadoras. La unión de amor es indudablemente una experiencia reversible entre todo lo que de ella participe. Reversibilidad que daría sentido vivo a todos los tránsitos, a todas las reuniones, a todos los pasajes en los cuales es posible amarse con lo amado. Amar es una resonancia poética, una experiencia interior que posibilita estar en contacto con lo amado, una vía de dos direcciones que permite participar de la fragancia cósmica. Sería así que amar en presencia o ausencia de lo amado, siempre conecta, reviste, envuelve y cubre al ser que ama de un brillo reversiblemente magnético. Vivencia íntima que

hace de todas las manifestaciones del que ama, revoluciones afectivas, ecos vitales y efectos poéticos que abren pasajes espirituales. Darse hoy intensamente es participar de una apertura constante, de un perfume vital en el cual el secreto interior nos transporta vivamente, aunque físicamente permanezcamos en el mismo lugar. Dejarse guiar por esta energía que vivifica lo que muere, es volar en vientos claramente conectivos. El trayecto esperanzado de la vida es siempre un eco que susurra uniones, que acaricia poniéndonos en contacto. Razón por la cual puede vivirse como un **viaje en la misma habitación**<sup>14</sup>, como un tránsito aparentemente inmóvil. El viaje de nuestra vida es un vuelo conectivo, una espera activa que se *diferencia* (Tournier, 1994, 225-230), que se distingue sustancialmente de otras esperas. Donde el querer desinteresado se convierte en un ardor que impulsa, en una potencia activa o bella manifestación de nuestro ser. Impulso de amor que caracteriza todo trayecto vital y que lejos de opacarse cuando no es correspondido, se hace simultáneamente **solar y lunar** (Tournier, 1994, 197-200), es decir, muere poéticamente, se extingue brillando. Es esta luz opalina del ser que logra ofrecerse y dar vida mientras se despide. Por ello todo viaje inmóvil es perfume del alma viva, de la persona envuelta en un viento ardiente que logra vivificar todo lo que acaricia. Estamos ante una potencia de oro que nos cubre vivamente durante nuestros éxodos vitales, ante un amor que espera amando, vinculando y acercando los más opuestos arcanos. Estamos ante una fuerza que se revela como un *agua de fuego* (Tournier, 1994, 170-120), como un líquido vital, como un viento de vida que oxigena nuestro ser ligado al cosmos.

El amor es un fino papel de regalo, un bello envoltorio que cubre mientras espera, que donándose secretamente logra poner en contacto lo distante. Sublime esperar activo que claramente puede comprenderse como pasaje misterioso, como perfume luminoso, como espectáculo reversible, como vaivén conectivo, como juego vital, como magia interpersonal, como gesto espiritual, como teatralidad cotidiana, como viaje inmóvil y como la maravillosa posibilidad de iluminar el **tiempo de estar juntos**<sup>15</sup>. Indudablemente esta situación magnífica, nos invita a ser quienes somos, es decir, a despertarnos en el teatro áureo de la vida. Más aún. Podemos pensar que este pasaje de amor, que este viaje afectivo, que esta realidad que une y crea, surge súbitamente con máxima fuerza en lo más

<sup>12</sup> Reflexión ofrecida por Michel Maffesoli, Congreso de Sociología, Universidad René Descartes, Paris V, 2011.

<sup>13</sup> Roberto M. Falcón, *Geoeducación o formación sensible*, Montevideo, Revista Ariel 7, 2011.

<sup>14</sup> Xavier de Maistres, *Voyage autour de ma chambre* (1794), Paris, Mille et une Nuits, 2002.

<sup>15</sup> Concepto de Ucronía presentado por Michel Maffesoli, Sesión doctoral, Universidad René Descartes, Paris V, 2011.

profundo de nuestro ser. En este sentido, estamos ante una tempestad que aparece sin avisar, que se instala repentinamente a modo de un *tifón cósmico*<sup>16</sup> o fuerza creadora que desde la oscuridad se revela indómitamente. Por lo tanto, aparece una imperiosa necesidad de amar que se agita en lo profundo del ser, realidad que se experimenta como un eco feroz que impulsa a moverse, viajar, querer y religarse hoy. Es así que con el pretexto de amar, se ama. El amor es un caos que clama, una potencia vital que explota, un beso que estalla, una resonancia que todo revuelve y envuelve, un contacto que estremece. Vivir este viaje recreador es experimentar un huracán furioso, una tormenta eléctrica, un viento que *nace y renace de sí mismo*, tal como lo establece Gastón Bachelard: « *Le vent, dans son excès, est la colère qui est partout et nulle part, qui naît et renaît d'elle-même, qui tourne et se renverse* »<sup>17</sup> (1943: 292). Estamos ante la presencia de una fuerza intensa que solamente se calma en el contacto con lo amado, realidad que se manifiesta en toda palabra muda, en todo beso revolucionario que se ofrece, que se dona, que se otorga. Beso que se evidencia como *oro astral*, como soplo balsámico, como partícula solar, como viento perfumado o aire vivificante que se puede respirar, según lo expresa Gastón Bachelard: « *Nous respirons continuellement cet or astral; ses particules solaires pénètrent nos corps et s'en exhalent sans cesse. Les souffles balsamiques, les vents parfumés vivent dans de telles images. Ces images se forment dans la rêverie d'un vent ensoleillé* »<sup>18</sup> (1943: 307). Indudablemente estar ante la energía más potente del universo, de la naturaleza humana, permite crear explosivamente, donarse sutilmente y involucrarse con todo lo existente. De esta manera la persona logra ser, expandirse, entretejerse y cubrirse con un oro traslúcido que le potencia, que le permite iluminarse con mayor esplendor. Cualidad que muestra el corazón de las personas es un órgano táctil que ve, que oye, que gusta, que ama, logrando estirarse y participar en relaciones amorosas. El corazón que crea envolviendo tempestivamente, que respira oxigenando, que se transforma en una boca que besa, que resuena como una palabra muda, que

se conforma en una mano que acaricia, que se revela en una puerta entreabierta, siempre es el inicio de un viaje ensoñado en el cual se sueña despierto. El corazón emana la energía creadora que teje la vela de nuestra barca, se convierte en el propio viento que sopla las brisas huracanadas que nos llevan y nos traen, que nos hamacan, que nos acunan. Por ello podemos decir que el corazón, es un tornado sustancial que se dona como el mordiente que aglutina todo lo que participa del amor, tal como lo expresa Gastón Bachelard: « *La colère est un mordant sans lequel aucune impression ne marque sur notre être, elle détermine l'impression active* »<sup>19</sup> (1943: 294). El beso dado por el corazón logra envolver todo lo existente, al mismo tiempo que se convierte en semilla al ponerse en contacto con las realidades térreas. Es un viento que se entierra germinalmente en los territorios del corazón, iniciando de este modo, procesos de desarrollo del ser. El soplo del corazón o semilla aérea impulsa a que todo lo que es, sea en mayor esplendor. Desde esta visión, todo amor manifiesto concede brillos al ser que ama y al amado, que les hacen aparecer magníficos. Amar siempre y en todos los casos, es dar un grito vital, es entregar un viento huracanado, es envolver con una mega potencia lo amado, es la *primera realidad cosmogónica*, como lo presenta Gastón Bachelard: « *Le cri est à la fois la première réalité verbale et la première réalité cosmogonique* »<sup>20</sup> (1943: 295). Por lo tanto, escuchar nuestra propia respiración, la respiración colectiva, es oír el silencio cósmico y el torbellino creador, que como oro vital determinan todo lo que envuelven. En este sentido el animal que ama escucha, respira, duerme, sueña, transita los pasajes iniciáticos que le permiten despertar desde lo más profundo de su ser. Situación que es posible al contacto con el beso que le cubre, que le conmociona, que le transporta, que le grita, que le revoluciona, que le habla, que le sopla, que le *don* *potencias* maravillosas, tal como lo señala Gastón Bachelard: « *Le tourbillon cosmogonique, la tempête créante, le vent de colère et de création ne sont pas saisis dans leur action géométrique, mais comme donateurs de puissance. Rien ne peut plus arrêter le mouvement tourbillonnant* »<sup>21</sup> (1943: 293). La explosión de amor es donadora de energías

<sup>16</sup> Gastón Bachelard, *L'air et les songes*, 1943, capítulo XI.

<sup>17</sup> Traducción de autor: « *El viento, en sus excesos, es la cólera que está por todas partes y en ninguna parte, que nace y renace de ella misma, que gira y se vuelca* ».

<sup>18</sup> Traducción de autor: « *Nosotros respiramos continuamente este oro astral; sus partículas solares penetran nuestros cuerpos y se exhalan sin cesar. Los soplos balsámicos, los vientos perfumados viven dentro de tales imágenes. Estas imágenes se forman dentro de una ensoñación de un viento soleado* ».

<sup>19</sup> Traducción de autor: « *La cólera es un mordiente sin el cual ninguna impresión remarca nuestro ser, ella determina la impresión activa* ».

<sup>20</sup> Traducción de autor: « *El grito es a la vez la primera realidad verbal y la primera realidad cosmogónica* ».

<sup>21</sup> Traducción de autor: « *El tornado cosmogónico, la tempestad creadora, el viento colérico y creador no son entendidos en su acción geométrica, sino como donadores de potencialidades. Nada puede detener el movimiento del tornado* ».

áreas que despiertan, que invitan a participar de la fiesta cósmica. Por ello estar dentro de sí mismo, puede constituirse en la primera realidad que permite en un instante sorprendente, encenderse, desbordar, navegar, volar y respirar junto a los demás. Esta experiencia intransferible descentra permanentemente, continuamente, permitiendo acudir a la danza cósmica que se celebra todos los días y en todas partes. Entregarse a este torbellino térreo, es no recriminar, no reprochar, pues el corazón no sabe contar. Aquí estamos ante una puerta que se abre, ante un proceso iniciático que evidencia la disolución del yo aislado, desligado y egoísta. Realidad que facilita una comunión viva con lo amado. El amor es en todos los casos, savia vital que hace de nuestras vidas cansadas, una realidad

entretejida y vigorosa que cotidianamente se renueva renovando. Este movimiento es un ritual de amor cotidiano, que nos adormece para despertarnos. Solamente lo egoísta adormecido da paso a un despertar sistémico. Escenario donde los efectos del ser en acción, son siempre resonancias que se propagan adormeciendo y despertando todo cuanto tocan. Este beso que pone en contacto nos duerme, nos despierta.

