

apuntes filosóficos

MIEDOS GLOBALES: POLÍTICA, VIRTUALIDAD Y PANDEMIA



apuntes filosóficos

Revista semestral Vol.29 N° 57/2020 ISSN: 1316-7533 Depósito legal: pp 199202 df 275

Director Fundador:	Omar Astorga.
Director:	Nowys Navas.
Subdirector:	Luis Marciales.
Comité Editorial:	Omar Astorga, Luz Marina Barreto, Franklin Galindo, José Luis Ventura, María Guadalupe Llanes, José Julián Martínez, Carlos Villarino, Alirio Rosales, Gabriel Morales O., Gabriela Silva, Ricardo Da Silva, Kenny Angulo, Numa Tortolero, Jorge Machado, Jesús Baceta.
Consejeros:	Omar Astorga, Eduardo Vásquez, Erik del Búfalo, José Rafael Herrera, Francisco Bravo, Benjamín Sánchez, Ruperto Arrocha, Vincenzo P. Lo Monaco, Alberto Rosales, Fernando Rodríguez, Carlos Paván, Arnaldo Esté, Wolfgang Gil, Fabiola Vethencourt, Corina Yoris, Enrique González O. Comité internacional: Jean Grondin (Canadá), Agustín Martínez (Panamá), Alirio Rosales, Víctor García, Jessica Vargas y Héctor Jaimes (EE.UU.), María Lukac de Stier (Argentina), Julieta Marcone, Sergio Leroux y Carlos Sierra Lechuga (México), Fabiola Vethencourt, Juan Rosales y Julián Martínez (Ecuador), Alejandro Sobrino (España), Roberto Torretti (Puerto Rico).
Coordinador de este número:	Carlos Villarino.
Asistentes:	Marko Fistic, Karelys Rosales.
Diseño:	Hibert Castillo, Carlos Villarino.
Diagramación:	Hibert Castillo, Carlos Villarino, Marko Fistic.
Traducción de resúmenes:	Equipo de edición de Apuntes Filosóficos.
Evaluadores:	Comité editorial, Consejeros, Comité internacional e investigadores.

Dirección:

Escuela de Filosofía. FHE-UCV. Los Chaguaramos.1041. Caracas. Venezuela. Tel.: [+58212] 6052863.

Correo electrónico: apuntes.filosoficos.ucv@gmail.com

Apuntes Filosóficos es publicada por la Escuela de Filosofía bajo los auspicios del Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico (CDCH-UCV)

Published in Venezuela

UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA

Rectora: Cecilia García Arocha

Vicerrector Académico: Nicolás Bianco

Vicerrector Administrativo: Bernardo Méndez

Secretario: Amalio Belmonte

FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN

Decano: Vidal Sáez Sáez

Coordinador Académico: Pedro Barrios

Coordinadora de Postgrado: María del Pilar Puig

Coordinadora de Extensión: Alexzhandra Franco

Coordinador de Investigación: Mike Aguiar

Coordinador Administrativo: Eduardo Santoro

DIRECTORES DE ESCUELAS

Escuela de Artes: Alicia Smith

Escuela de Bibliotecología y Archivología: Martha Álvarez

Escuela de Comunicación Social: Alejandro Terenzani

Escuela de Educación: Laura Hernández

Escuela de Filosofía: Nowys Navas

Escuela de Geografía: Andrés Eloy Blanco

Escuela de Historia: Agustín Arzola

Escuela de Idiomas Modernos: Lucius Daniel

Escuela de Letras: Florence Montero

Escuela de Psicología: Eduardo Santoro

DIRECTORES DE INSTITUTOS

Instituto de Estudios Hispanoamericanos: Lionel Muñoz

Instituto de Filología «Andrés Bello»: Consuelo González

Instituto de Filosofía: Miguel Alujas

Instituto de Geografía y Desarrollo Regional: Karenia Córdova

Instituto de Investigaciones de la Comunicación: Morella Alvarado

Instituto de Investigaciones Literarias: Ángel Gustavo Infante

Instituto de Psicología: María Rocca

NOTA EDITORIAL

Carlos Villarino (Universidad Central de Venezuela). “Nuestro año pandémico”..... Pág. 5

MIEDOS GLOBALES: POLÍTICA, VIRTUALIDAD Y PANDEMIA

Juan Cristóbal Castro (Pontificia Universidad Católica de Valparaíso – Chile)
“Notas antivirales”.....Pág. 13

Héctor Jiménez Esclusa (Instituto Pedagógico de Maracay)
“La pandemia por COVID-19 como acontecimiento: una revisión crítica del enfoque
posmarxista”.....Pág. 27

Jacobo Villalobos (Universidad Central de Venezuela)
“La sociedad ilimitada de la comunicación frente al desafío de la cuarentena global”.....Pág. 51

Ricardo Da Silva (Universidad Central de Venezuela)
“Virtudes teóricas en tiempos de pandemia:
la simplicidad contra las teorías de la conspiración”.....Pág. 85

María Guadalupe Llanes (Universidad Central de Venezuela)
“¿Puede el miedo a la COVID-19 convertirse en un hábito? Una respuesta a partir de la Suma
Teológica de Tomás de Aquino”.....Pág. 117

Nahir Hurtado (Universidad Central de Venezuela)
“El arte sanador en tiempos de confinamiento”.....Pág. 147

Carlos Paván Scipione (Universidad Central de Venezuela)
“Entre virus y razones”.....Pág. 160

ARTÍCULOS PLURITEMÁTICOS

Carlos Javier Lozada Villegas (Universidad Federal de Piauí – Brasil)
“¿Es posible comprender hermenéuticamente a la Naturaleza?
Una aproximación preliminar”.....Pág. 182

Gerardo Valero (Universidad de Los Andes)
“La seriedad de la risa: el valor de la comedia aristofánica para el presente”.....Pág. 203

TEXTOS Y DOCUMENTOS

Nowys Navas (Universidad Central de Venezuela)
“Órdenes de lo real: anotaciones sobre los cimientos”.....Pág. 221

Carlos Villarino (Universidad Central de Venezuela)
“Una defensa apasionada de la Filosofía contemporánea”.....Pág. 237

RESEÑAS

Equipo de redacción de Apuntes Filosóficos
“Yuval Noah Harari: 21 lecciones para el siglo XXI.
O de la perplejidad del Homo sapiens”.....Pág. 253

Reseña curricular de autores.....Pág. 259

Índice acumulado.....Pág. 264



**apuntes
filosóficos**

Vol. 29 No. 57

Nuestro año pandémico

Carlos Villarino

(Universidad Central de Venezuela)



apuntes
filosóficos

Vol. 29 No. 57

Nuestro año pandémico

Our pandemic year

Carlos Villarino*
(Universidad Central de Venezuela)

El 25 de noviembre del año 2019, la directora de la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela, la profesora Nowys Navas, abrió oficialmente la celebración de la *Semana de la Filosofía* con una conferencia magistral: *Órdenes de lo real: anotaciones sobre los cimientos*. Por ese entonces, la principal preocupación de la comunidad universitaria venezolana era la amenaza de una inminente intervención de las Universidades Autónomas (si estas no acataban la sentencia 0324 de la Sala Constitucional del Tribunal Supremo de Justicia: la cual ordenaba la realización de unas elecciones, en contra de lo establecido en el artículo 109 de la Constitución Nacional y la Ley de Universidades vigente). Como las autoridades rectorales se negaban a acatar una sentencia inconstitucional se temía que, en el mes de febrero de 2020, todas las Universidades Autónomas fueran intervenidas gubernamental y judicialmente. La conferencia de la profesora Navas reflexionaba, entre otras consideraciones, sobre esta sombra que se aproximaba a nuestras universidades y sobre el carácter, filosóficamente profundo, de que la UCV pudiera, aún, «celebrar» una *Semana de la Filosofía* en semejante clima: y en las más ruinosas condiciones materiales. Su conferencia destacaba el rol activo que deben tener, tanto los individuos como las comunidades, en la celebración de cualquier fiesta importante. Festejar es cosa seria, y requiere del mayor de los compromisos. Que la comunidad universitaria se avocara a la celebración del *Día Mundial de la Filosofía* y de su *Semana de la Filosofía*, significaba que, a pesar de todos los problemas existentes y de todas las amenazas latentes, la universidad venezolana seguía viva.

El 28 de noviembre de ese mismo año, el profesor Carlos Villarino dictaba la conferencia magistral del Departamento de Historia de la Filosofía (*Una defensa apasionada de la Filosofía contemporánea*), en la que caracterizaba las tradicionales amenazas externas que enfrenta nuestra disciplina, pero, además, alertaba sobre los vicios internos que la propia actividad filosófica podía estar sufriendo en el presente. Advertía, a su auditorio, sobre la influencia perniciosa que el

* Coordinador editorial del número 57 de la revista *Apuntes Filosóficos*.

dogmatismo, la demagogia, el relativismo, el sincretismo y el reduccionismo, estaban teniendo tanto fuera como dentro de las aulas de clase. Mientras que, los acuciantes problemas de la sociedad contemporánea (la posverdad, el control biopolítico, la Inteligencia Artificial, el cambio climático y los autoritarismos políticos) demandaban una Filosofía despierta, curiosa, dinámica y, sobre todo, autocrítica. Era urgente, entonces, corregir esos vicios dentro de las Escuelas e Institutos que se dedican a la enseñanza y a la investigación de la Filosofía.

Mientras tanto, a 15.436 kilómetros de distancia, en la ciudad china de Wuhan (capital de la provincia de Hubei) algo enigmático estaba ocurriendo: un número cada vez mayor de pacientes estaba presentando los síntomas de una severa neumonía de origen desconocido. Así lo alertó, a los pocos días, el Dr. Li Wenliang, médico oftalmólogo, que fue el primero en denunciar que los pacientes del Hospital Central de Wuhan estaban presentando los mismos síntomas de una enfermedad epidémica ocurrida en el año 2002, y que llevaba por nombre «síndrome respiratorio agudo grave» o SARS (por sus siglas en inglés). El destino del Dr. Li Wenliang fue traumático, trágico y breve: fue detenido por la policía china y acusado de propagar bulos sobre una supuesta enfermedad epidémica, contrajo la misteriosa enfermedad (que luego llevaría el nombre de COVID-19: *coronavirus disease 2019*) y murió de ella el 07 de febrero de 2020. No sería el primero ni sería el último: para el mes de noviembre de 2020, un año después del inicio de la pandemia, se han contabilizado un millón trescientos mil fallecidos y más de cincuenta y cinco millones de infectados a nivel mundial.

El 09 de marzo de 2020, la Facultad de Humanidades y Educación, de la UCV, se disponía a iniciar un nuevo período de actividades académicas: aliviada por la sorpresiva sentencia 0047, del Tribunal Supremo de Justicia, que dejaba sin efectos la anterior sentencia 0324, y alejaba, de momento, el fantasma de la intervención. No obstante, las condiciones salariales de los profesores, los trabajadores administrativos y los obreros empeoraba día a día, las condiciones materiales de la infraestructura se hacían cada vez más ruinosas y la crisis humanitaria compleja, hacían muy desalentador el pronóstico sobre la continuidad de las actividades docentes. Además, las noticias sobre el avance de la nueva enfermedad se hacían cada vez más frecuentes, cada vez más alarmantes y, sobre todo, cada vez más cercanas. Ya no era algo que ocurría en una lejana ciudad china, a 15.000 kilómetros de distancia. Finalmente, el 16 de marzo de 2020, se hizo realidad el primer impacto notorio de la COVID-19 en suelo venezolano: se decretaba la «cuarentena social»

en todo el territorio y, con ello, quedaban suspendidas todas las actividades docentes en todos los niveles educativos: incluida la educación universitaria. En el interín, la mañana del 17 de junio de 2020, una sección del pasillo techado de la Universidad Central de Venezuela, frente a la Facultad de Humanidades y Educación, se desplomaba por efecto de las lluvias (como causa próxima) y de la falta de mantenimiento por asfixia presupuestaria (como causa distal).

Esta contingencia supuso para la Escuela de Filosofía de la UCV, y para su revista *Apuntes Filosóficos*, la ocasión para encontrar un modo de seguir intelectualmente viva, a pesar del cese de las actividades docentes. En primer lugar, se intensificó su actividad en las redes sociales. La directora de la Escuela, la profesora Nowys Navas, convocó a todo el personal docente, para contribuir con una serie de Textos Mínimos en Instagram, en los que se reflexionó sobre las diferentes aristas del fenómeno pandémico (así como sobre de otros temas de interés para la comunidad filosófica): llegando a publicar sesenta contribuciones, en ocho meses. También se difundió, a través de la plataforma Twitter, todo el material de la revista: desde el número 1 hasta el número 56. En segundo lugar, se realizaron conversatorios, charlas y conferencias *online* para la comunidad estudiantil y el público en general. Y, finalmente, se acordó hacer un cambio en la programación del segundo número del año 2020, dedicándolo, casi exclusivamente, a la reflexión sobre lo que estaba ocurriendo: de allí surgió la idea de lanzar *Miedos globales: política, virtualidad y pandemia*, que es el número que ahora nos congrega.

Miedos globales: política, virtualidad y pandemia, número 57 de la revista *Apuntes Filosóficos*, cuenta con nueve artículos (siete sobre la pandemia de la COVID-19 y dos sobre otros temas), dos conferencias magistrales y una reseña sobre el historiador e intelectual Yuval Noah Harari, y su más reciente libro: *21 lecciones para el siglo XXI*.

Juan Cristóbal Castro, profesor de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, reflexiona, en sus “**Notas antivirales**”, sobre las diferentes dimensiones problemáticas que el virus SARS-CoV-2 (agente causante de la enfermedad de la COVID-19) ha puesto de manifiesto en la actualidad: desde los miedos más íntimos a la infección y a la muerte, hasta las implicaciones sociopolíticas y geopolíticas que la gestión de la pandemia está teniendo: pasando por la forma en que la comunidad intelectual internacional se ha posicionado frente a este fenómeno, que pareciera

ser el más importante que haya vivido nuestra generación. Este trabajo abre la sección de artículos temáticos, porque sintetiza de modo claro, coherente y directo, la mayoría de los tópicos que serán abordados por otros autores en este número.

Héctor Jiménez Esclusa, analiza la recepción, e interpretación, que está teniendo la pandemia dentro de la comunidad intelectual internacional: en especial, en la comunidad de pensadores posmarxistas. En su artículo, **“La pandemia por COVID-19 como acontecimiento: una revisión crítica del enfoque posmarxista”**, examina las diferentes interpretaciones de la Historia que nos ofrecen la tradición liberal y la tradición marxista, examina detalladamente el sentido filosófico y político de la noción de «acontecimiento» —desde Heidegger hasta Agamben— y concluye que, pese a los esfuerzos de los pensadores posmarxistas, no están logrando comprender apropiadamente el significado y el alcance que la pandemia por la COVID-19 está teniendo en las sociedades contemporáneas.

Jacobo Villalobos, en **“La sociedad ilimitada de la comunicación frente al desafío de la cuarentena global”**, hace un análisis pormenorizado de los artículos de prensa, entrevistas y comunicados oficiales (recogidos en el libro electrónico *Sopa de Wuhan*), hechos por un grupo de filósofos y pesadores contemporáneos (como Giorgio Agamben, Paul B. Preciado, Byung-Chul Han y Slavoj Žižek), que se precipitaron a ver, en las medidas de confinamiento sanitario, la confirmación de sus preconcepciones fatalistas sobre la sociedad global. A esta plétora de discursos distópicos, Villalobos le contrapone la visión esperanzadora y optimista del comunicólogo español: Manuel Martín Algarra. Centrado en la concepción de la comunicación como un compartir sin pérdida de contenido, Villalobos confía en los poderes protectores de la comunicación humana, y de las nuevas tecnologías, para ayudarnos a transitar los momentos más oscuros de esta «cuarentena global».

Ricardo Da Silva, examina otra cara de la pandemia: la infodemia. Y lo hace no desde un comentario anecdótico sobre los bulos específicos que puedan estar pululando por Internet y por las redes sociales, sino que lo hace con un riguroso estudio sobre las virtudes teóricas que debe satisfacer cualquier discurso con pretensiones epistémicas, esto es: cualquier discurso que pretenda decir, con verdad, algo sobre cualquier fenómeno. Lo que nos muestra Da Silva, en **“Virtudes teóricas en tiempos de pandemia: la simplicidad contra las teorías de la conspiración”**, es que los mitos contemporáneos y las teorías conspirativas que se han desatado con la pandemia, son

ejemplos claros del modo en que no debe funcionar el pensamiento riguroso. Nos alerta sobre las consecuencias, no solo teóricas sino, sobre todo, éticas, de propagar información falsa y distorsionar realidades complejas y peligrosas como el virus SARS-CoV-2 y la enfermedad de la COVID-19. Nos invita, por lo tanto, a rasurarnos las barbas teóricas con la afilada navaja de Ockham. El artículo del profesor Da Silva, entra en un curioso «diálogo» con la conferencia del profesor Villarino: mientras el primero nos habla sobre las virtudes teóricas que deben ambicionarse, el segundo nos advierte sobre los vicios y amenazas presentes que deben eliminarse.

María Guadalupe Llanes, jefa del Departamento de Historia de la Filosofía de la UCV y exdirectora de la Escuela de Filosofía, cambia el registro y el enfoque dado al fenómeno de la pandemia. Se centra en el miedo como una afección omnipresente en los seres humanos. Se pregunta si el miedo puede llegar a instalarse como una estructura, más o menos permanente, de nuestra personalidad. O, si estamos condenados a vivir con miedo todo el tiempo y en toda circunstancia. Para encontrar respuesta a su pregunta, vuelve la mirada al pasado y busca orientación en uno de los más grandes pensadores occidentales de todos los tiempos: el filósofo y teólogo medieval, Tomás de Aquino. Tras un análisis meticuloso de diferentes pasajes de la *Suma Teológica*, llega a la conclusión, esperanzadora, de que no es posible tal peligro y que, en cambio, otros hábitos (como la templanza) nos pueden ayudar a combatir nuestros temores más íntimos. Esto y más es lo que podemos encontrar en “**¿Puede el miedo a la COVID-19 convertirse en un hábito? Una respuesta a partir de la Suma Teológica de Tomás de Aquino**”.

Nahir Hurtado (profesora del Departamento de Lógica, especialista en Teoría de la Argumentación y, además, psicóloga), nos ofrece un abordaje alternativo del mismo tema del miedo, la ansiedad, la angustia, el estrés y la desesperanza actual. En “**El arte sanador en tiempos de confinamiento**”, echa mano de pensadores tan disímiles como Friedrich Nietzsche, Robin George Collingwood y Karl Gustav Jung para mostrar que la creatividad, la expresión artística y la experiencia estética, pueden ser formas, no solo útiles sino también indispensables, para hacerle frente a la tremenda crisis, sanitaria y económica, que la pandemia supone para cada uno.

Se cierran los artículos temáticos con “**Entre virus y razones**”, un texto de **Carlos Paván Scipione**, profesor Titular (jubilado) de la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela y autor —entre otros libros— *Gadamer y el Círculo Hermenéutico*, publicado por Ediciones de la Revista Apuntes Filosóficos (Escuela de Filosofía – UCV), en el año 2007.

A pesar de que los siguientes dos artículos no versan directamente sobre la pandemia, guardan, sin embargo, una estrecha relación con el espíritu del número 57. “**¿Es posible comprender hermenéuticamente a la Naturaleza? Una aproximación preliminar**”, de **Carlos Javier Lozada Villegas**, se centra en un aspecto inusual de la obra del gran hermeneuta del siglo XX, Hans-George Gadamer (también protagonista de la conferencia magistral de la profesora Nowys Navas): el problema de la comprensión, pero ya no de los textos legados por la tradición, sino de los fenómenos naturales y del medioambiente. Lozada intenta rastrear, en *Verdad y método*, las claves hermenéuticas de una posible comprensión dialógica con lo que, a simple vista, parece no tener una voz, es decir: intenta encontrar las posibles claves hermenéuticas de una «conversación» con la naturaleza. Finalmente —y en consonancia con el espíritu optimista de Villalobos y de Hurtado—, **Gerardo Valero**, en “**La seriedad de la risa: el valor de la comedia aristofánica para el presente**”, hace un análisis exhaustivo, metódico y ampliamente documentado, de los poderes transformadores de la comedia desde los tiempos de Aristófanes. Destacando la capacidad de la comedia para desnudar (en cualquier sistema democrático) las ambiciones ocultas, las contradicciones y los peligros del poder: sea la Atenas del siglo V a. C. o la Latinoamérica del siglo XXI d. C.

Ahora queda de parte de nuestros lectores el juzgar, si hemos o no invertido bien nuestro tiempo, durante este: “**Nuestro año pandémico**”.

ARTÍCULOS



apuntes
filosóficos

Vol. 29 No. 57

Notas antivirales

Juan Cristóbal Castro

(Pontificia Universidad Católica de Valparaíso)



apuntes
filosóficos

Vol. 29 No. 57

Notas antivirales

Antiviral notes

Juan Cristóbal Castro*
(Pontificia Universidad Católica de Valparaíso)

Artículo recibido: 12/06/2020

Artículo arbitrado: 05/10/2020

Resumen: El SARS-CoV-2, más que un huésped es un intruso, un intruso con un poder inimaginable: se introduce dentro de nuestros tejidos, debilita nuestro sistema inmunitario y daña nuestros pulmones y respiración. Pero es una criatura que ha entrado ya antes en nuestra imaginación social: en nuestros miedos, reflexiones, informaciones y especulaciones. Su carácter «fantasmal» se inserta ahora no solo como una forma de amenaza sobre la vida misma, sino como un veneno que busca socavar el *zoon politikón* aristotélico. El intruso acecha tanto en la dimensión biológica de nuestro cuerpo como en la dimensión social de nuestra vida en común. Hay algo de sintomático en el virus, que ha revelado un problema en los circuitos del pensar occidental: la desconfianza hacia los protocolos de objetividad, el auge de las interpretaciones salvacionistas y de las teorías conspiratorias, la sospecha de todo dato e interpretación científica y el desdén hacia la retórica dialógica del argumento.

Palabras clave: Biopolítica, *Zoon politikón*, Violencia mítica, Inconsciente óptico.

Abstrac: SARS-CoV-2, more than a host, is an intruder, an intruder with unimaginable power: it enters our tissues, weakens our immune system and damages our lungs and respiration. But it is a creature that has entered our social imagination before: our fears, reflections, information and speculations. Its "ghostly" character is now inserted not only as a form of threat to life itself, but as a poison that seeks to undermine the Aristotelian *zoon politikón*. The intruder lurks both in the biological dimension of our body and in the social dimension of our life together. There is something symptomatic about the virus, which has revealed a problem in the circuits of Western thought: mistrust of objectivity protocols, the rise of Salvationist interpretations and conspiracy theories, suspicion of all scientific data and interpretation, and the disdain for the dialogical rhetoric of the argument.

Keywords: Biopolitics, *Zoon politikón*, Mythical violence, Optical unconscious

* Profesor de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Fue profesor de la Universidad Pontificia Javeriana de Bogotá, y director de su Departamento de literatura. Hizo estudios doctorales en la Universidad de California y su maestría de Literatura Comparada en la Universidad Central de Venezuela. Licenciado en Comunicación Social y licenciado en Letras: ambas carreras por la Universidad Central de Venezuela. Ha sido profesor en la Universidad Central de Venezuela y en la Universidad Simón Bolívar. Ha publicado los libros *Alfabeto del caos: crítica y ficción en Paul Valéry y Jorge Luis Borges* (2009) e *Idiomas espectrales: lenguas imaginarias en la literatura latinoamericana* (2016) y está por publicar el libro *El sacrificio de la página: José Antonio Ramos Sucre y el arché republicano*.

I

¿Qué tipo de huésped tocó la puerta de la sociedad globalizada en estos tiempos? Hasta ahora las reflexiones son múltiples y pueden hasta cansar por exceso o saturación, gracias al carácter inesperado, traumático, de su presencia. Desde luego que ni la figura incorpórea del padre de Hamlet pidiendo la venganza de su muerte, ni el *Alien* que acosa a la tripulación de la nave *Nostromo*, sirven para caracterizar esta presencia anómala e intangible, pues es algo pequeño que no vemos y que no está del todo vivo —ya que no puede reproducirse por sí mismo— pero tampoco es algo que está necesariamente muerto; por el contrario, sobrevive adaptándose a otras células, reproduciéndose dentro de ellas como todo buen parásito que escapa a nuestras miradas. La definición de Emanuele Coccia es quizás la más pertinente para dar cuenta de este fenómeno. Para él, se trata de «una fuerza pura de metamorfosis que circula de vida en vida sin limitarse a las fronteras de un cuerpo», y por eso no pertenece «a ningún individuo» y, además, «tiene la capacidad de transformar todos los seres» (Coccia, párr.1).

Más que un huésped, podríamos decir entonces que se trata de un intruso, y con un poder inimaginable: una criatura que entra sin avisar dentro de nuestras pieles y que se introduce dentro de nuestros tejidos, debilitando nuestro sistema inmunitario, nuestros pulmones y nuestra respiración. Una criatura que ha entrado ya antes en nuestra imaginación social, en nuestros miedos, reflexiones, informaciones y especulaciones. Guarda, además, la potencia de una fascinante y aterradora aporía: es dependiente de otros organismos pero con la suficiente fuerza para acabarlos, es indistinguible para el ojo humano pero presente en la manera de afectar sus sentidos y percepciones. ¿Cómo, entonces, albergarlo, darle sitio o morada en nuestras vidas? ¿Cómo trabajarlo, aceptarlo, reconocerlo, sin obviar, por supuesto, la ingente tarea de inmunizarlo, evitarlo, y, sobre, todo pensarlo?

Primero que nada, es bueno aceptar una evidencia que da cuenta de la carga simbólica de este intruso. Su fuerza invisible —propia del acecho que genera— no solo arrastra un peligro bien material, como la salud y la mortalidad de seres inocentes, sino el poder de viejos miedos o anhelos. Hablo de la tentación regeneradora de la sociedad, de la *tabula rasa*, del cambio radical que nos ha introducido, tanto para bien como para mal. Su opaca genealogía guarda un imaginario político que intimida. Según algunos expertos, una de las versiones de su origen se remonta a la hambruna del

régimen comunista de Mao Tse Tung, que lo llevó a la necesidad de industrializar los mercados, los cuales se valían de animales salvajes para sobrevivir. De ahí el murciélago y el pangolín. Si eso fuese verdad, tenemos entonces dos peligros inconscientes: el del viejo resabio del autoritarismo totalitario, como el de los usos industrializados y peligrosos sobre nuestro medio ambiente. Por consiguiente, su carácter fantasmal se inserta ahora no solo como una forma de amenaza sobre la vida misma, sino como un veneno que busca socavar el *zoon politikón* aristotélico. Dicho de otro modo: el intruso acecha tanto en la dimensión biológica de nuestro cuerpo como en la dimensión social de nuestra vida en común.

¿Cómo aceptar esto y darle lugar: un aposento? Sin duda es difícil, y más todavía cuando aparece en un momento en el que se disuelve el consenso cosmopolita de las democracias liberales y la geopolítica que lo mantenía. ¿Qué hacer? Quizás sirva hacer lo simple: tratar de entrever, así sea de forma somera, el poder de su acontecimiento. Ver cómo el intruso hace suyo el hogar que penetra, cómo desarregla la casa, los muebles y la cocina. A este respecto vale la pena diseccionar el despliegue medial de su contagio.

Pensemos primero en la dimensión contaminante de toda fuerza viral. Antes que nada, se presenta como una metáfora que guarda muchas resonancias: virus biológico, informativo, terrorista, social. Pero más allá de eso, están los circuitos de su desplazamiento. En un momento de su diálogo *Ion*, Platón se vale de la metáfora de la piedra magnética para explicar la poesía oral. Esta “piedra de Heracles”, como la llama, le sirve para mostrar cómo las historias de la *Odisea* o la *Ilíada* se propagan en un movimiento que vincula la voz de las musas, la palabra del rapsoda y la recepción de la audiencia bajo una especial magia. Quisiera trabajar el poder magnético del virus desde esta lógica, desde un modo de transmisión que entraña interconexiones con varios sistemas. Claro, es verdad que esta criatura pandémica no es ninguna ficción homérica, pero lo que me interesa destacar, en todo caso, es el modelo de diseminación y contagio, solo que con actores e intermediarios más complejos y contemporáneos.

El primero de ellos es por supuesto el cuerpo humano, la dimensión biológica, que solo ocurre cuando entra en nuestras mucosas y se desarrolla con los síntomas que ya muchos conocemos. El segundo tiene que ver, obviamente, con el lenguaje, es decir, con los enunciados que dan cuenta de él: los actos de habla que giran en torno a su presencia, a sus peligros, amenazas, consecuencias, donde está también sus metáforas y el archivo de sus referencias pasadas. Un archivo, vale agregar,

que se reactualizan bajo nuevas condiciones, irrumpiendo sobre nuestras proposiciones del mundo, sus discursos y sus sistemas de significación, colisionando con los viejos presupuestos y abriendo redes bajo conexiones inesperadas. De ahí que William Burroughs en uno de sus arrebatos clásicos de lucidez paranoica nos propusiera que el origen del lenguaje fuese viral; pero no hay que olvidar, como bien nos recuerda el filósofo Coccia, que el 8% de nuestro ADN también es viral, así que somos parte de la misma materia de nuestro enemigo (Coccia, párr.3).

A partir de este primer núcleo, el contagio se abre a un plano de transmisión distinto. En él empieza a circular bajo otro espacio: el del Internet y las redes sociales, pero también el de las distintas tecnologías de la comunicación que, bajo imágenes sonoras o visuales, reproducen el virus. Se convierte no solo en reportes o indagaciones, sino también en noticias sensacionalistas, en desinformaciones, en relatos conspirativos, en teorías filosóficas que buscan capitalizar el futuro, en historias conmovedoras o tristes de personas que lo han padecido o que conocen de alguien que lo padece. Hablo de formas del testimonio instantáneo que alteran nuestra tranquilidad por segundos, gestos de llamados a nuestra más profunda conmiseración y empatía desde el formato digital o, incluso, analógico. También aparece en los estudios más rigurosos e imparciales donde ahora adquiere la forma de la estadística, de la proyección, del número, de la fatalidad calculable, bajo la lógica de esa «*violencia mítica*» de la que hablara Walter Benjamin en *Para una crítica de la violencia* (1921), donde tarde o temprano cualquiera de nosotros puede ser contagiado por no seguir las instrucciones debidas, las restricciones y las medidas: entrando en un círculo vicioso de fatalidad (como sucede con cierta noción del Derecho, que ya parte de antemano de la posibilidad de tu culpabilidad futura, de tu equívoco o de tu pecado edípico). Es un ciclo trágico, ciertamente, un mito que nos atrapa: pronto nos enfermaremos, pronto infectaremos a otro, pronto seremos parte de ese “intruso” que nos acecha: muerte, aislamiento, olvido, negación.

Este plano de circulación va penetrando en nosotros como sujetos, agentes vivientes, existenciales. Entra en nuestros cuerpos imaginarios, en nuestra psique, afectando la conciencia, el equilibrio mental, maximizando nuestra capacidad de observación como nunca. Esta atención desmesurada su vez se nutre del «*inconsciente óptico*» de imágenes que reproducen la mirada del microscopio en películas, documentales, videos e Internet¹. Nos lleva de este modo al aislamiento,

¹ La noción de «*inconsciente óptico*» la desarrolla Walter Benjamin, sobre todo, en su libro sobre la fotografía, hablando de la cámara, pero podemos aplicarlo a los nuevos dispositivos visuales que abren una dimensión no prevista por el ojo humano para ver el cuerpo mismo, gracias a la evolución del microscopio.

al confinamiento, a la reclusión, a una especie de isla pequeña a lo Robinson Crusoe, y a tener que sobrevivir como el mismo personaje de Defoe: racionalizando, calculando, organizando.

Es paranoia, es angustia, es zozobra, es miedo y, sobre todo, sobreexcitación continua e internalizada. Nos obliga a mirar nuestro entorno con sospecha; nos pide revisar las manos, las formas de tocarnos, los centímetros en los que nos acercamos o nos distanciamos de otros, las veces que usamos jabón para limpiarnos, los contactos sospechosos de nuestras ropas y vestidos, el uso del alcohol. Rompe ese diálogo constante que hemos tenido con los objetos de nuestro entorno bajo la precaución de poder ser víctima de una intrusión invisible, secreta, opaca, terrible. No nos deja quietos, combustiona nuestras energías. Nos pone fuera de sí. Está cerca, acechante, descontrolando.

Por suerte, también adquiere en este nivel otra figura más condescendiente, más humana, pues nos obliga a pensar en nuestros amigos y familiares, a tratar de ayudar en algunas ocasiones a otros, a hablar con frecuencia con las personas allegadas, a expresar nuestras dudas, miedos y afectos. Nos pone a pensar sobre nuestro futuro como proyecto social, cultural, vivencial y humano. Pero con todo, sigue molestándonos y preocupándonos.

El acontecimiento del virus es, como dije, apirético y abarca por igual varias capas y niveles que se entrecruzan: el cuerpo social con el natural, el cuerpo medial con el psíquico. Nos rodea y contagia en varias dimensiones. Está, antes de tenerlo, en nuestras cabezas, en nuestras preocupaciones, en nuestros sentimientos. Sin embargo, no todo esto da con el fenómeno en su totalidad. Para ello hace falta considerar sus peligrosas consecuencias colaterales, donde la economía mundial y nacional, así como la geopolítica, están siendo gravemente alteradas. Se habla de hecho de una crisis tanto o más dañina que el *crack* de la bolsa de 1929. ¿Cómo, a fin de cuenta, pensarlo, darle el cobijo dentro de una explicación, dentro de una narrativa racional que nos sirva al menos para entenderlo o aceptarlo?