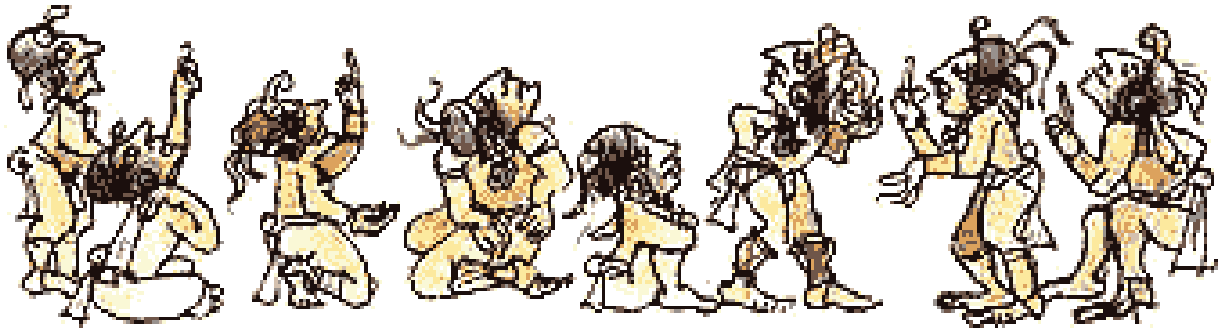
**En la misma temática de este artículo:**  
Cuadernos europeos del Imaginario/Les Cahiers européens de l'imaginaire (<http://www.lescahiers.eu>).

#### **Bibliografía**

- Bachelard Gaston, *L'air et les songes*, Paris, Librairie José Corti, Le Livre de Poche, 1943.**  
**De Maistres Xavier, *Voyage autour de ma chambre* (1794), Paris, Mille et une Nuits, 2002.**  
**Falcón Roberto, *Geoéducation ou formation sensible*, Montevideo, Revue Ariel 7, 2011.**  
**Tournier Michel, *Le miroir des idées*, Paris, Mercure de France, 1994.**



**Roberto Marcelo Falcón nació en 1966, Uruguay. Doctor en filosofía del Ecoproyecto, Universidad de Barcelona. En Francia, Presidente de la Asociación Cultural Sousencre, profesor de Sociología de la Cultura, Ecoproyecto y Arte. Investigador y posdoctorando en el CeaQ, La Sorbonne. En España, profesor del doctorado en Educación artística, Universidad de Girona. Actualmente vibra en la relación arte, arquetipo y cotidianidad.**



*Imagen de gente reunida esperando la lluvia. Los Mayas. Arnaldo Coen.*

Psicoanálisis de las configuraciones vinculares y FILOSOFÍA SOCIAL

## EL EMBRIÓN DEL PODER GRUPAL

Pensando entre y desde Grupos.

Enrique Echegoyen

[enrique.echegoyen@gmail.com](mailto:enrique.echegoyen@gmail.com)

La propuesta de pensar estos conceptos nos acerca a la práctica comunitaria pero también desde otras acciones, como los grupos de trabajo institucional, y todas las modalidades que frecuentemente requieren participación de diversas disciplinas para poder funcionar en equipo. El funcionamiento grupal practicado con equidad y habilidad comunicacional en alguna medida ofrece la posibilidad de construir resultados, aún en confrontación, y así elaborar ideas que en ciertos casos pertenecen o proceden de diferentes orientaciones desde ideológicas, filosóficas, políticas, religiosas, jerárquicas, sociales y científicas.

Palabras clave: Grupo, poder, conexión, pensar, filosofar, vínculo.

*No exijáis de la política el restablecimiento de los Derechos del individuo tales como los define la filosofía. El individuo es producto del poder. Lo que hay que hacer es desindividualizar por medio de la multiplicación, el desplazamiento, el ordenamiento en combinaciones diferentes. El grupo no ha de ser un lazo orgánico que una individuos jerarquizados sino un constante generador de desindividualización. No os enamoréis del poder.*  
**Michel Foucault<sup>1</sup>**

### Introducción

La propuesta de pensar estos conceptos nos acerca a la práctica comunitaria pero también desde otras acciones, como los grupos de trabajo institucional, y todas las modalidades que frecuentemente requieren participación de diversas disciplinas para poder funcionar en equipo. El funcionamiento grupal practicado con equidad y habilidad comunicacional en alguna medida ofrece la posibilidad de construir resultados, aún en

confrontación, y así elaborar ideas que en ciertos casos pertenecen o proceden de diferentes orientaciones desde ideológicas, filosóficas, políticas, religiosas, jerárquicas, sociales y científicas.

¿Pero es esto tan fácil? No, no es nada simple que se pueda construir resultados en un trabajo grupal, cuando la diversidad subjetiva es recibida a veces entre integrantes como un obstáculo en el vínculo, y a no poder tolerar las diferencias existentes desde el comienzo. Puede inclusive, hasta derivar en un sentido de negativo acercamiento a la ajenidad. El no devenir en alteridad puede generar, dificultades comunicacionales y desencuentros, los que se suceden en cadena e impiden un posible

<sup>1</sup> El Anti Edipo Introducción a la Vida No-Fascista. Principios esenciales enunciados por M.Foucault: <http://www.educ.ar> Pág. 4

consenso aún con las diferencias que ética y socialmente generan conflicto en el contexto grupal.

En este trabajo se intenta apenas noticiar un breve análisis bastante restringido sobre algunas variables de las distintas prácticas grupales tanto en sus aspectos positivos como negativos.

### Inicio del Proceso grupal

Para poder pensar y filosofar, como nacen, como se “mueven” y como se “ocultan” los complejos procesos intra, inter y trans-subjetivos, en estos espacios de interacción grupal vincular, necesitamos entender el proceso de formación de los núcleos de poder y que efecto esencial tienen en el desarrollo de la dinámica grupal.

Este proceso que imagino “embrionario” del poder, mera metáfora sustraída de la biología del origen y desarrollo del humano, va creciendo a partir de vínculos y sus afinidades y diferencias, a medida que el grupo avanza en su experiencia **singular-plural** (Kaës), y luego de crecer cierto tiempo, parece estructurarse, dando paso a una rutina de funcionamiento que se asemeja algunas veces a una “ilusión de lograr objetivos en equipo”. Vemos con frecuencia la idealización del funcionamiento de algunos “grupos o equipos”, que accionan en esta condición y luego asistimos al fallo de los resultados obtenidos o el logro aparente que oculta un fracaso, que a veces equivocadamente, es compartido como éxito. En estos casos de distorsión de la dinámica grupal, según el tipo de grupo en cuestión, puede suceder que la pretendida intención de construcción “colectiva” resulte muy afectada y frustrada y por ende alejada de una condición operativa con esencia participativa y creadora, sustentada por el ejercicio de un pensamiento crítico.

Como perfil de distorsión grupal, también puede llegarse a casos más difíciles, como alianzas de tipo inconsciente entre integrantes, que pueden surgir desde un idealizado acercamiento de afinidades, los que algunas veces responden a intereses con móviles de envidia o maldad que resultan potencialmente **destructivos**. (René Kaës)<sup>2</sup>

Según Kaës: Es bastante comúnmente admitido que los miembros de un grupo encuentren en él procesos facilitadores para la realización de sus deseos inconscientes, para sus metas pulsionales y fantasmáticas. El grupo funcionaría para sus sujetos miembros como un des-inhibidor de las prohibiciones y de los mecanismos defensivos, y por consecuencia podría ser el lugar y el medio del

desencadenamiento de su capacidad para destruir. Es necesario precisar que Kaës distingue el concepto de **destructividad** desde dos vertientes, una Ordinaria y otra Radical. La Ordinaria se refiere a todos los grupos en general, con fines diversos y consiste básicamente en una violencia psíquica y puede darse en instituciones, y en equipos con fines de producción intelectual u otros. La destructividad radical, según al autor, surge en grupos destructores ya organizados, violencia en acto, para destruir personas, a otros grupos y a instituciones, como las bandas y las sectas, también ejercen la destructividad dentro de cada grupo, contra integrantes que no aceptan o dudan de los mandatos, podríamos decir del Núcleo de Poder. En síntesis Kaës aclara que ambos tipos de destructividad pueden llegar a producirse asociadas, especialmente la radical, que puede tomar formas menos visibles, encubiertas por pactos de silencio y miedo a las represalias.

### Sobre la dinámica grupal.

En otras situaciones conflictivas, aún con desencuentros, un grupo puede funcionar desde la autocrítica y la búsqueda de la eficiencia, si posee un núcleo de poder-hacer funcional dialógico, activo, con la suficiente equidad entre todos los miembros para disentir y aún así generar un producto que refleje el pensamiento del grupo, como colectivo-participativo, acercándose así a la desindividualización según Foucault.

Por otro lado respecto al análisis del poder, la Psicoanalista argentina Janine Puget<sup>3</sup> distingue: que es necesario comprender el concepto poder en tanto sustantivo y en tanto verbo, y propone una entidad teórica a la que llama **relaciones de poder**, en cuanto sostén de la vincularidad. Esta entidad se desarrollaría cuando hay una **conexión** que se da en imponer y apropiarse de determinado espacio grupal o institucional, en forma unidireccional alejándose de la condición bidireccional, única que permitiría un funcionamiento participativo en la toma de decisiones y un equilibrio político y democrático<sup>4</sup> en la dinámica grupal. La **conexión** a que hace referencia la autora (Puget), alude al contacto que se produce entre las diversidades

<sup>3</sup> Janine Puget. 1997. Del Poder a las Relaciones de Poder. Su status metapsicológico. AUPCV

<sup>4</sup> Hannah Arendt Que es la Política? Político en el sentido que le da Hanna Arendt como necesidad ineludible para la vida humana, tanto en lo individual como en lo social el hombre no es autárquico depende de otros en el sentido de la convivencia y la libertad para disentir. .

<sup>2</sup> Destructividad en los Grupos. Perspectivas sobre la violencia y la destructividad en algunas configuraciones del vínculo. René Kaës. Conférence Montevideo Abril 2007.

subjetivas, las que algunas veces por desbordes narcisistas y otras por ineficiencia comunicacional, o ambas, dan origen a desencuentros.

La otra referencia aquí es poder entender como se produce esta conexión, si se me permite fundante, naciente y embrionaria, que genera este proceso de interacción grupal. Es entonces entre las diversas subjetividades de los integrantes, que se produce a la vez una intensa actividad intersubjetiva vincular. Imaginemos un grupo de trabajo donde alternan jefes y subordinados, con conexiones originarias, que ya determinan pautas que dificultan la equidad y libertad de subjetivación. Es decir aquí ya hay un poder jerárquico pre-existente sustentado por una relación laboral previa que establece condiciones diferentes. Esta diferencia ínsita en una relación jerárquica previa, puede producir o produce, un funcionamiento grupal asimétrico de supremacía y poder que afecta la equidad y horizontalidad que se necesita para obtener resultados participativos y compartidos.

Aquí la díada vincular seductor - fascinado, parece ser el mecanismo generador de desequilibrio a nivel dialéctico, que altera la dinámica grupal, siendo la vía regia que podrá conducir al exceso de poder. Se puede inferir entonces que las subjetividades latentes de un colectivo grupal, en lo singular y lo colectivo, llegan a ser afectadas cuando ocurre este desborde de poder, ejercido en exceso, hasta el punto de afectar su contenido intelectual en desmedro de la esencia misma de la potencia productiva y creadora.

### Consecuencias del exceso de poder.

Aquí se trata del exceso por dominación del otro, esto crea una asimetría vincular en el grupo y como resultado la potencia subjetivante del vínculo se invierte creando des-subjetivación. ( Puget )

Además este acontecer se desarrolla, en el marco, de una irónica paradoja en la que el incluido, integrante no participante, es a la vez excluido y desubjetivado. Otras veces el efecto del exceso de

poder es más explícito. Sería el caso de grupos de trabajo institucional con presencias jerárquicas aún más dominantes y que se hace más pretoriano, más autoritario, dependiendo también de las pautas de la convocatoria en cuanto a objetivos, roles y protocolo científico previo (esencial en equipos interdisciplinarios). En estos casos, el disenso si surge, puede resultar virtual, y puede devenir en el ejercicio de una "grupalidad" frustrada sin equidad democrática, en deriva hacia una producción final que no refleja el sentido participativo que parecía tener desde que se inició la trama relacional del grupo.

En el caso de otros grupos de apariencia horizontal, puede darse en forma más velada, ya que la identificación del poder está mimetizada, esta más escondida, se oculta en la ilusión de pertenencia ideológica o política. Aquí el "poder" de seducción y la potencia de la singularidad propia de cada personalidad juegan un rol fundamental en el vínculo, infiltrándose en el entramado grupal. Los procesos psicológicos más abstractos y complejos por intrincados, difícilmente son identificables, afectando así la trascendencia de la dinámica grupal.

Finalizando esta breve nota, nadie mejor que el Doctor Isidoro Berenstein cuando planteaba en los aspectos teóricos del Psicoanálisis de las Configuraciones Vinculares, a propósito de las relaciones de poder, lo que llamó "**advertencias para lo vincular**", la advertencia 3, que sintetiza en pocas palabras la relación entre vínculo y poder :

**Siendo el vínculo una estructura inconsciente los sujetos vinculados no tienen acceso a eso que los determina. Dos o más sujetos disponen unirse y el vínculo luego los constituye, determina los lugares y el sentido de cada uno. Poner en marcha un vínculo es como echar a rodar un acontecimiento que luego cobra vida propia y opera sobre los sujetos vinculados. Un aspecto principal y fundante del vínculo, son entonces las relaciones de poder"**

### \* Referencias Bibliográficas

- Arendt, Hannah. Apuntes sobre la Política. Que es la Política. Difusión AUPCV  
 Berenstein, I. 1997. Para un psicoanálisis del poder. Universidad de la Plata (CEP) .Dif. AUPCV.  
 Foucault, M El Anti Edipo, Deleuze y Guattari. Introducción a la vida no fascista. M.F  
 Kaës, René 2007. Conferéncia en Montevideo. Perspectivas sobre la violencia y la destructividad en algunas configuraciones del vínculo. Dif. AUPCV.  
 Kaës, René 2010. Un Singular- Plural. Amorrortu Buenos Aires.  
 Kaës, René 2002 Vínculo e Intersubjetividad. En AUPCV. Dif. y traducción J. Laffite y C.Vázquez  
 Puget, Janine 1997 Del Poder al Poder. Su Status Metapsicológico. Dif AUPCV.

\* Enrique Francklin Echevoyen, Licenciado en Psicología UDELAR Orientación Psicoanálisis de las Configuraciones Vinculares. AUPCV. Técnico en Psicología Infantil UDELAR. Ex colaborador Docente Honorario del Servicio de Extensión Universitaria de UDELAR. APEX. Autor de ensayos breves y artículos de Psicología Clínica con niños y adolescentes, sobre aplicación en la consulta psicológica del juego-ciencia Ajedrez. Publicación de ensayo breve destacado por la Red de Cultura y Ciencia: GlobalizacionRicci.titulado: "Sueño Alteridad, sufro Ajenidad." <http://www.rcci.net/globalizacion/2010/fg940.htm>.



ESTÉTICA

# LA FUNCION SIMBÓLICA DE LA TRAGEDIA GRIEGA<sup>1</sup>

Pablo Cúneo

[pcuneo@adinet.com.uy](mailto:pcuneo@adinet.com.uy)

**A partir de su origen dionisíaco y el desarrollo de su temática en relación a la figura del héroe se trata de mostrar como la tragedia griega cumple una función que permite el ingreso al orden simbólico. De la propia estructura de la tragedia, tal cual la describió Aristóteles, se trabaja el concepto de la peripecia vinculándola con la dialéctica del deseo y la castración simbólica.**

Palabras clave: tragedia griega – orden simbólico – psicoanálisis – peripecia

En *El dios de la tragedia griega* Jean Pierre Vernant (2002) nos recuerda la célebre frase que circulaba en Grecia hacia el siglo V a.e.c referida a la tragedia griega: “¿En qué atañe esto a Dioniso?”. Nacida en las fiestas dedicadas a Dioniso, a partir de los cánticos en su honor, la tragedia se independiza y su contenido no hará referencia al mismo, lo que llevará a los griegos de la época a responder la interrogante en forma categórica: “Nada aquí atañe a Dioniso”.

El nombre mismo de tragedia, nos dice Aristóteles (1946), tiene que ver con su origen; en un principio su vocabulario era cómico, satírico y de ahí su nombre, pues los sátiros eran actores que vestían de chivos o machos cabríos llamados en griego tragos. Los sátiros, demonios de los bosques, caracterizados por su lascivia eran imaginados con el cuerpo velludo de ahí el disfraz de macho cabrío de los actores.

Vernant hace una crítica a los intentos realizados por entender la tragedia vinculándola a su

origen religioso, intentos que van desde el uso de la máscara a la concepción del rito del chivo expiatorio como fundamento de la misma. Para el autor estos intentos son secundarios, la tragedia, nos dice, es una invención plena que nada puede vincularla al universo religioso del dionisismo. Para Vernant la tragedia crea un espacio nuevo en la cultura griega, ese espacio es el de lo imaginario. Es a partir de aquí que lo relaciona con Dioniso: “Si, como nosotros creemos, uno de los principales rasgos de Dioniso consiste en desdibujar constantemente las fronteras de lo ilusorio y lo real, en suscitar repentinamente el más allá de este mundo, está claro que el rostro del dios nos sonríe, enigmático y ambiguo, en este juego de ilusión teatral que la tragedia instaure, por primera vez, en el escenario griego”.

Ahora bien, nosotros creemos que la tragedia griega se inscribe e inscribe al pueblo griego que participa colectivamente en ella en el orden simbólico. Mientras Dioniso era representado por el falo los temas de los que se ocupará la tragedia en apariencia estarán alejados de los del dios, ellos serán los de los héroes griegos, su ascenso y caída. Hay aquí si se observa atentamente un movimiento genial en el que podemos apreciar la invención plena que fue la tragedia al vincularla con

<sup>1</sup>Este trabajo surge a partir de una conferencia dada en junio en el Hospital Vilardebó en el grupo SPSP (Sociedad de Psicólogos de Salud Pública) al que fui invitado.

sus orígenes dionisíacos: mientras en sus orígenes comienza como exaltación del falo en tanto símbolo del dios<sup>2</sup>, se desarrollará mostrando la castración del héroe en tanto falo. La tragedia cumplirá así una función en la vida de los griegos al hacer partícipe al pueblo, a través de ella, de ese espacio que se abre por medio de la castración simbólica.

En este sentido la tragedia es tan ritual desde un punto de vista religioso y social como lo es el rito de la circuncisión en la vida judía. La caída del héroe supone reconocer la validez de las leyes divinas, es el testimonio del orden divino: como cualquier mortal el héroe está sujeto a ley.

La propia estructura de la tragedia tal cuál la describió Aristóteles así lo muestra. Aristóteles (1946) afirma que para que haya tragedia deben estar presentes la peripecia y el reconocimiento (anagnórisis); la tragedia de Edipo, nos dice, es la obra por excelencia donde peripecia y reconocimiento se unen.

Vulgarmente cuando nos referimos a la peripecia pensamos en el acontecer por el que tuvo que atravesar una persona. Vayamos entonces a los diccionarios.

DRAE - peripecia deriva del griego *Peripeteia* y agrega: "1. En el drama o cualquier otra composición análoga mudanza repentina de situación debida a un accidente imprevisto que cambia el estado de las cosas. 2. Accidente de esta misma clase en la vida real".

Corominas en su diccionario etimológico - "Peripecia, tomado del griego *Peripeteia* 'mudanza súbita', derivado de *peripetes* 'consistente en una vuelta brusca', derivado de *piptein* 'caer' (pariente del latín *petere* 'dirigirse hacia') con el prefijo *peri-* 'entorno' "

Ya vemos que hay algo entorno a la caída que está presente, Corominas dice que hay una vuelta brusca.

Vayamos a Aristóteles (1946): "...peripecia es la inversión de las cosas en sentido contrario, y, como quedó también dicho, tal inversión debe acontecer o por necesidad o según probabilidad, como en el Edipo se ve, que el que vino a confortarle y librarle del temor que tenía por lo de su

madre, habiendo mostrado quién era, le causó contrario efecto..."

¿Cuál es la peripecia por excelencia en el mito y tragedia de Edipo? Edipo va al oráculo quien le dice que va a matar a su padre, para evitarlo se aleja de quien creía era su padre verdadero y da muerte al suyo propio.

En la peripecia se ve entonces cómo el héroe construye su propia caída provocando lo que quería evitar. Es aquí donde el psicoanálisis interviene para mostrarnos la dialéctica del deseo: el héroe no sabe del suyo y en la prosecución del mismo construye su propia caída. De aquí nace la culpa trágica.

El psicoanálisis nos ha enseñado que el hombre es un ser dividido, habitado por una realidad novelada y estructurada por el deseo que nos habla a través de los sueños, síntomas, lapsus y actos fallidos. Freud ha señalado el golpe al narcisismo que este descubrimiento supone para el hombre: el yo pierde su lugar central. Si ya Aristóteles (1998) planteaba que a diferencia de la voz, es la palabra lo que distingue al hombre del animal ("...el hombre es entre los animales el único que tiene palabra"), el psicoanálisis vuelve a golpearnos para mostrarnos que el hombre es un ser hablado.

### **El craso error de Cresos.**

Cuenta Heródoto (1952) que cuando Solón llegó a Sardes el rey Cresos le interrogó si ya había visto al hombre más feliz de todos. Como la respuesta del sabio no fue del agrado del rey, preguntó si tenía por tan poco su prosperidad que ni siquiera lo equiparaba con hombres del vulgo. Solón le respondió: "Cresos, a mí que sé que la divinidad toda es envidiosa y turbulenta, me interrogas acerca de las fortunas humanas. Al cabo de largo tiempo, muchas cosas es dado ver que uno no quisiera, y muchas también le es dado sufrir", agregando entre otras cosas: "Así, pues, Cresos, el hombre es todo azar. Bien veo que tienes grandes riquezas y reinas sobre muchos pueblos, pero no puedo responder todavía a lo que me preguntas antes de saber que has acabado felizmente tu existencia".