II

Aquí entramos en otro problema no menos desconcertante. Hay algo de sintomático en el virus que ha revelado, a mi modo de ver, un problema en los circuitos del pensar occidental. Para quienes nos movemos en las Humanidades, sabemos que —junto con una nueva profesionalización

de los saberes, producto del neoliberalismo en el campo académico— el término «teoría» se volvió un lugar común para repensar, bajo nuevos usos filosóficos, fenómenos sociales y culturales, sobre todo enmarcados con el propósito de avistar los peligros de la idea de consenso liberal que se imponía en otros tiempos, naturalizando algunas prácticas como realidades incuestionables. Así, la figura del intelectual cobró una fuerza inusitada dentro del mercado académico. Si bien pensadores como Derrida, Barthes, o Foucault rehuyeron de muchos de los usos que empezaron a darse dentro de este sector, pronto reaparecieron, en el ámbito filosófico, las grandes teorías que podían abstraer todo: desde la propuestas de lecturas del capitalismo de Jameson, Wallerstein o Harvey, pasando por el viejo imperialismo de Chomsky (basado en los presupuestos cartesianos que sigue su universalismo lingüístico) hasta la lógica del deseo lacaniana, en clave marxista, de Slavoj Žižek.

Lo global no solo erigió los mercados transnacionales, sino también las voces y sistemas de lecturas englobantes de los neo-marxismos en sus diversas modalidades. De ahí se fue imponiendo, en ciertos sectores, una nueva mirada ubicua que combinó lo que ya se había abierto con la mediatización cultural del intelectual, con el flujo de datos que nos venían de una realidad cada vez más secuestrada por las diversas redes de información y los diversos lenguajes positivistas y tecnocráticos. Ya decía Thomas Piketty, en *Capitalismo e ideología* (2020), cómo los teóricos de izquierda, cual casta brahmánica, se refugiaron en la academia mientras le dejaban el mercado y el comercio a la derecha liberal para que hiciera lo que les diera la gana. Incluso apuestas que buscaron descolocar este falso universalismo —vinculados a los estudios poscoloniales, subalternos y descoloniales—, a la hora de criticar este nuevo momento del capitalismo, comulgaron con los que criticaban: marcaron diferencias muy simplistas e identitarias entre lo local y lo universal². Lo que fue privando dentro del mercado académico, después del auge productivo de la deconstrucción o la arqueología del saber, fue un retorno a los decisionismos, a los mesianismos y a los populismos. De pronto aparecieron con luz nueva Carl Schmitt, Martin Heidegger o Walter Benjamin (menos el analista de la modernidad que el crítico de la violencia), desde cierto ánimo fatalista y regeneracionista.

² En contra de esto, está un viejo trabajo de Clifford Geertz donde, desde la antropología cultural, no tiene reparo en someter a evaluación constante la teoría misma, así como de ajustarla a nuevos marcos de significación (*La interpretación de las culturas*, 1973). Por otro lado, Homi K. Bhabha, en una vieja reflexión sobre el tema, si bien nos prevenía de los peligros de criticar los lenguajes teóricos desde una postura anti-intelectual, nos advertía sobre la necesidad de entender las prácticas culturales como un «tercer espacio», ambivalente y dialógico, que suspendía las racionalizaciones ideológicas de derecha e izquierda (*El lugar de la cultura*, 1994).

Explico todo esto, para considerar cómo los diagnósticos del virus han mostrado un quiebre en algunos representantes recientes de estas tendencias. Es bueno evaluar cómo se insertan sus lecturas transnacionales dentro de un nuevo desorden global, donde no solo la geopolítica ha cambiado, sino las nuevas guerras de la información y la contra-información en lo que podemos considerar como *la crisis del sentido común liberal*, que logró proveer el llamado “consenso de Washington”, es decir, en la desconfianza en los protocolos de objetividad de la prensa, en el auge de las interpretaciones salvacionistas y las teorías conspiratorias, en la sospecha de todo dato e interpretación y en el desdén hacia la retórica dialógica del argumento. Las polémicas y proyecciones de estas teorías —tan fascinantes como paranoides— dan cuenta de una reflexión apresurada frente al fenómeno viral, que también hay que atender. Esta prisa pone en evidencia, por último, la incapacidad de apropiarse, y de darle sentido, al acontecimiento del virus, pese a albergar grandes intuiciones que, con todas sus pretensiones redentoras y purificadoras, tocan puntos medulares en el destino de nuestra sociedad.

Un elemento que dio vida a algunas de estas tendencias fue la resurgencia del término «biopolítica» de Michel Foucault. El concepto, sin embargo, reaparece de forma paradójica, abriendo un debate con múltiples disputas y apropiaciones. Ya de por sí su uso en *Historia de la Sexualidad* (1976) es abiertamente ambiguo, pero ahora carga con un peso específico dado en algunas interpretaciones posteriores. Por un lado, este resurgimiento pone de relieve su actualidad para pensar estos momentos, donde hay que aceptar esta dimensión de dignidad biológica, de las políticas de la vida; por otro, pone en crisis una lectura hegemónica que se quiso hacer de él dentro del campo académico, a partir, sobre todo, de sus intérpretes italianos (Negri, Expósito y Agamben), por no hablar de otras líneas, como los del coreano-alemán Byung-Chul Han, que comulgan con la crítica al cientificismo moderno en clave heideggeriana.

Quizás uno de sus mayores intérpretes sea el italiano Giorgio Agamben, quien apareció en estos tiempos dando unas declaraciones que evidencian estos problemas para albergar al virus. En *L'invenzione di un'epidemia*, poco antes de que Italia se convirtiera en uno de los países europeos con más decesos, calificó las medidas de emergencia adoptadas de apresuradas e “irracionales”. Su respuesta tiene que ver con un concepto que ha revivido en sus trabajos y es el de «*estado de excepción*», que ve en estos tiempos como un «*paradigma normal de gobierno*» (23). Si bien es cierto que la alerta de la proliferación, cada más recurrente, de los peligrosos excepcionalismos en

estos tiempos hay que atenderla como nunca, su uso inapropiado en un contexto bien específico revela un problema que va más allá del simple equívoco, y aquí la noción de biopolítica es clave.

Ya la propuesta de Foucault tenía algunos problemas. Primero que nada, él mismo la dejó de usar, pues estaba pensando en otro modelo de poder. Para ese entonces estaba asumiendo el error de su apoyo a la revolución iraní, reconociendo el peligro del modelo soviético y las aventuras fascistas dentro del seno radical de la izquierda; de ahí su abierto apoyo a las protestas de Solidaridad y otros grupos anticomunistas de Europa del Este. Para alejarse de ahí, acudió a la visión de “práctica”, “racionalidad” y “técnica”³. A diferencia de la lectura paradigmática que nos ofrece Agamben, el término biopolítica, del teórico francés, corresponde a situaciones muy específicas, con una base histórica derivada de una investigación en archivos, la cual, a su vez, estaba enmarcada dentro de los modelos de los contextos que estudió, a saber, el de los Estados Unidos, Alemania y Francia, muy distinto, por cierto, al de otros países. Por otro lado, si bien es consecuencia de un cambio en la manera de hacer gobierno —que fue abandonando la noción pastoral y soberanista— no quiere decir que ello haya sucedido *tabula rasa*. Por el contrario, este biopoder no abandonó su legado soberanista, sino que lo reacomodó a distintas relaciones. Para Agamben, por el contrario, la sustitución por la gubernamentalidad administrativa pareciera ser incuestionable. De ahí que la cita del nazismo que hiciera Foucault no fuese para verlo como una consecuencia o “ejemplo” —tal como leyó el profesor de Verona— sino, por el contrario, como una perpetuación peligrosa de la soberanía. Dicho de otro modo: la lectura biopolítica de los italianos, que le da un valor negativo y paradigmático, se vincula a unas situaciones que privilegian las prácticas fascistas y nazistas desde una mera visión biologista o eugenésica. Con ello no solo descarta su connotación positiva, sino que además niega su componente masivo y “soberano”, por más que la noción de «estado de excepción» busque reafirmarlo, característica que, por ejemplo, el mismo Benjamin sí había detectado en su trabajo sobre la reproductibilidad técnica, cuando

³ Pero incluso hasta en estas propuestas hay algunas limitaciones que los críticos no han querido todavía trabajar, y que dejaré para otro momento por falta de espacio. De forma muy breve señalo solo algunos puntos: no ve la *difference* que hay siempre en cada contexto, suspendiendo su aplicabilidad a un ejercicio constante de “traducción cultural”, para usar el término de Bhabha. Si agregamos las resistencias abiertas, o veladas, por otros grupos de poder, veríamos que su fuerza constitutiva y su hegemonía no es tan explícita como muchos críticos académicos nos han querido mostrar.

advertía sobre el uso del “aura del fascismo” dentro de los medios de comunicación de masas, por no hablar del trabajo de George L. Mosse *La nacionalización de las masas* (2005)⁴.

De hecho, Sergei Prozorov en *The Biopolitics of Stalinism: Ideas and Bodies in Soviet Governmentality* (2013) muestra cómo la efervescencia de los estudios sobre la biopolítica no se ha interesado tanto por la experiencia soviética, cosa que lo lleva a pensar en una «*falta de interés del fenómeno estalinista en la filosofía contemporánea y la teoría política*» (39). Sorprende, en efecto, cómo Agamben, al menos en su estudio sobre el “estado de excepción”, no hace un trabajo comparativo entre los campos nazi y soviéticos, por no hablar de otros campos⁵. Pero no satisfecho con ello, está su postura reaccionaria hacia la Era Moderna, que puede explicar su equívoco al desdeñar los estudios sobre el virus. La biopolítica la ve, a diferencia de Foucault, no solo como un acontecimiento decisivo de la Modernidad, sino incluso de Occidente (*Homo Sacer*, 231). Los campos de concentración son así su “paradigma”, noción que elabora mejor en *Signatura Rerum* (2013). Si bien ahí la trata de entender como un elemento singular que abre un espacio de inteligibilidad, desde su valor como ejemplo, al final, lamentablemente, no provee suficientes instrumentos para discriminar entre totalitarismos y repúblicas; de hecho, en *Homo Sacer* define el exterminio como «*la matriz oculta, del nomos del espacio político en que vivimos todavía*» (212). No es difícil deducir cómo esta lectura reaccionaria va a devenir, al final, en una lectura catastrofista que ya de antemano nos predispone anímicamente contra los difíciles retos pos-virales que tendremos que sondear. Sobre esto, su interpretación de Benjamin es más que reveladora. En *Infancia e historia* (1978) relee la crítica a la experiencia del pensador alemán, pero con una diferencia sustancial: si éste, todavía en *Experiencia y Pobreza*, entrevé una posibilidad con los «*nuevos bárbaros*», el profesor de Verona, por el contrario, lo clausura en una destrucción de la experiencia misma; con ello, como muy bien entrevé Georges Didi-Huberman, se evidencia un «*apocalipsis latente*» en su pensamiento, una «*matriz filosófica*» que ve los tiempos presentes una

⁴ Quizás por eso ha sido una categoría muy usada en países del Sur de América Latina para criticar las políticas neoliberales, en una pretensión de universalizar los problemas nacionales que dejan de lado otras formas de autoritarismo y violencia del continente, como las que vienen sucediendo en Venezuela y Cuba, por no hablar de otras regiones: como gran parte de los países de África, Corea del Norte y otros.

⁵ Hay quienes han querido pensar que ese *exempla* puede incluir otros modelos, pero históricamente hay muchas especificidades distintas que obligarían a un trabajo más riguroso. Solo hace un análisis detallado, tal como esgrime Andrew Norris, del “*Nacional Socialismo, con alguna referencia ocasional a la nueva Yugoslavia*”, y así queda abierta la pregunta de cómo este “paradigma” puede aplicarse a otros casos (“The exemplary exception: Philosophical and political decisions in Giorgio Agamben’s *Homo Sacer*”, 13).

situación de «guerra total» (*Supervivencia de las luciérnagas*, 15) y, así, de un uso de la crisis como destrucción, se pretende pasar a una forma de trascendencia como redención⁶.

Esta limitación —que no pretende totalizar los aportes de una obra compleja e interesante— me parece reveladora para mostrar un síntoma de los problemas que hay dentro de un modelo de pensar y, sobre todo, también dentro de una infraestructura académica e intelectual que apareció en paralelo a la mercantilización académica, a la neo-liberalización del trabajo intelectual, antes de esta situación pandémica. De ningún modo me interesa con esto clausurar el trabajo estimulante de Agamben y de sus seguidores, sino mostrar este núcleo problemático: ese síntoma de una incapacidad, que nos lleva a arrojarnos con mayor incertidumbre frente al acontecimiento mismo del virus.

III

Por lo visto, poco hemos avanzado en buscar aposento racional, y afectivo también, al virus. Seguimos desasistidos frente al intruso. Atrapados frente a su poder medial, y sin relatos o explicaciones satisfactorias, ¿qué podemos hacer? Primero que nada, aceptar nuestra limitación y vulnerabilidad, así como la fuerza intrusiva de nuestro enemigo. Segundo, mirar el mundo a nuestro alrededor, que no es promisorio, y aceptar el reto de entender el escenario en donde estamos. Sin duda las nuevas reapariciones que, por fortuna, se están dando de Hannah Arendt nos tienen que alertar sobre los peligros que se nos asoman.

Para ser breve, tenemos la instauración de distintos modos de autoritarismos (competitivos, hegemónicos, tiránicos), donde perfectamente se están mezclando lenguajes de izquierda con lenguajes de derecha. Quienes hacen distinciones ideológicas entre un Bolsonaro o un Maduro están dejando de lado la raíz del problema mismo. Además, estamos presenciando la tentación, con el confinamiento, de desarrollar, por un lado, nuevos mecanismos de control, y, por otro, nuevas formas autoritarias de imposición, por no olvidar el peligro del derecho a decidir quién muere y

⁶ Quizás por eso trata de rescatar una de las nociones más complicadas del autor alemán, que es la de la «violencia divina» que equipara con una suerte de «estado de excepción positivo» en su libro *Homo Sacer*. A diferencia de Jacques Derrida, no ve el potencial peligroso de este concepto benjaminiano, desdeñando además su relación con el francés George Sorel en su propuesta de “huelga general” revolucionaria, que si se une con la omisión en su estudio del campo de trabajo soviético nos dice mucho sobre lo que quiere privilegiar en sus trabajos.

quién no, donde no solo la vejez está siendo condenada, sino también la pobreza y, sobre todo, la inmigración.

Es cierto que nos pueden servir algunas reflexiones del “estado de excepción” de Agamben, siempre y cuando lo insertemos dentro de los contextos estatales y sus formas de gobernanza, pues el problema no reside tanto en el auge de nuevos sistemas de control, sino en la falta de un marco de estado de derecho, donde haya, a su vez, la suficiente libertad política que permita a la sociedad denunciar, vigilar, demandar y testear los usos por parte del Estado y de los emporios transnacionales de estos aparatos y dispositivos de vigilancia.

Es verdad que la sociedad pareciera poseer una conciencia mayor de la necesidad de impugnar al poder de distintas formas, pero ello no quiere decir que sea efectiva (esa conciencia), si todavía permanecemos anclados con categorías viejas para ver las operaciones que se están dando. El poder cada vez mayor de China, con la refracción de la incidencia cultural e institucional de Europa, nos invita a abrirnos a un mundo más complejo. Para mi sorpresa, cada vez más veo un desdén generalizado de introducir las pugnas políticas dentro del espacio del derecho (tanto internacional como nacional), por no hablar de una obsesión, que llamaría como «exteriorista» a falta de otro rótulo, que piensa en opciones fuera de la mundanidad social e institucional.

El reciente auge de los estudios ecológicos y las demandas importantísimas por considerar la naturaleza, en eso que muchos han llamado como la Era del Antropoceno, si bien nos ofrece la oportunidad de repensarnos, en relación a un ecosistema cada vez más vilipendiado, puede caer en la tentación de llevarnos a otro extremo: a ser indiferentes frente a la lucha dentro del marco institucional, y llevar la confrontación al deseo de cambiar el capitalismo sin saber bien a qué nos referimos con ello, sin alternativa plural y dialogante. Lo mismo podemos decir de las luchas legítimas por mayor igualdad, que cada vez más se concentran en universalizar sus reclamos particulares sin interés en cuidar los terrenos comunes; también porque, y es bueno decirlo, el formalismo tecnocrático de los viejos liderazgos liberales no son capaces de ir más allá de la mera y simple instrumentalización institucional de sus visiones reductivas de mundo.

Aquí quedan muchas lecciones que aprender, pero tenemos poco tiempo para asumirlas. Cada vez más, los nuevos movimientos de izquierda están comulgando, paradójicamente, con los nuevos movimientos de derecha racistas y xenófobos en su odio a la democracia representativa, mientras que los liberales y los republicanos, en sus distintas vertientes (socialdemócratas, demócratas

cristianos, liberales sociales o socialistas democráticos), se están recluyendo en un anti-intelectualismo formalista sin dar la lucha política.

Si los populismos de derecha y de izquierda nos hicieron dar cuenta del peligro de enmarcar el ejercicio social solo dentro de un espacio formalista de la ley y de los espacios representativos (partidos, congreso, alcaldías), las experiencias como la venezolana nos muestran, por otro lado, que tampoco la alternativa es salir de ellos, o pensar en su mera eficiencia formal. Por el contrario, lo que se ha aprendido, y con trágicas consecuencias, es que lo político surge de un contrato constante, que se define en el circuito que incluye estas instituciones con las demandas de distintas comunidades (sociales, barriales, culturales), cada vez más visibles por las redes sociales y los contactos globales.

La demanda por comida, por empleo y servicios que va a venir producto de esta crisis viral, va a llevar a muchos a acariciar la idea de un «afuera decisionista», que venga a imponer la equidad: bien sea desde un líder mesiánico o de una comunidad identitaria radicalmente ajena a las demandas de reconocimiento de lo público. La ira reaparecerá con nuevos signos.

En resumidas cuentas, la mejor manera de atender al virus es reconocer varios hechos que nos interpelan desde diferentes ecosistemas sociales e individuales de la forma más cruda posible. Primero, que somos seres humanos mortales y frágiles. Segundo, que somos parte no solo de un sistema cultural cada vez más complejo, sino de un entorno biológico, natural, que sigue coexistiendo con nosotros. Tercero, que nuestros proyectos civilizatorios son tan frágiles como nuestras vidas mismas, y ameritan cuidarlos, repensarlos, trabajarlos, salvarlos. La posteridad sigue siendo un trabajo necesario en tiempos de crisis y cambios inesperados. De igual modo, y ya para terminar, es bueno retomar la frase de Hölderlin: *«pero ahí donde está el peligro, crece lo que salva»*.

BIBLIOGRAFÍA

AGAMBEN, G. “L’invenzione di un’epidemia”. *Quodlibet*. 26 Febrero 2020. <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia>

AGAMBEN, G. “Contagio”. *Quodlibet*. 11 Marzo 2020. <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-contagio>

AGAMBEN, G. *Homo Sacer III: Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo*. Valencia: Pretextos, 2000.

AGAMBEN, G. “¿Qué es un paradigma?”. En HIDALGO, A. *Signatura rerum: sobre el método*. Buenos Aires, 2009. Pp. 13-44.

COCCIA, E. “El virus es una fuerza anárquica de metamorfosis”. *Apocalipsis*. 26 Marzo 2020. <https://lavoragine.net/virus-fuerza-metamorfosis-emanuele-coccia/>

DIDI-HUBERMAN, G. *Supervivencia de las luciérnagas*. Madrid, Abada, 2012.

NORRIS, A. “The exemplary exception: Philosophical and political decisions in Giorgio Agamben’s *Homo Sacer*”. *Radical Philosophy*. 119. 13 Junio 2003. <https://www.radicalphilosophy.com/article/the-exemplary-exception>.

PIKETTY, T. *Capital e ideología*. Madrid, Grano de Sal, 2020.

PROZOROV, S. *The Biopolitics of Stalinism: Ideas and Bodies in Soviet Governmentality*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 2016.

**La pandemia por COVID-19 como acontecimiento:
una revisión crítica del enfoque posmarxista**

Héctor Jiménez Esclusa

(Instituto Pedagógico de Maracay)



apuntes
filosóficos

Vol. 29 No. 57

La pandemia por COVID-19 como acontecimiento: una revisión crítica del enfoque posmarxista

The COVID-19 pandemic as an event a critical review of the post-marxist approach

Héctor Jiménez Esclusa*
(Instituto Pedagógico de Maracay)

Artículo recibido: 10/07/2020

Artículo arbitrado: 14/10/2020

Resumen: Este artículo tiene por objeto estudiar la pandemia por COVID-19 como ejemplo del uso, por parte de la teoría posmarxista, del concepto de acontecimiento. El contenido del ensayo se estructuró en tres partes: 1) la apropiación del concepto de acontecimiento por el pensamiento posmarxista; 2) la pandemia como acontecimiento posmarxista; y 3) la pandemia virtual. Como resulta obvio, el marco referencial de este trabajo exige un concepto de acontecimiento, que aquí se define como un evento imprevisible, sin explicación histórica, pero que sí podría explicar el futuro: aunque de forma limitada. Por un tiempo el acontecimiento posmarxista se buscó en las contradicciones del capitalismo que se seguían manifestando en crisis periódicas. Se creyó que la de 2008 sería su epítome. Pero esa crisis no alcanzó el carácter de acontecimiento. La pandemia por COVID-19 comparte algunos de los rasgos del acontecimiento inscrito en la biopolítica.

Palabras claves: Acontecimiento, Posmarxismo, Pandemia, Virtual.

Abstract: This essay studies the COVID-19 pandemic as an instance of the concept of the event used by post-Marxist thought. Due to this premise, the article presents three sections: 1) the event concept in the post-Marxist thinking, 2) the COVID-19 pandemic as a post-Marxist event, and 3) the pandemic as a virtual event. Such an essay requires a concept of the event. It is defined in this context as a phenomenon without causal explanation but with the capacity to explain, at least partially, the future it creates. For a while after the end of the Cold War, it

* Profesor asistente en el Área Socio Filosófica del Departamento de Componente Docente del Instituto Pedagógico de Maracay. Abogado. Universidad de Carabobo (2003). Maestría en Ciencias Políticas. Universidad Simón Bolívar (2016). Cursante del Doctorado en Ciencia Política de la Universidad Simón Bolívar (Venezuela).

Apuntes Filosóficos, Vol. 29 N° 57. ISSN: 1316-7533. Depósito legal: pp 199202 df 275.

was thought that the event would be the result of capitalism's prevalent crisis. The 2008 financial crisis meant to be its point of no return. But this crisis did not reach the event condition. The COVID-19 pandemic shares some features of the event framed into the biopolitics.

Key words: event, post-Marxism, pandemic, virtuality.

Una idea es como un virus.
Christopher Nolan

INTRODUCCIÓN

Este artículo tiene por objeto estudiar la pandemia por COVID-19 como un ejemplo del uso que hace la teoría posmarxista del concepto de acontecimiento. Un poco como la explicación metodológica que ofrece Foucault cuando introduce el concepto de biopolítica a finales de los setenta del siglo pasado: cuyo análisis requiere el haber entendido, primero, la razón de gobierno¹. Al estudiar la pandemia, según el objetivo propuesto en este ensayo, se impone entender primero el concepto de acontecimiento y, luego, su vinculación con la teoría posmarxista². Ese recorrido teórico se corresponde con la estructura del artículo: 1) la apropiación del concepto de acontecimiento por el pensamiento posmarxista; 2) la pandemia como acontecimiento posmarxista; y 3) el miedo a una pandemia virtual.

Aquí se define el concepto de acontecimiento como: *un evento imprevisible, sin explicación histórica, pero que, paradójicamente, puede modificar el tiempo que le sigue*, es decir: no es explicado por su pasado, pero sí podría explicar su futuro, aunque de una forma limitada. El acontecimiento es causado, sin duda, por la acción humana en un tiempo específico (obviamente

¹ FOUCAULT, Michel, *The birth of biopolitics. Lectures at the Collège of France, 1978-79*, Londres, Palgrave Macmillan, 2008, pp. 21-22. «Consequently, this seems to me that the analysis of biopolitics can only get under way when we have understood the general regime of this governmental reason I have talked about, this regime that we can call the question of truth, of economic truth in the first place, within governmental reason».

² A su vez para definir el pensamiento postmarxista se emplea la sencilla explicación de Ritzer para quien: «Las variantes más recientes de teoría neomarxiana rechazan muchas de las premisas básicas de la teoría original de Marx, (...). Estos cambios explican que se las denomine teorías posmarxistas». Véase RITZER, George, *Teoría sociológica moderna*, Madrid, 2002, McGraw-Hill, p. 206.

Apuntes Filosóficos, Vol. 29 N° 57. ISSN: 1316-7533. Depósito legal: pp 199202 df 275.

condicionada por este) pero no es “histórico”, en el sentido en que no está vinculado a otros acontecimientos y, además, carece de propósito hasta que es teorizado, siempre *ex post facto*.

Aunque el acontecimiento no es un concepto político contemporáneo (ya que está presente, por ejemplo, en Maquiavelo³ en su advertencia al Príncipe sobre la providencia y la fortuna), lo cierto es que su principal referencia teórica es Heidegger: porque permite mostrar que el concepto niega tanto la teoría liberal como la teoría marxista. Sin embargo, a la definición anterior hay que agregarle la de Marc Bloch⁴ —que es, incluso, anterior a la del propio Heidegger—, y donde el acontecimiento no es más que un residuo: *lo que las ciencias sociales, intentando emular la capacidad omnicompreensiva decimonónica de las ciencias exactas, no registran porque no pueden explicar*. De una forma similar lo define Arendt, sacando el concepto del ámbito de lo histórico e inscribiéndolo en el de la filosofía política.

Bloch matiza un rasgo importante del concepto: el que la explicación histórica desfigura el acontecimiento, porque este escapa a toda explicación causal y temporal. Bloch nos ofrece dos argumentos: el primero es que «*un fenómeno histórico nunca se explica plenamente fuera del estudio de su momento*»⁵. El segundo es que es imposible que una sociedad «*podiera estar del todo determinada por el momento inmediatamente anterior al que vive*»⁶; un ejemplo de ello es la transmisión de la cultura, que no siempre ocurre de padres a hijos, sino que, saltando a aquellos, a veces ocurre de abuelos a nietos. Así, la Historia no tiene ni la forma de un círculo ni la de una línea recta; ya puede ser discontinua y, aun sin una explicación histórica inmediata, un acontecimiento no deja de ser un fenómeno histórico sui géneris.

Para Heidegger, el acontecimiento (*Ereignis*) es el despliegue del Ser⁷. Pero como se está citando una obra que permaneció inédita —precisamente por las limitaciones del lenguaje que

³ MAQUIAVELO, *El príncipe*, Madrid, Edaf, 1984, p. 118.

⁴ BLOCH, Marc, *Apología para la historia o el oficio de historiador*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 49.

⁵ *Ibidem*, p. 64.

⁶ *Ibid.*, p. 68.

⁷ HEIDEGGER, Martin, *Contribuciones a la filosofía (Del acontecimiento)*. Francfort: Editado por Hermann y Klostermann (Traducción de Breno Onetto Muñoz), 1989, p. 24.
Apuntes Filosóficos, Vol. 29 N° 57. ISSN: 1316-7533. Depósito legal: pp 199202 df 275.

encontró para explicar este concepto— es pertinente acudir a un intérprete como Michael Gillespie⁸, quien lo glosa así:

En el pensamiento de Heidegger es fundamental el intento por mostrar la conjunción del Ser como el cómo de lo que es con la historia o el tiempo. La historia (*Geschichte*) no es, según Heidegger, una serie causal ni el desenvolvimiento de la libertad humana o del desarrollo dialéctico de los medios de producción, sino el destino (*Geschick*) del propio Ser.

Un destino que no hay manera de explicar qué forma tomará. Para Heidegger, además, la Historia no tiene solo un sentido que va hacia el futuro, hacia el destino que determina el Ser, sino que recorre también el sentido inverso se dirige también hacia el pasado que es congruente con ese destino⁹. Por último, el marco referencial cierra con el concepto de crisis porque en la teoría marxista, pero también en la posmarxista, la noción de crisis sirve para enlazar resistencia, acontecimiento e Historia: siendo precisamente un momento en el que se abren posibilidades —lo que Bensaïd denomina laterales— de incidir en la Historia desde el acontecimiento¹⁰.

I. La apropiación del concepto de acontecimiento por el pensamiento posmarxista

Primero es necesario establecer el contexto del fin de la Historia propuesto por el liberalismo y, luego, el propuesto por el marxismo, porque se parte de la premisa de que el uso del concepto de acontecimiento por parte del pensamiento posmarxista, es, en gran medida, una respuesta a la orfandad ideológica en la que quedó este tras la caída del comunismo, y que inició su recomposición precisamente con el acontecimiento como propuesta.

Todo comentario sobre el acontecimiento en el pensamiento posmarxista no es más que el intento de refutar el fin de la Historia propuesto por el liberalismo. Para entender este, como luce lógico, se requiere una definición de Historia que exige ser la empleada por quienes piensan que

⁸ GILLESPIE, Michael, “Martin Heidegger” en Cropsey, J; Strauss, L. (compiladores) *Historia de la filosofía política*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 847.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ BENSAÏD, Daniel, “Revolutions: Great and Still and Silent” en HAYNES, Mike y WOLFREYS, Jim (ed.) *History and Revolution. Refuting Revisionism*, Londres, Verso, 2007, p. 212. «*The relationship between resistance, event and history is achieved in the strategic notion of crisis (...). Etymologically, crisis is a moment of decision and truth, when history hesitates in faces of a point of bifurcation where the bushy paths of ‘lateral possibilities’ open up*». *Apuntes Filosóficos*, Vol. 29 N° 57. ISSN: 1316-7533. Depósito legal: pp 199202 df 275.

esta tiene un fin. Así, se sigue a Fukuyama, para quien la Historia es «*un único y coherente proceso evolutivo que considera la experiencia de todos los pueblos en todas las épocas*»¹¹.

Una forma de ilustrar el fin de la Historia según el pensamiento liberal es hacer la manida comparación entre la concepción circular del tiempo de los griegos y la línea temporal, que solo avanza, de la Modernidad. Estas figuras ilustran una concepción del tiempo que, en el caso de la Modernidad, intenta responder a un anhelo humano fundamental: el anhelo de certeza. Gillespie lo explica así:

Desarraigados y alienados de la sociedad tradicional, los modernos intentamos construir un lugar para nosotros mismos en mitad del devenir con ayuda de la historia. La historia nos permite medir y demarcar el tiempo de tal modo que podamos determinar nuestro origen y nuestro lugar con respecto a todas las cosas¹².

Así, el tiempo moderno se dirige hacia un horizonte, hacia una meta que Hegel creyó haber descifrado en el siglo XIX d. C., y que, tras la caída del Muro de Berlín, Fukuyama —actualizando a su vez a Alexandre Kojève— presentará como el aparato ideológico de la posthistoria liberal. Por su parte, y como es ampliamente conocido, Marx también cree, en un sentido distinto al de Hegel, haber entendido cuál era la lógica de la Historia.

Aunque es Fukuyama quien más beligerantemente explica el fin de la Historia propuesto por el liberalismo, lo cierto es que este propone una lógica de la Historia muy anterior —presente ya en Kant—, cuyo estadio final se caracteriza por una economía capitalista y una democracia liberal. Es en esta dualidad entre el desarrollo económico y el desarrollo político donde se inserta la lógica de la Historia propuesta por el liberalismo que es anatema para el pensamiento no liberal, porque, en palabras de Fukuyama:

Mientras que el concepto de desarrollo económico es bastante intuitivo, el de “desarrollo político” lo es menos. Implícita en esta última noción está una jerarquía de formas históricas

¹¹ FUKUYAMA, Francis, *The End of History and the Last Man*, New York, The Free Press, 1992, p. XII. «*History (...) understood as a single, coherent, evolutionary process [that takes] into account the experience of all peoples in all times*».

¹² *Op. cit.*, p. 842.

Apuntes Filosóficos, Vol. 29 N° 57. ISSN: 1316-7533. Depósito legal: pp 199202 df 275.

de organización política que, para la mayoría se los científicos sociales estadounidenses, culmina en la democracia liberal¹³.

Sin embargo, es sumamente importante indicar que en el pensamiento de Fukuyama no es la ocurrencia de acontecimientos lo que ha terminado, sino la Historia¹⁴: lo que es congruente con el rasgo fundamental del acontecimiento como evento fuera de esta. De ahí que se tengan eventos históricos (o *no acontecimientos*) y eventos fuera de la Historia (o acontecimientos). Sin que estos últimos tengan la capacidad de modificar el fin de la Historia que propone el pensamiento liberal, ya que una mezcla de ambos se consideraría una quimera. Fukuyama ofrece el ejemplo del holocausto —al que cabría añadir el del totalitarismo— para explicar esta quimera, en vista de que no puede ser a la vez *«históricamente único en su maldad, y al mismo tiempo una manifestación de la potencial maldad universal que yace bajo la superficie de todas las sociedades»*, porque si es un acontecimiento sus causas deben ser únicas y no pueden repetirse¹⁵.

En la virulenta repuesta que desató Fukuyama con su artículo, al final de la Guerra Fría, se perdió de vista que el marxismo también propone un fin de la Historia. De hecho, y de forma paradójica: el fin de la Historia propuesto por el marxismo es en gran medida una respuesta dialéctica al fin de la historia propuesto por el liberalismo, porque muy sucintamente puede describirse al marxismo como un intento de refutar la lógica de la Historia hegeliana —que desemboca en el Estado universal— mediante otra que termina en la sociedad comunista. La diferencia, particularmente relevante en este trabajo, es que, como ya vimos, en la primera (al menos según uno de sus intérpretes más conspicuos: Francis Fukuyama) no está excluido el acontecimiento, mientras que en la segunda sí lo está. El acontecimiento solo ganará centralidad en el pensamiento marxista luego del naufragio teórico y práctico del socialismo real.

¹³ *Op. cit.*, p. 352, nota al pie. «While the concept of economic development is fairly intuitive, that of “political development” is less so. Implicit in this notion is a hierarchy of historical forms of political organization that, for most American social scientists, culminates in liberal democracy».

¹⁴ *Ibidem*, p. XII. «And yet what I suggested had come to an end was not the occurrence of events, even large and grave events, but History».

¹⁵ *Ibid.*, pp. 128-129. «It is common among writers who see the Holocaust as in some way the cardinal event of modernity to maintain that it is both historically unique in its evil, and at the same time a manifestation of a potentially universal evil that lies below the surface of all societies. But one cannot have it both ways: if it is a uniquely evil event, one without historical precedent, then it must have had equally unique causes, causes that we could not expect to see easily duplicated in other countries at different times».

Apuntes Filosóficos, Vol. 29 N° 57. ISSN: 1316-7533. Depósito legal: pp 199202 df 275.