Como es de esperar el rey indignado despidió al sabio tratándolo de ignorante, luego de lo cual, tuvo un sueño en el que su hijo más brillante moría traspasado por una punta de hierro (su otro hijo rechazado por él era sordomudo). Al despertar, y luego de meditar lo casó rápidamente evitando que fuera a la guerra y retirando toda arma que pudiera estar cerca de él. Mientras ello ocurría llegó al reino Adrasto (que quiere decir "inevitable") pidiéndole que le de asilo y que lo purifique: "Rey, soy hijo de

<sup>2</sup> "...tanto comedia como tragedia se originaron espontáneamente de los comienzos dichos: la una, de los entonadores del ditirambo; la otra de los cánticos fálicos..." Aristóteles (1946).

Midas, hijo de Gordias: me llamo Adrasto; maté sin querer a mi propio hermano: arrojado por mi padre y privado de todo, aquí vengo”.

Al tiempo su hijo Atis (así se llamaba el brillante hijo de Cresos) se quejó a su padre -creyendo que podía considerarlo un cobarde- de que no le permitiera ir a la caza de un enorme jabalí que devastaba los campos, a lo que el rey le contestó: “Hijo, no hago esto por haber visto en ti cobardía, ni otra cosa que pudiera desagradarme. Pero una visión me anunció en sueños que tendrías corta vida, pues perecerías traspasado por una punta de hierro. A causa de esa visión aceleré tus bodas, y no te envié a las expediciones que emprendo por ver si logro, mientras viva, hurtarte a la muerte. Tú eres mi único hijo, pues el otro, con el oído estropeado, me hago cuenta que no lo tengo”. La respuesta, lógica de Atis, la de que el sueño decía que no sería un jabalí sino un arma lo que lo mataría convenció a Cresos quien le pidió finalmente a Adrasto, a quien había concedido asilo, que fuera como custodia de su hijo a la cacería. El desenlace parece obvio, Adrasto inevitablemente mató sin querer a Atis al darle muerte con su lanza que iba dirigida al jabalí.

Ya podemos ir viendo entonces que al igual que en la tragedia de Edipo, Cresos termina provocando lo que manifiestamente quiere evitar. Anunciado por el oráculo o por el sueño el destino del héroe parece ya fijado, y si es verdad que el sabio Solón cree en el azar el relato subraya la lógica inevitable de los hechos. Esta inevitabilidad ¿no estará determinada por un deseo que escapa al conocimiento del héroe y que en la tragedia aparecerá luego como anagnórisis una vez producida la peripecia? En el caso de Cresos, la divinidad envidiosa referida por Solón y que para los griegos habla a través de los sueños, ¿no será el deseo de muerte del padre hacia su hijo que habla a través de él?

Ahí está el nombre de su brillante hijo como testimonio de que lo que se juega es el tema de la castración: “Tenía Cresos dos hijos, uno de ellos defectuoso, pues era sordomudo; el otro era en todo el más brillante de los jóvenes de su edad; su nombre era Atis”.

Recordemos que el mito y ritual de Atis tal como se desarrollaba en Frigia (Heródoto nos presenta a Adrasto diciendo que “era frigio de nación y de linaje real”) presenta a Atis, según una versión, como amado por la diosa Cibele, mientras otra sostiene que era su hijo. Al igual que sobre su origen, hay dos versiones sobre su muerte: una de ellas refiere que lo mató un jabalí (¿podría haberlo recordado Cresos cuando envió a su hijo de caza!), y

otra que murió desangrado luego de emascularse. La auto-mutilación de Atis en el mito iba acompañada en los ritos por la castración real que se ocasionaban a sí mismos los sacerdotes antes de entrar al servicio de la diosa frigia. Luego de mutilarse arrojaban las partes contra la imagen de la diosa y luego las enterraban en el suelo o en cámaras subterráneas dedicadas a la misma.

Al igual que la diosa Cibele la Astarté siria de la ciudad de Hierápolis era adorada por sacerdotes eunucos. Luciano de Samosata (1889) en *De la diosa Siria* nos dice que según una tradición el templo fue levantado por Deucalión (el Noé griego) en honor de la diosa Juno, mientras que otra tradición refiere que el templo fue obra de Atis y la diosa -a la que Luciano atribuye la castración de Atis- sería Rea. Finalmente Luciano se decide por una tercera tradición que está de acuerdo con las tradiciones helénicas y que supone a Juno como la diosa y a Baco (Dioniso) como autor del templo del que hace una breve descripción: “Hay, además, en el vestíbulo dos enormes falos con esta inscripción: ‘Yo, Baco, he erigido estos falos en honor de mi madrastra Juno’ ”.

¿Qué sentido tiene la auto-castración de los sacerdotes? El psicoanálisis puede responder a esta interrogante pues Freud ha mostrado que ante la angustia de castración el niño debe elegir en su fantasía entre preservar el pene o el incesto. Los sacerdotes ofrecen el falo a la diosa Madre, castrándose en lo real por no poder acceder a la castración simbólica que supone la prohibición del incesto.

Ahora bien, estos mitos y ritos formaban parte de los festivales de la primavera en que se lloraba la muerte y resurrección del dios Atis, emparentados con los de Astarté y Adonis (así llamado por los griegos al tomar erróneamente el término semita Adon, con el que los fenicios se dirigían al dios y que significa Señor, por el nombre del mismo) en Siria, Isis y Osiris en Egipto, Tamuz e Ishtar en Babilonia, Dumuzi e Inanna entre los sumerios.

Frazer (1944) describe así lo que ocurría en Fenicia: “En el gran santuario fenicio de Astarté en Biblos, lloraban anualmente la muerte de Adonis a las estridentes y plañideras notas de la flauta, entre lloros, lamentos y golpes de pecho; pero al día siguiente creían que volvía otra vez a la vida y ascendía a los cielos en presencia de sus adoradores”. La misma descripción de llanto y duelo nos da Plutarco (1930) del ritual de Osiris en Egipto; mientras el mito supone al dios despedazado por Tifón en 14 partes entre las que se cuenta su falo. La

diosa Isis reunió los trozos del cuerpo del dios salvo el falo que no pudo encontrar. Diodoro de Sicilia (citado en notas en la edición Plutarco, 1930) refiere: “Como Isis no pudo hallar las partes sexuales de Osiris hizo construir una imagen en los templos, y le atribuyó culto particular en las ceremonias y sacrificios que se efectúan en honor de este dios. Por eso los griegos, que tomaron de los egipcios las orgías y fiestas dionisiacas, sienten gran veneración por el Falo en los misterios e iniciaciones de Baco...También muchas otras naciones consagraron en sus mitos el órgano de la generación...De esta manera rinden homenaje al principio fecundante”.

A su vez Plutarco nos dice: “En todas partes de Egipto puede verse estatuas de Osiris representado en forma humana, con el miembro viril erecto, para indicar su virtud generadora y nutritiva”. El sentido de estos ritos de muerte y renacimiento no se le escapa a Freud. En una carta a Jung (21 de noviembre de 1909) Freud (1979) aclara la identidad de estos dioses: “Adonis, etc., me lo he representado, por mi cuenta, tan sólo como pene, ¡la

alegría de las mujeres cuando aquel a quien creían muerto, resucita, es algo demasiado patente!”.

Podemos volver al relato de Heródoto y acercarnos así a la tragedia de Cresos: al ser sordo al símbolo, a una palabra que encarnada en los diferentes personajes no reconoce como suya, actúa en lo real sacrificando a su hijo Atis con quien se identifica en el lugar del falo (“Tú eres mi único hijo, pues el otro, con el oído estropeado, me hago cuenta que no lo tengo”).

El análisis muestra que acceder a simbolizar la castración supone una verdadera peripecia, un desenlace tragicómico<sup>3</sup> de la omnipotencia y el narcisismo que habilita al hombre a reconocerse y desarrollarse como tal en la cadena de las generaciones.

La tragedia griega cumple así una función: abre ese espacio que es propiamente el de la cultura, efecto esta última del hecho de que la castración ha podido ser simbolizada.

## BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES. (1946). *Poética*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.**  
 ----- (1998). *La política*. México: Porrúa Editores.  
**COROMINAS, J. - PASCUAL, J. A. (1993). *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Tomo VI. Madrid: Gredos.**  
**DICCIONARIO DE LA REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. (1998). Madrid: Espasa Calpe.**  
**FRAZER, J. G. (1944). *La rama Dorada*. México: F.C.E.**  
**FREUD, S. - JUNG, C. J. (1978). *Correspondencia*. Madrid: Taurus Ediciones.**  
**FREUD, S. (1979). *El chiste y su relación con lo inconciente*. Obras Completas. Tomo VIII. Buenos Aires: Amorrortu Editores**  
**HERÓDOTO. (1952). - *Los nueve libros de la Historia*. Buenos Aires: Jackson Editores.**  
**LUCIANO. (1889). *De la diosa siria*. Obras Completas. Tomo IV. Madrid: Hernando y Cia.**  
**PLUTARCO. (1930). *Isis y Osiris*. Madrid: Espasa-Calpe, S.A.**  
**VERNANT, J.P. (2002). *El dios de la tragedia griega*. En J.P. Vernant y P. Vidal-Nasquet, *Mito y tragedia en la Grecia antigua*. Tomo II. Barcelona: Paidós.**



**Pablo Cúneo – Psicólogo egresado de la Universidad de la República, se dedica a la clínica psicoanalítica, ha publicado varios artículos en relación al psicoanálisis y la cultura, actualmente está dirigiendo un seminario en AUDEPP que versa sobre la escritura del inconciente y la obra de Jorge Luis Borges.**

<sup>3</sup>Lo trágico no deja de tener aquí una dimensión cómica, al fin de cuentas Freud (1979) nos enseñó que el síntoma y el chiste no están tan alejados en su estructuración uno del otro y que la propia interpretación del analista se ve confirmada muchas veces por la risa del analizando.

# APROXIMACIÓN A LO BELLO EN PLATÓN

Esteban Bedoya  
[edguy663@hotmail.com](mailto:edguy663@hotmail.com)

Platón se plantea el problema de lo bello: ¿cuál es la condición de posibilidad de un cuerpo bello? Platón se empeña por responder este interrogante dejando inicialmente a un lado las nociones tradicionales de lo bello debido a su superficialidad. La teoría de lo bello en Platón se encuentra estrechamente ligada en primer término con la teoría platónica de la atracción sexual, lo bello como una idea a la cual se llega escalonadamente, y a la teoría de la transmigración de las almas, lo bello como una idea que se rememora desde el entusiasmo divino. De esto se sigue un concepto metafísico de lo bello, *kalokagathia*. Asimismo, y con más precisión, Platón plantea un concepto cosmológico y cuantitativo de lo bello: lo bello como armonía, simetría, tanto universal como individual. Se trata de una revolucionaria y sistemática teoría de lo bello con significativas implicaciones éticas pero ajena al campo de la *techne*.