Resulta obvio que la interpretación de la Historia propuesto por el marxismo —en la que fatalmente todo orden económico lleva en su seno la semilla de su destrucción, para dar paso al siguiente— puede llevar a la conclusión de que no es necesaria la intervención humana para procurar el advenimiento de la dictadura del proletariado. De ahí que el marxismo haya necesitado una actualización que contemplara la necesidad de, digamos, una aceleración del tiempo mediante la violencia divina (Benjamin) o mediante la violencia revolucionaria, guiada por el partido (Lenin).

En ambas hay un uso del acontecimiento que, especialmente en el caso de Lenin, exige su articulación con el concepto de crisis: cuestionando así la fatalidad de las leyes históricas¹⁶. Esto nos lleva a la conclusión de que el pensamiento posmarxista lo que hace es recuperar el concepto de acontecimiento a la par que se deshace de la lógica de la Historia propuesta por el marxismo.

En conjunción con lo anterior, Bordoni cuestiona el fin de la Historia propuesta por el liberalismo precisamente como «*sedimentación en el imaginario colectivo de acontecimientos que marcaron en el pasado puntos de quiebre o a los cuales se les atribuyó, en retrospectiva, un significado especial para construir la uniformidad de toda la imagen*»¹⁷. He aquí el *quid* del asunto desde el punto de vista marxista: el acontecimiento no puede asimilarse en un orden histórico cuyo resultado sea la caída del Muro de Berlín, primero, y la implosión de la URSS, después. Tiene que existir la posibilidad, así sea solo teórica, de que el acontecimiento produzca algo diferente al orden liberal.

Algunos pensadores posmarxistas tienen la honestidad intelectual de no indicar que esa atrabiliaria dirección de la posthistoria deba ser el comunismo, aunque sí apuntan a que su destino podría ser una sociedad más igualitaria. Mientras que otros pensadores no tienen ese prurito y

¹⁶ BENSÁID, *op. cit.*, p. 214. «*Lenin thus stresses an essential feature of crisis: the 'deobjectification' of social relations and the insistence that 'laws of history' are not inevitable*».

¹⁷ BAUMAN, Zygmunt y BORDONI, Carlo *State of crisis*, Cambridge, Polity Press, 2014, p. 104. «*The end of the grand narratives that Lyotard mentioned has to do with the end of history —according to Fukuyama's apocalyptic vision— thus recuperating the black thread that connects Nietzsche to postmodernity. The grand narratives are nothing but the cultural sedimentation in the collective imagination of events which in the past marked significant turning points or to which was attributed, in retrospect, a special meaning in order to build the uniformity of the overall picture*».

Apuntes Filosóficos, Vol. 29 N° 57. ISSN: 1316-7533. Depósito legal: pp 199202 df 275.

asumen que, al final del caos propio de un acontecimiento, sí se hallará un estadio que es virtualmente idéntico al comunismo.

Karl Kautsky¹⁸ interpretó, entre otros pensadores marxistas, que si los proletarios no tenían el poder de crear la Revolución ni los burgueses el de impedirlo; el único camino era el quietismo. Por un tiempo, luego de 1989, se va a instalar en el pensamiento posmarxista un convencimiento similar: el de un quietismo impuesto por lo que parecía la evidencia de que la lógica de la Historia no desembocaba en el Estado comunista sino en el liberal. De ahí la necesidad de construir un dispositivo teórico que mostrase que el quietismo era un error. Esta construcción fue más bien la apropiación del concepto de acontecimiento.

Al principio el acontecimiento posmarxista se buscó en las contradicciones del capitalismo, que se seguían manifestando en crisis periódicas. Se creyó que la de 2008 sería su epítome. Pero esa crisis no alcanzó el carácter de acontecimiento, ni siquiera el de revolución. Peor aún: salvo por el partido español Podemos —y en mucha menor medida por el griego *Syriza*, que en realidad es anterior— la izquierda no consiguió capitalizar esa crisis. De hecho, y paradójicamente, sería la pandemia por COVID-19 la que detuvo las protestas que, de Beirut a Santiago de Chile, y de Bagdad a Bogotá, estallaron a finales de 2019, y que encajaban en el perfil del concepto de acontecimiento buscado por los posmarxistas.

II. La pandemia como acontecimiento posmarxista

Con Foucault¹⁹ se impuso la tesis de que la biología se convertía en el contenido de la política —aunque él mismo reconoce que el concepto de biopolítica es anterior— solo de forma extraordinaria: como resultado de la degradación a la que el capitalismo sometía a la sociedad. La pandemia por COVID-19 ha servido de actualización de esta idea, al sustituir al sujeto político por el enfermo o por el cadáver.

Foucault destaca dentro de lista de los pensadores posmarxistas que (en su crítica al liberalismo) han asumido lo biológico como contenido de la política, pero ya Arendt nos recordaba

¹⁸ CAMUS, Albert, *El hombre rebelde*, Madrid, Alianza, p. 241.

¹⁹ *Op. cit. passim.*

Apuntes Filosóficos, Vol. 29 N° 57. ISSN: 1316-7533. Depósito legal: pp 199202 df 275.

que fue Marx quien —rompiendo con la tradición de pensamiento político occidental desde Platón— introdujo a la biología como contenido de la política²⁰.

Luego cabría seguir con Espósito, que define a la biopolítica como una política cuyo contenido es la vida, luego de que todas las otras fuentes de legitimidad se han secado²¹. Para él, en coincidencia con la extrema derecha, el liberalismo se agotó cuando fue incapaz de dar expresión al radicalismo, por lo que una conclusión lógica sería que la pandemia podría crear las condiciones apropiadas para la expresión política del radicalismo.

Por último, se debe incluir a Agamben quien, como Espósito, toma la distinción entre *bíos* y *zoe* para, junto al antiquísimo concepto de *homo sacer*, hacer la equivalencia entre espacio político occidental y campo de concentración en el que los ciudadanos/prisioneros son reducidos a la nuda vida²². Aunque los errores de sus tesis serán indicados por Han, quien señala que Agamben le da a los conceptos antiguos un significado distinto al original²³.

La pandemia por COVID-19 comparte algunos de los rasgos del acontecimiento inscrito en la biopolítica. Aunque, previsible, su acaecimiento no es histórico en el sentido de ser producto de una evolución lineal de eventos. Esto a pesar de que el desarrollo capitalista hacía más probable la aparición de una pandemia en ciertas zonas del planeta densamente pobladas, en las que, además, la explotación de recursos y la urbanización pusieran en contacto a diferentes especies. De hecho, ya en 2016 la OMS incluyó en su lista de investigación sobre patógenos a una categoría indeterminada a la que denominó *enfermedad x*, para considerar la posibilidad de una pandemia generada por un virus desconocido en ese momento²⁴. Por otra parte, no parece posible un retorno

²⁰ ARENDT, Hannah: “Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought”, *Social Research*, 69, 2, 2002, pp. 273-319.

²¹ ESPOSITO, Roberto, *Bíos Biopolitics and Philosophy*, Minneapolis/Londres, University of Minnesota Press, 2008, p. 15. «At the moment in which on one side the modern distinctions between public and private, state and society, local and global collapse, and on the other that all other sources of legitimacy dry up, life becomes encamped in the center of every political procedure».

²² AGAMBEN, Giorgio, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos, 1998, p. 13.

²³ HAN Byung-Chul, *The burnout society*, Stanford, Stanford University Press, 2015, p. 59. «Agamben disregards the historical development of ‘homo sacer’ entirely and restricts ‘sacratio’ to the time of plebeian rule. In this way, he falsely derives ‘sacratio’ from the ‘potestas sacrosanta’ due to the tribunes of the plebs. In this way —by cutting out its religious origin— he (con)fuses ‘sacratio’ with the power of sovereignty».

²⁴ SARUKHAN, Adelaida, “Covid-19: crónica de una pandemia anunciada”, *Foreign Affairs Latinoamérica*, 20, 3, 2020, p. 6.

Apuntes Filosóficos, Vol. 29 N° 57. ISSN: 1316-7533. Depósito legal: pp 199202 df 275.

a la vida anterior, en ese sentido la pandemia por COVID-19 inaugura un nuevo tiempo que sí ayuda a explicar.

En parte en sintonía con esa previsibilidad de la pandemia por COVID-19, Badiou le niega la condición de acontecimiento: «*Es pues claro que la actual epidemia no es definitivamente el surgimiento de algo radicalmente nuevo o increíble*»²⁵. Para él la incertidumbre alrededor de la pandemia, y las teorizaciones que tratan de paliarla, son una muestra de que la sociedad elige a la superchería medieval en lugar de a la razón²⁶. Sin embargo, su opinión más importante es la que desacredita la pretensión de convertir la enfermedad en una Revolución²⁷. Por honestidad intelectual, había que registrar la posición de un pensador posmarxista que niega la tesis principal de este trabajo antes de pasar a estudiar la de aquellos que sí la afirman.

Como indicios de la asimilación de la pandemia por COVID-19 al acontecimiento solo se dispone de la opinión de varios pensadores postmarxistas²⁸. Estos se apropiaron apresuradamente de la pandemia por la COVID-19; balbuceando una explicación, que es la única manera que permite el acontecimiento. El carácter de ideas no elaboradas lo delata el que no hayan sido transmitidas mediante artículos académicos sino mediante artículos de opinión. Aunque no las inicia, en este ensayo se comenzará con Slavoj Žižek, para quien la pandemia era un ataque al capitalismo de una eficacia mayor que la de la Revolución:

Mi modesta opinión es mucho más radical: la epidemia de coronavirus es una especie de ataque de la “Técnica del corazón explosivo de la palma de cinco puntos” contra el sistema capitalista global, una señal de que no podemos seguir el camino hasta ahora, que un cambio radical es necesario²⁹.

Žižek usará este artículo como núcleo de un libro en el cual intentará estructurar una reflexión de más largo aliento —sin embargo, es un intento fallido: con un libro de pocas páginas en el que,

²⁵ BADIOU, Alain, “Sobre la situación epidémica” reproducido en *Sopa de Wuhan*, s/l, ASPO, 2020, p. 68.

²⁶ *Ibidem*: 70.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Las de pensadores no posmarxistas han sido mucho más limitadas en alcance y extensión. Cabe mencionar la entrevista que Peter SLOTERDIJK le concedió a la revista digital *Noema Magazine* a mediados de junio, *Co-Immunism In The Age Of Pandemics And Climate Change*, y que puede ser leída en este enlace: <https://www.noemamag.com/co-immunism-an-ethos-for-our-age-of-climatechange/> [Consulta: julio de 2020].

²⁹ ŽIŽEK, Slavoj, “Coronavirus es un golpe al capitalismo al estilo de ‘Kill Bill’ y podría conducir la reinención del comunismo” reproducido en, *Sopa de Wuhan*, s/l, ASPO, 2020, p. 23.
Apuntes Filosóficos, Vol. 29 N° 57. ISSN: 1316-7533. Depósito legal: pp 199202 df 275.

incluso, el filósofo más popular del mundo, cita a Wikipedia—. Aun así, el libro resulta útil porque explica mejor su posición. A las medidas consideradas necesarias para enfrentar a la enfermedad, Žižek las denomina comunismo de guerra³⁰. Aunque más adelante matizará esta noción, el cariz iliberal de la sociedad que avizora es puesto de relieve cuando afirma que, si bien es urgente cierta pluralidad de la información para combatir la pandemia por COVID-19, esta no es asimilable a la que priva en una democracia multipartidista occidental³¹.

Más adelante explica que su noción de comunismo no tiene que ver con una ensoñación, sino que se limita a describir la intervención del Estado en la economía (o lo que se percibe como intervención necesaria), ya en marcha en Europa y los Estados Unidos (como el rescate de Lufthansa o la invocación por parte de la administración Trump de la *Defense Production Act*). Noción que no coincide con una versión brillante de un futuro comunismo, sino más bien con un *comunismo de desastre*: en respuesta a un *capitalismo de desastre*³².

Este último concepto es relevante porque todos los pensadores posmarxistas (incluso aquellos que como Badiou o Byung-Chul Han —aunque la lista incluye a pensadores de todo el espectro ideológico— lo criticaron e, incluso, se burlaron de la sugerencia de Žižek sobre que la enfermedad provocaría el arribo de alguna forma de comunismo³³) insisten en que el orden capitalista previo a la pandemia tiene rasgos del capitalismo de desastre. Esta noción, como indica el mismo Žižek, pertenece a la periodista canadiense Naomi Klein, quien lo define como la intervención privada coordinada sobre la esfera pública, como consecuencia de eventos catastróficos, combinada con el tratamiento de tales desastres como emocionantes oportunidades

³⁰ ŽIŽEK, Slavoj, *Pandemic. Covid-19 shakes the World*, Nueva York/Londres, OR Books, 2020, p. 92. Hay traducción de Anagrama. «*This is not a utopian Communist vision, it is a Communism imposed by the necessities of bare survival. It is unfortunately a version of what, in the Soviet Union in 1918, was called “war Communism.”*».

³¹ *Ibidem*: 10: «*There should be more than one voice in a healthy society (...), but this urgent need for other voices to be heard does not necessarily mean Western-style multiparty democracy*».

³² *Ibid.*: 103. «*This is where my notion of “Communism” comes in, not as an obscure dream but simply as a name for what is already going on (or at least perceived by many as a necessity), measures which are already being considered and even partially enforced. It’s not a vision of a bright future but more one of “disaster Communism” as an antidote to disaster capitalism*».

³³ *Ibid.*: 97. «*From Alain Badiou to Byung-Chul Han and many others, from the Right and the Left, I have been criticized, mocked even, after I repeatedly suggested the arrival of a form of Communism as a result of the coronavirus pandemic*».

Apuntes Filosóficos, Vol. 29 N° 57. ISSN: 1316-7533. Depósito legal: pp 199202 df 275.

de mercado³⁴. Para Žižek, si la respuesta a la pandemia es el capitalismo de desastre la sociedad sería conducida a la barbarie³⁵.

Franco Birardi³⁶ coincide con el punto que sostiene este ensayo cuando afirma:

El capitalismo es una axiomática, es decir, funciona sobre la base de una premisa no comprobada (la necesidad del crecimiento ilimitado que hace posible la acumulación de capital). Todas las concatenaciones lógicas y económicas son coherentes con ese axioma, y nada puede concebirse o intentarse por fuera de ese axioma. No existe una salida política de la axiomática del Capital, no existe un lenguaje capaz de enunciar el exterior del lenguaje, no hay ninguna posibilidad de destruir el sistema, porque todo proceso lingüístico tiene lugar dentro de esa axiomática que no permite la posibilidad de enunciados eficaces extrasistémicos. La única salida es la muerte, como aprendimos de Baudrillard. Solo después de la muerte se podrá comenzar a vivir. Después de la muerte del sistema, los organismos extrasistémicos podrán comenzar a vivir.

Aquí, la muerte del sistema la causaría la parálisis económica como resultado de las medidas para contener la pandemia. Birardi obvia dos antecedentes de la crisis de 2008: 1) el peso del Estado reactivando la economía: interviniendo en ella en una tendencia más cercana a la socialdemocracia que al liberalismo; y 2) la creación de nuevas compañías, precisamente, como resultado de esa crisis. Ya hay trazas de que la pandemia por COVID-19 podría producir resultados similares.

Por su parte, la crítica de Judith Butler³⁷ pone el acento en la discriminación de la ideología y el sistema económico, que amplificarían los efectos del virus: *«El virus por sí solo no discrimina, pero los humanos seguramente lo hacemos, modelados como estamos por los poderes entrelazados del nacionalismo, el racismo, la xenofobia y el capitalismo»*. De ahí que la lucha contra la pandemia requiera ignorar la lógica del mercado:

La idea de que podríamos convertirnos en personas que desean ver un mundo en el que la política de salud esté igualmente comprometida con todas las vidas, para dismantlar el control del mercado sobre la atención médica que distingue entre los dignos y aquellos que pueden ser fácilmente abandonados a la enfermedad y la muerte, estuvo brevemente vivo (...). Entendimos

³⁴ KLEIN, Naomi, *The shock doctrine. The rise of disaster capitalism*, Nueva York, Metropolitan Books, 2007, p. 6. *«I call these orchestrated raids on the public sphere in the wake of catastrophic events, combined with the treatment of disasters as exciting market opportunities, “disaster capitalism”»*.

³⁵ 2020: 70. *«So, again, the choice we face is: barbarism or some kind of reinvented Communism»*.

³⁶ BIRARDI, Franco, “Crónica de la psicodéflación”, *Sopa de Wuhan*, s/l, ASPO, 2020, p. 40.

³⁷ BUTLER, Judith, “El capitalismo tiene sus límites”, *Sopa de Wuhan*, s/l, ASPO, 2020, p. 65. *Apuntes Filosóficos*, Vol. 29 N° 57. ISSN: 1316-7533. Depósito legal: pp 199202 df 275.

que podríamos comenzar a pensar y valorar fuera de los términos que el capitalismo nos impone³⁸.

A ella le siguió Byung-Chul Han³⁹, quien en una apresurada valoración de los mercados bursátiles (al menos del estadounidense que no paró de crecer entre abril y julio: porque de hecho las medidas contra la pandemia alientan, como pocas cosas, al mercado tecnológico), vaticinaba a finales de marzo de 2020:

La reacción pánica de los mercados financieros a la epidemia es además la expresión de aquel pánico que ya es inherente a ellos. Las convulsiones extremas en la economía mundial hacen que esta sea muy vulnerable. A pesar de la curva constantemente creciente del índice bursátil, la arriesgada política monetaria de los bancos emisores ha generado en los últimos años un pánico reprimido que estaba aguardando al estallido. Probablemente el virus no sea más que la pequeña gota que ha colmado el vaso. Lo que se refleja en el pánico del mercado financiero no es tanto el miedo al virus cuanto el miedo a sí mismo. El *crash* se podría haber producido también sin el virus. Quizá el virus solo sea el preludeo de un *crash* mucho mayor.

La lectura más atenta de Han, en su ya citado *La sociedad del cansancio* (*The burnout society*), exige evaluar su afirmación de que la sociedad inmunológica terminó con el final de la Guerra Fría, algo que la pandemia termina de desmentir. Se adelanta que en este ensayo se sigue a Esposito y no a Han en este punto, porque de otra manera no tendría sentido nada de lo escrito. Lo primero que hay que considerar es que Han escribió este libro en 2010 (aunque la traducción al inglés que se cita aquí es de 2015): antes de la crisis de los refugiados sirios en Alemania, de la crisis de migrantes en el Mediterráneo a partir de 2011 y de la llegada de Trump al poder. Estos tres eventos actualizaron la tesis de Esposito (pese a que Han la “refuta”, precisamente, con el argumento de que Esposito echa mano de problemas del pasado)⁴⁰. De hecho, la pandemia por COVID-19 se ha constituido en la actualización más reciente del retorno de la sociedad inmunológica que comenzó, precisamente, cuando Han terminó su libro. Pero donde Han no se

³⁸ *Ibidem*:

³⁹ HAN Byung-Chul, *La emergencia viral y el mundo de mañana*. Byung-Chul Han, el filósofo surcoreano que piensa desde Berlín, en *El País* de España, 22 de marzo de 2020, recuperado de: <https://elpais.com/ideas/2020-03-21/la-emergencia-viral-y-el-mundo-de-manana-byung-chul-han-el-filosofo-surcoreano-que-piensa-desde-berlin.html> [consulta julio de 2020].

⁴⁰ 2015: 3. «None of the events mentioned by Esposito indicates that we are now living in an immunological age. Today, even the so-called immigrants is not an immunological ‘Other’, not a ‘foreigner’ in the strong sense, who poses a real danger or of whom one is afraid (...). Thus, it is no accident that Esposito’s immunological analysis does not address contemporary problems, but only objects from the past». *Apuntes Filosóficos*, Vol. 29 N° 57. ISSN: 1316-7533. Depósito legal: pp 199202 df 275.

equivoca es en su descripción de la sociedad del cansancio, una condición que exagera el que la pandemia empuje a la sociedad aún más hacia el espacio virtual, y que será comentada en el último aparte de este texto.

Por último, en esta exposición de ideas de pensadores postmarxistas sobre la COVID-19, tenemos a Markus Gabriel⁴¹, quien equipara el capitalismo con una cadena infecciosa, lo que establece una identidad entre el virus y esta forma de organización política y económica:

Tenemos que reconocer que la cadena infecciosa del capitalismo global destruye nuestra naturaleza y atonta a los ciudadanos de los Estados nacionales para que nos convirtamos en turistas profesionales y en consumidores de bienes cuya producción causará a la larga más muertes que todos los virus juntos. ¿Por qué la solidaridad se despierta con el conocimiento médico y virológico, pero no con la conciencia filosófica de que la única salida de la globalización suicida es un orden mundial que supere la acumulación de estados nacionales enfrentados entre sí obedeciendo a una estúpida lógica económica cuantitativa?

Esta posición la reiteraría dos meses después:

En las transacciones de la vida diaria, como comprar un juguete para tu hijo, un paracetamol o un coche, en muchos momentos, alguien tuvo que sufrir por la mera existencia de esa cadena. Todos somos responsables por el sufrimiento de otros. Estas cadenas interconectadas han creado sistemas maléficos y al final de esas cadenas siempre hay alguien que muere por falta de agua limpia, por no tener cosechas, por las condiciones de explotación. Esa es la cadena de infección de una enfermedad, que es el comportamiento inmoral. Si haces lo incorrecto moralmente, haces que la realidad sea un lugar peor. El neoliberalismo global se ha convertido en un modo de destrucción hiperrápido⁴².

La interpretación de estos fragmentos es evidente: la pandemia debería servir para reevaluar la vida política contemporánea, modificándola, en una forma como no lo han hecho ninguna de las crisis del capitalismo desde el fin de la Guerra Fría.

III. El miedo a una pandemia virtual

Pero si la pandemia va a ser un acontecimiento, este tendría unos rasgos propios. Solo nos aventuraremos a tratar un par de ellos: su relación con lo virtual y el miedo que causa. Giorgio

⁴¹ GABRIEL, Markus, *El orden mundial previo al virus era letal*, en El País de España, 25 de marzo de 2020, recuperado de: https://elpais.com/cultura/2020/03/21/babelia/1584809233_534841.html [consulta julio de 2020].

⁴² *Ibidem*.

Apuntes Filosóficos, Vol. 29 N° 57. ISSN: 1316-7533. Depósito legal: pp 199202 df 275.

Agamben, quien, al inicio de la pandemia en Italia, escribió que el virus era virtual⁴³, ofrece el punto de partida. He aquí una identidad con Foucault —congruente por lo demás, si se toma en cuenta que muchas de las nociones de Agamben, en particular las referidas a la biopolítica, se derivan de su meticulosa lectura del francés—. Este, como se sabe, también creyó en su momento que la epidemia causada por el VIH era falsa, una creación del poder para limitar la libertad. En Agamben el argumento es diferente: con la pandemia se cambia la excusa del terrorismo por la excusa de la salud para mantener el estado de excepción o estado de miedo⁴⁴. Aunque luego matizaría esa primera opinión, al enfocarse en las medidas y no en la pandemia misma como potenciadoras del estado de miedo⁴⁵.

Por su naturaleza, el virus adquiere para muchos el carácter de virtual. A medio camino entre lo biológico y lo químico, imposible de ser visto a simple vista, el virus es “invisible”. De hecho, abundan las imágenes de sarcófagos y tumbas, o de personal sanitario, pero no hay manera de ver el virus, tampoco hay imágenes de enfermos con los síntomas, de sus efectos. De ahí que muchos, con menos luces que Agamben, también duden de su existencia. Esta “invisibilidad” convierte al virus en un símbolo. Su virtualidad sirve para llenarlo con el significado que sea.

Esta labilidad del símbolo se produce, además, en un contexto muy específico: el de la sociedad inmunológica de Esposito⁴⁶, un lugar/espacio político en el que «*se sitúa la amenaza, que es siempre el de la frontera entre el interior y el exterior, lo propio y lo extraño, lo individual y lo común*». Así, la sociedad inmunológica, esa que debe mantener afuera al otro, tiene un problema al no poder mantener afuera algo que tiene las características de lo virtual, pero que, además, ya la invadió. Bien, la respuesta exige hacer del virus algo corpóreo.

⁴³ AGAMBEN, Giorgio, *L'invenzione di un'epidemia*, en Quodlibet, 26 de febrero de 2020. Recuperado de: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia> [consulta: julio de 2020]. «*Di fronte alle frenetiche, irrazionali e del tutto immotivate misure di emergenza per una supposta epidemia dovuta al virus corona*».

⁴⁴ *Ibidem*. «*Si direbbe che esaurito il terrorismo come causa di provvedimenti d'eccezione, l'invenzione di un'epidemia possa offrire il pretesto ideale per ampliarli oltre ogni limite*».

⁴⁵ AGAMBEN, Giorgio, *L'untore! dagli! dagli! dagli all'untore!* en Quodlibet, 11 de marzo de 2020. Recuperado de: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-contagio> [consulta: julio de 2020]. «*Fatte le debite differenze, le recenti disposizioni (prese dal governo con dei decreti che ci piacerebbe sperare – ma è un'illusione – che non fossero confermati dal parlamento in leggi nei termini previsti) trasformano di fatto ogni individuo in un potenziale untore, esattamente come quelle sul terrorismo consideravano di fatto e di diritto ogni cittadino come un terrorista in potenza*».

⁴⁶ ESPOSITO, Roberto, *Inmunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires/Madrid, Amorrurtu, 2009, p. 10. *Apuntes Filosóficos*, Vol. 29 N° 57. ISSN: 1316-7533. Depósito legal: pp 199202 df 275.

A decir del mismo Esposito, el *contagio* de este virus, que sigue siendo virtual aunque lo dotemos de un cuerpo imaginario, es, además, rápido y generalizado⁴⁷. Y en el mundo contemporáneo nada es más acelerado y general que la presencia china en la economía y la política. De ahí que, además del origen circunstancial del virus, la inmunidad biológica se haya trastocado en xenofobia y el virus se haya motejado como el “virus chino” y la enfermedad como la “gripe china”⁴⁸. A esto se le agregaría la contrapartida rusa que, sirviéndose de un ecosistema de noticias en el que es casi imposible discernir entre verdad y mentira, sugiere que son las élites occidentales las responsables de la pandemia.

He aquí otra de las facetas virtuales de la pandemia: el miedo indiscriminado. Las sociedades temen todo lo que no entienden y nada es menos inteligible que lo invisible, de ahí la virulencia del miedo que genera la pandemia. Sin embargo, lo que se teme —y luego se odia— necesita encarnar en algo tangible. Otra forma de explicar esta consecuencia de la cuasi virtualidad del virus, es que permite completarla con los temores más o menos explícitos de la sociedad. De esta manera el miedo por la avasallante expansión china llena el imaginario: Occidente —y el mundo en general, aunque el iliberalismo occidental, en lo que Žižek denomina virus ideológico⁴⁹, lo siente como una amenaza existencial a su identidad— percibe que esta lo invade con sus productos, con sus préstamos, con su modelo no democrático: el contagio no se detiene. La COVID-19 serviría de pretexto para actualizar esa aprehensión: la expansión china alcanza el interior de nuestros cuerpos con una amenaza invisible.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ No hay nada similar con otras pandemias contemporáneas: no se llamó al VIH el *virus africano*, tampoco al MERS *gripe árabe* o al ébola el *mal del Congo*. Paradójicamente, por su alianza con China y hostilidad hacia Colombia, el gobernante venezolano, Nicolás Maduro, llamó al virus el *virus colombiano* durante la celebración del día nacional de Venezuela. Hay que remontarse a las epidemias de sífilis del siglo XV para encontrar esta asimilación entre patógenos y comunidades nacionales, salvo por el mal entendido, que a principio del siglo XX, creó la denominación gripe española. Adicionalmente el caso de Venezuela ofrece una particularidad que exige ser mencionada. El virus, como ya se indicó, generó xenofobia en su versión más común de odio al extranjero, salvó por Venezuela en la que, el *xénos* en el que encarna el miedo al virus es el ciudadano venezolano inmigrante que retorna por tierra al país. No se encontró registro de ningún caso similar durante los primeros seis meses de pandemia en el que se estigmatice a inmigrantes o refugiados (menos del propio país); algo que, sin embargo, podría cambiar.

⁴⁹ 2020: 39. «*The ongoing spread of the coronavirus epidemic has also triggered a vast epidemic of ideological viruses which were lying dormant in our societies: fake news, paranoid conspiracy theories, explosions of racism. The well-grounded medical need for quarantines found an echo in the ideological pressure to establish clear borders and to quarantine enemies who pose a threat to our identity*».

Apuntes Filosóficos, Vol. 29 N° 57. ISSN: 1316-7533. Depósito legal: pp 199202 df 275.

Sin embargo, los desarrollos de la virtualidad de la pandemia no se agotan con ser un vehículo para los miedos latentes del iliberalismo occidental. Hay, al menos, un aspecto adicional que tiene que ver con las medidas contra la enfermedad. Aunque el grueso de las medidas tiene al cuerpo como objeto, por lo que no son nada virtuales, su génesis es jurídica. Esto, el que el derecho haya sido la primera barrera contra la pandemia, se enlaza con la función inmunológica que le asigna Esposito⁵⁰, indicando, a su vez, que las primeras barreras contra el virus fueron virtuales: antes del cierre de fronteras o decretos de confinamiento, fue el enunciado abstracto de la ley el que definió a la amenaza y dispuso la violencia del Estado en su contra.

No obstante, el derecho debe apelar siempre a la fuerza, y esto no es diferente para cumplir su función inmunológica, más aún si debe contener al cuerpo mismo. Por ello ha sido imposible no apelar al estado de excepción para tratar de contener la pandemia, porque ningún otro instituto jurídico —salvo la guerra— es tan afín a la violencia como el estado de excepción.

De esto último se deriva una curiosa convergencia ideológica. Para algunos pensadores posmarxistas, con Agamben a la cabeza, el estado de excepción es el estado de guerra jurídica permanente, con el que las democracias liberales someten a sus sociedades casi desde el final de la Segunda Guerra Mundial, por ello las medidas jurídicas contra esta enfermedad son solo una confirmación —la definitiva tal vez— de que la humanidad vive en un campo de concentración mundial —el epítome de la excepcionalidad—, sin advertirlo. Tal vez lo que la diferencie, esta vez, sea el hecho de que lo inadvertido se haga obvio. Mientras que, para cierto pensamiento ubicado en las antípodas (y que a veces asume la etiqueta de libertario, pero que en todo caso se ubica hacia la derecha del centro político) el estado de excepción sería un ataque izquierdista a los sacrosantos derechos individuales.

En realidad, en los primeros seis meses, han sido los grupos de extrema derecha (como en Alemania y los Estados Unidos, o los populistas de derecha en Brasil y España) los que han protestado contra las medidas impuestas. Dato que contradice la aspiración del pensamiento posmarxista de que la pandemia se tornase en un acontecimiento que movilizase a la izquierda en pos de una reconfiguración más igualitaria —en realidad menos capitalista— de la sociedad. Solo

⁵⁰ *Ibidem*: 35.

Apuntes Filosóficos, Vol. 29 N° 57. ISSN: 1316-7533. Depósito legal: pp 199202 df 275.

en la segunda semana de julio se produjeron protestas en Serbia que no fueron motorizadas por el populismo de derecha. Los movimientos progresistas sí se movilizaron, pero por un evento más ordinario (y totalmente ajeno al control social por el virus): el asesinato del ciudadano negro estadounidense George Floyd por un policía blanco.

Esto exige una reiteración. Al menos mientras se escribe esto, la movilización política ha refutado los razonamientos teóricos del posmarxismo, porque no se han producido reclamos de entidad por la desigualdad que, previa a él, el virus solo empeora: tornándola más letal; sino que han protestado por derechos civiles, mostrando que algunas de las fracturas de las sociedades contemporáneas escapan al análisis posmarxista.

Como cabía esperar, el efecto de esas medidas contra el cuerpo —confinarlo, aislarlo, enterrarlo o incinerarlo— empujaron a las sociedades al espacio virtual en el que ya se encontraban. En este sentido, la pandemia sirve para reivindicar las pretendidas virtudes de lo virtual: su asepsia, el distanciamiento no entre cuerpos, sino de las limitaciones del cuerpo; a fin de cuentas, en lo virtual nos deslastramos de la carne, pero, al mismo tiempo, magnifica sus taras. La principal de ellas es la desigualdad de un mundo en el que importantes capas de la sociedad no tiene las capacidades para integrarse al espacio virtual, y dependen del mundo real para su supervivencia. Incluso quienes están integrados en el espacio virtual (para trabajar a distancia: reduciendo su posibilidad de contagio), integran una nueva estratificación social que no es igual a la de los dueños de las compañías tecnológicas, ni a la de sus administradores, sino que son los nuevos trabajadores precarios, que pasan días frente a las pantallas digitales: realizando las mismas tareas repetitivas y alienantes, cual versión postcapitalista de los obreros industriales en el apogeo del fordismo⁵¹.

Aquí se inserta la noción de sociedad del cansancio de Han. En ella, si bien la lucha de clase resulta arcaica⁵², continúa habiendo enfrentamientos: es solo que ahora este tiene lugar entre individuos y en el interior de los individuos⁵³. Ambos son rasgos de una sociedad fragmentada hasta la atomización. Una condición que solo puede aumentar, dada la exigencia, impuesta por la

⁵¹ ŽIŽEK los llama trabajadores intelectuales precarios (2020: 26). «*Precarious intellectual workers and managers who are able to cooperate through email and teleconferencing, so that even when they are quarantined their work goes on more or less smoothly*».

⁵² 2015: 45. «*Sociopolitical events are no longer determined by the clash between ideologies or classes—the very idea has come to sound archaic*».

⁵³ *Ibidem*: 46. «*Struggle no longer occurs between groups, ideologies or classes, but between individuals*». *Apuntes Filosóficos*, Vol. 29 N° 57. ISSN: 1316-7533. Depósito legal: pp 199202 df 275.

pandemia, de instalar frente a sus pantallas a más individuos por más tiempo. Corrigiendo un texto de Baudrillard, Han excluye la viralidad de la virtualidad en la sociedad del cansancio⁵⁴. Pero la pandemia por COVID-19 está mostrando el acierto de Baudrillard cuando afirmó que *«hay un tipo de complicidad entre la viralidad y la virtualidad»*, aunque no en el sentido de aumentar la transmisión del virus biológico, sino más bien del virus ideológico: la categoría de análisis mencionada por Žižek.

El círculo sobre el contenido político, que el posmarxismo pretende achacarle al evento de la pandemia, se cierra ante la evidencia de que la enfermedad no ataca por igual a todos los grupos sociales; en algunos países sus efectos son peores, como cabía esperar, en los grupos con peor acceso a la sanidad, pero, además, en aquellos que no pueden trabajar desde la distancia usando el espacio virtual; emerge la justificación ideológica contra la sociedad capitalista a la que la pandemia, erigida en acontecimiento, debería ayudar a sustituir.

Por último, está el hecho de que uno de los mecanismos más eficaces contra la pandemia pasa por traducir la biología a lo virtual, en una escala inédita. Esto lo muestran las aplicaciones que alertan sobre la presencia de enfermos y sus contactos, pero también sobre los suministros médicos. Condiciones físicas bien tangibles como la temperatura, la presión sanguínea o los contactos físicos, deben ser convertidas en datos digitales para ser almacenados en la nube y usados en la red.

La recolección de estos datos, y su empleo, exigen, por otra parte, que los individuos se conviertan en espías de sí mismos. Todo ello, justo en un momento de retroceso —o de estancamiento en el mejor de los casos— democrático. Un retroceso que, además, puede ser potenciado por la evidencia de que algunos aspectos de la democracia deben ser suspendidos para poder salvar vidas. Con el rasgo adicional de que la gestión de estos datos solo puede ser realizada por máquinas. De ahí la posibilidad de que los individuos se conviertan en espías que se delatan ante una autoridad sin rostro que ejerce un control digital sobre ellos.

⁵⁴ El texto de BAUDRILLARD es “From the Universal to the Singular: The Violence of the Global”, citado en *ibid*: 5. *«And also in the sense that, contrary to the historical violence of negation, this virus operates hyperpositively, like cancerous cells, through endless proliferation, excrescence, and metastases. Between virtually and virality, there is a kind of complicity»*.

Apuntes Filosóficos, Vol. 29 N° 57. ISSN: 1316-7533. Depósito legal: pp 199202 df 275.

CONCLUSIONES

Ante su fracaso, una parte importante del pensamiento marxista tuvo que recuperar el concepto de acontecimiento, que ya está presente, al menos, en el marxismo-leninismo: otorgándole una centralidad inédita, al tiempo que se deslastraba de las leyes históricas que habían mostrado que el fin de la Historia no era la dictadura del proletariado sino la democracia liberal y la economía de mercado (al menos en 1989). En ese sentido, es válido afirmar que el posmarxismo sigue usando las mismas categorías de pensamiento anteriores al fin de la Guerra Fría, solo que ahora muestra énfasis en la posibilidad de que lo inédito, o lo imprevisible, suceda, para que sus posibilidades aumenten. Esto es relevante por dos razones: la primera, es que constituye una aceptación de que hoy, a pesar de su deriva iliberal, el poder en el mundo no es de sino izquierdista, pero, además, porque indica su estrategia.

Aunque en el pensamiento marxista se distingue, como en el liberalismo, entre eventos históricos (no acontecimientos) y eventos al margen de la Historia (acontecimientos), sí se contempla, a diferencia de aquel, la posibilidad de que el acontecimiento influya en el fin de la Historia: solo con la condición de que cambie el último estadio liberal, por la utopía marxista. En otras palabras, en el pensamiento posmarxista no es una quimera que un acontecimiento incida en la Historia.

Ante el fracaso de que las crisis periódicas del capitalismo se tornaran en acontecimientos, la pandemia por COVID-19 ofrece esa posibilidad. Sobre ella han teorizado, de forma poco estructurada, algunos pensadores posmarxistas. Esa teorización luce incompleta, sin embargo, acierta al caracterizar a la sociedad post pandemia, como una sociedad signada por el miedo y la virtualidad. No hay originalidad en ello, porque la enfermedad lo que hizo fue potenciar tendencias sociales previas (que casi que aguardaban por un evento como este para terminar de dominar el espacio político).

Sin embargo, el desarrollo de la pandemia en sus primeros seis meses muestra que, si la Historia avanzará en el contexto de este evento, no lo hará del todo como consecuencia de la dialéctica humana, porque la crisis que produjo la enfermedad es causada por una mezcla de cosas humanas y no humanas. Una mezcla que podría delatar que no hay sentido en la existencia humana,

que esa existencia estaría siendo atacada —incluso a esta palabra se la estaría dotando de un significado forzoso: porque el reproducirse para el virus no es un ataque— aleatoriamente por la naturaleza, incapaz de tener conciencia de ese ataque.

BIBLIOGRAFÍA

AGAMBEN, Giorgio, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos, 1998, p. 13.

_____, *L'invenzione di un'epidemia*, en Quodlibet, 26 de febrero de 2020. Recuperado de: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia> [consulta: julio de 2020].

_____, *L'untore! dagli! dagli! dagli all'untore!* en Quodlibet, 11 de marzo de 2020. Recuperado de: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-contagio> [consulta: julio de 2020].

ARENDT, Hannah: "Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought", *Social Research*, 69, 2, 2002, pp. 273-319.

BADIOU, Alain, "Sobre la situación epidémica" reproducido en *Sopa de Wuhan*, s/l, ASPO, 2020, p. 68.

BAUDRILLARD, Jean, *La Violence du Mondial*, en Power Inferno, París, Galilée, 2002, pp. 63-83.

BAUMAN, Zygmunt y BORDONI, Carlo *State of crisis*, Cambridge, Polity Press, 2014, p. 104.

BENSAÏD, Daniel, "Revolutions: Great and Still and Silent" en HAYNES, Mike y WOLFREYS, Jim (ed.) *History and Revolution. Refuting Revisionism*, Londres, Verso, 2007, p. 212.

BIRARDI, Franco, "Crónica de la psicodeflicación", *Sopa de Wuhan*, s/l, ASPO, 2020, p. 40.

BLOCH, Marc, *Apología para la historia o el oficio de historiador*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 49.

BUTLER, Judith, "El capitalismo tiene sus límites", *Sopa de Wuhan*, s/l, ASPO, 2020, p. 65.

CAMUS, Albert, *El hombre rebelde*, Madrid, Alianza, p. 241.

ESPOSITO, Roberto, *Bíos Biopolitics and Philosophy*, Minneapolis/Londres, University of Minnesota Press, 2008, p. 15.

_____, *Inmunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires/Madrid, Amorrurtu, 2009, p. 10.

FOUCAULT, Michel, *The birth of biopolitics. Lectures at the Collège of France, 1978-79*, Londres, Palgrave Macmillan, 2008, pp. 21-22.

FUKUYAMA, Francis, *The End of History and the Last Man*, New York, The Free Press, 1992, p. XII.

GABRIEL, Markus, *El orden mundial previo al virus era letal*, en El País de España, 25 de marzo de 2020, recuperado de: https://elpais.com/cultura/2020/03/21/babelia/1584809233_534841.html [consulta julio de 2020].

GILLESPIE, Michael, “Martin Heidegger” en Cropsey, J; Strauss, L. (compiladores) *Historia de la filosofía política*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 847.

HAN Byung-Chul, *The burnout society*, Stanford, Stanford University Press, 2015, p. 59.

_____, *La emergencia viral y el mundo de mañana. Byung-Chul Han, el filósofo surcoreano que piensa desde Berlín*, en El País de España, 22 de marzo de 2020, recuperado de: <https://elpais.com/ideas/2020-03-21/la-emergencia-viral-y-el-mundo-de-manana-byung-chul-han-el-filosofo-surcoreano-que-piensa-desde-berlin.html> [consulta julio de 2020].

HEIDEGGER, Martin, *Contribuciones a la filosofía (Del acontecimiento)*. Francfort: Editado por Hermann y Klostermann (Traducción de Breno Onetto Muñoz), 1989, p. 24.

KLEIN, Naomi, *The shock doctrine. The rise of disaster capitalism*, Nueva York, Metropolitan Books, 2007, p. 6.

MAQUIAVELO, *El príncipe*, Madrid, Edaf, 1984, p. 118.

RITZER, George, *Teoría sociológica moderna*, Madrid, 2002, McGraw-Hill, p. 206.

SARUKHAN, Adelaida, “COVID-19: crónica de una pandemia anunciada”, *Foreign Affairs Latinoamérica*, 20, 3, 2020, p. 6.

ŽIŽEK, Slavoj, “Coronavirus es un golpe al capitalismo al estilo de ‘Kill Bill’ y podría conducir la reinención del comunismo” reproducido en, *Sopa de Wuhan*, s/l, ASPO, 2020, p. 23.

_____, *Pandemic. COVID-19 shakes the World*, Nueva York/Londres, OR Books, 2020, p. 92.

**La sociedad ilimitada de la comunicación
frente al desafío de la cuarentena global**

Jacobo Villalobos

(Universidad Central de Venezuela)



apuntes
filosóficos

Vol. 29 No. 57

La sociedad ilimitada de la comunicación frente al desafío de la cuarentena global

The unlimited communication society facing the challenge of global quarantine

Jacobo Villalobos*
(Universidad Central de Venezuela)

Artículo recibido: 04/06/2020

Artículo arbitrado: 04/07/2020

Resumen: Se propone un estudio que contraste la visión pesimista de la sociedad en cuarentena, encabezada por pensadores como Giorgio Agamben, Paul B. Preciado y Byung-Chul Han, entre otros, contra el modelo de comunicación interpersonal de Manuel Martín Algarra, comunicólogo y teórico de la comunicación de la Universidad de Navarra. Mediante este enfrentamiento se busca evaluar los fundamentos que sustentan la primera postura, ahondando en sus premisas y las relaciones que estas mantienen con las conclusiones a la que estos filósofos llegan. Para ello se definirán los rasgos esenciales que componen la visión pesimista de la cuarentena global, y se presentará el desafío social que esta supone, caracterizada por la idea de un sujeto radicalmente incomunicado y separado de la sociedad. El drama de esta perspectiva consiste en que, para ella, el aislamiento forzado responde a objetivos viciosos y tiene como consecuencia trágica la disolución total del tejido social. Se reconstruirá el modelo comunicativo de Martín Algarra, para dar cuenta de la íntima relación existente entre el acto comunicativo interpersonal y la conformación de la sociedad.

Palabras clave: Cuarentena, Pandemia, Sociedad, Comunicación, COVID-19

Abstract: This study presents a contrast between the pessimistic view of the quarantined society, led by thinkers such as Giorgio Agamben, Paul B. Preciado and Byung-Chul Han, among others, against the model of interpersonal communication of Manuel Martín Algarrar, communicologist and communication theorist of the University of Navarra. This confrontation seeks to evaluate the reasons that support the first position, deepening in its premises and the relations that these maintain with the conclusions reached by these philosophers. For this purpose, the essential characteristics that make up the pessimistic vision of the global quarantine will be defined, and the social challenge that this implies will be presented, characterized by the idea of a subject radically incommunicado and separated from society. The drama of this perspective consists in the fact that, for it, forced isolation responds to vicious objectives and has as a tragic consequence the total dissolution of the social fabric. Martin Algarra's communicative model will be reconstructed, to give an account of the intimate relationship between the interpersonal communicative act and the shaping of society.

* Licenciado en Comunicación Social por la Universidad Central de Venezuela (UCV) con una tesis sobre Filosofía de la Comunicación y la hermenéutica de Paul Ricoeur. Ganador del XIII Concurso de Monte Ávila Editores para Obras de Autores Inéditos, en el año 2015, (mención narrativa) con el libro *26 humillados...* Ganador del premio Franco-venezolano para la Joven Vocación Literaria, en el año 2017, con el libro de relatos *Intrusos*: publicado por la editorial Fundavag. En 2019 y 2020 recibió menciones honrosas en el Concurso de Creación Literaria Joven Roberto Bolaño (Chile) en las categorías relato y novela, respectivamente.

Keywords: Quarantine, Pandemic, Society, Communication, COVID-19

Recientemente se publicó un texto con el polémico título de *Sopa de Wuhan*. El libro reúne un conjunto de columnas, ensayos y reflexiones de diferentes pensadores en torno a la pandemia mundial de la COVID-19. Entre los nombres más resaltantes, figuran los de Giorgio Agamben, Byung-Chul Han, Judith Butler, Paul B. Preciado, entre otros tantos filósofos que parten de diferentes corrientes para arrojar luz sobre las formas de comprender el fenómeno.

Principalmente centrados en la manera en que se vive la pandemia en Europa y Norteamérica, estos pensadores abordan de manera privilegiada las medidas gubernamentales en torno a la cuarentena global, que ha hecho que las calles de las ciudades se vacíen y las personas queden reclusas temporalmente en sus hogares —separadas por fronteras, dirá Preciado—. En su aproximación a este objeto de debate, la pregunta que estos filósofos buscan responder es: «dado el virus ¿qué debo hacer?, ¿cuál es la manera correcta de enfrentarme a esta situación?», siendo esta, quizá, la principal interrogante a la que se aplica la racionalidad práctica.

En este marco, los diferentes escritos en torno a la pandemia presentan un retrato proteiforme de interpretaciones del fenómeno como problema, primero, ético-moral y, luego político. No obstante las diferencias en las aproximaciones, la mayoría de los autores citados —en especial Agamben, Preciado y Han— coinciden en que la cuarentena es el epicentro de reflexión, y que, en cuanto aislamiento forzoso, la misma es, de facto, dañina para la integración humana. En otras palabras: lo que está en juego durante la cuarentena es la fibra misma de la sociedad.

La descripción del fenómeno adquiere, entonces, la dimensión de un desafío: «¿cómo se puede concebir la sociedad en un escenario de dispersión y encierro?», o «¿es posible hablar de sociedad en un contexto de cuarentena total prolongada?»

A lo largo del siguiente texto intentaré ensayar algunas posibles respuestas a este desafío, las cuales no perderán de vista que deben estar sedimentadas sobre la base de una discusión práctica.

Para ello, echaré mano del modelo de comunicación interpersonal de Manuel Martín Algarra, comunicólogo y profesor de Teoría de la Comunicación en la Universidad de Navarra, y evaluaré cómo este se inscribe en el desafío que plantea una sociedad aparentemente atomizada.

Debo aclarar que trasladar el debate al terreno comunicativo no es caprichoso. Baste ver que los términos utilizados por los autores mencionados para describir la situación actual de la

sociedad son: «aislamiento», «encierro», «desmovilización», «alejamiento», «separación», «exclusión»... todos los cuales son sinónimos aproximados de «incomunicación», de tal suerte que la descripción hecha por los autores es la de una sociedad cuyos integrantes se hallan incomunicados entre sí. De lo que se colige que el debate no solo es aprehensible desde la comunicación, sino que su terreno de debate fue siempre comunicativo en, al menos, una dimensión. Lo comprobamos al reescribir la interrogante del desafío de la siguiente manera: «¿es posible hablar de sociedad en un escenario de incomunicación?», y ver que el sentido de la pregunta se mantiene. Por ello, no es baladí indagar en la naturaleza de la comunicación interpersonal para repensar la situación de la pandemia contemporánea.

Por otro lado, recorro al modelo de Martín Algarra debido a que, en su calidad de comunicólogo, ha dedicado la totalidad de su obra a la definición y caracterización del proceso comunicativo como fenómeno interpersonal, recogiendo en él un sinnúmero de otras aproximaciones que se han sintetizado en una representación teórica exhaustiva, delimitada y rigurosamente sustentada.

En resumen: el propósito de este texto será el de desarrollar y examinar las posturas que ven en la cuarentena, en tanto que incomunicación, una afrenta a la constitución social, las cuales arrojan el desafío de pensar la sociedad en un contexto tal; luego desplegar el modelo de comunicación interpersonal de Martín Algarra y evaluar cómo este se puede aplicar a las interpretaciones anteriores, indagando en sus puntos de encuentro o discrepancias, para apoyarlas o refutarlas. Y, a partir de esto, ensayar una posible respuesta a las maneras en que se puede pensar la sociedad durante la cuarentena global.

El resultado debería contestar si aún en el confinamiento total y generalizado podemos considerarnos parte de una genuina comunidad.

I. El desafío de la pandemia. Desmovilización e incomunicación

1.

El pasado 26 de febrero, Giorgio Agamben, quizá el filósofo italiano con mayor renombre de la actualidad, publicó un texto titulado *La invención de una epidemia*. Este breve escrito no solo es, cronológicamente, una de las primeras reflexiones filosóficas en torno a la cuarentena mundial de la COVID-19 en hacerse pública, sino que es también la que va a marcar la pauta, en cuanto a tono y enfoque, de las reflexiones que le seguirán durante todo el mes siguiente, y que darán cuerpo a lo que considero una visión pesimista del tejido social en

este escenario de cuarentena. Por eso, creo que el mejor punto de partida para exponer lo que llamé “el desafío de la pandemia” es, precisamente, Agamben.

La premisa es la de que la COVID-19, o el SARS-CoV-2, no es muy diferente a una gripe común, cuyos síntomas son análogos a esta última. Sobre esta base, el filósofo italiano analiza con perplejidad la situación de pandemia subsiguiente, la cual, a su parecer, es injustificada e inédita. Siendo así, los verdaderos motivos de las políticas de alejamiento deben tener un origen distinto al virus mismo: allí donde no hay una amenaza sanitaria real, la cuarentena no puede estar justificada por motivos de salud.

Para poder dar respuesta a cuál es la verdadera naturaleza del distanciamiento social, una vez que la sanidad es insuficiente, habría que evaluar quiénes son los agentes que operan sobre esta medida. Por un lado, están quienes padecen la cuarentena como «receptores» de la misma, y por el otro, quienes «emiten» la cuarentena activamente. La diferencia entre ambos extremos no es solo su actitud ante la pandemia global, sino su capacidad de agenciamiento de cara al virus, la cual se traduce en la medida de los poderes que pueden emplear para controlar la cuarentena: zonas en la que se aplica, tiempo de vigencia, intensidad y calidad de las restricciones, etc.

Quiénes agencian la cuarentena son identificados por Agamben como un grupo indistinto de actores que encarnan el poder político y legal, y que operan desde los sistemas de poder gubernamentales. Solo ellos pueden ejercer un decreto que, al no ser una medida sanitaria justificable, es eminentemente político. Como tal, la cuarentena responde primordialmente a una orientación de gobierno: en palabras del filósofo italiano, los Estados contemporáneos han incubado una «*tendencia creciente a utilizar el estado de excepción como paradigma normal de gobierno*» (Agamben, 2020, p. 18) para imponer una mayor tasa de dominio, y satisfacer una fantasía de limitación de libertades que, consecuentemente, se expresen en una disminución radical de la movilización social.

El otro extremo del espectro está identificado con la población sobre la cual actúan las medidas políticas, por los que las padecen en lugar de ejercerlas. Es la sociedad vulgar, las «personas de a pie» cotidianas. Al carecer de un genuino poder de dominio, esta es, en mayor o menor medida, pasiva ante la cuarentena: no la determinan, sino que se ven forzados a seguirla. Para Agamben, la aceptación sin resistencia de la cuarentena, esa pasividad, responde a que previamente ya existía en la población una situación de pánico sostenido que esperaba un acontecimiento real que la validara. De tal forma que la cuarentena cumple la fantasía de pánico y temor que se había asentado en cada individuo de la sociedad.

De manera que el contenido de la cuarentena, como acontecimiento que consuma este tipo de fantasías, es primordialmente político y social.

Para este estudio, nos centraremos en la dimensión social, en la consumación de la fantasía del pánico que representa la cuarentena y las implicaciones que esto tiene para el tejido social.

El terror que Agamben diagnostica es uno generalizado, que se extiende a cada sujeto social y que consiste en una sospecha hacia un otro extranjero que es considerado como potencialmente peligroso. Con la pandemia, ese temor se radicaliza y se expresa en un rechazo generalizado entre individuos. La pandemia instala entre cada sujeto una distancia de suspicacia, malestar, temor e intranquilidad ante la presencia de otros, entendidos como potenciales portadores y propagadores del virus. Es esta la verdadera distancia que alcanza su punto cúspide en las políticas de alejamiento social. El espacio que el virus ha abierto entre las personas no es solo físico, sino que es radical e intestino en tanto que destruye los lazos de solidaridad y los sustituye por una relación de rechazo incentivada por el pavor al contagio.

Ese espacio que patenta el virus es el de la protección propia en detrimento de las relaciones sociales fuertes. A esto, Agamben lo llama una defensa de la «vida desnuda»: el cuidado de la vida biológica despojada de una existencia superior, ética, moral, afectiva. La cuarentena, entonces, encarna la preservación de nuestra supervivencia biológica y la exclusión de los lazos sociales.

El escenario es desolador:

Es evidente que los italianos están dispuestos a sacrificar prácticamente todo, las condiciones normales de vida, las relaciones sociales, el trabajo, incluso las amistades, los afectos y las convicciones religiosas y políticas ante el peligro de caer enfermos. La nuda vida —y el miedo a perderla— no es algo que una a los hombres, sino que los ciega y los separa. (Agamben, 2020)

Es entonces que el desafío a la sociedad se hace patente. Agamben (2020) se pregunta: «¿qué pasa con las relaciones humanas en un país que se acostumbra a vivir de esta manera por quién sabe cuánto tiempo? ¿Y qué es una sociedad que no tiene más valor que la supervivencia?» La respuesta parece ser que no es posible pensar en una sociedad en la que sus integrantes se han encerrado en sí mismos y han generado vínculos repelentes en donde antes había afiliaciones.

Sobre este suelo, es posible pensar en las consecuencias prácticas que representa una cuarentena que ya afecta a un tercio de la población global. Lo más inmediato son las

limitaciones de las libertades: el sujeto social se ve despojado de capacidades sociales básicas, como la reunión, la educación, la movilización, el ocio y el encuentro con otros. Lo cual deriva en una tragedia de mayor envergadura: los límites impuestos a las libertades, el distanciamiento físico y, sobre todo, las relaciones de temor conducen a «*la degeneración de las relaciones entre los hombres que ellas [las limitaciones de las libertades] pueden producir*» (Agamben, 2020, p. 33), y que consisten en una radical abolición del prójimo. Existe, entonces, una relación de causalidad entre los contenidos coercitivos de la cuarentena y la anulación de los lazos sociales interpersonales.

En medio de este caos atomizante, el contacto posible entre los individuos ya no puede ser un encuentro personal, sino que junto a las barreras de protección también se erigen mediaciones digitales. El futuro que el filósofo ve en una «sociedad» semejante es una en donde las «*solo intercambiamos mensajes digitales, que en la medida de lo posible las máquinas sustituyan todo contacto*» (2020, p. 33).

Jean-Luc Nancy, amigo de Agamben, y Anastasia Berg, investigadora junior en filosofía en la Universidad de Cambridge, refutan a Agamben desde sus premisas: la COVID-19 no es equivalente a una gripe común, esta es al menos 10 veces más letal, sus síntomas son mucho más comprometedores y su propagación bastante más violenta. De tal forma que se cuestiona si efectivamente se puede afirmar que la retirada del espacio público se puede entender solamente como un sacrificio de las relaciones humanas motivado por un pánico previamente inducido. Es decir: la cuarentena no es injustificada y, por tanto, se inscribe en una política sanitaria; luego: el alejamiento social puede encontrar asidero en una razón de salud y no solamente en un temor previo.

Estamos ante un falso dilema: ¿la protección de la vida biológica implica necesariamente una renuncia a cualquier otra existencia superior más allá de la mera supervivencia?, ¿el distanciamiento físico necesariamente conlleva en sí una separación superior de toda afiliación social?, ¿las relaciones de temor estimuladas por el virus conducen a una degradación de todo tipo de relación solidaria entre las personas?

La visión que Agamben proporciona de la sociedad actual, sumida en una cuarentena global, es la de una imposibilidad, en tanto que sus individuos integrantes se hallan radicalmente separados entre sí. Bien lo señala Berg (2020):

La preservación de la vida desnuda [para Agamben], no solo constituye una derrota espiritual por derecho propio, sino que nos vuelve uno contra el otro, amenazando la posibilidad de relaciones humanas significativas y por lo tanto la apariencia de sociedad.

Durante la redacción de este ensayo, el filósofo italiano publicó un nuevo texto que resume y radicaliza su postura ante la «llamada pandemia». Titulado *Réquiem por los estudiantes* (2020), y publicado el 23 de mayo en el portal digital del *Istituto Italiano per gli Studi Filosofici*, esta nueva vuelta del pensador se centra primordialmente en lo que él experimenta como el fin de la educación universitaria a manos de las enseñanzas a distancia. Para Agamben, las *universitates* se constituyen a través de ciertos contactos físicos, presenciales, encarnadas en sensaciones, estímulos e inclinaciones que son fundamentales para una correcta y provechosa relación entre los estudiantes, y entre estos y sus profesores. Una vez que esta posibilidad se ve negada, entonces es la propia naturaleza de la educación, y, con ella, de la vida universitaria, la que se diluye en el distanciamiento social.

Para este texto, resultan valiosas dos aristas de su argumentación. Por un lado, la insistencia en que la cuarentena es una declaración de muerte para las relaciones interpersonales, que esta vez adquiere la forma de «*el fin del estudiantado*», y, con este, la anulación de todo tipo de sociedades universitarias, debido a «*la barbarie tecnológica que estamos experimentando (y que lleva a una) cancelación de la vida de cada experiencia de los sentidos y a la pérdida de la mirada, permanentemente aprisionada en una pantalla espectral*».

Por otro lado, la novedad de este réquiem es la severidad con la que Agamben condena moralmente, y políticamente, a los profesores que deciden educar desde la distancia, haciendo uso de los medios digitales. En la reprobación del filósofo, se compara a estos educadores con los docentes universitarios «*que juraron lealtad al régimen fascista en 1931*» (2020). Mientras que a los estudiantes que aceptan este tipo de enseñanza se los colige como aquellos que no «*aman verdaderamente el estudio*».

Es pasmosa la dureza con la que Agamben reprueba a aquellos que, de cara a la pandemia, eligen acatar el distanciamiento social y mantener su vida (académica o de otra índole) a través de soportes tecnológicos y digitales; una condena moral que no se limita a las aulas de clases.

Por su parte, otros tantos pensadores se han sumado a esta perspectiva desesperanzada de Agamben. Tal es el caso de Santiago López Petit, químico y filósofo español, quien sucintamente compara la situación de la cuarentena al estar «*encerrados en el interior de una gran ficción con el objetivo de salvarnos la vida*» (López Petit, 2020, p. 56). En su texto, *El coronavirus como declaración de guerra*, López Petit recuerda la dualidad entre la vida

entendida como «algoritmo», similar a la vida desnuda en términos agambianos, y la existencia social: «*si la movilización se despliega como una guerra contra la población es porque su único objetivo consiste en salvar el algoritmo de la vida [...] Este es el auténtico confinamiento en que estamos recludos*» (López Petit, 2020, p. 57).

Aunque más atemperado y menos volátil, otro tanto aporta Gustavo Yáñez González, profesor de filosofía en Chile, al decir que «*siguiendo a Agamben, teniendo como pretexto el resguardo de la vida, corremos el riesgo de que los dispositivos policiales implementados en la cuarentena sean sedimentados y las relaciones sociales se vean afectadas por una importante desafección*» (Yáñez González, 2020, p. 141).

No insistiremos lo suficiente en que lo que tienen en común estas reflexiones en torno a la COVID-19 es la idea de sustitución de los lazos sociales por unos repelentes que son de sospecha y temor, cuya forma es la protección a ultranza de la supervivencia individual en contra de la unión solidaria con otros. Es decir: un corte brusco en cualquier tipo de afiliación.

Quizá la forma más clara y directa de esta visión pesimista de la sociedad en cuarentena la encontremos, no obstante, en unas breves líneas escritas por Byung-Chul Han. En los últimos párrafos de su texto *La emergencia viral y el mundo del mañana*, en medio de su respuesta a Žižek, el filósofo surcoreano desecha toda posibilidad de unión y de construir sistemas morales y políticos más equitativos durante y después de la pandemia:

Ningún virus es capaz de hacer la revolución. El virus nos aísla e individualiza. No genera ningún sentimiento colectivo fuerte. De algún modo cada uno se preocupa solo de su supervivencia. La solidaridad consistente en guardar distancias mutuas no es una solidaridad que permita soñar con una sociedad distinta, más pacífica, más justa. (Han, 2020, p. 110)

Si bien este comentario va dirigido directamente contra las pretensiones de Žižek de encontrar en la COVID-19 la excusa para asestar un golpe definitivo al sistema capitalista, esta visión pesimista del virus tiene la misma potencia cuando se aplica a la reflexión agambiana. El virus no solo ataca nuestra salud, sino que se instala y corroe nuestros «sentimientos colectivos», de manera que cualquier posibilidad de solidaridad interpersonal queda demolida bajo la presión de la supervivencia individual. En medio de la cuarentena no es posible la revolución contra el capitalismo, pero tampoco lo es la revolución moral, porque ni siquiera es factible mantener la imagen de sociedad. Por el contrario, para efectivamente pensar en una sociedad sana y funcional sería necesaria una auténtica renovación de pensamiento, y, solamente, cuando cese el distanciamiento de la cuarentena:

Ahora sobrevivir se convertirá en algo absoluto, como si estuviéramos en un estado de guerra permanente. Todas las fuerzas vitales se emplearán para prolongar la vida. En una sociedad de la supervivencia se pierde todo sentido de la buena vida. El placer también se sacrificará al propósito más elevado de la propia salud [...]. La histeria de la supervivencia hace que la sociedad sea tan inhumana [...]. Para sobrevivir, sacrificamos voluntariamente todo lo que hace que valga la pena vivir, la sociabilidad, el sentimiento de comunidad y la cercanía. (Han, 2020)

Mientras que esa revolución de pensamiento llega, la pregunta subsiste: ¿qué es una sociedad que no tiene más valor que la supervivencia?, y ¿en qué tipo de comunidad se puede pensar cuando las relaciones humanas se caracterizan tanto por la distancia física como por el temor al otro?

2.

Así como Agamben, Paul B. Preciado encuentra que la situación de cuarentena actual —inscrita en un contexto de cambio social (caracterizado por los desarrollos tecnológicos, cibernéticos y digitales)— ha puesto de manifiesto fantasías político-sociales. Si bien las dinámicas de poder postuladas por Agamben se asemejan a la reflexión de Preciado, el filósofo español colocará el acento en la dimensión vigilante de esta: la televigilancia, el control multimedia y la desmovilización social; mientras que en la instancia de los sujetos sociales la cuarentena presenta la radicalización de la fantasía del individuo autónomo y de la exclusión total de aquellos que son considerados peligrosos. Estas políticas de exclusión, llevadas ahora al propio cuerpo individual, son otra vía para llegar a una misma conclusión: el sujeto social encuentra en la cuarentena su radical separación de otros, en pro de la defensa de su propia inmunidad (a nivel sanitario y social).

Siendo así, la cuarentena viene a estimular una serie de fronteras cada vez más estrechas e impenetrables, cuyo fin es alejar a todo aquel que pueda ser un propagador del virus.

Aunque estas medidas sanitarias partan de la idea de proteger la integridad de la persona, tienen como resultado paradójico el encierro del individuo. Al establecer estos límites de seguridad, de distanciamiento social, no solo se prohíbe la entrada de posibles agentes contagiosos sino que también se proscribe el encuentro de las personas con su entorno.

De esta manera, vemos una vez más cómo la separación física conduce a una radical atomización de la sociedad bajo la égida de la protección individual y la desconfianza. Es este

el drama total de la cuarentena: las fantasías sociales se radicalizan en la forma de un sujeto aislado.

Preciado, sin embargo, explora más en las condiciones del encierro.

La situación de quienes se hallan dispersos por la cuarentena se agrava porque además de estar encerrados dentro de un espacio reducido, este mismo es vigilado constantemente mediante los dispositivos multimedia que permean el espacio privado: redes de comunicación, celulares, ordenadores, televisores inteligentes, etc.

La separación, bajo esta lupa, no es mero distanciamiento social en pro de la seguridad personal, sino una reclusión agresiva que es comparable a la de los encarcelados. Quizá es esta la imagen más poderosa de texto de Preciado: las condiciones de la cuarentena evocan la situación de reclusos penitenciarios en tanto que separados de la sociedad, limitados en su libertad de acción y vigilados continuamente. Es esto lo que Preciado denomina «la prisión blanda», refiriéndose al espacio privado, provisto de comodidades pero cerrado al mundo exterior y, consecuentemente, a la interacción con otros.

De esta forma, la cuarentena, en tanto que encierro íntimo, representa una “retirada de lo social” y un «*cierre de la comunidad*» (Preciado, 2020, p. 184).

Otro punto de encuentro entre Agamben y Preciado es su valoración de los dispositivos digitales y tecnológicos aplicados a la interacción interpersonal. El filósofo italiano aludía a que las máquinas sustituyen todo tipo de contacto genuinamente humano. Y Preciado refuerza esa idea aludiendo a que el sujeto de la cuarentena se esconde detrás de múltiples máscaras digitales al momento de interactuar con otros. En este contexto, la descripción del sujeto es la de «un pixel», «un código», lo que inherentemente conlleva una degradación de la interacción interpersonal.

Ambas perspectivas plantean un enfrentamiento entre lo que podría ser considerado una interacción genuina y humana, y una interacción artificiosa y mediada por dispositivos tecnológicos. La primera es aquella que pone en juego nuestra dimensión más valiosa, mientras que la segunda es el resultado de la reducción de la integración social y un sustituto artificial de la primera.

De cara a este escenario, la esperanza de Preciado es la de poder construir una nueva comunidad más allá de las mencionadas políticas de fronteras (exclusión), y conformar un «parlamento mundial de cuerpos» que pueda superar «la retirada de lo social», y el «cierre de la comunidad».

Esta meta, según el filósofo, solo es alcanzable si se subvierte nuestra relación con los dispositivos digitales que integran la “prisión blanda”, apagándolos y desconectándolos, de tal forma que podamos entrar en una genuina cooperación planetaria que sea social y solidaria.

Con esto, Preciado refuerza su preferencia por una comunidad corporal que por una digital.

Sobre lo dicho hasta el momento, surgen algunas interrogantes. La primera es si, aun considerando que las premisas de Preciado son válidas, sus conclusiones son correctas. Cabe la duda de si el escenario descrito por Preciado es suficiente para considerar al sujeto como un ser degradado, esencialmente aislado y no solo físicamente separado, en otras palabras: si la reclusión en el espacio privado y la sospecha dirigida hacia los otros, son suficientes para concebir al individuo como cerrado a una comunidad e incomunicado.