**Palabras clave:** Belleza, Metafísica, Reminiscencia, Armonía, Simetría

El presente texto se enfoca en la dilucidación del concepto de lo bello a lo largo de algunos de los principales diálogos de Platón (427-347 a.c), *Hipias Mayor*, *Banquete*, *Fedro*, *República*, *Filebo* y *Timeo*. Este recorrido analítico e interpretativo se hace con el fin de delimitar de la mejor manera posible un concepto sistemático de lo bello en Platón. Tal tarea implica exponer el problema de lo bello, numeral primero, y las distintas teorizaciones que Platón realizó en diálogos de madurez y tardíos, numerales dos, tres y cuatro. Finalmente, una vez tengamos claro en que consiste lo bello y cómo se llega a él haremos algunas relaciones intertextuales para captar el alcance de dicho concepto.

## 1. Planteamiento del problema de lo bello

Soc- Recientemente, Hipias, alguien me llevó a una situación apurada en una conversación, al censurar yo unas cosas por feas y alabar otras por bellas, haciéndome esta pregunta de un modo insolente: ‘¿De dónde sabes tú, Sócrates, qué cosas son bellas y qué otras son feas? Vamos, ¿podrías tú decir qué es lo bello?’. (Platón, 1993: *Hipias* 286d)

En estos términos queda planteado el problema de lo bello en el diálogo temprano titulado *Hipias Mayor*<sup>1</sup> cuyos únicos interlocutores, Sócrates y el célebre sofista Hipias, han de tratar de resolver. El diálogo en cuestión es aporético, es decir, no se logra llegar a ninguna conclusión a pesar del gran esfuerzo de

los participantes en la discusión. Será en posteriores elaboraciones donde este problema se tratará de solucionar a la luz de otros conceptos como el de *Idea*. En el curso de este diálogo, dirigido por las suspicaces preguntas de Sócrates, los participantes presentan ocho definiciones de lo bello que no logran evadir la aporía. Veamos de manera breve en qué consiste cada una de ellas y su respectiva objeción.

*Lo bello es una hermosa doncella o virgen.* (Platón, 1993: *Hipias* 287c) Aseveración, propia del sentido común que asume una suerte de belleza absoluta en comparación con la de los animales y la de las cosas. Frente a esto Sócrates afirma que precisamente, siguiendo a Heráclito, esa misma consideración cabe hacerla sobre la belleza humana en relación con la belleza de los dioses y que por ende *lo bello en sí* entendido como la belleza de un ser humano es un concepto relativo que no sirve como respuesta a la pregunta sobre lo bello en sí sino sólo para responder a la pregunta por lo que es bello y feo a la vez.

*Lo bello es el oro.* (Platón, 1993: *Hipias* 289 e) Es el único material que hace que las cosas más feas *aparezcan* bellas y en esa medida tenemos una condición de posibilidad de lo bello en tanto sea empleado adecuadamente sin descartar la posibilidad de que materiales similares a este cumplan también dicha función bajo las mismas condiciones. No obstante, responde Sócrates representando al anónimo buscador de la verdad, si vamos a decidir acerca de qué cuchara es más adecuada para hervir las legumbres, una de oro o una de madera de higuera, inexorablemente nos tendríamos que

<sup>1</sup> Aún no hay consenso acerca de su autenticidad, sin embargo es un diálogo muy platónico.

inclinarse por la última por obvias razones. En efecto, la cuchara de madera es más adecuada que la de oro y por consiguiente es más bella, y lo bello entonces no sería únicamente el oro.

*Lo bello es ser afortunado, dar sepultura a los padres y ser enterrado dignamente por los hijos tanto en el presente como en el futuro.* (Platón, 1993: Hippias 291e) Al respecto Hippias hace algunas restricciones tras unas iniciales preguntas de Sócrates: no se trata ni de dioses, hijos de dioses, ni tampoco de héroes. Sin embargo, al modo de ver del interlocutor anónimo este argumento es el peor de los hasta ahora esgrimidos, puesto que no necesariamente siempre es bella la fortuna sin discriminar circunstancia alguna. Así, en algunas ocasiones puede ser feo lo aseverado, como podría haber sido en caso de que Pélope<sup>2</sup> no hubiese sido sacrificado por su padre como una ofrenda a los dioses. Vale la pena llamar la atención que esta es la última de las definiciones que en rigor da Hippias, de aquí en adelante Sócrates es quien se ocupa de proponer otras alternativas.

*Lo bello es lo adecuado.* (Platón, 1993: Hippias 293e) Tenemos entre manos una reformulación de la segunda definición considerando que lo adecuado es aquello, ya no sólo el oro, que puede hacer que cualquier cosa tenga la apariencia de lo bello y por ende pueda ser llamada bella. Según Sócrates el punto débil de esta definición radica en que precisamente se tiende a confundir la apariencia con el ser condicionante de lo bello. Es absurdo pensar que lo que parece bello es lo bello. Lo adecuado por tanto es una cosa y lo bello es otra que aun no se deja circunscribir por los interlocutores.

*Lo bello es lo útil.* (Platón, 1993: Hippias 295c) Lo bello es todo aquello que cumple la función para la cual ha sido construido o ha nacido. En esa medida lo bello implica poder y conocimiento. Pero esto trae consigo una contradicción, asevera Sócrates, esto es, el poder y el conocimiento que determinan la utilidad no son ajenos a la posibilidad de estar del lado del mal o del error. Por consiguiente lo bello no puede ser lo malo o erróneo. Sin embargo Hippias trata de salvar la definición agregando que lo bello es lo que es potente y útil para el bien.

*Lo bello es lo provechoso.* Un cuerpo, una sabiduría, y demás cosas adecuadas para la realización del bienestar. En este orden de ideas podría afirmarse que lo bello es la causa del bien. He aquí el peor de los argumentos para definir lo bello pues con esta definición, alega Sócrates contra sí mismo, estamos haciendo pasar el efecto por la causa pues toda causa es diferente a sus efectos, es

decir, tenemos entre manos una tautología. Queda claro qué es lo provechoso pero lo bello se pierde. Una causa no puede entenderse como causa de la causa y por eso lo bello no es lo provechoso. Hemos arribado a un momento de suma confusión por parte de Hippias y por eso de aquí en adelante la presencia intelectual de Sócrates se acentúa.

*Lo bello es lo que proporciona placer por medio del oído o de la vista.* (Platón, 1993: Hippias 298a). Lo bello es aquello que nos lleva a experimentar una clase de placer por medio del oído (en la música, los discursos, las leyendas), y otro tipo de placer merced a la vista (en los cuerpos bellos, las pinturas y las bellas esculturas).<sup>3</sup> Ahora bien, frente a esto hay que decir con Sócrates que el placer no sólo se experimenta mediante el oído y la vista sino también merced a los demás sentidos por lo cual no habría porque restringir lo bello en tanto placer a los dos primeros. En este sentido se está definiendo una belleza convencional, es decir, una belleza para la mayoría de los hombres que se avergüenzan de aceptar como bello el placer de los demás sentidos. Pese a esto Hippias sostiene que el placer del oído y el placer de la vista están regidos por un elemento que es común en ambos y se encuentra en cada uno por separado, en términos precisos, si dos son dos cada uno es dos, y si cada uno es uno, ambos son uno. Sin embargo, pensando matemáticamente, si un número no puede ser par e impar a la vez estamos frente a un contrasentido. De esto se sigue que no hay un placer especial en la vista y otro en el oído que impliquen a su vez una cualidad de bello en cada uno respecto al placer en general. Un intento fallido más: inexorablemente Sócrates concluye con el proverbio *lo bello es difícil* (Platón, 1993: Hippias 204 e).

Sin embargo, este diálogo ha dejado caracterizado lo que podría ser lo bello: un elemento que condiciona los objetos y los cuerpos animados bellos pero no se identifica con ellos. Lo bello es algo incondicionado que tendremos que buscar en diálogos posteriores.

## 1. Lo bello metafísico

Una primera definición estrictamente platónica de lo bello la podemos apreciar en el diálogo del periodo intermedio titulado *Banquete* en el cual un personaje llamado Apolodoro le narra<sup>4</sup> a un grupo de amigos lo que había sucedido en un banquete celebrado hace ya mucho tiempo cuyos

<sup>3</sup> Este asunto es retomado con más fineza por Platón en el *Filebo*

<sup>4</sup> Al respecto Victoria Juliá nos dice en su estudio introductorio al *Banquete* lo siguiente: "Caracterizado en trazos gruesos el *Banquete* es presentado por su autor como imagen de imagen de un suceso lejano, copia de copia". Platón. *Banquete*. (2004) Buenos Aires: Editorial Losada, p. 2

<sup>2</sup> Antepasado mítico de los reyes de Micenas y de Esparta.

asistentes, entre los cuales estaba Sócrates, se dispusieron a encomiar al dios Eros mediante distintos discursos siendo el de Sócrates el último en ser pronunciado. Este último es de vital importancia para nuestros intereses de comprender lo bello.

En efecto, Sócrates en lugar de pronunciar un discurso propio se remite a otro que escuchó hace tiempo por parte de la sacerdotisa Diotima de Mantinea (Platón, 1993: *Banquete* 201d). Básicamente esta mujer define la naturaleza o condición de *Eros* como la de un *daimon*, es decir, como la de un intermediario entre lo mortal y lo inmortal, entre lo humano y lo divino.

A un nivel elemental lo que esta puesto aquí en juego es una tendencia o deseo de inmortalidad propio de todo ser finito cuya orientación se delimita o a lo sensible<sup>5</sup> o, en el mejor de los casos, a lo suprasensible.<sup>6</sup>

En esa medida el auténtico amante, en tanto ser finito y en carencia, desea lo bello, la sabiduría y lo bueno como tales y en este orden de ideas el amante en sentido amplio puede ser llamado filósofo. Ahora bien, según la sacerdotisa el amante no desea simplemente lo bueno sino que lo desea poseer eternamente, es decir, desea procrear en lo bello tanto en conformidad con el cuerpo como con el alma. De esto se siguen dos tipos de fecundidad: según el cuerpo y según el alma. La primera es propia de la mera reproducción animal, la concepción de simples mortales, mientras que la segunda tiene como meta la procreación de la virtud, la procreación de instituciones y todo tipo de obras intelectuales. En este sentido podríamos decir que lo bello en tanto se va alejando de lo sensible va depurándose hasta alcanzar el estatus de la idea del bien, es decir, lo que los griegos entendían como *kalokagathia*.

Pues bien, a manera de ritual de iniciación Diotima procede a formularle ordenadamente a Sócrates los más profundos y completos asuntos eróticos para redondear lo anteriormente expuesto. Quien quiera saber algo acerca de estos debe proceder así:

- a) Inclinarse desde joven hacia los bellos cuerpos eligiendo entre ellos uno como objeto de amor con el fin de crear bellos discursos a partir de su presencia.
- b) En un segundo momento es menester la toma de consciencia respecto a la presencia de la belleza en todo cuerpo bello lo cual implica el tránsito desde el amor a un cuerpo bello hacia el amor a la totalidad de los cuerpos bellos.