Intentaré dar respuesta a estas cuestiones una vez que exploremos en la naturaleza de la comunicación, sus posibilidades y sus requisitos.

Una posible objeción a mis interrogantes podría ser que Preciado nunca ha empleado la palabra «incomunicado» para referirse al sujeto de la cuarentena, sin embargo su descripción de una persona reducida a un «pixel», cercada por fronteras, retirado del ámbito social, lleva implícita la afirmación de que semejante sujeto está imposibilitado para llevar a cabo un proceso comunicativo interpersonal, y que el único que es capaz de entablar es aquel mediado por dispositivos, y, por tanto, artificial.

La visión de Preciado nos pone en una encrucijada entre «*la retirada de lo social*», que representa la cuarentena, y la posibilidad de un comunidad planetaria y solidaria.

Cabe la duda de si no estamos ante un falso dilema: ¿temer el contagio y recluirse necesariamente es una retirada de lo social y un obstáculo para lograr una solidaridad que trascienda las situaciones accidentales de los cuerpos? Esta duda conlleva a la siguiente, acerca de si el contacto físico es privilegiado en cuanto a la realidad de la interacción, y de si es necesaria la presencia física para poder formar una comunidad real. Luego, si la dimensión comunicativa de los dispositivos es despreciable en un contexto de alejamiento físico.

Finalmente, queda la cuestión de si la analogía que Preciado propone de la cuarentena como reclusión penitenciaria es correcta. Aunque formalmente la imagen del individuo en cuarentena se asemeja a la del sujeto encarcelado, su apariencia no es suficiente para concluir que ambas situaciones son análogas y esencialmente iguales. Si bien, en ambos escenarios el sujeto halla sus libertades reducidas, esto no es lo sustancial para definir la situación de

encarcelamiento. Lo primero es que la condena moral que conlleva uno y otro caso son diametralmente opuestas, siendo que aquel que está internado en la cárcel es estigmatizado moralmente a través de la misma reclusión, mientras que aquel que se recluye en su hogar por la cuarentena no solo no es reprochado sino que más bien es, en ocasiones, incentivado. Esto conduce a una segunda diferencia: el carácter punitivo de la prisión. Mientras que una es el resultado de un castigo, la otra no está ligada a las acciones previas del individuo y ciertamente este segundo tipo de reclusión no es una pena. Adicionalmente, el encarcelado usualmente lo está en contra de su propia voluntad, mientras que en muchos casos el sujeto de la cuarentena se encuentra allí de manera voluntaria. Aunque existan reglamentos en contra de salir de casa, una vez que este mandato es interiorizado y asumido, la reclusión no se vuelve algo impuesto desde afuera sino parte de la acción voluntaria del sujeto¹.

Tanto la visión de Preciado como la de Agamben dan por sentado que la cuarentena se produce (1) en contra de nuestra voluntad, (2) en contra de la sociedad y (3) en contra de la vida.

En ese panorama, ¿cómo es posible pensar la sociedad de la cuarentena y la que le seguirá?, ¿cómo se puede concebir una comunidad cuando sus integrantes se hallan imbuidos en la necesidad de supervivencia, en virtud de la cual están aislados por límites espaciales y por sentimientos de temor hacia los demás?

Ahondar en la comunicación interpersonal podría dar una respuesta.

II. Un compartir sin pérdida

Este segundo apartado está destinado a evaluar el modelo de la comunicación interpersonal elaborado por Manuel Martín Algarra. La elección de este sistema teórico se debe a la rigurosidad con la que el autor ha tratado el tema de la comunicación como fenómeno previo a la llegada de la información y la difusión masiva. Además, su entramado teórico echa mano de modelos comunicativos anteriores —como el de David Berlo y el de Shanon y Weaver—, y otros tantos cuyo terreno no es específicamente comunicativo. De ahí que la obra de Martín Algarra, tomada en su conjunto, pueda ser considerada como un

¹ Ejemplo de esto son las determinaciones tomadas por las comunidades chilenas de Rapa Nui y Tirúa de mantener diferentes tipos de autoaislamiento en contra de las decisiones gubernamentales que revocaban la cuarentena. Así como los enfrentamientos entre los alcaldes de la Región Metropolitana de ese país, quienes reclamaban cuarentena obligatoria para sus poblaciones, desafiando las medidas del Ministerio de Salud.

esfuerzo sostenido por definir y delimitar las lindes de lo que se puede entender cuando se habla de comunicación humana.

Sobre la base de este modelo, y la definición de comunicación que le sigue, se puede tener una idea clara de la naturaleza de este especial acto de interacción, para enfrentarla a la visión pesimista de la cuarentena global, y luego, a través de su aplicación, esbozar posibles respuestas al llamado desafío social de la pandemia.

1. Definir la comunicación

El esfuerzo de Martín Algarra es el de dar una concepción de la comunicación que sea lo suficientemente acotada como para definir cuál es su objeto de estudio, pero lo suficientemente amplia para poder agrupar todos los elementos que son necesarios cuando se hace referencia a este fenómeno, sin importar en cuál contexto se utilice el concepto o en qué escenario se desarrolle la actividad —es decir: los elementos esenciales y no accidentales de la comunicación—. El trabajo será, pues, dar un panorama teórico claro de cara a un campo que el pensador español considera confuso y viciado, siendo que por comunicación se puede entender un número casi infinito de realidades: desde las vías del tren, las relaciones gravitacionales entre planetas, los influjos entre mareas, hasta un diálogo íntimo o un monólogo. Por ello, a rasgos generales, el método de la propuesta consiste en librar al término «comunicación» del «*lastre de la indefinición de su objeto*» (Martín Algarra. 2003, p. 15) provocado por el exceso de concepciones. Y luego diferenciar la comunicación como fenómeno de otros tipos de acciones similares: como la comunicación de masas, la cual usualmente funge como sinónimo de la primera.

Al primer problema, Martín Algarra lo denomina «*la ubicuidad de la comunicación*», esto es: la presencia del término en diferentes disciplinas y diferentes escenarios, cada uno de los cuales aporta una noción distinta de la comunicación, a la cual se le suma la utilización ordinaria del término que usualmente lo homologa a cualquier tipo de contacto, haciendo de esta una palabra ambigua e indefinida, de tal forma que la propia equivocidad de la palabra hace que su objeto «*sea, en realidad, un conjunto de fenómenos, aparentemente sin características comunes y, por eso, difícilmente agrupables*» (Martín Algarra, 2009, p. 152).

La otra vertiente de la crítica del comunicólogo, es la confusión entre el término «comunicación» por el de «comunicación de masas», siendo la última más cercana al proceso informativo llevado a cabo por los *mass media*. Con esto, escribe el autor, ha habido una reducción de los estudios sobre la comunicación a uno sobre los medios y su acción en la sociedad, dando privilegio a nociones como «masa», «información», *mass media* en lugar de tratar a la comunicación como interacción y fenómeno social de integración.

Contra la posibilidad de que la comunicación interpersonal, como término, se pierda en este magma indistinto de aproximaciones, Martín Algarra elabora una cartografía que rescata a la palabra de ese *totum revolutum*. El punto de partida será la comprensión de la comunicación como un tipo de contacto. Sin embargo, no se trata de cualquier tipo de contacto, sino de uno con características diferenciadas, separándolo de otros contactos que pueden ser material y formalmente iguales pero cualitativamente distintos.

Aparecen entonces las primeras dos distinciones para encauzar el término: una aproximación que orbita en torno al contacto mismo, y otra que ahonda en la manera de darse ese contacto.

Por un lado, Martín Algarra ubica lo que denomina una perspectiva relacional, para la cual la comunicación es cualquier tipo de encuentro que se produce en la realidad, teniendo así que el terreno de la comunicación es tan amplio como la realidad misma, en tanto que en ella no existe nada que se encuentre completamente aislado. Bajo esta visión, la comunicación es el mero encuentro entre elementos: cualquiera que sea su tipo y cualquiera que sea la naturaleza de este encuentro. De esta suerte, podríamos decir que las rocas se hallan en comunicación constante con el suelo terrestre o que los planetas se comunican en tanto que sus influjos gravitatorios se influyen. No obstante, las pretensiones de totalidad y universalidad de esta perspectiva son las que la devuelven al punto inicial de la indefinición: si la comunicación se encarga del estudio de todo cuanto hay en la realidad, lo mismo sería decir que no se encarga de nada, puesto que su objeto es completamente indistinto y contrahecho.

La segunda perspectiva, la simbólica, se diferencia de la primera al limitar el contacto comunicativo a un solo tipo de relación determinada, por lo que sus lindes son mucho más estrechas y definidas. Para esta visión, la comunicación es «una relación en la que se comparten contenidos cognoscitivos» (2003, p. 55), y se denomina «simbólica» porque no hay posibilidad de transmitir un contenido así sin recurrir a una representación.

Para esta última, la comunicación se trata de un compartir sin pérdida, en tanto que después de transmitir los contenidos de mi consciencia —sentimientos, ideas, etc.—, sigo teniéndolos, mientras que el otro puede aprehenderlos: todos tienen todo, ya que no se da una distribución sino una multiplicación, que consiste en hacer presente algo que no está ahí, es decir: en representar (simbólicamente). Esto es importante: la perspectiva simbólica consiste en codificar y traducir una experiencia a un producto que la presenta ante otros. Lo presente sería el símbolo, y lo que se quiere compartir es aquello que es vehiculizado por esa representación, una realidad que no está ahí (está presentada) pero que «*ha quedado más o menos intensamente grabada en nosotros y deseamos compartir con otros*» (Martín Algarra, 2002, p. 284).

Esta segunda es la perspectiva comunicativa desde la cual el pensador español partirá. Aunque, no obstante, para el comunicólogo esta es aún muy amplia. Por ello, tan solo se situará desde este claro para luego formular una noción más perfilada.

Es necesario aclarar que esta distinción que realiza el comunicólogo tiene como función no tanto el establecimiento de una brecha entre visiones distintas de la comunicación, sino poder trazar coordenadas en el magma confuso de la ubicuidad de la comunicación, presente en todas partes al mismo tiempo, aplicable a realidades muy distintas entre sí, donde la ambigüedad y polisemia del lenguaje ordinario no se diferencia del lenguaje académico-teórico en cuanto a la imprecisión. Lo que Algarra hace es establecer criterios de distinción dentro del *totum revolutum* de la perspectiva relacional, a partir de un contacto que es peculiar pero que no por eso deja de ser, en su base, un tipo relación. De allí que ambas visiones no se opongan realmente, sino que sirvan de trazos organizadores. «*No todo lo incluido en la perspectiva relacional es simbólico, pero todo lo incluido en la perspectiva simbólica es relacional, lógicamente*».

2. Características de la comunicación

Para Martín Algarra, la comunicación es un determinado tipo de contacto que consiste, esencialmente, en un «*peculiar modo de compartir*», en tanto que es un «*compartir sin pérdida*» (2003, p. 59). En este tipo de interacción, lo que se comparte son contenidos de la consciencia, por lo que lo dado se sigue poseyendo aun después de la interacción.

A partir de este basamento, se pueden obtener las líneas definitorias que podrán perfilar una noción clara de «comunicación» no solo como contacto abstracto, sino como una relación práctica que se produce en la vida pública y cotidiana.

a. La comunicación es humana. Debido a la necesidad de libertad en la producción simbólica, y de reflexión sobre los contenidos de la consciencia para su traducción en códigos expresables, la comunicación es un fenómeno exclusivamente humano: el único que puede responder a las necesidades del compartir sin pérdida. Aunque, de hecho, existan otros contactos que puedan ser similares, como el de un animal emitiendo algún sonido o realizando alguna actividad que responda a un estímulo, la ausencia de libertad en la creación y escogencia de símbolos, en la apropiación de un código de expresión, hace que, en esta dimensión, sea errado hablar de comunicación entre animales o entre máquinas, u otro tipo de objetos. Solo el ser humano es capaz de actuar voluntariamente para la posteridad, para los que aún no están, para administrar la epifanía del mundo y decir lo que es de lo que no es y lo que no es de lo que es.

Luego, como corolario: si para que exista la comunicación es necesaria la exploración de los contenidos de consciencia para poder traducirlos en un sistema simbólico expresable, cargado de significación y cuya manifestación es producto de una deliberación; entonces la comunicación requiere de autoconocimiento reflexivo, de meditación sobre los pensamientos y los sentires propios, esto es: aprehensión de sí.

b. Es social. «*La comunicación siempre está orientada a otro, a afectar —en el sentido más neutro posible de la palabra— a alguien distinto del yo*» (2003, p. 62). La propia noción de compartir implica ya la consideración de un otro con el cual se mantiene un trato o correspondencia, es decir: un otro que tiene valor y es considerado en sí mismo. Un modelo de la comunicación debe tener en sí el requerimiento de dos «unidades comunicativas», como cita Martín Algarra al referirse a Osgood: una de origen, que habla, el emisor; y otra de destino, que escucha, y que es el receptor. El pensador español llamará a estas unidades «*elementos subjetivos de la comunicación*» (2002, p. 288).

La consecuencia más inmediata de esta necesaria incorporación de la alteridad en la comunicación es que se descarta la llamada “comunicación intrapersonal”, la cual no se diferenciaría del pensar, y se explicita la superación de las diferencias que supone nuestra naturaleza individual: en este caso, se habla de una relación de sintonía, y mutua necesidad entre un «yo» y un «tú» que se ponen de manifiesto y se determinan mutuamente como copartícipes de un «nosotros» que implica reciprocidad. En otras palabras, la comunicación

establece un tipo de unidad distinta al «yo», el cual es elevado a un nuevo espacio de existencia caracterizado por el «nosotros».

A este respecto, es pertinente diferenciar una expresión social de una expresión solitaria. Aunque, de hecho, cualquier expresión pueda ser materialmente idéntica, en contenidos y en apariencia, a la comunicación, no toda expresión tiene la misma finalidad: mientras que un pintor puede solo interesarse por plasmar un sentimiento, la comunicación no se agota allí, sino que tiene una finalidad externa: ser recibida, interpretada por otro y afectarlo. Por ello, un artista que solo busca su expresión sin querer que otro la comprenda —pues este no es su objetivo—, está «*haciendo otras cosas, pero no comunicar*» (2003, p. 71). Evidencia de esto es que el producto expresivo se contenta con la pura manifestación, y las interpretaciones que otros hagan de este no le afectan ni lo alteran. En este punto, resulta sumamente especial para nuestro estudio una cita explicativa de Martín Algarra que destaca por su refinamiento y profundidad:

Si lo que hace comunicativa a una acción expresiva —y, por tanto, lo que hace comunicativa a una acción— es el significado subjetivo que sus actos le dé, parece que una característica importante en la comunicación, como superación de la propia individualidad y deseo de darse a conocer, es la intención comunicativa. (2003 p. 72)

De esta forma, se pone en primer plano la relación radical que existe entre el acto comunicativo y la conformación del tejido social. Como veremos más adelante, no es azaroso que tanto «comunicación» como «comunidad» compartan raíces etimológicas.

c. Es referencial. Aunque la comunicación es esencialmente el compartir sin pérdida de los contenidos de la consciencia, este compartir también implica el mundo físico: queremos que el otro con quien nos comunicamos pueda conocer ese algo de lo que hablamos, que nosotros ya conocemos y sentimos, esto es: queremos compartir nuestra experiencia del mundo. Esto implica, por tanto, y como resulta claro, la existencia de un mundo que es traído a la interacción. Por ello, la comunicación es referencial: referencia a un mundo, y nosotros nos referenciamos con él.

Esa referencialidad implica, para que sea tal y para que pueda haber comunicación, que ese mundo al que nos referimos sea un mundo compartido: que entre los integrantes de la comunicación se perciba el mundo de una forma más o menos parecida. Si bien la dimensión primaria es la de un “mundo simbólico” que nos preexiste y atraviesa, y que se encarna en los sistemas lingüísticos propios de cada comunidad, también es cierto que este mundo

compartido debe ser uno práctico y acontecido, un fenómeno en toda regla, situado y sucesivo. Esto último no es baladí, ya que la posibilidad de comunicar depende de la existencia de situaciones lo suficientemente identificables para que la referencia sea posible, en otras palabras: un mundo con acontecimientos que permitan comprender empáticamente o fácticamente la referencia del otro con quien nos comunicamos, y que hagan entendible nuestra propia referencia. Más que aportar la posibilidad de compartir algo que sea inteligible, la propia ocurrencia de situaciones es un motor de la comunicación. En un mundo donde nada ocurre, nada hay que comunicar. Es la conjunción del acontecer y de que este acontecer no sea privado, lo que constituye el suelo abonado y el insumo del compartir.

d. Es compleja. La complejidad de la comunicación viene dada por su naturaleza relacional, Principalmente porque en ella se imbrican dos personas que entran en contacto con la intención deliberada de presentar el horizonte desde el cual contemplan el mundo que comparten. Adicionalmente, la propia expresión libre y la voluntad de querer comunicar añaden otra capa a la extraordinaria armonización de elementos que se dan cita en un mismo acto.

Al comunicar, no solo entran en contacto las personas que interactúan, sino que con ellas inicia un intercambio recíproco de voliciones y visiones de mundo. De ahí que no sea solo una acción que ejerce uno y que otro la padece, sino que sea una interacción, en el sentido de acciones coordinadas. Por ello, Martín Algarra afirma que es más preciso hablar de «acciones comunicativas» que de «acción comunicativa» (2003, p. 65).

Esta relación mutua, hace que interpretación y expresión no sean los objetivos finales de la acción, sino solo un medio para el objetivo último de la interacción: la comprensión mutua. La comunicación, en tanto que acción, hilvana la dimensión del querer y del hacer del hombre, las cuales tienen su consumación en el propio acto de comunicar. Estas dos dimensiones, la del querer y la del hacer, responden respectivamente al sedimento de experiencias acumuladas del individuo, los cuales lo han llevado a la situación actual en la que se encuentra, y al horizonte de expectativas hacia el cual apunta su vida. El querer y el hacer del sujeto racional tienen como fin acortar la distancia entre la situación actual y la situación esperada (las expectativas). Así, al comunicar, en tanto que acción permeada de voluntad, el individuo tensa la distancia entre su existencia contemporánea y su futuro de expectativas, en otras palabras, pone de relieve el sentido que otorga a su vida, sobre la base de sus experiencias sobre el mundo. En fin: la comunicación se instala en esta faceta, en la dimensión ética del sujeto

e. Se da en el presente vivido. La comunicación se produce en un tiempo que no se mide mediante los relojes, sino «*en la simultaneidad de dos corrientes de conciencia*» (2002, p. 287) y con relación a unas coordenadas espacio temporales que corresponden al tiempo y la experiencia íntima del sujeto: el presente interior. Esto es: en la experiencia del propio presente. Esto se ve más claramente cuando la comunicación se produce entre dos copartícipes que se encuentran en coordenadas espaciales alejadas, como aquellos que mantienen una correspondencia mediante cartas, o a través de notas de voz. Mientras que en la comunicación cara a cara el tiempo cosmológico objetivado y el tiempo interior son difíciles de distinguir, cuando la comunicación ocurre con intervalos de tiempo entre la emisión, recepción y respuesta del mensaje la posibilidad de fechar y de hacer coincidir la experiencia temporal del sujeto y el tiempo cronometrado se hace más inviable. Esto podría parecer obvio: podría ser clara la afirmación de que emitir un mensaje ocurre en el presente para el emisor, y que la recepción del mismo ocurre en el presente para el receptor, y que esto puede se puede hacer corresponder fácilmente con un reloj. La dificultad es que la comunicación abarca ambos presentes. El presente de la comunicación no se basta con el presente de la emisión y de la recepción, y mucho menos con la difusa temporalidad de la interpretación. Adicionalmente, no se puede hablar de simultaneidad de presentes, porque en ella no hay una intersección de dos «ahoras», sino que hay un enlace de ambos tiempos. Por ello, no se puede fechar o ubicar temporalmente a la comunicación, aunque se puede localizar espaciotemporalmente a sus elementos integrantes. La comunicación ocurre en un tiempo que es el de la experiencia propia.

De lo anterior, como un corolario, se desprende el modelo de comunicación de Martín Algarra. Más allá de ser un contacto, con un emisor que expresa y un receptor que interpreta, en un proceso complejo que se produce solo entre humanos, quienes se referencian y referencian su mundo mediante una libre elección de símbolos; la comunicación también se constituye como una acción transaccional, en donde lo que se transa es la propia experiencia del mundo.

Por ello, el contacto comunicativo se ve como un negocio en su sentido más básico: ajustar un traspaso, un intercambio, según un código, unas reglas acordadas. Martín Algarra es claro al respecto: «*cualquier acción significativa que tenga como finalidad que otro comprenda lo que significa con esa acción, es comunicación*» (2003, p. 72).

Siguiendo las lecturas hechas a los textos de Agamben y Preciado, es este modelo comunicativo el que estos filósofos podrían considerar valioso, en detrimento de aquella

interacción reducida al simple contacto. Lo que ellos, según se colige de sus textos, valoran positivamente y buscan rescatar no es sino la dimensión más humana de la integración interpersonal: aquella que pone de manifiesto una voluntad de compartir con otro, que lo demanda para expresar recíprocamente lo que experimento y lo que pienso. De lo contrario no se explicaría que viesan en la separación interpersonal una tragedia humana que pone en juego la constitución misma de la comunidad y los lazos sociales. Por ello, creo que el suelo desde el que reflexionamos es uno lo suficientemente similar como para que la discusión no se mueva en niveles distintos: aquello que aquí considero valioso en la comunicación interpersonal es algo que ellos también pueden considerar valioso en la interacción humana al momento de elaborar la visión que mantienen sobre la sociedad actual y la venidera. De ahí que cuando estos filósofos hablen de sociedad y de comunidad (términos más o menos intercambiables en este estudio), sea un aproximado bastante cercano a mi uso de estos términos. No obstante, allí donde ellos ven una imposibilidad, una reducción o una degradación, yo considero que todavía están abiertos los caminos para un contacto comunicativo que rescate lo que hace preciosa nuestra existencia con otros.

III. La sociedad ilimitada de la comunicación

La palabra «comunicación» proviene del latín *communicatio* —‘participación’— del S. XIV d. C., que a su vez desciende del latín *communicare*, ‘compartir’, y que en la baja edad media se usaba como ‘comulgar’. En el diccionario etimológico de Echeagaray, los significados de *communicare* aparecen listados como: «*hacer partícipe a otro de lo que uno tiene*», «*tratar con algún otro de palabra o por escrito*», trato recíproco o tener correspondencia con una persona o más. Por sus acepciones y su utilización como sinónimo de comulgar, no sorprende la estrecha relación que se produce entre *communicare*, *communio* —‘comulgar’— y *communis* —‘común’—, según destaca el diccionario de Corominas: se trata de palabras que hacen alusión al encuentro con otro y al trato con este. En última instancia, será esta característica lo que parece hermanar a esta familia de palabras; la referencia al Otro, con quien se establece algún tipo de relación recíproca. Incluso en nuestra lengua, la palabra «comunicación» tiene como principales acepciones la «*participación íntima de una cosa con otra, que entre sí se unen o comunican*», y «*trato de amistad, buena correspondencia entre dos o más personas*», según se recoge desde la primera aparición de este vocablo en el Tomo II del *Diccionario de Autoridades* de la Real Academia Española.

Sin embargo, aunque la relación etimológica entre «comunicación» y «comunidad» ya se muestra lo suficientemente profunda y recoge un trayecto de varias centurias, lo cierto es que la raíz común de ambas nociones penetra mucho más hondo en el pasado. El sufijo «*com-*» de ambas palabras es un calco latinizado de la raíz indoeuropea *kom-* ('junto', 'cerca de') y que proviene del griego *κοινός* (*koinos*), utilizado para significar 'común', y de donde descienden la voz helénica *koiné*. De ambas palabras deriva el vocablo griego *κοινωνία* (*koinonía*), antecedente más antiguo de 'comunicación con', 'participación íntima' y 'comunión'. Si bien *koinonía* es utilizada primordialmente en contextos teológicos para designar la participación de los fieles de una determinada religión entre sí, su traspaso al latín *communicare* es casi exacto en su contenido y, consiguientemente, lo mismo ocurre para la palabra "comunicación" de la actualidad. De tal suerte que el recorrido etimológico de «comunicación» se remonta al menos 2.400 años en el pasado y, desde entonces, su definición guarda la más estrecha relación (casi originaria) con la idea de «comunidad», de «participación», de «trato recíproco», de lo que es «común» y del acto de «compartir».

Con este fresco etimológico auestas, se puede dilucidar la unión sostenida entre las acciones comunicativas y la conformación del tejido social.

Ahora bien, si ahondamos en esta primera aproximación, empleando el modelo de comunicación de Manuel Martín Algarra, es posible que encontremos una dimensión social fundamental que permita dar respuesta al desafío que la cuarentena representa para las comunidades humanas, y evaluar la visión pesimista de la sociedad en aislamiento.

1.

Lo primero que habría que decir es que, contrario a las preferencias de Agamben y Preciado, la comunicación no requiere de la presencia física de sus participantes, ni de un intercambio presencial —pongo en duda que alguno de estos pensadores sostenga que la correspondencia mediante correo postal no sea un acto comunicativo—. Esto viene dado por el hecho de que la naturaleza esencial de la comunicación recae sobre el tipo de contacto que se realiza y no en los escenarios accidentales en los cuales ocurre. El compartir mediante símbolos, la demanda social que se hace al comunicar, no solo prescinde de un espacio físico particular, en el cual se den cita quienes interactúan, sino que tampoco exige que este contacto se produzca en una intersección temporal en la que se solapen cronológicamente los participantes. Es decir: la comunicación puede no darse en un lugar y tiempo determinados. Parafraseando a Martín Algarra (2014): cuando leo a Aristóteles, mi comunidad se extiende

más de dos mil años en el pasado; y si leo los despachos de Japón, me transporto a las antípodas.

El corolario de lo anterior es que sujetos, aun estando aislados físicamente, pueden mantener relaciones de integración genuinas. De manera que es dudosa la relación de causalidad entre la separación e inmovilidad social —junto las limitaciones de la libertades que estas conllevan— y la degeneración de la relaciones interpersonales.

Esta dimensión supraespacial de la comunicación permite poner en duda la visión de una individuación radical de cada sujeto en cuarentena. Según esta perspectiva, el encierro motivado por la pandemia conlleva en sí un encierro más profundo que es el del sujeto que se aleja deliberadamente de sus «prójimos» al instalarse relaciones de sospecha y temor. La comunicación, según el modelo que usamos, problematiza la relación directa entre ambos postulados: de la separación física no se deduce un «*retirada de lo social*» ni una «*degeneración de las relaciones entre los hombres*», en tanto que la primera —el distanciamiento físico— no es fundamento para la segunda —las relaciones interpersonales. Aun en la distancia, el sujeto puede desbordar su propia individualidad al demandar la «apresentación» de un otro, y elevarse a la categoría de un «nosotros» mediante un acto comunicativo.

Si lo traducimos en los términos del desafío social: el espacio obligatorio de la cuarentena no impide la formación de una comunidad a través de la comunicación.

No obstante, se podría reprochar que esté obviando una parte importante de la argumentación. La reducción de las relaciones humanas podría no venir de su incomunicación sino de la sospecha del otro como agente contaminante. No creo que esta sea una verdadera objeción en tanto que la sospecha del otro es lo que conduce al aislamiento físico pero no a la incomunicación. En otras palabras: el temor del contagio tan solo lleva a una separación espacial y no al temor del acto comunicativo en sí. De esta sospecha no se deriva una necesaria abolición de los lazos interpersonales fuertes.

La comunicación mantenida a través de redes sociales, por consiguiente, no es menos comunicativa que el contacto físico. De hecho, si aceptamos la distinción entre un modelo relacional de comunicación y uno simbólico, resulta difícil sostener que la interacción interpersonal pueda ser artificial sobre la base de los medios que la producen.

Ante esta argumentación podría esgrimirse que, independientemente de la naturaleza de la comunicación, o, más bien en virtud de esta, lo que actualmente experimentamos en la cuarentena no es comunicación. Que los fenómenos que vivimos se relacionan más con la

transmisión de información unilateral, normativizada, y no un trato de reciprocidad que contemple el otro.

Esto puede ser cierto en algunos casos pero no en todos: no es posible afirmar que en cada ocasión que alguien emite un mensaje a través de medios digitales, por ejemplo, lo haga con la intención de no recibir respuesta alguna. Por el contrario, es usual toparse con un deseo de comunicar, más o menos intenso, que mantienen los usuarios de las redes sociales. No son solo los testimonios que textualmente manifiestan el deseo de interacción, sino el propio contenido de los mensajes, ya sean textos, imágenes, videos o audios, que expresan la referencialidad propia de la comunicación: cómo se vive el mundo desde cada cuarentena. Estos emisores no buscan una expresión solitaria que se contenta con la producción, con la mera manifestación, sino que están dirigidos a afectar a otros de una u otra forma y demandan su respuesta. Acerca de cuál es el contenido de esta interacción, si es culta o no, si es estimulante o no, si invita a la reflexión o no, eso no es pertinente. Lo importante es que el acto mismo es comunicativo en tanto que, como un llamamiento, busca a un otro a quien afectar.

En cuanto a este último punto, hay al menos dos testimonios en el ámbito académico que sirven para respaldar esta afirmación. Por un lado, Martha Nussbaum, hablando sobre el futuro de la democracia en el contexto de la pandemia, afirma que *«lo que veo en mi país es un sano deseo por la coordinación que está corrigiendo el mito de que no necesitamos un estado federal. La gente ve que es absurdo que los estados compitan entre ellos por material y esto reactiva el deseo de una democracia social»* (Nussbaum, 2020). Esta cita, aunque podría parecer distante para nuestro tema, es reveladora en cuanto que atestigua la posibilidad de coordinar visiones de mundo y el pensamiento comunitario de una política con preocupaciones sociales. La coordinación a la que se refiere Nussbaum no es posible sin actos comunicativos que la medien. La propia coordinación en sí misma es un acto comunicativo. Luego, en una nota mucho más personal y laxa, Nussbaum confiesa que, desde su aislamiento, la forma que encontró de controlar la crisis es, entre otras, mantenerse en contacto con sus amigos separados en muchos lugares.

Otro tanto aporta el filósofo español Fernando Broncano, quien, en una entrevista realizada por El Diario, sostiene que *«podemos ver ya que nuestros lazos sociales se mantienen gracias a la conexión de los teléfonos y las redes, que la distancia social solo lo es de los cuerpos»* (Broncano, 2020).

Sin hacer caso al contenido de lo que se dice en las redes, las citas anteriores coinciden en que es posible el acto de comunicación aun en el encierro obligatorio.

Si bien no podemos afirmar que todos los casos de emisión de mensajes desde el aislamiento sean comunicativos, tampoco podemos afirmar lo contrario para sostener que en la cuarentena las personas no se comunican entre sí.

2.

Con lo anterior no pretendo desconocer la corrupción de los sistemas comunicativos ni la vigilancia sostenida sobre las redes sociales, ya patente y muy bien documentada. Tampoco niego los fundamentos que sustentan la desconfianza de Agamben y Preciado. La vigilancia constante, el germen de los sistemas totalitarios, el control riguroso y la violación flagrante de las libertades son un hecho indiscutible. Los dispositivos tecnológicos que empleamos en nuestra vida diaria también han demostrado ser herramientas que operan en contra de nosotros mismos. No obstante, esta dimensión perniciosa, aunque grave e imposible de ignorar, no es la única desde la cual se puedan pensar y emplear estos dispositivos.

Si bien es cierto que la vigilancia perenne es una afrenta grave a la privacidad y a la posibilidad de una comunicación libre, de esta no se deriva necesariamente una concepción hipertrófica que eminentemente afecte toda posible integración humana. La vigilancia perpetua en redes sociales no es óbice para el proceso comunicativo en sí, al menos no en su dimensión más esencial de compartir los contenidos de la consciencia. Las redes sociales, aunque pueden utilizadas como dispositivos de control, son también herramientas para la asociación, la solidaridad y el contacto expedito entre personas. De tal forma que una visión que contemple exclusivamente los elementos negativos de los soportes comunicativos contemporáneos es, cuando menos, sesgada.

Adicionalmente, una visión así también desconoce la posibilidad humana de adueñarse de lo que le es dado y de subvertir aquello que le es limitante. Ejemplo de esto último es el hecho de que usamos sistemáticamente nuestros soportes comunicativos para denunciar las perversiones que en ellos mismos se producen. El cúmulo de denuncias en contra de determinadas situaciones políticas y sociales no tendría el mismo valor universal, y la misma preponderancia en cuanto a reclamo, si las redes no brindaran asimismo el espacio para que estas —las denuncias— se vuelvan planetariamente públicas.

No insistiremos lo suficiente en que son las mismas plataformas comunicativas, mediante los actos comunicativos que posibilitan, las que han permitido que se hagan

conocidos sus vicios, y que, luego, estos sean señalados y reprochados. Incluso, si avanzamos un poco más en esta línea de pensamiento, los avances tecnológicos y digitales que experimentamos actualmente, tales como la *Blockchain*, por ejemplo, caracterizados por revalorizar la privacidad, la seguridad y la transparencia, dotando al individuo de nuevos poderes sociales, son producto del conocimiento de la corrupción en diversas plataformas.

Para este estudio esto es de importancia en tanto que aun en contextos de perversión comunicativa la posibilidad de la interacción —el compartir de las experiencias de mundo— no se ve anulada. La vigilancia es un elemento a considerar, pero no es definitorio de las relaciones humanas, de la integración interpersonal y ciertamente no lleva, como único camino, a un escenario de «servidumbre» —para decirlo en las palabras de Byung-Chul Han—.

De ahí que la recomendación de Preciado de producir un *blackout* informático no debería ser tomada a la ligera en tanto que no es la opción más eficiente para subvertir los medios de vigilancia. Ni siquiera para cambiar nuestra relación con nuestros dispositivos digitales. La solución que él vislumbra para este problema es la de desconectar estos dispositivos, debido a que no son solo medios comunicativos: «*Es preciso desalinearnos [...]. Apaguemos los móviles, desconectemos Internet. Hagamos el gran blackout frente a los satélites que nos vigilan*» (Preciado, 2020, p. 185). El problema es que esta medida reduce las vías por las cuáles entrar en contacto comunicativo con otras personas, y si la aspiración es la de alcanzar un estado de solidaridad social, eliminar soportes comunicativos de tan amplio alcance es contraproducente. Donde Preciado dice que apaguemos los dispositivos porque estos no son solo medios comunicativos, es fácil oponer: «*no los apaguemos, pues estos no son solo dispositivos de vigilancia*».

Finalmente, la mayor ineficiencia de esta aproximación es la que se deriva de lo que ya hemos dicho anteriormente: es fútil deshacernos de los dispositivos digitales por su potencial corrupción. Es más adecuado a la realidad, y mucho más significativo, la apropiación de estos medios para corregir y evitar posibles perversiones, pero preservando las ventajas sociales que estos pueden brindar. No es algo utópico, como ya hemos dicho: desde los navegadores privados hasta el desarrollo de la *Blockchain*, los avances digitales apuntan más hacia la distribución y descentralización de datos, instalando un nuevo rol activo en la producción y manejo de los mismos —ejemplo de esto, es la tokenización de la información—, los cuales pueden contar con nuevas dimensiones de seguridad, transparencia y privacidad. Estos nuevos sistemas ponen de manifiesto el potencial humano de ser agente, y no solo un sujeto que

pasivamente padece, sino que puede adueñarse de los medios y restaurar su papel de sujeto activo en modelos de gobierno descentralizados.

3.

Sobre este punto, quizá valga la pena decir algo más y retornar al pensamiento de Martín Algarra. En un ensayo titulado *El hombre de Internet* (2014), el comunicólogo explora en las posibilidades comunicativas de los recursos digitales y tecnológicos desarrollados a partir del último cuarto del siglo pasado. Cuando Martín Algarra dice: «hombre de Internet», se refiere al ingreso del ser humano a una nueva esfera de relaciones, caracterizada por un cambio de actitud hacia el mundo natural, las comunidades sociales y la integración interpersonal. Este cambio, propiciado por las opciones digitales de la red de redes, orbita en torno a dos centros de gravedad: los nuevos recursos comunicativos y la ampliación del almacenamiento de información, teniendo ambos profundas implicaciones para la configuración de la sociedad actual, en tanto que su planteamiento básico lleva implícita la idea de «comunidad» (2014).

Por un lado, la dimensión más inmediata y superficial consiste en el establecimiento de un entramado global de redes que representa el soporte material y la logística para experimentar el mundo como una gran comunidad planetaria: cuando las redes borran las distancias espaciales y temporales que representan las fronteras geográficas, entonces la interacción es potencialmente global. Si bien es cierto que, al menos en este estrato, prima la reducción de la comunicación a la transmisión de información, transporte de datos y transporte de mercancías, esta visión resulta incompleta en tanto que descuida el hecho de que esa transmisión de datos es una condición previa para la comunicación como integración humana, como soporte de comunidades. En otras palabras: la idea de la transmisión de datos debe acompañarse de la idea de la comunicación, so pena de incurrir en un sesgo teórico.

En ese sentido, los soportes digitales, y la interacción que se produce a través de estos, no implican una renuncia a las afiliaciones. Por el contrario, su logística puede consumir el ideal humano de la comunidad global: las religiones, las filiaciones políticas, la «fraternidad» de la Ilustración. Sin embargo, donde estos intentos fallaron por las carencias materiales, ahora contamos con los soportes suficientes para percibirnos como parte de una comunidad universal, «*en la que todo nos afecta independientemente de la distancia e incluso del tiempo*» (2014).

Ahora bien, existe otro motivo para encontrar en Internet, y en los desarrollos tecnológicos que le siguieron, una posibilidad para la conformación y mantenimiento de la sociedad. Esta viene dada por su capacidad suprema de almacenar información. Rescatando el espíritu de los libros, como objetos capaces de preservar lo dicho, las redes digitales se inscriben en el proyecto ptolemaico de almacenar, resguardar y proteger la información de cara al paso del tiempo. Esta capacidad representa una ampliación de la memoria humana, de su historia escrita y el mantenimiento del conocimiento adquirido. Haciéndose eco de Robert Park (1921) cuando dice que «*la continuidad y la vida de una sociedad depende de su éxito en transmitir de una generación a otra sus costumbres, tradiciones, técnicas e ideales*», Martín Algarra encuentra en esta posibilidad de preservar el pasado, mediante los datos, la oportunidad de tener una memoria viva de la sociedad, donde cada comunidad tiene mayores posibilidades de remitirse a su pasado, el cual está permanentemente a la mano, «apresentado», y disponible. Con ello, se distribuyen los logros, las experiencias, las vivencias de las personas, ya sea en el pasado o en la actualidad, y es esa memoria viva («memoria transactiva», la llama Martín Algarra) la que refuerza los lazos de las comunidades, mediante su autoconocimiento.

Al fin y al cabo esas tecnologías permiten superar las limitaciones que el espacio y el tiempo suponen para la comunicación humana, para la vida de la comunidad. Sin embargo, el hombre de la comunicación oral, el hombre de la escritura, el hombre de la imprenta, el hombre de las ondas y el hombre digital son el mismo y único hombre: un ser que busca razones, que busca trascendencia, que procura dominar la naturaleza de la que forma parte. (pp. 52)

Como ya he mencionado, con lo anterior no quiero presentar una mirada ingenua o extremadamente optimista en torno a los desarrollos digitales y tecnológicos en el terreno de la comunicación. Sin embargo, sí creo pertinente señalar las posibilidades reales, aunque no siempre cumplidas, que subyacen en estos nuevos materiales. Insisto, junto con Martín Algarra, que una visión que solo vea en ellos el mero tráfico vicioso de datos, es una visión incompleta.

4.

Sobre este suelo es que podemos hablar de la sociedad ilimitada de la comunicación. La comunicación no está limitada por espacios geográficos ni intersecciones temporales delimitadas. Pero tampoco se encuentra cerrada en el propio individuo. Por el contrario, al

comunicar el sujeto se desborda a sí mismo y se vierte en el espacio del “nosotros”. Esto es así tanto a un nivel de consciencia como a un nivel corporal: la comunicación no ocurre ni dentro del cuerpo de la persona ni en los espacios en los que habita, sino que los trasciende. Y con ese mismo ímpetu, la comunicación como acto humano puede sobreponerse a contingencias sociales, medidas políticas y perversiones en los sistemas de vigilancia.

Si esto es así, no podemos afirmar que la cuarentena global representa una disgregación de los sujetos sociales lo suficientemente profunda como para, como asegura Agamben, experimentar un deterioro en la integración interpersonal, un desafecto por el prójimo, una renuncia a las afiliaciones sociales, y, tampoco, como menciona Preciado, una inminente retirada de lo social.

Por el contrario, bajo el cristal de la comunicación interpersonal, la posibilidad de entablar vínculos con otros, y, de ahí, asentar comunidades, está siempre en vigor: actualizándose más allá de los límites físicos y contextuales de las épocas. En virtud de esta relación entre el acto comunicativo y la conformación de un nosotros social, se puede afirmar que la sociedad tiene la misma extensión que las posibilidades comunicativas de sus integrantes. Así, cuando se afirma la existencia de una «sociedad ilimitada de la comunicación» es porque al ser la comunicación ilimitada, la conformación de la sociedad carece de los mismos límites —y en el mismo sentido— que esta. El desafío social que presenta la cuarentena, entonces, puede tener una respuesta positiva: se puede pensar que la integración de cada individuo espacialmente aislado no encuentra un obstáculo en el distanciamiento para la conformación de un “nosotros” social. Y en ese sentido, es justo hablar de una sociedad ilimitada que se construye sobre la base primigenia de la integración, el compartir y la cooperación interpersonal aun en la distancia.

Sobre los cambios que se produzcan en la manera de relacionarnos, solo el tiempo permitirá dilucidar una respuesta. Pero estos cambios no implican necesariamente una degradación del tejido social.

Conclusión: el contenido moral de comunicar desde la distancia.

Una respuesta al desafío de la pandemia.

Siguiendo a Anastasia Berg en su respuesta a Agamben, encontramos espacio para preguntar si en realidad lo que se manifiesta en la cuarentena es la pura y única lucha por una “vida desnuda”. En realidad, la renuncia de las libertades de las que hablaba el filósofo

italiano no está justificada exclusivamente por un temor al otro, sino, por el contrario, por un espíritu moral que nos impele como personas a cuidar del prójimo. El quedarnos en casa no es una decisión que se tome solo con vistas a preservarnos a nosotros mismos en detrimento de cualquier otro, sino que al recluarnos en nuestros hogares también esperamos proteger a nuestros allegados y seres queridos. Con este acto, al mismo tiempo que nos resguardamos, también ponemos de manifiesto nuestra voluntad de no dañar a otros, y para ello podemos dejar de lado placeres, metas personales a corto plazo, estabilidad financiera y laboral... un sacrificio que no puede ser explicado por un deseo pulsional de “retirarnos de lo social” o de un pánico generalizado, y ciertamente no puede ser tratado como el resultado de una actitud fascista y perniciosa hacia la sociedad. De ahí que, citando a Berg, no nos limitemos a encerrarnos, sino que instemos desde la preocupación a nuestros padres, familiares y amigos a que hagan lo mismo, y así *«ejercer los enormes poderes de la sociedad para proteger a los vulnerables, sean ellos nuestros seres queridos unos y otros»*.

Al aceptar e interiorizar las limitaciones que implica la cuarentena, no tenemos presente, primordialmente, nuestra subsistencia biológica, sino todo con lo que la recubrimos y lo que la hace valiosa: la esperanza es preservarnos para recuperar, con el menor daño posible, nuestras afiliaciones.

Esta dimensión ética y moral adquiere relieve en una de sus manifestaciones prácticas: la comunicación a distancia. Quedarnos en casa mientras buscamos maneras y soportes que nos permitan mantener el contacto con otros es una declaración de insistencia en nuestros vínculos aun cuando nos vemos impelidos a separarnos físicamente. Con ese ánimo, las historias de Instagram, los *post* en Reddit y en Twitter, y los estados de Facebook se encuentran plagados de recomendaciones para mantener una vida activa y placentera durante la cuarentena. No en vano podemos encontrar desde recetas de cocina y rutinas de actividad física, hasta clases gratuitas de pintura, cursos de filosofía y lecturas de textos literarios en los espacios digitales. Esto trasluce una triple dimensión moral: por un lado, dar cuenta sobre cómo vivo mi cuarentena (cómo experimento el mundo), dar herramientas que creo útiles para que otros encuentren disfrute y provecho en esta situación y, finalmente, preguntar acerca de cómo los demás atraviesan este acontecer (referenciarme y que otros me referencien su mundo y a ellos mismos).

La comunicación escapa de la mera preservación de la vida desnuda, en tanto que pone en juego nuestra humanidad, nuestra voluntad y nuestro necesitar de otros, preservándolos en la distancia.

La pandemia implica una situación global, un acontecimiento planetariamente compartido que es ocasión de encuentro en tanto que se convierte en un mismo mundo comunicable. El virus no es solo reducción al individuo, sino posibilidad de experimentar una situación (catastrófica, sí) que nos atraviesa a todos y que es un suelo que posibilita el acto comunicativo en tanto que mundo compartido. El virus es también unidad previa en un mundo de avatares. O, mejor, el virus es otro avatar que conforma un mundo que nos une. Este hace comunidad en tanto que situación común a todos; la COVID-19 ha atravesado transversalmente el mundo y representa un acontecimiento que es compartido y padecido globalmente. Esta comunidad consiste en que nos reconocemos fáctica y empáticamente como sujetos afectados por un elemento que nos es común. Aquel que me era invisible, lejano e inaprehensible por las distancias espaciales y culturales, de pronto se me hace semejante y reconocible por hallarse en una situación que también a mí me acontece y me afecta. Ese otro, que hasta ahora había sido externo a mi mundo, es puesto a mi alcance al vivir una situación que nos involucra moralmente a ambos. La tragedia, al menos en esta dimensión, es ocasión de encuentro: nos hallamos envueltos en un padecer que es similar, todos enfrentamos una pandemia ante la cual somos vulnerables en mayor o menor medida. Con esto no reducimos en absoluto el carácter trágico del COVID-19. Llevamos la mirada al hecho de que este acontecer dramático no debe ser tomado únicamente como motivo de desunión.

De tal forma que los deseos de Preciado de poder alcanzar un consenso que supere las situaciones accidentales de cada individuo no encuentra necesariamente un punto de quiebre en la pandemia, sino que esta misma puede ser escenario de una reinterpretación de lazos de solidaridad obtenidos mediante la coordinación comunicativa en el aislamiento. Solo la comunicación puede posibilitar realmente una comunidad solidaria y abrir la posibilidad de ser parte de una sociedad que desafíe y supere los límites geográficos y temporales en que se asienta.

BIBLIOGRAFÍA

AGAMBEN, G. (2020). “Contagio”. En Amadeo, P. (Editorial ASPO), *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias* (pp. 18). Argentina: Editorial ASPO.

AGAMBEN, G. (2020). “La invención de una epidemia”. En Amadeo, P. (Editorial ASPO), *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. Argentina: Editorial ASPO.

AGAMBEN, G. (2020). “Reflexiones sobre la peste”. En Amadeo, P. (Editorial ASPO), *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. Argentina: Editorial ASPO.

AGAMBEN, G. (2020). *Réquiem por los estudiantes*. [En línea] Recuperado el 27 de mayo del 2020, de: <https://artilleriainmanente.noblogs.org/?p=1514>

BERG, A. (2020). *El derrape de Agamben sobre el coronavirus*. [En línea] Recuperado el 20 de mayo del 2020, de: <http://comunizar.com.ar/derrape-giorgio-agamben-coronavirus/>

BRONCANO, F. (2020). Fernando Broncano: “En tiempos de ansiedad crece el miedo a la libertad y eso tiene enormes rendimientos políticos”. [En línea] Recuperado el 24 de abril del 2020, de: https://www.eldiario.es/sociedad/Fernando-Broncano-ansiedad-rendimientos-politicos_0_1019099155.html

BUTLER, J. (2020). “El capitalismo tiene sus límites”. En Amadeo, P. (Editorial ASPO), *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. Argentina: Editorial ASPO.

BUTLER, J. (2020). *Las desigualdades se van a intensificar / Entrevistada por Carlos Egaña*. [En línea] Recuperado el 11 de abril del 2020, de: <https://elestimulo.com/climax/judith-butler-las-desigualdades-se-van-a-intensificar/>

DE ECHEGARAY, E. (1887). *Diccionario general etimológico de la lengua española. Vol IV*. [En línea] Recuperado el 20 de febrero del 2017, de: <https://archive.org/stream/diccionariogener02echeuft#page/344/mode/2up/search/comunicaci%C3%B3n>

GABRIEL, M. (2020). “El virus, el sistema letal y algunas pistas para después de la pandemia”. En Amadeo, P. (Editorial ASPO), *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. Argentina: Editorial ASPO.

HAN, B. (2020). “La emergencia viral y el mundo de mañana”. En Amadeo, P. (Editorial ASPO), *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias* (pp 110). Argentina: Editorial ASPO.

HAN, B. (2020). Byung-Chul Han examina el futuro de la pandemia: “La muerte no es democrática”. [En línea] Recuperado el 21 de abril del 2020, de:

<https://www.latercera.com/culto/2020/05/15/byung-chul-han-examina-el-futuro-de-la-pandemia-la-muerte-no-es-democratica/>

LÓPEZ PETIT, S. (2020). “El coronavirus como declaración de guerra”. En Amadeo, P. (Editorial ASPO), *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. Argentina: Editorial ASPO.

MARTÍN ALGARRA, M. (2002). “Claves para una ética integral de la comunicación”. En J. A. Agejas y F. J. Serrano Oceja. (Editorial Ariel), *Ética de la comunicación y de la información* (pp. 277-294). Barcelona, España: Editorial Ariel.

MARTÍN ALGARRA, M. (2003). *Teoría de la comunicación: una propuesta* (1ra ed.). España: Editorial Tecnos.

MARTÍN ALGARRA, M. (2009). “El objeto de estudio de la teoría de la comunicación”. En J. C. Herrero. (Editorial Universitas), *Manual de teoría de la información y de la comunicación* (pp. 9-26). Madrid: Editorial Universitas.

MARTÍN ALGARRA, M. (2009). “La comunicación como objeto de estudio de la teoría de la comunicación”. *Revista Anàlisi*. Vol. 38, p. 151 – p. 172.

MARTÍN ALGARRA, M. (2012). “Comunicación como integración. Ideas para teoría comunicativa de lo social”. En M. McCombs y M. Martín Algarrá. (Ediciones Universidad de Navarra), *Comunicación y vida social* (pp. 321-337). Navarra, España: Editorial Universidad de Navarra.

MARTÍN ALGARRA, M. (2014). “El hombre de Internet”. (Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra), *Nuevas tendencias* (pp. 46-55). Navarra, España: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.

MINSHEU, J. (1617) *Vocabularium Hispanicum Latinum et Anglicum copiosissimum. Comunicación*. [En línea] Recuperado el 20 de marzo del 2017, de: <https://dirae.es/static/img/dics/minsheu.gif>

NANCY, J. (2020). “Excepción viral”. En Amadeo, P. (Editorial ASPO), *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. Argentina: Editorial ASPO.

NUSSBAUM, M. (2020). “La pandemia ha reactivado el deseo de una democracia social”. [En línea] Recuperado el 21 de abril del 2020, de: <https://www.efe.com/efe/espana/destacada/nussbaum-la-pandemia-ha-reactivado-el-deseo-de-una-democracia-social/10011-4220792>

PARK, R. y BURGESS, E. (1921). *Introduction to the Science of Sociology*. (pp. 163). Chicago: University of Chicago Press.

PRECIADO, P. (2020). “Aprendiendo del virus”. En Amadeo, P. (Editorial ASPO), *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. Argentina: Editorial ASPO.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (1729). *Diccionario de Autoridades. Comunicación*. [En línea] Recuperado el 20 de marzo del 2017, de: <http://web.frl.es/DA.html>

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (2017). *Diccionario de la lengua española. Comunicación*. [En línea] Recuperado el 20 de marzo del 2017, de:
<http://dle.rae.es/srv/search?m=30&w=comunicaci%C3%B3n>

SZTAJNSZRAIBER, D. (2020). *La pandemia terminará, pero estas formas policiales de vinculación con el otro quedarán*. [En línea] Recuperado el 25 de abril del 2020, de:
<http://elgritodelsur.com.ar/2020/04/dario-sztajnszrajber-coronavirus-pandemia-otro.html>

YÁÑEZ GONZÁLEZ, G. (2020). “Fragilidad y tiranía (humana) en tiempos de pandemia”. En Amadeo, P. (Editorial ASPO), *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. Argentina: Editorial ASPO.

ŽIŽEK, S. (2020). “El coronavirus es un golpe al capitalismo a estilo de «Kill Bill» y podría conducir a la reinención del comunismo”. En Amadeo, P. (Editorial ASPO), *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. Argentina: Editorial ASPO.

**Virtudes teóricas en tiempos de pandemia:
la simplicidad contra las teorías de la conspiración**

Ricardo Da Silva

(Universidad Central de Venezuela)



apuntes
filosóficos

Vol. 29 No. 57

Virtudes teóricas en tiempos de pandemia: la simplicidad contra las teorías de la conspiración

Theoretical virtues in times of pandemic: simplicity versus conspiracy theories

Ricardo Da Silva*
(Universidad Central de Venezuela)

Artículo recibido: 30/09/2020

Artículo arbitrado: 30/10/2020

Resumen: Los tiempos convulsos que vivimos, producto de la pandemia de la COVID-19, generan un caldo de cultivo idóneo para la proliferación de mitos y teorías conspirativas. Estos mitos y teorías suelen ser populares en las redes sociales, defendidas por políticos irresponsables y publicadas por medios de comunicación, en la búsqueda de *rating* o de *likes*. Pero ninguna de estas cumple con las virtudes teóricas de las que debe gozar una buena teoría científica, en particular, ninguna de estas teorías conspirativas sobre la enfermedad generada por el virus SARS CoV-2 tiene el atributo de ser simple. Nuestro propósito en el presente artículo es mostrar cómo es posible que la simplicidad, en el marco de las virtudes teóricas, funcione como un criterio epistémico, que revela el carácter irracional y no científico de los mitos y de las teorías conspirativas.

Palabras claves: Virtudes teóricas, Simplicidad, Teorías de la conspiración, Demarcación, Rol epistémico.

Abstract: The turbulent times we live in, product of the COVID-19 pandemic, creating an ideal breeding ground for the proliferation of myths and conspiracy theories. These myths and theories are often popular on social media, defended by irresponsible politicians and published by the media in search of ratings or likes. But none of these meet the theoretical virtues that a good scientific theory should enjoy, in particular, none of these conspiracy theories about the disease caused by the SARS CoV-2 virus has the attribute of being simple. Our purpose in this article is to illuminate how it is possible that simplicity, within the framework of theoretical virtues, can function as an epistemic criterion to reveal the irrational and, consequently, unscientific nature of myths and conspiracy theories.

Keywords: Theoretical virtues, Simplicity, Conspiracy Theories, Demarcation, Epistemic Role.

* Licenciado en Filosofía con la mención *Summa Cum Laude* por la Universidad Central de Venezuela. (UCV) y *Magíster Scientiarum* en Lógica y Filosofía de la Ciencia (con honores) por la Universidad Central de Venezuela (UCV). Es profesor Instructor por concurso del departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Escuela de Filosofía de la UCV. Coordinador académico de la Escuela de Filosofía de la UCV.

1. Introducción

La simplicidad es una virtud deseable en toda teoría científica, junto con otras virtudes: como que la teoría sea coherente, fructífera, compatible con otras teorías ya aceptadas o que posea potencia predictiva. Todas estas virtudes teóricas son siempre relacionales¹, de tal manera que, entre dos teorías científicas o dos hipótesis, solemos preferir aquella que es más simple, la que explica más, la que se acomoda mejor a los fenómenos, la que es compatible (o no contradice) a otras teorías estándar, la que no se degenera en inconsistencias o trivialidades, etc.

La simplicidad, como valor de nuestras teorías científicas y explicaciones racionales, suele asociarse a Guillermo de Ockham y su defensa del *Principio de Parsimonia*² (conocido, posteriormente, como *La navaja de Ockham*³). Pero el fraile franciscano no fue el único que apostó por la simplicidad, muchos filósofos y científicos (empezando por Aristóteles y, luego, pasando por Galileo Galilei, Descartes, Leibniz, Newton, Hume, Kant, Mill, Maxwell, Darwin, Hilbert, Quine, Kuhn y, más contemporáneamente, Sober⁴) han creído fervientemente que las explicaciones, las hipótesis y las teorías simples deben ser preferibles a las complejas.

En los tiempos convulsos que vivimos, producto de la pandemia de la COVID-19, existen tres vicios teóricos que se expanden a un ritmo estrepitoso entre la humanidad: el negacionismo científico, la defensa de la posverdad y la desinformación deliberada o bulo (*fake news*)⁵. Estos vicios generan —junto con la crisis actual y la perplejidad que la envuelve— un caldo de cultivo idóneo para la proliferación de mitos y de teorías alarmistas, pesimistas y chapuceras (mejor

¹ Estas virtudes se expresan en términos de predicados diádicos (relaciones binarias): $V(T_1, T_2) \text{ syss } P$, esto es, T_1 es más virtuosa que T_2 si, y solo si, se cumple la propiedad P . Es obvio que las virtudes teóricas establecen relaciones irreflexivas, anti-simétricas y transitivas. Posiblemente P pueda interpretarse, a su vez, como un concepto métrico.

² Cfr. BAKER, Alan, “Simplicity”, *The Stanford Encyclopedia of philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/simplicity/>

³ Elliott Sober es quizás uno de los filósofos contemporáneos que más se ha dedicado al tema de la simplicidad y el *Principio de parsimonia*, en sus distintitos sentidos y desde los diversos enfoques, así como su relación con el principio de *la Navaja de Ockham*. Cfr. SOBER, Elliott, *Simplicity*, Oxford, Clarendon Press, 1975; SOBER, Elliott, *Reconstructing the Past – Parsimony, Evidence, and Inference*, Cambridge, MA: MIT Press, 1988; SOBER, Elliott, *Ockham’s Razors. A User’s Manual*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.

⁴ Cfr. SOBER, Elliott, *Ockham’s Razors. A User’s Manual*, Capítulo 1, pp. 4-60. También véase SCHINDLER, Samuel, *Theoretical virtues in science. Uncovering Reality through Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018, pp. 13-19.

⁵ Cfr. LEWANDOWSKY, Stephan y COOK, John, *The Debunking handbook*, St. Lucia, Australia: University of Queensland, 2011, [<http://sks.to/debunk>].

conocidas como teorías conspirativas o de la conspiración)⁶, que van desde la pretensión de explicar el origen del virus *SARS-CoV-2*, pasando por el descredito de los protocolos de tratamientos (provisionales) avalados por la comunidad científica y, finalmente, la predicción de futuros post-apocalípticos que develan —para los que se creen iluminados y oráculos— las tramas de un nuevo orden mundial⁷.

Los mitos y las teorías conspirativas suelen ser populares en Internet, defendidas por políticos irresponsables y publicadas por medios de comunicación y redes sociales en búsqueda de *rating* o *likes*. Pero ninguna de estas teorías cumple con las virtudes teóricas antes expuestas (que funcionan como criterios o valores con los que solemos sopesar la elección de la mejor teoría posible entre varias), en particular, ninguna de ellas tiene el atributo de ser simple. Inclusive, nuestras teorías científicas más complejas, las menos acabadas o las que se encuentran sometidas a constante revisión —producto de la incertidumbre o la falta de consenso⁸—, suelen ser más simples que cualquier pretensión conspirativa de explicar la realidad.

La pretensión del artículo es elucidar la tesis de que la simplicidad —en el marco de la teoría de las virtudes teóricas— puede funcionar como un criterio de elección (epistémico) entre teorías científicas y explicaciones racionales y, en la medida en que los mitos y las teorías de la conspiración suelen articularse de manera compleja (tanto sintáctica como ontológicamente⁹), entonces la simplicidad puede funcionar para la construcción de un criterio que demarque el límite entre lo que es racional aceptar (en términos científicos) y lo que no lo es.

2. Virtudes teóricas

I

¿Qué hace que una teoría científica sea exitosa? Esta es una pregunta que resulta fundamental en el marco de la filosofía de la ciencia y de la epistemología. La inquietud anterior

⁶ Cfr. LEWANDOWSKY, Stephan y COOK, John, *The Conspiracy Theory Handbook*, 2020, Disponible en <http://sks.to/conspiracy> (Existe también, en el mismo portal web, una versión en español LEWANDOWSKY, Stephan y COOK, John, *Guía Para las Teorías de la Conspiración*, 2020).

⁷ Varios portales web han recogido las teorías de la conspiración y los mitos que giran en torno a la pandemia de la COVID-19, pero recomendamos los siguientes: *Verificiencia* (<https://verificiencia.com/>) y *Science-Based medicine. Exploring issues and controversies in science and medicine* (<https://sciencebasedmedicine.org/tag/covid-19/>)

⁸ Para una lectura sobre el rol de la incertidumbre en la ciencia, así como del progreso científico mediante el consenso sobre lo que indican los hechos, recomendamos ROMERO, Carlos, “¿Cómo puede contribuir la filosofía de la ciencia en la crisis del COVID-19?” en *Scientia in verba Magazine* 6, Abril 2020, p. 178-186.

⁹ Cfr. BAKER, Alan, *Ob. Cit.*, Secciones 1 y 2.

se complejiza cuando reconocemos que la filosofía de la ciencia debe asumir, en el seno de su reflexión, la práctica científica real, esto es: la forma en la que los científicos (y sus comunidades) desarrollan sus teorías, ejecutan sus métodos, diseñan sus experimentos y los someten a prueba. Todo esto se lleva a cabo mediante la yuxtaposición de varias teorías que, en ocasiones, compiten por explicar los mismos fenómenos (ya sea de manera total o parcial). Puesto que, parte del éxito de una teoría se explica por su preferencia con respecto a otras, la pregunta que inicia este párrafo se debe reformular, quizás, de la siguiente manera: ¿cuál, o cuáles, son las razones para que una teoría (T_1) sea preferible entre un conjunto de otras teorías ($T_2, T_3, T_4, \dots, T_n, \dots$)? A su vez, la última pregunta viene asociada a una red de inquietudes como las siguientes: ¿cuáles son las propiedades y características que la comunidad científica valora en una teoría? ¿Sirven estas propiedades y características como criterio para guiar la elección de una teoría en vez de otra?

Según Samuel Schindler¹⁰ y Michael Keas¹¹, Thomas Kuhn¹² fue uno de los primeros en evaluar estas inquietudes desde la tesis filosófica de que existen virtudes teóricas¹³, y de que —en igualdad de condiciones— estas funcionan como un criterio para seleccionar una teoría entre varias. La propia tesis de Kuhn (y de otros filósofos¹⁴) abre nuevas cuestiones: ¿cuántas y cuáles son las virtudes de una teoría científica? ¿Es posible sistematizarlas? ¿Funcionan las virtudes teóricas como buenas razones para creer que una teoría es preferible a otra y, por lo tanto, es

¹⁰ Cfr. SCHINDLER, Samuel, Ob. Cit., Capítulo 1, 6 y Epílogo.

¹¹ Cfr. KEAS, Michael, “Systematizing the theoretical virtues” en *Synthese*, 195, 2018, pp. 2761–2793 (<https://doi.org/10.1007/s11229-017-1355-6>).

¹² La preocupación de Kuhn en los valores teóricos, se inicia con el epílogo de 1969 para su *La estructura de las revoluciones científicas* (Cfr. KUHN, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, The University of Chicago Press, 1970², Epílogo. Existe traducción al español: Cfr. KUHN, Thomas, *La estructura de las revoluciones científicas*, México D.F., Fondo de cultura económica, 2006³). Pero la tesis de que los valores/virtudes teóricas nos ayudan a entender el éxito y la naturaleza racional de la ciencia no aparece sino hasta 1977, en “Objectivity, value judgment and theory choice”, en KUHN, Thomas, *The essential tension. Selected studies in scientific tradition and change*, Chicago, The University of Chicago Press, 1977, pp. 320- 339.

¹³ No estamos asumiendo una diferencia conceptual de fondo entre valor teórico y virtud teórica, es sabido por todos que en la discusión inmediatamente post-positivista sobre la ciencia se usaba el primer término (Kuhn, Popper y Lakatos), únicamente estamos siguiendo a filósofos contemporáneos como Keas, Schindler, Sober (incluso a McMullin en su último trabajo) quienes usan el término *virtud* (*virtue*) en vez del término *valor* (*value*), aunque reconocemos que el primer término puede arrastrar consigo una reminiscencia a la semántica (informal) asociada a la discusión ética-metafísica. Por otro lado, preferimos hablar de virtud teórica, y no virtud epistémica, puesto que de fondo existe el problema de si se tratan de justificaciones de carácter epistémico o de avales pragmáticos para la defensa de una teoría o hipótesis científica.

¹⁴ Nos referimos a Popper (Cfr. POPPER, Karl, *The Logic of Scientific Discovery*, Londres, Routledge, 1959; Cfr. POPPER, Karl, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, Londres, Butler & Tanner Limited, 1978⁴) y Lakatos (Cfr. LAKATOS, Imre, *The Methodology of Scientific Research Programmes. Volume 1: Philosophical Papers*. J. Worrall y G. Currie (Eds.). Cambridge, Cambridge University Press, 1978).

cierta? ¿Las virtudes teóricas nos ofrecen razones de tipo epistémico o, por el contrario, funcionan solo como razones pragmáticas para la elección de una teoría científica?

Todas estas problemáticas exceden el alcance de este artículo, sin embargo, no podemos simplemente esquivarlas, ya que la simplicidad, como virtud teórica, no escapa de estos problemas. Por un lado, la simplicidad se presenta como una condición necesaria para el cumplimiento de otras virtudes científicas como, por ejemplo, la unificación¹⁵. Por otro lado, las razones para defender a la simplicidad como criterio epistémico de justificación de nuestra elección entre teorías científicas, se suelen usar también para justificar el rol epistémico de otras virtudes teóricas¹⁶.

Lo que haremos será presentar a las virtudes teóricas desde su caracterización y sistematización contemporánea (sobre todo apoyándonos en la caracterización ofrecida por Ernan McMullin¹⁷ y Michael Keas¹⁸) y, en el marco de tales clasificaciones, presentar a la virtud de la simplicidad. Mientras que, sobre su rol epistémico, seguiremos la reconstrucción realizada por Samuel Schindler¹⁹.

II

Thomas Kuhn, creía que las virtudes científicas son necesarias para entender la naturaleza racional de la ciencia y de su éxito, de hecho, afirmó que «*abandonarlas sería abandonar a la*

¹⁵ Cfr. KEAS, Michael, *Ob. Cit.*, Sección 5.2. Schindler también es enfático sobre este asunto, cuando reconstruye, en su obra, la virtud de la unificación y su soporte en la simplicidad: «Tanto Kitcher, como Friedman, piensan que la comprensión del mundo mediante la unificación se logra al “reducir el número de tipos de hechos que tenemos que aceptar como últimos (o brutos)”. Ellos están comprometidos con la idea de que cuanto menos sean los “hechos últimos”, mayor será el poder unificador. Otra forma de expresar esta idea, es que cuando buscamos unificar los fenómenos: buscamos proporcionar teorías cada vez más simples. La idea de la unificación, entonces, parece depender de alguna noción de simplicidad, es decir, simplicidad en términos del número de supuestos fenómenos básicos, el número de leyes básicas, el número de patrones de argumentos, etc.» En SCHINDLER, Samuel, *Ob. Cit.*, p. 12 (Traducción propia). Elliot Sober comenta al respecto: «Además, la preferencia por las hipótesis más simples encuentra su expresión en la idea de que una teoría unificada que cubre dos cuerpos de fenómenos es, a veces, más plausible que una teoría desunificada que los trata como separados e independientes. Una descripción adecuada del papel de la simplicidad en el ajuste de curvas debería traer consigo una comprensión del valor que la ciencia parece asignar a las teorías parsimoniosas y unificadas.» en SOBER, Elliot, “Simplicity” en *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (Version 1.0), Londres y New York, Routledge, 1998 (Traducción propia).