<sup>5</sup> Como en el caso de los animales que sólo buscan garantizar la perpetuidad de la existencia meramente sensible de la especie, o el de aquellos hombres que sólo pretenden copular con mujeres para perpetuar su apellido y de ese modo procurarse felicidad

<sup>6</sup> Como lo vemos en los filósofos que sólo desean concebir la sabiduría y demás virtudes puras.

c) Este paso de la unidad al conjunto en el plano de lo sensible se constituye como paso previo para la consideración de la belleza de las almas como superior a la de los cuerpos, de ese se podrá componer discursos que persuadan a los jóvenes para ser mejores hombres.

d) El hecho de engendrar discursos en virtud del alma conduce entonces a la contemplación de lo bello que hace presencia en las costumbres y en las leyes.

e) Luego es necesario ascender un poco más hacia la contemplación de la belleza propia del saber. Una vez allí el iniciado en los asuntos más profundos sobre el amor tendrá la capacidad de llegar a la meta propuesta, a saber, la contemplación pura de aquello que *no nace ni perece, no crece ni disminuye*, es decir, lo realmente bello, una idea de lo bello en y por sí misma que condiciona tanto los bellos cuerpos como las bellas costumbres y el conocimiento bello.

## 2. La reminiscencia de la idea de lo bello

Hasta aquí podemos decir que contamos con una sugestiva definición de lo bello sin embargo se nos impone una pregunta: ¿Cómo es posible que podamos distinguir lo bello en los cuerpos, almas, costumbres y conocimientos sin ningún referente teórico acerca de la esencia de lo bello? (Cfr. Jiménez, 1999: 154)

La respuesta hemos de encontrarla en un diálogo de madurez, el *Fedro*, en el cual Platón reflexiona sobre el amor de una manera distinta. Así, cuando Sócrates le pronuncia a Fedro, el único interlocutor en tal diálogo, su segundo discurso (Platón, 1993: *Fedro*, 244a) acerca del amor sale a flote el tema de la manía que la belleza del amado genera en el amante. Según Sócrates esta manía *nos es dada por los dioses para nuestra mayor fortuna*. Esta afirmación obliga a Sócrates a dar un giro en su argumentación el cual conduce a dar cuenta de la verdad acerca de la naturaleza tanto divina como humana del alma, en qué consiste, qué hace y qué siente.

En efecto, Sócrates dice que el alma, en tanto principio ingénito e inmortal del movimiento de un cuerpo mortal, se *parece* a un auriga que conduce una yunta compuesta de dos caballos: el uno bueno y hermoso en sí y el otro todo lo contrario. Esto último hace que el auriga se vea en serias dificultades para manejar su carruaje alado con rectitud.

El alma de los que podemos llamar filósofos participó en el cortejo de los dioses (Platón, 1993: *Fedro* 246 d) y pudo *ver* a penas en su esencia el *fulgor de la belleza*, alimento para sus alas, antes de perder estas y ser sepultada en la tumba del cuerpo, sucumbiendo al olvido del pedacito del ser universal que había contemplado, teniendo así como primer alimento espiritual la mera opinión. Esto trae

consigo la exigencia de una nueva escalada desde lo sensible tal como lo vimos más arriba. El referente teórico, por decirlo de alguna manera, por el cual nos preguntábamos es entonces una *reminiscencia* de lo bello en sí, a la cual se llega mediante un proceso escalonado a partir de la *visión* (Platón, 1993: Fedro 250d) de la belleza de un particular. Empero, aquel que haya de emprender dicha tarea tiene que estar *entusiasmado*, esto es, poseído por alguna divinidad. Vale la pena señalar que en este orden de ideas Platón plantea la belleza como algo visible, como lo más *deslumbrante* y *amable*, aquello cuyo ser es fronterizo, es decir, esta se constituye como el empalme entre la *visión*<sup>7</sup> circunscrita a la inmediatez sensible y la contemplación de la belleza absoluta<sup>8</sup> en esa medida la belleza se entiende, si se quiere, en términos *daimónicos*. De hecho podríamos arriesgarnos a pensar que la propiedad de ser bello es una de las menos abstractas en el campo de la existencia concreta y de ahí su efectividad para acceder a lo inteligible. (Crombie, 1979: 200)

#### 4. Lo bello cosmológico y lo bello cuantitativo

A pesar de que logramos delimitar un concepto metafísico de lo bello aún en nuestro estudio el problema del *Hipias* sigue vigente porque no hemos hallado en Platón un concepto que describa con más detalle lo bello, es decir, es posible encontrar en Platón un concepto de lo bello en términos cosmológicos y cuantitativos con importantes repercusiones sistemáticas. Estas descripciones las hace Platón magistralmente en el marco de posteriores reflexiones sobre la buena vida, *Filebo*, y acerca de la creación del mundo, *Timeo*.

Precisamente en este último diálogo, en el cual la influencia de Pitágoras es clara, Platón pone de relieve el carácter armónico de los movimientos del alma del universo, que se evidencian en la naturaleza, en relación con el alma humana. (Platón, 1993: *Timeo* 47a-c) Cada elemento de aquella se encuentra de acuerdo entre sí siendo para ello de vital importancia el número y la proporción. El mundo en tanto macro y microcosmos es una

<sup>7</sup> La vista para Platón es "...la más fina de todas las sensaciones que por medio del *cuerpo* nos llegan...". *Fedro* 250d. Las cursivas son mías. Asimismo, en el *Timeo*, diálogo tardío, Platón elogia la vista en dos sentidos: como la condición de posibilidad de la investigación de la naturaleza a partir de la cual surge la filosofía; y como medio para aplicar las revoluciones de la inteligencia vistas en el cielo a las de nuestro discurso. Cfr *Timeo* 47a-c.

<sup>8</sup> Se trata pues de "...lo bello en sí inmaculado, puro, sin mezcla, no contaminado con carne humana ni con colores ni otra múltiple banalidad mortal...". *Banquete* 211e

sinfonía que da como resultado la belleza en sentido cuantitativo, la belleza de los cuerpos y objetos del mundo. (Cfr. Plazola, 1999: 13). La belleza que configura la armonía cuyos ejemplos han de ser "las curvas regulares, las repeticiones rítmicas y las figuras simétricas" (cfr. Crombie, 1979: 203). No en vano la música, las melodías y el ritmo básicamente, es determinada por la armonía, esta nos fue otorgada por las musas con el fin de servirnos de ella con inteligencia en virtud de una armonización moral. (Platón, 1993: *Timeo* 47c). En efecto, la música nos permite aplicar las revoluciones del alma del universo a la nuestra, posibilita el nexo entre macro y micro cosmos. Platón se refiere en cierta medida a este proceso en *La república* (Platón, 1993: *República* 399 – 402) cuando afirma que hay una relación de afinidad entre la conducta correcta y los objetos armoniosos, de tal manera que un niño formado a la luz de una cultura musical bella seguramente despreciará el mal. Esto tiene implicaciones restrictivas en lo tocante a la experiencia de lo bello: "si hemos de asumir que los objetos bellos son armoniosos, entonces la belleza puede afectarnos y puede producirnos placer por 'afinidad' con nuestra propia armonía interna. Parece deducirse que hombres malvados tendrán un deficiente sentido de la belleza, y creo que probablemente Platón creía que era así". (Crombie, 1979: 204)

En el punto del *Filebo* donde se está reflexionando acerca de los placeres surge un nexo entre estos y la belleza. Una vez más Platón hace que Sócrates dirija su atención al problema del placer frente a Protarco. Pues bien, según Platón hay placeres que no necesariamente son remisión de dolores, esto es, "los relativos a los colores que llamamos bonitos, a las figuras, la mayoría de los perfumes, los de las voces y todos aquellos cuya carencia no se nota o no causa dolor, y que procuran satisfacciones perceptibles y agradables... - en el fondo y, con más precisión, Platón se refiere a unos elementos irreductibles que condicionan la belleza de los cuerpos animados e inanimados -...con la belleza de las figuras no intenta aludir a lo que entendería la masa, como la belleza de los seres vivos o la de las pinturas, sino que, dice el argumento, aludo a las líneas rectas o circulares y a las superficies o sólidos procedentes de ellas por medio de tornos, de reglas y escuadras... pues afirmo que esas cosas no son bellas relativamente, como otras, sino que son siempre bellas por sí mismas y producen placeres propios que no tienen nada que ver con el de rascarse... - Lo anterior vale también respecto a - ...los timbres de las voces que son suaves y claros y emiten un canto puro". (Platón, 1993: *Filebo* 51 b-d). Se trata de los timbres propios de las melodías en el caso de las composiciones musicales. Lo bello entendido como un elemento

irreductible que conjugado con otros condiciona la belleza de un cuerpo animado o inanimado es sin duda de gran ayuda para liberar la teorización platónica de la ambigüedad metafísica.<sup>9</sup> De esto se sigue una segunda concepción de la experiencia estética en términos enteramente objetivos, es decir, una experiencia determinada por la simpleza de las formas independientes que componen el objeto de contemplación, por tanto nuestro gusto se encuentra determinado inteligiblemente desde afuera. (cfr Crombie, 1979: 202). No obstante, podemos hallar en *La república* (Platón, 1993: República: libro segundo, tercero, y séptimo) y en *Las leyes* (Platón, 1993: 667-70) elementos para pensar en una determinación interna del gusto que nos saque del relativismo surgido al tener en cuenta los distintos niveles, las diversas maneras de que una obra sea armónica en correspondencia con los diversos comportamientos. Tal determinación interna consiste en el gusto del hombre bueno o virtuoso que se inclina por lo *ordenado* y *comedido*, tal como lo mencionamos más arriba, el hombre armonizado internamente posee un agudo sentido para lo bello, se puede entusiasmar fácilmente. (Cfr Crombie, 1979: 207).

Concluyo este breve estudio diciendo que la teorización platónica<sup>10</sup> en torno a lo bello es revolucionaria, predominantemente objetiva, y por tanto circunscrita a lo suprasensible cuya existencia no tiene por qué depender de los hombres.<sup>11</sup> Es revolucionaria porque las respuestas que pudimos apreciar en nuestro análisis del *Hippias mayor* corresponden, en el fondo, a explicaciones dadas por pensadores tan importantes como Homero, Hesíodo, Sócrates<sup>12</sup>, Teognis, entre otras autoridades de la antigua Grecia.<sup>13</sup> Una vez Platón ha dejado sin piso a

las opiniones cristalizadas a la luz de las autoridades mencionadas pasa a plantearnos un complejo concepto de lo bello a lo largo posteriores reflexiones. Estas traen como resultado el concepto objetivo de lo bello, este lo podemos entonces entender en tres sentidos, metafísico, cosmológico y cuantitativo, aunque la línea divisoria entre estos dos últimos es muy sutil. Los tres con implicaciones morales de vital importancia que nos ponen de relieve la pertenencia exclusiva de lo bello al ámbito de la filosofía y su extrañamiento frente a una importancia análoga o igual en el plano de las artes *techne*. (Cfr. Romero, 1997: 70).

## BIBLIOGRAFÍA

- Bayer, Raymond. (1998).** *Historia de la estética.* México: Fondo de Cultura
- Copleston, Frederick. (2004).** *Historia de la filosofía.* Barcelona: Ariel
- Crombie, I. M. (1979).** *Análisis de las doctrinas de Platón.* Madrid: Alianza
- Jiménez, Marc. (1999).** *¿Qué es la estética?.* Barcelona: Idea Books
- Kraut, Richard. (1992).** *Introduction to the study of Plato.* En: Kraut, Richard et al. *The Cambridge Companion to Plato (1-50).* Cambridge (U.K): Cambridge University Press ed.
- Platón. (1993).** *Diálogos (vol 1, 3, 4, y 6)* Madrid: Gredos
- \_\_\_\_\_. (2004).** *Banquete.* Buenos Aires: Editorial Losada.
- Plazola, Juan. (1999).** *Introducción a la estética: historia, teoría, textos.* Bilbao: Universidad de Deusto.
- Romero, María Margarita. Ideas estéticas en Platón.** En: *Analogía filosófica, N° 1. Vol 11,* México, Ene-Junio 1997
- Tatarkiewicz, Wladyslaw. (2001).** *Historia de seis ideas.* Madrid: Tecnó.

<sup>9</sup> No en vano para el historiador de la filosofía Frederick Copleston "...la definición propuesta en el Filebo sería al parecer la más prometedora". (Copleston, 2004: 22)

<sup>10</sup> Que podríamos situar como uno de los pilares, si no el pilar fundamental de lo que Tatarkiewicz llama la *Gran teoría* sobre la belleza. (Cfr. Tatarkiewicz, 2001: 157)

<sup>11</sup> En el contexto de la estética británica del siglo XVIII se da precisamente un giro copernicano decisivo, esto es, lo bello pasa a depender del sujeto cognoscente.

<sup>12</sup> Debemos distinguir entre un Sócrates platónico y un Sócrates histórico. (Cfr. Kraut, 1992: 4)

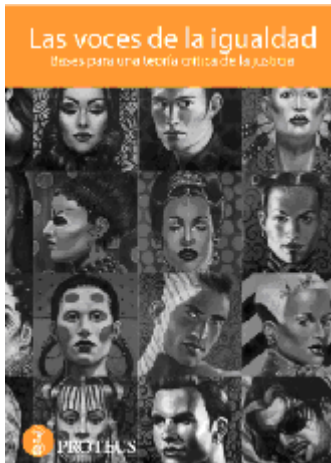
<sup>13</sup> "En este primer tema del *Hippias* entrevemos algunos motivos de la posición de lo bello entre los poetas épicos, de lo bello externo: la doncella hermosa en Hesíodo; el oro, el brillante y las propiedades cosméticas en Homero. Entrevemos a lo lejos los esfuerzos de Teognis, cómo la noción se va despejando y cómo el vago y nostálgico pesimismo precipita el surgimiento de una concepción metafísica de lo bello. Platón rebate, pues, una muy antigua y difundida tradición estética como base para su propio ensayo. Además de refutar también la forma retórica y sofística de una belleza sensible vista fragmentariamente y en extensión". (Bayer, 1998: 41)



**Esteban Antonio Bedoya Vergara.** Colombia – Medellín. Filósofo (area complementaria de psicoanálisis) de la Universidad de Antioquia. Otros estudios: en la actualidad, Diploma en pedagogía en la misma universidad. Investigador independiente.

# UNA GUÍA PARA LEER LAS VOCES DE LA IGUALDAD

Gustavo Pereira



En el número ocho de *Ariel* fue publicado una reseña<sup>29</sup> de mi libro *Las voces de la igualdad* que realizó Gregor Sauerwald. Siempre es un reconocimiento que un filósofo se tome el trabajo de leer el libro de otro y presentarlo ante los lectores, por lo que manifiesto mi

agradecimiento. Sin embargo, dicha reseña tiene algunas imprecisiones y confusiones que quisiera aclarar como forma de darle al potencial lector una guía más precisa de lo que se plantea en el libro.

*Las voces de la igualdad* tiene como intención presentar las bases para una teoría crítica de la justicia. Una teoría crítica de la justicia es una teoría de la justicia formulada dentro de los parámetros de la Teoría crítica, y así se refieren a ella algunos filósofos como Honneth, Fraser y Forst.<sup>30</sup> La justicia distributiva ha sido algo a lo que la Teoría crítica no ha prestado demasiada atención en sus diferentes generaciones, pero desde este lugar del mundo contar con criterios que nos permitan establecer cómo deben distribirse los recursos de una sociedad, a quién hay que compensar, a quién hay que gravar o incluso qué y cómo hay que producir, parecen ser tareas ineludibles a la hora de pensar no solamente en criticar al capitalismo sino en transformarlo. Si pensamos en los gobiernos de izquierda de Latinoamérica y la llamativa debilidad teórica a la hora de discutir estas cuestiones, se vuelve más que necesario contar con una reflexión sistemática sobre ello. Por lo tanto, el compromiso con la realidad latinoamericana en este libro se expresa en la provisión de medios para transformar nuestras sociedades.

El concepto guía de la propuesta es el de autonomía de reconocimiento recíproco que se presenta como un concepto reconstruible tanto en Apel, Habermas como en Honneth. En el libro se indica que esta autonomía conjuga la autodeterminación kantiana con el reconocimiento hegeliano, y que es entendida como un proceso en el que el sujeto va desarrollando las capacidades que la definen a través de su participación en relaciones de reconocimiento recíproco. Este proceso permite distinguir al menos dos estadios de desarrollo de la autonomía que habilitarán a postular principios de justicia, criterios compensatorios y sistemas de indicadores, que ofician de insumo para quienes tienen que tomar las decisiones y pueden incidir en la transformación de la sociedad a través de las instituciones.

Además de la postulación de los principios de justicia, se presentan medios para promover un trasfondo igualitario y democrático, ya que un rasgo que diferencia a una teoría crítica de la justicia de la justicia liberal es que la comunidad opera como parámetro de justicia y por ello es imprescindible intervenir en las pautas de comportamiento, creencias y valores como forma de avanzar hacia una sociedad más igualitaria. El concepto de comunidad en la discusión contemporánea es poco preciso y por eso apelo al de eticidad democrática que consiste en una cultura democrática compartida por los miembros de la sociedad en el espacio institucional de la sociedad civil.<sup>31</sup> Aquí tienen especial relevancia medios que permiten promover una cultura deliberativa tales como el derecho y las narraciones. Estos medios son sugeridos para una posible intervención desde las instituciones.

Probablemente el rasgo más fuerte que permite diferenciar una teoría crítica de la justicia de la justicia liberal se encuentra en su alcance, que no solamente se reduce a la intervención directa de las instituciones, sino que se manifiesta en una intervención indirecta que incidirá en las relaciones propias de la esfera íntima y en los patrones valorativos de las contribuciones de los ciudadanos a la vida de la sociedad.

<sup>29</sup> El trabajo de Sauerwald aparece en la sección de artículos de *Ariel*, pero en su contenido es una reseña, es decir, examina, evalúa y presenta el contenido de un libro de otro autor.

<sup>30</sup> El recientemente inaugurado centro *Justitia amplificata* de la Universidad de Frankfurt pauta la creciente importancia de esta temática en las nuevas generaciones de la Teoría crítica, especialmente en sus responsables Rainer Forst y Stefan Gosepath.

<sup>31</sup> Este concepto es reconstruido a partir de los aportes de Cohen y Arato, Honneth y Wellmer. Mi posición coincide fuertemente con la de Wellmer. Cf. Pereira Gustavo, *Las voces de la igualdad*, Montevideo-Barcelona, Proteus, 2010, capt. II.4.

*Ese* es el corazón del libro, y se presenta en los capítulos II y III. Sin embargo, el autor de la reseña se concentra casi exclusivamente en el capítulo I. Dicho capítulo está destinado simplemente a presentar al público que no está familiarizado con el debate las dos propuestas contemporáneas más influyentes que se autoidentifican con la teoría crítica de la justicia, es decir, las de Fraser y Honneth. Por eso, quien lea la reseña se formará una idea completamente equivocada de las intenciones y el trayecto que recorre *Las voces de la igualdad*. Creo que hay un equívoco que carga toda la interpretación del comentarista referido, y es establecer un fuerte énfasis en que el trabajo de Honneth es estructurante de mi libro, cuando en realidad es una contribución que motiva el desarrollo de mi investigación y opera como un insumo más. Parece ser que la posición de Sauerwald, de fuerte compromiso con el modelo de Honneth, es lo que lo lleva a realizar tal interpretación, que proyecta excesivamente la presencia de Honneth en mi obra, pero que no es mi posición.

A su vez, si el autor de la reseña el capítulo II con mayor detenimiento podría haber encontrado respuesta a alguna de las preguntas retóricas que formula en la reseña. En particular, podría haberse dado cuenta de que mi propuesta no es la de Fraser ampliada, sino que es una teoría de justicia requerida por la parte B de la ética del discurso.<sup>32</sup> Fraser rechaza radicalmente la necesidad de un programa de fundamentación; por mi parte, un programa de fundamentación es el primer requisito que impongo a una teoría crítica de la justicia, y nada está más lejos de las intenciones de Fraser. Por esta razón Fraser me calificaría de “monista” al igual que a Honneth, Habermas o Forst. Por lo tanto, el referirse a mi propuesta como “Fraser-Pereira” es un error categorial grave que pauta la confusión de la que Sauerwald ha sido presa.