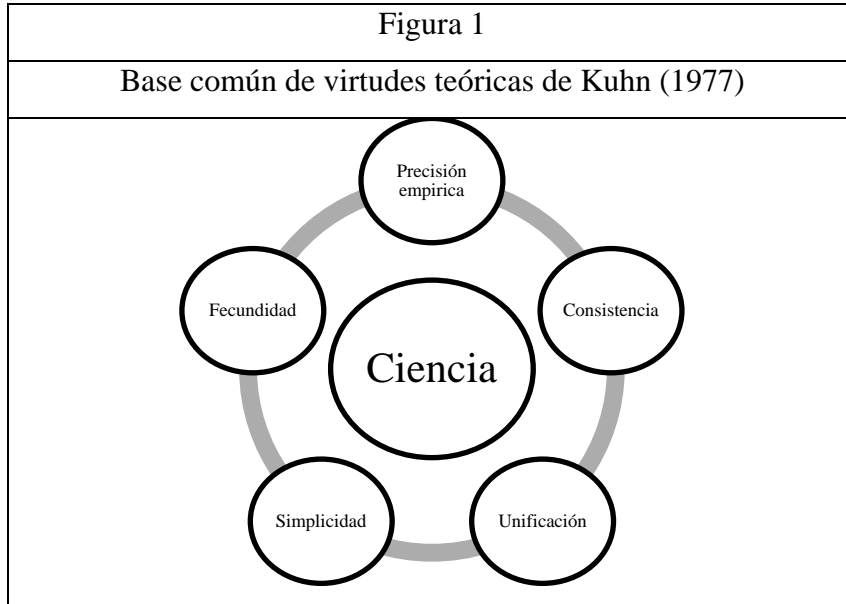
¹⁶ Para una revisión general de la problemática del rol epistémico de las virtudes teóricas consúltense LYCAN, William, “Theoretical (epistemic) virtues” en *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (Version 1.0), Londres y New York, Routledge, 1998; Por su parte en SCHINDLER, Samuel, *Ob. Cit.*, Sección 1.4 se puede revisar la estrategia del autor para defender el rol epistémico de las virtudes teóricas, estrategia que a su vez se soporta en la simplicidad.

¹⁷ Cfr. MCMULLIN, Ernan, “The virtues of a good theory” en *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, New York, Routledge, 2014², pp. 561-571.

¹⁸ Cfr. KEAS, Michael, *Ob. Cit.*

¹⁹ Cfr. SCHINDLER, Samuel, *Ob. Cit.*

ciencia»²⁰, sin embargo, su defensa de las mismas no vino acompañada de una sistematización. A lo máximo a lo que apuntó, fue a una base de virtudes comunes (o de valores permanentes), entre las que se encontraban: la precisión empírica, la consistencia, la unificación, la simplicidad y la fecundidad²¹ (véase Figura 1).



Es evidente que existen otras tantas virtudes que no aparecen en la base común de Kuhn y, sin embargo, son consideradas para valorar a las teorías: como es el caso de la comprobabilidad, la durabilidad y el no agregar hipótesis *ad hoc* (*no-adhocness*). Algunos filósofos, como Karl Popper e Imre Lakatos, desarrollaron varias ideas en dicha dirección, sin llegar a profundizar en una posible clasificación de las virtudes en cuestión. Por ejemplo, la comprobabilidad, como criterio de elección para una teoría científica, encuentra su mayor promotor, y defensor, en el falsacionismo poppearino. La idea es que «una teoría o hipótesis debe ser falsable para que sea científica, es decir, deben hacerse afirmaciones sobre el mundo que se puedan demostrar como falsas»²². Un ejemplo de una teoría que no cumple con este valor —por lo que no se le puede considerar como una teoría científica, según el filósofo austriaco— es el psicoanálisis: ya que los hechos siempre son acomodados a la voluntad del psicoanalista, para

²⁰ KUHN, Thomas, *World changes: Thomas Kuhn and the nature of science*, Paul Horwich (Ed.), Cambridge, MIT Press, 1993, p. 338 citado en KEAS, Michael, *Ob. Cit.*, 2763.

²¹ Cfr. KUHN, Thomas, “*The essential tension...*”, p. 332.

²² SCHINDLER, Samuel, *Ob. Cit.*, p. 6 (Traducción propia).

que sus enunciados, que se erigen como leyes, resulten «verdaderos», como es el caso del *complejo de inferioridad de Alfred Adler*:

No importa cómo sea el mundo, afirma Popper, siempre puede ser acomodado por el psicoanálisis, ya que, por ejemplo, el Complejo de inferioridad adleriano puede acomodarse tanto a un hombre que sacrifica su vida en su intento de salvar a un niño de ahogarse (para probarse a sí mismo lo valiente que es), como a un hombre que empuja a un niño al agua con la intención de ahogarlo (para probarse a sí mismo que es lo suficientemente valiente como para cometer un delito)²³.

Popper relacionó la comprobabilidad con la necesidad de no aceptar la inclusión de hipótesis *ad hoc* en la ciencia, esto es: una teoría científica no debería incluir supuestos auxiliares improvisados, para salvar a la teoría de una posible refutación.

La primera sistematización de las virtudes teóricas llega en el año de 1996, de la mano de Ernan McMullin: la cual se siguió desarrollando hasta el año su muerte, en el 2011²⁴. La idea de McMullin gira en torno a la existencia de una virtud primaria: el ajuste empírico. En palabras del propio autor:

El ajuste empírico podría considerarse la principal virtud de las teorías. Dado que el primer requisito de una teoría es dar cuenta de los datos ya disponibles, la medida en que lo hace es obviamente una medida significativa de su éxito. Sin embargo, se pueden tolerar desviaciones del ajuste empírico, especialmente en las primeras etapas del desarrollo de la teoría. Aunque, a medida que pasa el tiempo, tales desviaciones pueden convertirse en anomalías problemáticas y deben tomarse en serio. Hacerles frente, con frecuencia, conduce a una fructífera modificación de la teoría en lugar de abandonarla.²⁵

²³ *Ibidem* (Traducción propia).

²⁴ El último artículo de McMullin, en donde desarrolla su sistematización de las virtudes teóricas, es el que hemos venido señalando (“The virtues of a good theory”) que aparece en *The Routledge Companion to Philosophy of Science (2014²)*. El artículo de 1996 es “Epistemic virtue and theory-appraisal” que aparece en DOUVEN, Igor y HORSTEN, Leon (Ed.), *Realism in the sciences. Proceedings of the Ernan McMullin Symposium Leuven 1995*, Leuven, Leuven University Press, 1996, pp. 13-33. Keas nos menciona que antes de McMullin, Larry Laudan dio los primeros pasos para una posible sistematización de las virtudes teóricas (aunque no dentro de un rol epistémico): «Laudan (1984) se aventuró un poco en la sistematización de virtudes teóricas (...) al argumentar que la mayoría de las virtudes teóricas en la práctica científica no poseen credenciales “epistémicas” estrictas, como se concibe tradicionalmente en la epistemología analítica. Más bien, clasificó todas las virtudes teóricas dentro de la categoría más amplia de “virtudes o valores cognitivos”, de las cuales “las virtudes epistémicas forman un subconjunto propio” (2004, p. 19)», en KEAS, Michael, *Ob. Cit.* (Traducción propia). Los textos mencionados de Laudan son: LAUDMAN, Larry, *Science and values*. Berkeley, University of California Press, 1984 y LAUDMAN, Larry, “The epistemic, the cognitive, and the social” en MACHAMER, P. y WOLTERS, G. (Eds.), *Science, values, and objectivity*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2004, pp. 14–23.

²⁵ MCMULLIN, Ernan, “The virtues of a good theory”, pp. 564-565. (Traducción propia).

Alrededor del ajuste empírico existe una serie de virtudes complementarias, que el Padre McMullin clasifica, en su artículo “The virtues of a good theory”, de la siguiente manera: internas, contextuales y diacrónicas.

Las virtudes internas surgen de la interpretación de la teoría como una construcción lógica. En este sentido, la primera preocupación (desde el enfoque formal) es que la teoría sea consistente²⁶, esto es: que no se derive de ella ninguna contradicción de la forma $\phi \wedge (\neg\phi)$. De una teoría contradictoria se deriva cualquier proposición (por *ECQ*²⁷), pero una teoría que puede probarlo todo no resulta útil para discriminar a las proposiciones verdaderas de las falsas. En la historia de la ciencia se han presentado (y pueden presentarse) teorías que son inconsistentes: que predicen de manera exitosa ciertos fenómenos, pero que no los explican correctamente (porque carecen de ajuste empírico) y, tarde o temprano, terminan derivándose de ellas predicciones tanto triviales como aberrantes²⁸. La siguiente virtud que nos presenta McMullin —siguiendo con las consideraciones que surgen sobre una teoría en *stricto sensu* formal— es la coherencia interna²⁹: y una teoría científica carece de coherencia interna cuando introduce o presupone hipótesis *ad hoc*, que, como ya señalamos, resultan ser improvisadas para la resolución de algún problema, que resulta irresoluble si se aplican solo los principios originalmente aceptados por la teoría. Por último, entre las virtudes internas, encontramos a la simplicidad: que es inmediatamente calificada como una de las más controvertidas. Algunos la consideran un criterio estético y, por ende, pragmático, otros la consideran una virtud primaria y, en consecuencia, epistémica³⁰. Sobre ella hablaremos más adelante.

Si al considerar a la teoría, en sí misma, desde un punto de vista formal, se genera un cúmulo de virtudes, otro tanto se obtiene cuando evaluamos a la teoría en interacción con algún contexto cognitivo del que ella haga parte: y así surgen las llamadas virtudes contextuales. La primera virtud, que McMullin presenta en esta categoría, es la consistencia externa o consonancia³¹: que debemos entender como la coherencia y compatibilidad de las hipótesis y los

²⁶ Cfr. *Ibíd.*, p. 565.

²⁷ La Regla de inferencia *Ex contradictione quodlibet*, expresada formalmente de la siguiente manera: $(A \wedge (\neg A)) \vdash B$.

²⁸ Al respecto nos dice Schindler: «Incluso si fuera cierto que los científicos ocasionalmente usan teorías inconsistentes (ya sea conscientemente o no), la consistencia interna es claramente una virtud teórica por la que los científicos...» en SCHINDLER, Samuel, *Ob. Cit.*, p. 10. (Traducción propia).

²⁹ Cfr. MCMULLIN, Ernan, “The virtues of a good theory”, pp. 565-566.

³⁰ Cfr. *Ibíd.*, p. 566.

³¹ Cfr. *Ibíd.*, pp. 566-567.

resultados de una teoría T_1 con un marco teórico o cognitivo más amplio (M^*)³². Dependiendo del tipo, y la amplitud, de M^* podemos hablar de tres niveles de consonancia:

Consonancia de primer nivel: T_1 es coherente con M^* , siendo M^* un conjunto de hipótesis y modelos de la ciencia estándar. La consonancia de primer nivel suele ser generalizada en la práctica científica, aunque existen sus excepciones, por ejemplo, el caso, citado tanto por McMullin como por Keas, de la cosmología de estado estacionario: que no es compatible con el *Principio de conservación de la energía*³³.

Consonancia de segundo nivel: T_1 es coherente con M^* , siendo M^* un conjunto de principios metafísicos. Un ejemplo de disonancia, en este sentido, lo encontramos en cualquier disciplina científica que postule objetos abstractos (no ubicables espacio-temporalmente), pues la misma resulta incompatible con la Teoría del conocimiento causal (en caso de aceptarse)³⁴.

Consonancia de tercer nivel: T_1 es coherente con M^* , siendo M^* un conjunto de convicciones sociales, morales, políticas y culturales. Un ejemplo típico de disonancia, en este nivel, es el largo debate, aún existente, entre la ingeniería genética y los ideales de diversos grupos religiosos.

La segunda virtud contextual es la idoneidad³⁵, y se puede explicar mejor apelando a la noción de inferencia de la mejor explicación: sea H_1 una hipótesis de una teoría T_1 y sea E un conjunto de hechos comprobados, entonces T_1 es más idónea/óptima que otras teorías ($T_2, T_3, \dots, T_n, \dots$) con respecto a la explicación/descripción de E , solo si H_1 explica/describe a E y, además, ofrece la mejor explicación/descripción disponible sobre E (esto es: no existe ninguna hipótesis H_j ($j \neq 1$) de una teoría T_i ($i \neq 1$) que explique/describa a E tan bien como lo hace H_1)³⁶.

³² En palabras del autor: «La coherencia con el contexto teórico más amplio adquiere una importancia mayor o menor dependiendo de la autoridad epistémica de dicho segmento del contexto y el grado de su participación en la teoría. Esta virtud, entonces, puede llamarse consonancia. Al igual que la consistencia interna, llama la atención principalmente por su ausencia, por una disonancia entre la teoría y alguna parte de su contexto intelectual. Pero también es una virtud positiva. Una teoría dependerá casi inevitablemente en parte de otras teorías relacionadas; cuanto más fuerte sean sus garantías, mejor será su propio caso...» en *Ibíd.* p. 566. (Traducción propia).

³³ Cfr. *Ibíd.* También véase KEAS, Michael, *Ob. Cit.*, Sección 4.3.

³⁴ Nos referimos aquí a las consecuencias metafísicas que se siguen del llamado *Dilema de Benacerraf*, propuesto en BENACERRAF, Paul, “Mathematical Truth” en *The Journal of Philosophy*, N° 70, 1973, pp. 661-679.

³⁵ Cfr. MCMULLIN, Ernan, *Ob. Cit.*, pp. 567. El nombre de este valor, por parte del autor, en inglés, es «*optimality*», y existe traducción al español: «*optimalidad*» u «*optimidad*», pero preferimos traducir por «*idoneidad*», que recoge el sentido de la palabra original en inglés y es más usual en español.

³⁶ Cfr. IRANZO, Valeriano, “Inferencia de la mejor explicación” en REÑON, Luis y OLMOS, Paula (Ed.), *Compendio de lógica, argumentación y retórica*, Madrid, Editorial Trotta, 2012². pp. 301-304.

Por último, debemos reconocer que las hipótesis, así como las teorías científicas, poseen ciertos valores que suelen manifestarse con el pasar del tiempo, y que terminan siendo aceptados dentro de la práctica científica: a estos valores se les reconoce como virtudes diacrónicas. En palabras del Padre McMullin:

Aquellas que esperaríamos que una teoría muestre con el tiempo si la estructura explicativa subyacente que la misma postula, esto es, lo que constituye a la teoría como una teoría, se aproxima a lo real o, de manera equivalente, si la teoría es aproximadamente cierta³⁷.

La confianza del autor en el carácter exhaustivo de esta subclasificación es un poco más débil que en las anteriores, puesto que reconoce, por un lado, que no existe una especie de lista común de virtudes que pertenezcan al carácter diacrónico y temporal de la práctica científica, pero, por otro lado, encontramos el problema de que suelen ser las más criticadas por los empiristas y los instrumentalistas³⁸. Sin embargo, el autor —quizás por motivos de armonía y simetría con las subclasificaciones anteriores— cita tres virtudes diacrónicas que suelen sobresalir: la fertilidad, la unificación y la durabilidad.

Una teoría científica es fértil cuando permite predecir nuevos fenómenos de manera exitosa. La importancia de esto radica en que si tenemos dos teorías, T_1 y T_2 , y ambas comparten un mismo ajuste empírico, pero T_1 resulta fértil en la predicción de varios fenómenos ($f_1, f_2, \dots, f_n, \dots$) que no pueden predecirse desde T_2 , esto reforzaría las razones para preferir a T_1 en vez de a T_2 , además de que pudiese ocurrir que el ajuste empírico de T_2 solo fuese una «ficción útil»³⁹. La unificación se presenta cuando una teoría T_1 logra integrar la explicación de fenómenos aislados:

La unificación de Newton de la mecánica terrestre y celeste, la unificación de Maxwell de los fenómenos eléctricos y magnéticos, la unificación del modelo estándar de la fuerza electromagnética y la fuerza débil, la unificación de la expansión del fondo marino y varios

³⁷ Cfr. MCMULLIN, Ernan, *Ob. Cit.*, pp. 567.

³⁸ Cfr. *Ibid.*, Sección: “The diachronic dividend”, pp. 569-770.

³⁹ Aunque McMullin comenta poco respecto a la fertilidad, podemos recoger las palabras de Schindler sobre el estado actual de la cuestión, con respecto a esta virtud teórica en particular: «Kuhn caracterizó la fertilidad como la capacidad de una teoría para “revelar nuevos fenómenos o relaciones previamente no notadas entre las ya conocidas” (Kuhn 1977a, 322). Actualmente, la fertilidad teórica se entiende normalmente en términos de nuevos éxitos, es decir, en términos de predicciones de nuevos fenómenos confirmados por una teoría. El éxito novedoso ha jugado un papel central no solo en algunas discusiones clásicas sobre la elección de la teoría (Lakatos 1978; Worrall 1989b), sino también en el debate sobre el realismo: los realistas normalmente están dispuestos a comprometerse con la verdad solo de aquellas teorías que han logrado producir nuevos éxitos (Psillos 1999).», en SCHINDLER, Samuel, *Ob. Cit.*, p. 19, (Traducción propia).

otros fenómenos geológicos debido a las placas tectónicas, y la explicación unificada de Darwin de toda la vida en la tierra, son todos casos en cuestión⁴⁰.

Resulta evidente que una teoría unificada acrecienta su ajuste empírico, y puede incidir en su fertilidad. Por último, tenemos a la durabilidad: que implica la supervivencia de la teoría ante los desafíos que enfrentará a lo largo del tiempo. De esta forma, la durabilidad se presenta como un criterio para elegir entre teorías estándar y nuevas teorías (y las nuevas propuestas tendrían que demostrar algunas otras virtudes que no tenga la teoría canónica). Quizás los ejemplos más llamativos, de teorías que han superado la prueba del tiempo hasta la actualidad, sean la Teoría de la evolución por selección natural y la Teoría del Big Bang. En la tabla 1 presentamos la sistematización de McMullin hasta aquí comentada.

Tabla 1			
Sistematización de las virtudes teóricas de McMullin (2014)			
Virtud primaria	(MVP) Ajuste empírico		
Virtudes complementarias	Virtudes internas	(MVI.1) Consistencia interna	
		(MVI.2) Coherencia interna	
		(MVI.3) Simplicidad	
	Virtudes contextuales	(MVC.1) Consonancia	1er nivel
			2do nivel
			3er nivel
	(MVC.2) Idoneidad		
	Virtudes diacrónicas	(MVD.1) Fertilidad	
		(MVD.2) Unificación	
		(MVD.3) Durabilidad	

Por su parte, Michael Keas, profesor de historia y filosofía de la ciencia en el College at Southwestern, presentó en el año 2017, en la revista *Synthese*, una taxonomía de las virtudes

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 11.

teóricas inspiradas en la tradición (y con énfasis en McMullin⁴¹), pero con algunos cambios muy interesantes:

1) El ajuste empírico no es una virtud separada: de hecho, se encuentra estrechamente relacionada con la adecuación causal y la profundidad explicativa (creando toda una nueva subclasificación no presente en el trabajo de McMullin).

2) Existen al menos doce virtudes principales, clasificadas en cuatro grupos: probatorias, coherentistas, estéticas y diacrónicas. En este caso, el ajuste empírico (o precisión probatoria, en la terminología de Keas) forma parte de las virtudes probatorias.

3) Las subclasificaciones gozan de una mayor coordinación entre las virtudes.

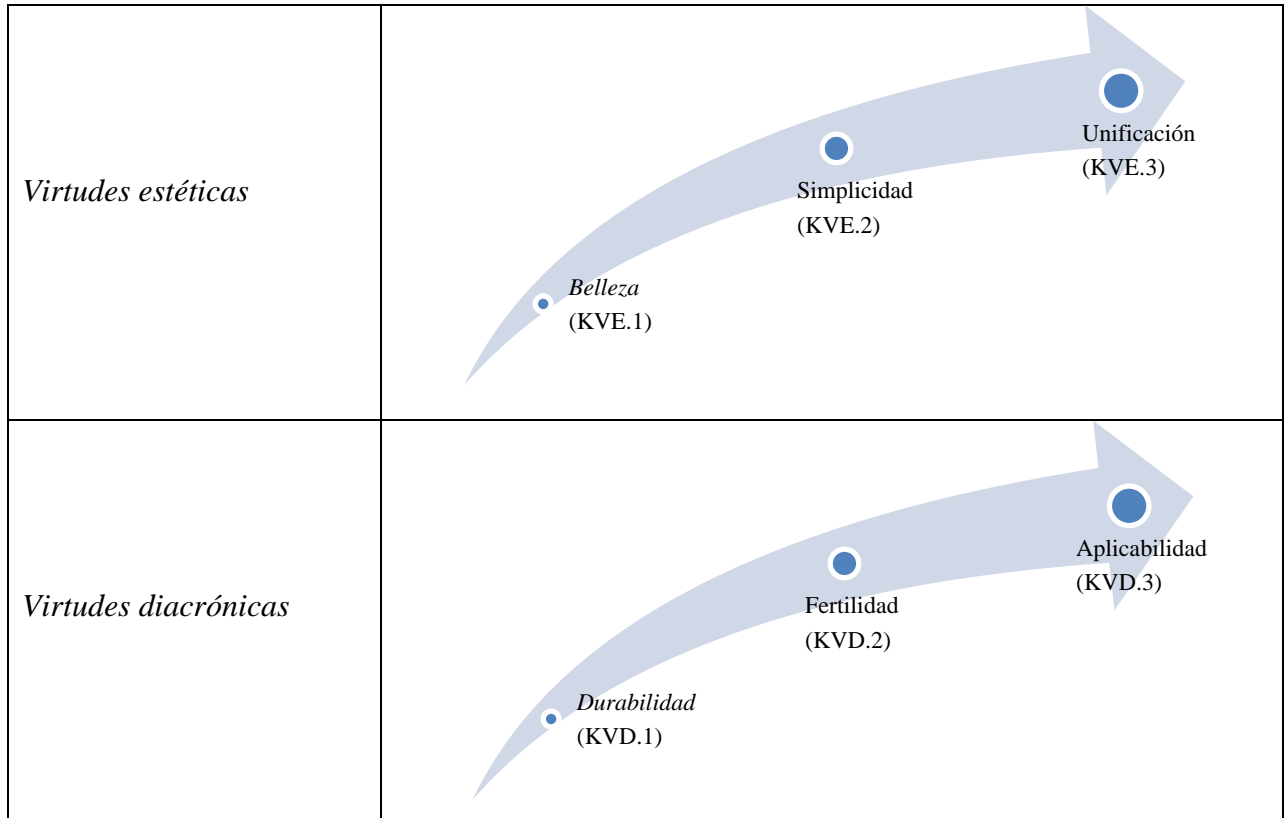
4) Se presenta la tesis de un rol acumulativo (y progresivo) en las subclasificaciones: lo que funcionaría para explicar la formación, la evolución y la evaluación de las diversas teorías científicas⁴².

Entre las virtudes probatorias, encontramos el ajuste empírico, la adecuación causal y la profundidad explicativa. En el caso de las virtudes coherentistas, están la consistencia interna, la coherencia interna y la coherencia universal. La subclasificación de las virtudes estéticas, está formada por la belleza, la simplicidad y la unificación. Por último, encontramos las virtudes diacrónicas, constituidas por la durabilidad, la fertilidad y la aplicabilidad. En la siguiente tabla presentamos la sistematización de Keas.

⁴¹ Aunque Keas propone una nueva clasificación que pretende subsanar los errores presentados por los intentos anteriores, reconoce la importancia de la propuesta taxonómica de McMullin: «...fue pionero del amplio sentido de “epistémico” (en contraste con el sentido estrecho de Laudan) con respecto a las virtudes de una teoría. También propuso la primera taxonomía de las virtudes teóricas (1996, 2014), que surgió de su trabajo anterior sobre la naturaleza de las virtudes teóricas, cuando las llamó “valores epistémicos” (1983, 1987, 1993).» en KEAS, Michael, *Ob. Cit.*, Sección 2. (traducción propia). La diferencia de la propuesta de Keas, con respecto a la de McMullin, consiste, siguiendo al primero, en: (i) las virtudes probatorias, que McMullin reduce a la única virtud de ajuste empírico (y en las que no se tratan otras virtudes que se encuentran estrechamente relacionadas): la adecuación causal y la profundidad explicativa, y (ii) las virtudes estéticas, que el Padre McMullin desacredita como factores irrelevantes para la elección racional de una de la teoría.

⁴² A este respecto Keas nos dice: “Cada clase de virtud contiene al menos tres virtudes que siguen secuencialmente un patrón repetitivo de divulgación y expansión progresivas” y más adelante comenta lo que logra buscar con el artículo: “Mostraré cómo esta taxonomía de las virtudes teóricas es más esclarecedora que otras (por ejemplo, me ayudó a identificar la virtud de la aplicabilidad, que se encuentra ausente en las listas y taxonomías anteriores). Los intentos anteriores de comprender y clasificar las virtudes teóricas habrían tenido más éxito si hubieran atendido a todas estas virtudes principales y sus relaciones. Después de un vistazo a los primeros intentos de comprender y clasificar las virtudes teóricas, exploraremos cada una de las virtudes y sus relaciones taxonómicas” en *Ibid.*, Sección 1, (Traducción propia).

Tabla 2	
Sistematización de las virtudes teóricas de Keas (2017)	
<i>Virtudes probatorias</i>	<p>Ajuste empírico (KVP.1)</p> <p>Adecuación causal (KVP.2)</p> <p>Profundidad explicativa (KVP.3)</p>
<i>Virtudes coherentistas</i>	<p>Consistencia interna (KVP.1)</p> <p>Coherencia interna (KVC.2)</p> <p>Coherencia universal (KVC.3)</p>



No comentaremos nada respecto de (KVP.1), (KVC.1), (KVC.2), (KVC.3), (KVE.2), (KVE. 3), (KVD.1) y (KVD.2), pues ellas coinciden con las explicadas por McMullin [(MVP), (MVI.1), (MVI.2), (MVC.1), (MVI.3), (MVD.2), (MVD.3) y (MVD.1), respectivamente], tampoco comentaremos, en esta sección, nada de lo referido por Keas sobre la simplicidad. Para culminar con el tema de la sistematización de las virtudes teóricas, únicamente revisaremos en qué consisten la adecuación causal (KVP.2), la profundidad explicativa (KVP.3), la belleza (KVE.1) y la aplicabilidad (KVD.3) —como criterios de elección de una buena teoría científica— y, además, revisaremos su rol acumulativo y progresivo, según la sistematización de Keas.

Se dice que una teoría posee adecuación causal, si se especifican los factores causales de los efectos que requieren explicación. Un ejemplo de una teoría científica que evolucionó hasta hacerse de esta virtud es la Teoría de la deriva continental. Tal teoría gozaba de precisión probatoria (esto es: de ajuste empírico) pero carecía de un adecuado mecanismo causal para

explicar el movimiento de las placas⁴³. Luego de varias décadas, la teoría obtuvo su respectivo mecanismo causal para explicar el movimiento de las placas tectónicas y, en consecuencia, la deriva continental, a partir de la evidencia hallada en estudios geológicos y paleomagnéticos, a saber: la existencia de corrientes de convección circulantes en el manto blando caliente debajo de las placas oceánicas y continentales. Ahora bien, una teoría goza de profundidad explicativa, cuando logra exhibir, de manera mecánica, la cadena causal que explica los fenómenos estudiados por dicha disciplina (esa cadena puede ser lineal o ramificada). Pudiésemos decir que, si una teoría logra la virtud de adecuación causal, entonces puede responder a la interrogante sobre cuáles mecanismos causales explican los fenómenos: pero esos mecanismos siempre son los inmediatos. En cambio, si la teoría posee profundidad explicativa, entonces las causas de las causas inmediatas de los fenómenos en consideración también pueden explicarse, y así sucesivamente (A₂ explica A₁, A₃ explica A₂, A₄ explica A₃, A₅ explica A₄..., A_n explica A_{n-1}...) ⁴⁴.

Según Keas, una teoría es bella cuando evoca placer estético, existiendo varios subcriterios para que tenga lugar dicho placer: como la simetría y la pertinencia⁴⁵. Sin embargo, la belleza es quizás una de las virtudes teóricas más difíciles de justificar como criterio para la elección racional de una teoría (rol epistémico): ya que posee fuertes adversarios como, por ejemplo, los relativistas estéticos⁴⁶. No obstante, Keas ofrece varias justificaciones para defender la belleza como un criterio de elección entre teorías científicas⁴⁷, a su vez que muestra que dicho

⁴³ «Un episodio celebrado en la historia de la geología ilumina la relación entre la precisión probatoria y la adecuación causal. Durante gran parte del siglo XX, la teoría de la deriva continental disfrutó de un grado modesto de precisión probatoria (por ejemplo, continuidad geológica entre continentes, incluidas formas complementarias y fósiles similares), pero careció de adecuación causal.» en *Ibíd.*, sección 3.2. (Traducción propia)

⁴⁴ Cfr. *Ibíd.*, sección 3.3.

⁴⁵ Claro está que para que se pueda apreciar, y comprender, la simetría y la pertinencia de la estructura matemática y causal de una hipótesis (o teoría) es necesario, según lo comenta el propio Keas, que el sujeto posea estados cognitivos funcionales, y se encuentre lo suficientemente informado y educado. Es claro que, apelar a estas condiciones, que son subjetivas, no garantiza, en principio, la objetividad de la belleza como una virtud epistémica.

⁴⁶ Cfr. *Ibíd.*, sección 5.1.

⁴⁷ Para Keas, el relativismo estético no es compatible con nuestras prácticas comunes, este punto de vista lo refuerza con los argumentos de Nick Zangwill: «Es cierto que algunas personas a veces expresan la opinión de que ningún juicio de gusto es realmente mejor que otro. Dicen: “No existe ni el bien ni el mal en los asuntos del gusto”. Otros expresarán el mismo pensamiento diciendo que la belleza es “relativa” al juicio o a la preferencia individual, o que es “socialmente relativa”. Tal relativismo es parte del aire intelectual en ciertas partes de las Humanidades. En particular, muchos intelectuales han expresado aversión a la idea de que los juicios de gusto realmente tienen cualquier alegación normativa, como si eso fuese grosero u opresivo. Sin embargo, si estamos describiendo nuestro pensamiento tal como es, y no cómo debe ser, entonces no hay manera de alejarse del hecho de que la normatividad es una condición necesaria de los juicios de gusto o sobre la belleza. Dos puntos deberían avergonzar al relativista. En primer lugar, las personas que dicen este tipo de cosas son *simplemente teorizantes*. En el caso de los juicios de

criterio se perfecciona mediante la progresión de las otras dos virtudes estéticas de su clasificación: la simplicidad y la unificación.

Una teoría goza de aplicabilidad cuando es usada para lograr, de manera exitosa, un objetivo (social, político, ecológico, etc.) o cuando, gracias a ella, se logra mejoras de tipo tecnológico. Al respecto se nos comenta: «*Si la tecnología derivada basada en la ciencia realmente funciona, entonces la “teoría aplicada” ha adquirido la virtud teórica adicional de la aplicabilidad*»⁴⁸. Es evidente que las aplicaciones de la física de materiales en la construcción de edificaciones más resistentes y seguras, la aplicación de las diversas biotecnologías en terapias genéticas (así como en la elaboración de fármacos) y la aplicación de la química en la manufacturación de materiales y elementos químicos de bajo costo, son dignos ejemplos de teorías que gozan de aplicabilidad.

Hasta aquí, quedan recogidas y explicadas, de manera intuitiva e informal, las virtudes que forman parte de la propuesta de sistematización ofrecida por Keas. Nos resta evaluar el rol acumulativo y progresivo que el autor ofrece a cada subgrupo de virtudes teóricas (probatorias, coherentistas, estéticas y diacrónicas).

La progresión de las virtudes teóricas supone que cada virtud adicional se justifica a partir de las virtudes anteriores. En el caso de las virtudes probatorias, ellas pueden entenderse a la luz de lo que significa explicar algo, esto es: a medida que una teoría pasa del ajuste empírico a la profundidad explicativa, tenemos buenas razones para defender que es una teoría que explica «más y mejor». Se requiere del ajuste empírico para que una teoría logre la adecuación causal, y

belleza, los teóricos relativistas no se encuentran en consonancia con la práctica común, especialmente su propia práctica. Al igual que con el relativismo moral, casi siempre se puede ver al relativista convencido de los juicios sobre la belleza que hace, pero actuando según juicios no-relativos, por ejemplo, en sus juicios sobre la música, la naturaleza y los objetos domésticos cotidianos. Los relativistas no practican lo que predicán. En segundo lugar, una cosa que *lleva* a las personas a este relativismo inverosímil, que no es consistente con su propia práctica, es una conexión percibida del relativismo con la tolerancia o el antiautoritarismo. Esto es lo que ven como atractivo en él. Pero esto está mal. Porque si “todo es relativo” y ningún juicio es mejor que cualquier otro, entonces los relativistas ponen *sus* propios juicios más allá de la crítica, y no pueden equivocarse. Solo aquellos que piensan que hay un juicio correcto o incorrecto pueden admitir, modestamente, que podrían estar equivocados. Lo que parece una ideología de tolerancia es, de hecho, lo contrario. Por lo tanto, el relativismo es hipócrita e intolerante.» en Zangwill, Nick, "Aesthetic Judgment", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Edición Primavera 2019), Edward N. Zalta (ed.), URL <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/aesthetic-judgment/> (Traducción propia)

⁴⁸ KEAS, Michael, *Ob. Cit.*, , Sección 6.3. (Traducción propia)

de esta última depende el poder establecer una cadena explícita de conexiones (o mecanismos) causales entre los diversos fenómenos⁴⁹.

Con respecto a las virtudes coherentistas, estas nos muestran cómo se acoplan, en términos formales, los componentes de una teoría y cómo la “lógica” que la gobierna evoluciona, en relación con nuestros marcos teóricos o sistemas de creencias ya justificados. Así, pasamos de la consistencia interna a la imposibilidad de aceptar hipótesis *ad hoc* que perturben y alteren la estabilidad “lógica” del sistema. Pero esta exigencia va *in crescendo*, en la medida en que presentamos como ideal el que nuestros diversos sistemas de creencias se integren de manera armoniosa y sin generar contradicciones (es decir: la aspiración de coherencia universal)⁵⁰.