Por esto último la teoría crítica de la justicia no es una alternativa al modelo de Honneth, sino una aplicación del programa de la ética del discurso. Sauerwald no entiende que la fundamentación a la que apelo, y que no se encuentra en Honneth, no es “de mi pluma” y tampoco hay que esperarla de mí, sino que es la de Apel y Habermas. A su vez, en el libro indico<sup>33</sup> claramente que la mentada “superación” del paradigma de la comunicación por parte de Honneth, que el comentarista defiende,

<sup>32</sup> Cf. Pereira, *Las voces de la igualdad*, capt. II.1.2. Esta es la misma posición que ya defendía en *¿Condenados a la desigualdad?*, México, CEFPS Vicente Lombardo Toledano, 2007. Descargar en:

[http://universidad.academia.edu/GustavoPereira/Books/105539/\\_Condenados\\_a\\_la\\_desigualdad\\_extrema\\_Un\\_programa\\_de\\_justicia\\_distributiva\\_para\\_conjurar\\_un\\_futuro\\_de\\_Morlocks\\_y\\_Elo\\_i](http://universidad.academia.edu/GustavoPereira/Books/105539/_Condenados_a_la_desigualdad_extrema_Un_programa_de_justicia_distributiva_para_conjurar_un_futuro_de_Morlocks_y_Elo_i)

<sup>33</sup> Cf. Pereira, *Las voces de la igualdad*, capt. II.1

tiene la carga de la prueba de presentar criterios normativos que se encuentren más allá de la eticidad, es decir, que puedan superar los riesgos de relativismo. Esto es un problema serio para Honneth, ya que cuando busca tales criterios oscila entre una antropología que asume en algunos momentos de su obra y niega en otros, y un llamativo “realismo moral”.<sup>34</sup>

Por otra parte, la lectura superficial del capítulo II conduce al autor de la reseña a afirmar que sostengo que al igual que Habermas defiende que los espacios de la economía y la política son libres de normas. Lamentablemente no leyó mi crítica a la distinción sistema-mundo de la vida de Habermas que introduce una dimensión normativa en estos espacios, al igual que lo hacen Cohen y Arato, Cortina y Honneth.<sup>35</sup>

Por último el comentarista es incapaz de entender la urgente necesidad que tienen las sociedades contemporáneas de contar con una teoría de la justicia alternativa a la justicia liberal, este es el punto central de mi obra y afortunadamente destacados filósofos de la nueva generación de la Teoría crítica (Forst, Gosepath) coinciden en este punto. Sin caer en chauvinismo, pero también con mucho orgullo puede afirmarse que las investigaciones que se han realizado en Uruguay en el grupo *Ética, justicia y economía*, han tomado la delantera en este tipo de cuestiones.

A pesar de estas limitaciones quiero agradecer nuevamente la reseña de Sauerwald, y pretendo con esto realizar un saludable intercambio entre filósofos que comparten intereses similares.



**Gustavo Pereira es Profesor Titular de Filosofía de la Práctica en la Universidad de la República. Sus principales líneas de investigación son las teorías de la justicia y la democracia deliberativa. Sobre estos temas ha publicado artículos en revistas como *Diánoia*, *Isegoría*, *Ratio Juris* y *Theisis Eleven*. Es autor de los libros *Medios, capacidades y justicia distributiva* (2004), *Condenados a la desigualdad extrema* (2007) y *Las voces de la igualdad* (2010). Actualmente se encuentra editando un volumen que se publicará el año próximo sobre *Justicia y teoría crítica en el que colaborarán A. Honneth, A. Cortina, R. Forst, J. Conill, A. Renault, C. Thiebaut y M. Madureira, entre otros*.**

<sup>34</sup> Estas dificultades se las he planteado directamente a Honneth y su respuesta continúa siendo insuficiente. Cf. Honneth Axel, “Reconocimiento y criterios normativos. Entrevista a Axel Honneth”, *Andamios*, vol. 7, n° 3, 2010, pp. 323-334. La dificultad de encontrar un criterio que supere el relativismo y la caída en un realismo moral puede verse en Honneth, A., “El reconocimiento como ideología”, *Isegoría*, n° 35, 2006, pp. 143-144. Descargar en: <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/33/33>

<sup>35</sup> Cf. Pereira, *Las voces de la igualdad*, capt. II. 4. 4.

# Sector OTRAS TEXTURAS

*Andrés Núñez Leites*



*El filósofo y el bosque. Autor: Enrique J.E. Ron. Técnica: Acrílico sobre madera.*

## **CAMINAR, SI PUEDO**

Me gustaría caminar por la línea imaginaria del Ecuador, poner pie sobre pie, haciendo equilibrio, como en la pisada del fútbol de barrio, tendría una buena guía, me mojaría en el mar, y me secaría en el desierto, vería todas las salidas de sol y también las puestas. Jamás me perdería porque la línea ya está trazada y no se puede cambiar o desviar. En el caso de dar muchas vueltas y aburrirme ,me detendría en un meridiano y lo recorrería hacia el norte o hacia el sur, tendría una vida o dos para hacerlo, y nunca me perdería, mis vidas no serían aburridas, nadie me buscaría y así alcanzaría la libertad.

Enrique Echegoyen. Julio 2009.

## **EL HOMBRE Y EL FILÓSOFO**

Un hombre se perdió en el camino, fue preguntando donde estaba, no sabía ni el nombre del camino ni el número de la casa que buscaba y cada vez se perdía más. Un herrero le dijo que iba bien y que siguiera de largo que encontraría la casa que buscaba, pero siguió y se perdió más. Un policía le pidió documentos y le dijo que tenía que saber donde iba y que no lo quería volver a ver perdido porque lo arrestaría. El hombre asustado por la amenaza, se escondió y se hizo la noche y se desorientó más. Se durmió como pudo y cansado siguió su marcha hasta que encontró a una anciana que le adivinó la suerte y le cobró muchas monedas. Se quedó sin dinero y sin rumbo y desesperó. Siguió caminando y pregunto a varias personas más donde estaba y cual era el camino, para llegar a la casa que buscaba siempre con el mismo resultado, se perdía más. Cuando sentado en el camino ve a un hombre con un bolso de cuero con aspecto amigable que estaba tomando agua de un pequeño cuenco de cerámica. Se paró junto a él y en su lamentable estado le hizo al hombre las mismas preguntas que a las demás personas.

El hombre, que era un filósofo, le dijo:

F: Si sigues buscando algo que no sabes bien lo que es, será difícil que lo encuentres. Pero ya que recorriste tantos kilómetros, seguramente encontrarás algo que te asombre y que no conoces. Tu eres dueño de seguir o volver sobre tus pasos, en ambos casos conocerás gente y lugares y tu vida será más interesante. Ahora bebe de esta agua y elige lo que harás, pero decídelo tu mismo.

Enrique Echegoyen. Agosto 2009

## **ELOGIO DEL OUTSIDER**

La búsqueda de la verdad... bueno, para no caer en frases gastadas, digamos, el afán de dar cuenta del mundo que nos rodea. La imperiosa necesidad de explicar todo aquello que despierta nuestra curiosidad, todo que aquello que nos aterra porque se nos revela desconocido, oscuro, incomprensible. Y como sabemos, los humanos tenemos baja tolerancia a los agujeros negros.

Es todo eso lo que nos llevó a inventar teorías, desde que fuimos. Teorías para explicar el mundo. Por eso mismo, no se limitaron a buscarle la vuelta a tal o cual cuestión más o menos acotada que nos rompía la cabeza, o si lo hicieron se fueron de madre en un santiamén. Porque son Señoras Teorías, que pretenden explicar Todo. O mejor dicho, proporcionan una vara con la cual medir la realidad, o mejor aún, unos lentes a través de los cuales verla.

Sólo en tiempos muy recientes nos hemos cuestionado estas titánicas pretensiones, y todo indica que las hemos desechado, al menos de nuestras conciencias y de nuestros discursos. Y así, donde ayer nomás veíamos un mundo más o menos ordenado, más o menos lógico, y más o menos ajustado a una teoría, hoy asistimos al molesto y atemorizante espectáculo de un mundo definitivamente inasible.

Pensemos la realidad como un paisaje infinito. Sobre sus planicies se yerguen fortalezas –porque es un mundo en guerra.

Estas fortalezas tienen unos nombres muy peculiares. Por allá encontramos una que se llama “Islam”. Más acá, una llamada “Psiquiatría”. Por ahí, hay una que tiene grabado en sus pórticos “Liberalismo”. Y así, desperdigadas, vamos descubriendo a vuelo de pájaro otras muchas, muchísimas fortalezas. “Psicoanálisis”. “Idealismo”. “Nacionalismo”. “Ciencia”. “Marxismo”. “Zoroastrianismo”.

Hay demasiadas como para seguir una enumeración innecesaria. Algunas se muestran orgullosas de los buenos tiempos que corren para sus fuerzas; otras resisten. Hay varias en franco repliegue, otras de las que hace rato no se saben noticias. Hay algunas, sin dudas, de las más fascinantes, abandonadas desde tiempos remotos, muchas de ellas en ruinas y sin nombres propios.

Cual paisaje feudal, hay fortalezas vasallas de otras fortalezas. Una tupida red de poder y subordinaciones se ha tejido entre ellas a lo largo de la historia.

Cada fortaleza está (o estuvo) habitada por guerreros. Cada guerrero encuentra tras sus muros, y en sus camaradas, protección y comprensión. A cambio, la fortaleza exige del guerrero que la defiende de los ataques lanzados por los adversarios y que se lance él al ataque de las otras. No es seguro que un guerrero se aventure solo y sin un objetivo claro fuera de los muros de su fortaleza. Los peligros son demasiados.

¿Pero acaso todos los habitantes de este paisaje son soldados incondicionales pertenecientes a una o varias de estas fortalezas?

Por supuesto que no. Encontramos muchas otras personas. Entre ellas, seres errantes que lo recorren con las mismas o quizás más inquietudes que aquellos guerreros.

¿De dónde vienen estos vagabundos? Muchos pertenecieron a alguna fortaleza; otros las abandonaron antes de comprometerse realmente con ellas. Otros, visitaron varias pero no los convenció ninguna, y también los hay quienes sólo las han contemplado desde fuera.

Naturalmente, estos errantes se sienten más cómodos en esta fortaleza que en la otra, consideran a los guerreros de esta sus amigos o aliados, son bienvenidos en aquella y son mirados con recelo en la otra. No están comprometidos con ninguna, y por eso nadie se ensaña con ellos especialmente; pero tampoco nadie los defenderá de forma incondicional si son atacados.

Se mueven con libertad por esos paisajes peligrosos, y por no estar confinados dentro de unos pocos muros, conocen mucho más, y tal vez hasta mejor.

En un mundo en perpetuo cambio, se las arreglan sin recurrir a nada fijo. Ese es su mayor riesgo: fijarse a algo, en algún lugar. Para eso, sólo hay un antídoto: errar.

Diego Estín Geymonat

[diegoestin@hotmail.com](mailto:diegoestin@hotmail.com) | <http://demasiadohumanos.blogspot.com>

## UN PUNTO

Un punto  
Apenas un punto  
Pequeño  
Invisible entre los otros puntos  
Lágrima de octubre  
Libada en su manantial  
Un punto  
Nada más que un punto  
Serenos de otoño que depura el río  
Honduras que limpia  
-o intenta-  
Un punto  
Tan sólo un punto  
Frágil y fuerte  
Distinto pero igual  
Nostalgia de tilos y de querencia  
Madreselvas en el pelo  
Pies descalzos en la arena  
Alas de papel volando al sol  
Un punto  
Aún un punto  
Una línea impar  
Que escribe su propia historia.

**Marian Benítez Weisz**  
[marianbweisz@hotmail.com](mailto:marianbweisz@hotmail.com)

*Despertar durmiendo (reflejo)*. Autor: Roberto Falcón. Técnica:  
tinta, lápiz, óleo pastel e infografía