Keas presenta a la belleza como una virtud estética general que —con respecto a todas las demás virtudes teóricas— resulta ser algo vaga y, debemos agregar, resulta también una de las más difíciles de defender como una virtud con rol epistémico⁵¹. La cuestión es que su rol acumulativo y progresivo se hace evidente al mostrar cómo la simplicidad y la unificación vendrían a presentarse como casos especiales, y particulares, de la belleza de una teoría.

Por último, nos encontramos con las virtudes diacrónicas que, a diferencia de la taxonomía del Padre McMullin, aquí se presentan de forma más orgánica y con la pretensión de que entre ellas exista una progresión, esto es: un patrón repetitivo de divulgación y expansión en tres etapas. O, en palabras de Keas: «*De hecho, las virtudes teóricas diacrónicas proporcionan un medio continuo y epistémicamente intensificado de desarrollo teórico que complementa el proceso de evaluación de virtudes no diacrónicas que comienza en la construcción original de una teoría*»⁵².

⁴⁹ El autor ofrece, en la sección 3.4., una explicación de las virtudes probatorias, a la luz de diversas teorías de la explicación.

⁵⁰ Cfr. *Ibíd.*, Sección 4.3.

⁵¹ Incluso Keas es consciente de esta debilidad: «... se podría demostrar que la virtud estética de la belleza tiene un valor epistémico superior a cero si, como he argumentado, la unificación y la simplicidad son las dos principales formas epistémicamente valiosas de la belleza. Aun así, en general, se considera que las virtudes estéticas tienen menos valor epistémico (si lo tienen) que cualquiera de las dos primeras clases de virtudes teóricas: las probatorias y las coherentistas. Si mi argumento sobre el posible papel epistémico de las virtudes teóricas estéticas carece de fuerza suficiente para convencer a ciertos lectores, les ofrecería dicha taxonómica estética como meramente descriptiva de algunas prácticas científicas (Glynn 2010) y, señalaría, como en la sección 6.2.1, que el sentido diacrónico de unificación constituye un modo de fecundidad. Finalmente, incluso si algunos lectores encuentran inútil mi descripción de estas virtudes, todavía les recomendaría el resto de mi taxonomía, que se mantiene por sí sola, incluso en ausencia de la clase estética.» en *Ibíd.*, Sección 5.2. (Traducción propia).

⁵² *Ibíd.* (Traducción propia), Sección 7.

3. La simplicidad como virtud teórica

¿A qué nos referimos cuando decimos que algo es simple? Esta pregunta resulta difícil de responder, por la proximidad que el concepto de simplicidad tiene con otras nociones que forman parte del entramado conceptual que nos posibilita interactuar con el mundo, con los otros e, incluso, con nosotros mismos. Sin embargo, la tarea de los filósofos es poder elucidar estas cuestiones a la luz de conceptos rigurosos y formales: que no le roben potencia lógica a los conceptos intuitivos, pero que los estructuren sin las oscuridades y las ambigüedades informarles que les son naturales⁵³. Es por ello que, el tema de la simplicidad, siempre se encuentra presente en la reflexión filosófica: desde la pregunta por las cualidades de la realidad (la tesis onto-metafísica de que la naturaleza es simple⁵⁴), pasando por los atributos de lo divino (la tesis onto-teológica de la simplicidad de Dios⁵⁵), hasta la pretensión de que la simplicidad es un valor que atribuimos al conocimiento y, en especial, al conocimiento científico.

Una teoría científica goza de simplicidad cuando explica los mismos hechos que sus contrapartidas rivales, pero apelando a menos contenido teórico, en palabras de Keas: «*La simplicidad se trata de mayor información por medio de una reducción comparativa (en relación con las teorías rivales) del contenido teórico*»⁵⁶. Algunos la consideran un criterio estético y, por ende, pragmático. Otros, en cambio, la consideran una virtud primaria y, en consecuencia, jugando un papel epistémico en la elección racional de nuestras hipótesis, teorías y explicaciones racionales. La historia de la ciencia está repleta de ejemplos de teorías que resultaron simples y, en comparación, preferibles a sus teorías rivales. Schindler recoge un caso icónico:

La versión kepleriana del sistema solar, en la cual los planetas atraviesan sus órbitas en elipses en lugar de círculos (como en el sistema copernicano), se puede decir que es menos simple que el sistema copernicano, porque mientras que las elipses se describen por dos

⁵³ No es el lugar para explicar la concepción de la filosofía que, desde hace algún tiempo, defendemos, pero es evidente que ella se nutre del método de la *explication carnapiana*, esto es: el reemplazo de un concepto C, que resulta poco claro e inexacto, por un concepto nuevo, C*, que resulta de mayor claridad y exactitud. Los textos fundamentales en donde se desarrolla este método son: “The two concepts of probability: the problem of probability” (1945), *Meaning and necessity* (1947) y *Logical foundations of probability* (1950). A su vez recomendamos la entrada: Leitgeb, Hannes and André Carus, "Rudolf Carnap", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/carnap/>>.

⁵⁴ Cfr. SOBER, Elliott, *Ockham's Razors. A User's Manual*, Cap. I.

⁵⁵ Cfr. LEFTOW, Brian, “Simplicity, divine” en *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (Version 1.0), Londres y New York, Routledge, 1998.

⁵⁶ KEAS, Michael, *Ob. Cit.*, Sección 5.2 (Traducción propia).

parámetros, los círculos se determinan por un único parámetro. Por otro lado, la versión kepleriana no tiene epiciclos y, por lo tanto, es más simple con respecto al número de dispositivos geométricos que invoca⁵⁷.

En el ejemplo anterior, resulta evidente que podemos comparar, y evaluar, dos teorías, T_K ⁵⁸ y T_C ⁵⁹, en torno a la simplicidad respecto de distintos factores o registros. Existe un sentido en el que T_K resulta más simple que T_C y, por tanto, preferible a la segunda: nos referimos al hecho de que la descripción del sistema solar por parte T_K no utiliza epiciclos, por lo que necesita de menos conceptos geométricos que T_C . Pero, por otra parte, T_C recurre a círculos para modelar las orbitas planetarias, mientras que T_K las modela mediante elipses: teniendo, en este sentido, que la descripción de cada orbita en T_C se determinan en virtud de un solo parámetro (mientras que en T_K se requieren dos parámetros, por usar elipses), lo que conlleva, por simplicidad, a la elección de T_C . Esto nos lleva a preguntarnos: ¿esta multiplicidad de formas de entender la simplicidad no perjudica su papel como virtud teórica? O también: ¿esta multiplicidad de formas de entender la simplicidad no es, ella misma, poco parsimoniosa? Pues bien, el Padre McMullin forma parte de la bancada de filósofos que considera difícil poder defender la atribución de un papel epistémico a la simplicidad. El autor señala las siguientes razones para desacreditarla: (1) Las diversas formas en que una teoría se puede considerar simple y (2) la aparente carencia de una justificación que muestre cómo una teoría simple es (probablemente) más verdadera, en comparación con otras teorías tenidas por complejas. En palabras de McMullin:

Primero, (la simplicidad) parece tomar muchas formas diferentes, Dirac, por ejemplo, la equipara con la belleza. Algunas de estas formas, al menos, son reducibles a una u otra de las virtudes complementarias más fáciles de definir. Pero surge una pregunta más importante: ¿Por qué es más probable que una teoría simple, en vez de una compleja, sea verdadera? En general, parece mejor no insistir en incluir la simplicidad en nuestra lista de virtudes internas que desempeñan un papel reconocido y distinto en la evaluación de la teoría científica en general.⁶⁰

Evaluemos primero qué significa esta sentencia —con aire aristotélico— de que la «*simplicidad se dice de muchas maneras*» para, seguidamente, mostrar por qué la «relatividad» que presenta la simplicidad no la desacredita como virtud teórica. Finalmente, presentaremos dos

⁵⁷ SCHINDLER, Samuel, *Ob. Cit.*, p. 13. (Traducción propia)

⁵⁸ El sistema kepleriano.

⁵⁹ El sistema copernicano.

⁶⁰ MCMULLIN, Ernan, *Ob. Cit.*, p. 566 (Traducción propia).

argumentos en favor de la simplicidad como una virtud epistémica para distinguir entre hipótesis, teorías y explicaciones racionales (y no como virtud meramente pragmática).

Para desarrollar el primer punto, seguimos el análisis propuesto por Baker, en el año 2016⁶¹, sobre la simplicidad. Según él, existen dos registros en los que se le puede entender: la simplicidad sintáctica (o elegancia) y la simplicidad ontológica (o parsimonia).

A la simplicidad sintáctica la podemos enunciar de la siguiente manera⁶²:

Registro sintáctico o S1: Una teoría T_1 es más elegante (o sintácticamente simple) que T_2 , si y solo si, se cumple que:

- (1) T_1 tiene un menor número de principios (o axiomas) e hipótesis que T_2 .
- (2) Los principios (o axiomas) e hipótesis de T_1 son menos complejos que los de T_2 .

Mientras que, a la simplicidad ontológica⁶³ la podemos enunciar:

*Registro ontológico o S2*⁶⁴: Una teoría T_1 es más parsimoniosa que T_2 , si y solo si, se cumple que:

- (1) El número de entes presupuestos por T_1 es menor que el presupuesto por T_2 .
- (2) El tipo de entes presupuestos por T_1 resulta más simple que los presupuestos por T_2 .

¿Qué existan dos (o varios) registros de simplicidad es un buen argumento para desacreditarla como árbitro en la elección de nuestras teorías científicas? ¿Su «relatividad» la hace arbitraria? Depende de los propósitos que guían nuestras investigaciones, sus formulaciones

⁶¹ Cfr. BAKER, Alan, Ob. Cit.

⁶² Al respecto nos comenta Schindler: “Una teoría que es sintácticamente más parsimoniosa que otra es una teoría que postula solo unos pocos principios o leyes. Por ejemplo, una teoría que postula tres leyes fundamentales del movimiento, como lo hace la mecánica newtoniana, es más simple que una teoría que postula cinco leyes fundamentales del movimiento. La relatividad especial, que postula solo dos principios básicos, a saber, el principio de la relatividad y el de la velocidad de la luz invariante, es, a su vez, más simple que la mecánica newtoniana” en SCHINDLER, Samuel, *Ob. Cit.*, p. 14 (Traducción propia).

⁶³ “Una teoría que es ontológicamente más parsimoniosa que otra postula menos entidades. La navaja de Ockham generalmente se entiende ontológicamente como la máxima de que «las entidades no deben multiplicarse más allá de la necesidad»” en *Ibidem* (Traducción propia).

⁶⁴ La parsimonia (o simplicidad ontológica) se suele entender en términos cualitativos (¿cuántos tipos de entidades postula la teoría?) y cuantitativos (¿cuántas entidades postula la teoría?). Sobre ello, Schindler nos comenta: «Se puede distinguir aún más la parsimonia ontológica en cualitativa y cuantitativa, donde la primera es el número de tipos de entidades postuladas y la segunda el número de entidades de un tipo particular. Mientras que la parsimonia cualitativa es ampliamente reconocida como una consideración importante en la elección de la teoría (por ejemplo, el modelo estándar de la Física, con su postulación de tres tipos de *quarks*, es preferible a un modelo (ficticio) que postule 10 tipos diferentes de *quarks*), la última resulta más controvertida (por ejemplo, Lewis 1973).» en *Ibidem* (Traducción propia).

y los parámetros bajo los cuales las evaluamos. No podemos negar que la simplicidad sea «relativa», pero, una vez se ha asumido el registro bajo el que se considerarán las teorías, la temida relatividad desaparece. Además, establecer cuál es el registro oportuno para evaluar como simple a una teoría dependerá del contexto. Schindler desarrolla de manera detallada lo que hemos presentado:

¿La relatividad de la simplicidad la hace de alguna manera arbitraria e inútil como árbitro en la elección de una teoría? No creo que este pesimismo se encuentre justificado. En primer lugar, una vez que se decide qué propiedad de una teoría debe evaluarse por su simplicidad, es una cuestión de hecho si una teoría es más simple que otra. En segundo lugar, aunque en principio el número de formas de simplicidad parece inagotable, al menos cuando se trata de teorías de nivel superior, las formas de simplicidad que desempeñan un papel en la evaluación de la teoría real parecen bastante limitadas: antes vimos que parecían ser solo dos las clases de simplicidad con respecto a las teorías de nivel superior, a saber, la parsimonia sintáctica y ontológica. Tercero, para que la simplicidad desempeñe un papel exitoso en la elección de la teoría, simplemente no es necesario que haya una sola forma de simplicidad en la que todos los profesionales estén de acuerdo en todos los contextos. En algunos contextos, los profesionales pueden ponerse de acuerdo en una forma de simplicidad; en otros, pueden estar de acuerdo con otra forma. Una buena explicación filosófica de la elección de la teoría debería estar abierta a la sensibilidad contextual de la simplicidad como criterio de elección de la teoría⁶⁵.

Pero, incluso superado el problema de la relatividad sobre la simplicidad, aún queda el escollo de ver cuál es su rol como virtud teórica, esto es: si se trata de una virtud con rol epistémico, o si funciona, más bien, como una razón pragmática para la elección entre teorías rivales. Existen distintos argumentos para defender la tesis de que la simplicidad es una virtud que juega un papel epistémico, pero nosotros solo esbozaremos el núcleo central de dos de estos argumentos.

La primera forma en que se puede sostener *la epistemicidad de la simplicidad como valor teórico* es mediante el respaldo probatorio de las hipótesis⁶⁶. Lo común es aceptar las entidades postuladas por nuestras teorías, siempre y cuando puedan ayudarnos a explicar y predecir los fenómenos, pero, también, existen casos en donde una entidad puede tener un valor explicativo nulo, lo que podremos caracterizar de la siguiente manera: sea H_1 y H_2 dos hipótesis que explican el fenómeno F ; sean O_1, \dots, O_n las entidades asumidas por H_1 para explicar F ; y sean O_1, \dots, O_n, O_{n+1} las entidades asumidas por H_2 para explicar F . Si tanto H_1 como H_2 son asumidas como

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 15. (Traducción propia).

⁶⁶ *Cfr. Ibíd.*, pp. 16-17.

explicaciones para F, entonces se dice que O_{n+1} tiene un valor explicativo nulo o, lo que es lo mismo, que resulta explicativamente superflua. Lo que ocurre entonces es que la postulación de O_{n+1} no recibe apoyo de F, puesto que se le puede explicar solo con O_1, \dots, O_n . Lo que nos lleva a asumir, en virtud de la parsimonia ontológica, a H_1 en vez de H_2 ⁶⁷. Esta sería una justificación probatorio-explicativa del carácter epistémico de la simplicidad como virtud teórica. Según este argumento, la simplicidad del mundo debería reflejarse en nuestras teorías: por lo que elegir una teoría simple es, en consecuencia, elegir una teoría que sea probablemente más cierta⁶⁸.

La segunda forma en que podemos defender a la simplicidad como virtud epistémica, es mediante una justificación inductiva. La simplicidad, junto con otras virtudes teóricas (quizás las virtudes permanentes aludidas por Kuhn), tienen cierta presencia regular en las teorías científicas que, a lo largo de la historia, han resultado ser (muy probablemente) ciertas. La conclusión a la que se llega, siempre de manera inductiva, es que las teorías científicas (muy probablemente) ciertas son simples, por lo que debe ser racional optar por la simplicidad en la disputa entre dos o más teorías⁶⁹.

Existen otros argumentos en apoyo del rol epistémico de la simplicidad, y muchos de ellos se pueden encontrar en la obra de Schindler, así como en la entrada “Theoretical (epistemic) virtues” en la *Routledge Encyclopedia of Philosophy* de Lycan o, también, en la obra de Sober. Estos razonamientos no resultan ser imbatibles. Por el contrario, existen muy buenos argumentos en contra ellos, y el lector podrá encontrar en las nota a pie de página 69 y 70, de este artículo, las refutaciones más importantes a los dos argumentos presentados en apoyo de la epistemicidad de la simplicidad. No los podemos discutir todos —por razones de espacio— pero creemos que con

⁶⁷ El mismo razonamiento, *mutatis mutandis*, sirve para la simplicidad o elegancia.

⁶⁸ El problema de este argumento, es que se compromete con la tesis onto-metafísica de que la realidad es, de hecho, simple. Schindler se refiere a van Fraassen, precisamente, como el anti-realista que desacredita el rol epistemológico, tanto de la simplicidad como de otras tantas virtudes: «Una crítica muy común de ver la simplicidad como una virtud epistémica se refiere a su justificación ontológica: no tenemos (y no podemos tener) ninguna evidencia de que la realidad sea simple. Por lo tanto, es un error creer que las teorías simples tienen más probabilidades de ser ciertas que las complejas (cf. van Fraassen 1980, 90). La simplicidad y el poder unificador, para van Fraassen, son solo virtudes pragmáticas, es decir, son virtudes que tienen que ver con el uso de teorías, no con lo que se cree» en *Ibíd.*, p. 32 (Traducción propia).

⁶⁹ Esta línea de argumentación la lleva adelante SALMON, W. “The Appraisal of Theories: Kuhn Meets Bayes” en *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association, Vol. 2: Symposia and Invited Papers*, 1990, pp. 325–332. Pero, al igual que el argumento anterior, este no es inmune a las críticas, en especial la siguiente: «Lo que podríamos mostrar empíricamente es que las teorías simples han conducido regularmente al éxito empírico. Pero argumentar que las teorías simples han dado como resultado teorías verdaderas (en lugar de solo empíricamente exitosas) requeriría un paso más, un paso que, de hecho, no puede hacerse empíricamente.» en *Ibíd.*, p. 33 (Traducción propia).

los presentados se expone el núcleo central de toda la estrategia por acreditarle a cualquier virtud teórica un papel epistémico, y las consecuencias que se siguen de ello. Las siguientes palabras de Schindler terminan de consolidar este punto:

Un punto central de la disputa entre realistas y antirrealistas es si las virtudes teóricas son epistémicas o meramente pragmáticas, es decir, si estos criterios son indicativos de la verdad de una teoría, también con respecto a los inobservables, o si son meramente virtudes con respecto al (conveniente) uso de una teoría. Por ejemplo, ¿es la simplicidad un signo de verdad o simplemente una característica que facilita la conveniencia? Esta pregunta tiene varias ramificaciones. Primero, si las virtudes teóricas fueran epistémicas, la creencia en una teoría basada en estas virtudes sería justificable y, por lo tanto, racional. Por el contrario, si fueran meramente pragmáticos, podríamos seguir las teorías sobre esa base, es decir, podríamos explorar y desarrollar una teoría y lo que se deriva de ella, pero no estaríamos justificados para creer en ellas. En segundo lugar, si las virtudes teóricas fueran epistémicas, el uso de inferencias atractivas para esas virtudes estaría justificado⁷⁰.

4. Teorías de la conspiración sobre el Sars-Cov-2: la necesidad de un criterio de demarcación

I

Hoy en día existen varias imposturas intelectuales que se suman a la astrología, la parapsicología, la homeopatía y el creacionismo. Se trata de los negacionistas del cambio climático, los terraplanistas, los movimientos anti-vacunas, los discursos sociales que usan, y abusan, del lenguaje de la física cuántica, etc. Pero, en especial, por el momento en el que vivimos, deberíamos preocuparnos por las teorías de la conspiración y mitos que giran en torno a la pandemia de la COVID-19. Mitos y teorías conspirativas que pretenden rivalizar con la medicina y la biología, como ciencias generales, y con la epidemiología y la virología, como ciencias particulares.

Estas teorías son tan virulentas como el propio virus, y encuentran sus vectores de propagación en las redes sociales, los medios de comunicación y en políticos sin escrúpulos. Basta con constatar cómo varios gobiernos latinoamericanos han apoyado el uso del dióxido de cloro como un tratamiento para la enfermedad producida por el SARS-CoV-2⁷¹, o cómo otros gobiernos afirman, por las redes sociales de sus instituciones públicas, que cuentan con estudios

⁷⁰ *Ibíd.*, p. 31 (Traducción propia).

⁷¹ Sobre las propuestas del uso del dióxido de cloro, como un tratamiento para la enfermedad, puede consultarse la siguiente nota del portal web de la BBC: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-52303363>.

que revelan que el aceite de malojillo (*Cymbopogon citratus*)⁷² sirve para mejorar el sistema inmune y, por lo tanto, para reducir la respuesta inflamatoria que produce el nuevo coronavirus. En realidad, ninguno de esos tratamientos se encuentra probado y avalado por la comunidad médica científica⁷³. Por el contrario, pueden resultar perjudiciales para la salud: como es el caso de la ingesta del dióxido de cloro. Por otro lado, mucho se ha dicho sobre el origen del virus, desde que fue creado artificialmente a partir de un híbrido del SARS y el VIH (en el Laboratorio epidemiológico del Instituto de Virología de Wuhan) y liberado accidentalmente, pasando por la tesis de que el virus es consecuencia de la nueva tecnología telefónica móvil 5G, hasta el extremo de afirmar que fue creado con fines bioterroristas (con resultados bastante deficientes: puesto que resulta incontrolable y menos mortal que otros tantos patógenos). Todo ello, ignorando el mapa genético del nuevo coronavirus. También, muchos afirman que la pandemia es una puesta en escena de poderes económicos y políticos ocultos: cuyo objetivo es transformar las relaciones sociales, culturales, económicas y políticas de los seres humanos, para crear un «nuevo orden mundial»⁷⁴.

Ya que estas teorías de la conspiración, así como los mitos, buscan contraponerse a las teorías científicas (explicaciones racionales) y alzarse como las teorías canónicas que describen correctamente el fenómeno de la COVID-19, podemos analizarlas con el prisma de las virtudes teóricas.

Los teóricos de la conspiración suelen caer en contradicciones y absurdos, y —al verse sometidos a preguntas críticas, contraejemplos y contrargumentos— suelen introducir hipótesis improvisadas (*ad hoc*) para pretender explicar aquello que no pudieron explicar inicialmente.

⁷² El 25 de julio del 2020, el Ministerio para el Poder Popular para la Ciencia y Tecnología de Venezuela, publicó, en su cuenta oficial de Twitter, un tuit sobre la evidencia «irrefutable» de la potencial actividad antiviral los aceites esenciales del malojillo (*Cymbopogon citratus*) contra el SARS-CoV-2. (https://twitter.com/Mincyt_VE/status/1287161790351253504?s=20). Ninguno de los estudios citados afirma probar, de manera irrefutable, lo dicho por el tuit, por el contrario: advierten que sus hipótesis deben someterse a prueba, experimentalmente.

⁷³ El portal web *Science-Based medicine. Exploring issues and controversies in science and medicine*, tiene una nota en la que se expone una lista, en constante actualización, de mitos sobre diversos tratamientos que aseguran curar la enfermedad provocada por el nuevo coronavirus: <https://sciencebasedmedicine.org/an-incomplete-list-of-covid-19-quackery/>.

⁷⁴ En el portal web del *The Sydney Morning Herald* se recoge un artículo titulado “How conspiracy theories about Covid-19 went viral. Why do epidemics breed conspiracy theories? And what do scientists say?”, escrito por Sherryn Groch, Chris Zappone y Felicity Lewis, en donde se analizan varias de las teorías de la conspiración sobre el origen del nuevo coronavirus, así como el discurso político alrededor del mismo. Consúltese: <https://www.smh.com.au/national/how-conspiracy-theories-about-covid-19-went-viral-20200318-p54bhm.html>. También se puede revisar la entrada de *Science-Based medicine. Exploring issues and controversies in science and medicine*: <https://sciencebasedmedicine.org/covid-19-conspiracy-theories-vaccines-5g-bill-gates/>

Imaginamos el siguiente diálogo:

Sr. Conspiración: El coronavirus se transmite mediante las ondas de radio que producen las antenas 5G.

Sr. A: Pero dicha tecnología no se encuentra disponible en todos los países, y en casi todos ellos existen casos de COVID-19. Además, el nuevo virus mantiene un cierto patrón de comportamiento, que es común con otros coronavirus, esto es: su vector de contagio son las personas, y entre las maneras en que se transmite la enfermedad se encuentran, principalmente, las gotículas de saliva.

Sr. Conspiración: Sí, claro, pero la tecnología 5G algo tiene que ver en todo esto. Lo que realmente ocurre es que dichas ondas debilitan el sistema inmune y permiten que las personas se infecten de una manera más rápida y grave.

Sr. A: Pero no existen pruebas que verifiquen lo que dices. Además, en el espectro electromagnético, las ondas 5G se ubican dentro de la radiación no ionizante (al igual que los teléfonos celulares y la radio clásica), lo que resulta inofensivo para el cuerpo humano. Sobre esto sí existen suficientes pruebas que lo demuestran.

Sr. Conspiración: Esas pruebas no funcionan: ¡nos están ocultando algo!

Sr. A: Quizás lo que no funciona es la teoría con la que estás tratando de modelar el fenómeno de la actual pandemia. Primero, presupones hipótesis que son absurdas (inconsistencia interna) y que no resisten el menor escrutinio (de forma temprana se ve que la teoría no cumple con la cualidad de la durabilidad⁷⁵). Por eso te ves forzado a reformar tus explicaciones de manera improvisada (incoherencia interna): ¡pero eso tampoco fue efectivo! Lo peor de todo, es que persistes en negar los resultados científicos que se encuentran comprobados y, de hecho, parece que no entiendes la forma en que funciona la ciencia: ella no nos oculta nada (disonancia de primer y segundo nivel).

Este diálogo imaginario, ilustra cómo los teóricos de la conspiración violan la coherencia universal, es decir, violan casi todo el grupo de las virtudes internas propuestas de Keas. Claro

⁷⁵ Hasta el momento en el que nos encontramos escribiendo este artículo, ninguna teoría de la conspiración (o mito) sobre el nuevo coronavirus, sobrevive el escrutinio crítico de la comunidad científica: por lo que dichas teorías carecen de durabilidad y, por ello, nunca podrán llegar a ser fértiles ni aplicables (y todo apunta además a que seguirá siendo así).

está, no todos los valores teóricos son violados de la misma forma por las teorías de la conspiración y los mitos. Existe, al menos, un atributo en particular que parece estar presente en todas estas construcciones teóricas, y se trata de la virtud de la unificación:

...la principal virtud que exhiben las teorías de la conspiración, y que explica gran parte de su aparente fuerza, es la virtud de la explicación unificada o el alcance explicativo. Según esta virtud, en igualdad de condiciones, la mejor teoría es la que proporciona una explicación unificada de más fenómenos que las explicaciones de la competencia. La explicación unificada es la condición *sine qua non* de las teorías de la conspiración. Las teorías de conspiración siempre explican más que las teorías de la competencia, porque al invocar una conspiración, pueden explicar tanto los datos de la teoría oficial como los datos errantes que la teoría oficial no logra explicar⁷⁶.

Tenemos entonces que, llevar a cabo una revisión de las teorías de la conspiración sobre el COVID-19 resultaría en una labor ardua y complicada, pues tendríamos, primero, que separar aquellas virtudes que de forma evidente no se cumplen de las que sí se cumplen y, luego, considerando este segundo grupo de virtudes que aparte sí se cumplen, debemos revisar los argumentos utilizados que las respaldan: pues un análisis de los mismos podría mostrarnos que se trata de argumentos falaces (por lo que se debe identificar el tipo de falacia, para saber cómo refutarla). Finalmente, siguiendo la clasificación de Keas, nos debemos enfrentar con la siguiente inquietud: ¿puede una teoría de la conspiración llegar a presentar virtudes teóricas que gocen de un rol progresivo-acumulativo? Sin embargo, todas estas complicaciones se pueden soslayar si sectorizamos el trabajo, y empezamos evaluando dichos constructos teóricos a la luz de unas pocas virtudes. Así, atendiendo particularmente a la simplicidad, tenemos lo siguiente:

Sintácticamente, las teorías de la conspiración suelen ser más complejas (o menos elegantes) que las teorías científicas canónicas: pues consideran una mayor multiplicidad de postulados o principios, oscuros, además, para explicar el fenómeno en cuestión. Onto-semánticamente, suelen ser más complejas (o menos parsimoniosas) porque postulan un mayor número de tipos de entidades: con la pretensión de que la explicación sea satisfactoria.

Las teorías conspirativas sobre el SARS-CoV-2 suelen invocar enredadas explicaciones sobre cómo las tecnologías telefónicas influyen en nuestros cuerpos (potenciando las infecciones

⁷⁶ KEELEY, Brian, "Of Conspiracy Theories" en *The Journal of Philosophy*, Vol. 96, No. 3 (Mar., 1999), p. 119.

víricas) o sobre cómo posibles vacunas, que aún no existen, nos controlarán mentalmente⁷⁷. Además, estas teorías deben engrosar el número de hipótesis con las que explican los fenómenos —a medida que se hacen evidentes las desviaciones de su ajuste empírico—, dando lugar a nuevas anomalías problemáticas: por lo que no solo se incrementa el número de principios a sostener (violación de la cláusula 1 del registro S1), sino que, además, se incrementa su complejidad (por tratarse de hipótesis *ad hoc* difíciles de sustentar en términos racionales: violación de la cláusula 2 del registro S1)⁷⁸.

Además, los autores de estas teorías suelen postular diversos tipos de entidades que no tienen nada que ver con el fenómeno en cuestión: secretos de Estado que solo ellos parecen conocer, investigaciones científico-militares clasificadas a las que (de manera misteriosa) ellos han tenido acceso y, lo que es aún peor, aseguran conocer las intenciones ocultas de mandatarios y científicos: ignorando por completo el hecho de que los estados mentales son privados por naturaleza, y solo se vuelven públicos cuando son comunicados o son inferidos a partir de nuestras conductas. En este sentido, se incrementan el número de entes necesarios para llevar a cabo una «buena explicación» (violación de la cláusula 1 del registro S2) pero, a su vez, debemos notar que, en las teorías de la conspiración se suelen aceptar entes de diversa naturaleza (que ni siquiera mantienen relaciones causales entre sí y cuya existencia es complicada de probar: violación de la cláusula 2 del registro S2)⁷⁹.

Todo parece indicar que, si la virtud teórica de la simplicidad cuenta con un rol epistémico, entonces, nosotros, como agentes racionales, no deberíamos aceptar las teorías de la conspiración sobre el nuevo coronavirus (de hecho, sobre ningún fenómeno). De lo anterior se puede deducir algo todavía más fuerte: que, si aceptamos a las virtudes teóricas como siendo epistémicas, entonces las mismas pueden funcionar como un criterio para revelar el carácter irracional y, en consecuencia, no científico de los mitos y de las teorías de la conspiración.

⁷⁷ Los teóricos de la conspiración empezaron su cruzada negacionista y anti-vacuna (*antivaxxers*), incluso cuando no se habían iniciado los protocolos de la primera fase para una vacuna. Al respecto recomendamos la siguiente entrada de David Gorski, en *Science-Based medicine. Exploring issues and controversies in science and medicine*: <https://sciencebasedmedicine.org/preemptive-disinformation-war-against-covid-19-vaccine/>

⁷⁸ La falta de elegancia de las teorías de la conspiración se deduce de las desviaciones del ajuste empírico y de la incoherencia interna de la teoría.

⁷⁹ La falta de parsimonia en una teoría puede verse íntimamente involucrada con la violación de la idoneidad, así como de la adecuación causal y de la profundidad explicativa.

II

Un tema de interés, que es posible encontrar a lo largo de la historia de la filosofía (desde la época clásica hasta nuestros días), es el de ofrecer un criterio de demarcación entre lo que es, y lo que no es, el conocimiento. En el marco de la filosofía de la ciencia y de la epistemología, tal inquietud consiste en atender a los criterios bajo los cuales se puede determinar aquello que es el conocimiento científico, esto es: establecer una distinción, clara y exhaustiva, entre la ciencia y lo que no es ciencia.

Con respecto a esta demarcación, se pueden establecer dos interpretaciones: una general y otra particular⁸⁰. En la interpretación general, se trata de delimitar las fronteras entre la ciencia y otras empresas intelectuales, como, por ejemplo: la religión, la filosofía (en especial la metafísica, la ética y la estética), la lógica y la matemática (las llamadas ciencias formales), las disciplinas sociales o las ingenierías. La interpretación particular, en cambio, se preocupa por la demarcación entre las ciencias y las pseudociencias. A pesar de que las pseudociencias no satisfacen los estándares epistemológicos y, menos aún, con los métodos y protocolos de lo que consideramos una ciencia, muchos siguen creyendo que ellas nos ofrecen conocimiento «científico» e, incluso, algunos afirman —sin pudor ni vergüenza— que se encuentran en un estadio gnoseológico superior.

Pero alguien pudiese preguntarnos: ¿qué propósito, fuera del especulativo, tiene el atender a la demarcación entre la ciencia y las pseudociencias? ¿Deberían los filósofos perder su tiempo buscando criterios que muestren los vicios epistémicos de las teorías de la conspiración, frente al acervo del conocimiento científico? ¿No tienen otra cosa que ofrecernos los filósofos durante estos tiempos de pandemia? Y la respuesta que podemos asomar, junto con Lakatos (1978)⁸¹, es que no se trata de una preocupación absurda ni estéril: puesto que tiene notables ramificaciones sociales. Un criterio de demarcación, orientado bajo el enfoque de las virtudes teóricas, puede tener consecuencias en disputas legales, en políticas públicas y en políticas de salud, en el

⁸⁰ Cfr. SCHINDLER, Samuel, *Ob. Cit.*, Epilogue: The Demarcation Problem.

⁸¹ LAKATOS, Imre, *The Methodology of Scientific Research Programmes. Volume 1: Philosophical Papers*. J. Worrall y G. Currie (Eds.). Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

financiamiento de proyectos de investigación científica o en la elección de los pénsum en la educación básica, media, diversificada y universitaria. Un acuerdo sobre un criterio de demarcación, claro y exhaustivo, quizás no impida que sigan existiendo las conspiraciones, ni que sigan propagándose los mitos. Pero sí pudiese lograr que estos no encuentren cabida en nuestras universidades, ni en los sistemas de educación pública, o que no se emitan programas de televisión y de radio sin, previamente, advertir de que no se trata de teorías científicas. Incluso se podría avanzar en la constitución de leyes que multen la propagación (por los medios de comunicación estatales, que dependen de nuestros impuestos), de teorías de la conspiración y de mitos que puedan atentar contra la salud pública.

Durante estos meses de cuarentena, muchos se han dejado crecer las barbas de la conspiración: algunos solo por descuido y otros, creyendo, decididamente, que eso los vuelve más interesantes. Es sensato recomendarles, por motivos de aseo epistemológico, que se rasuren con *La navaja de Ockham*.

BIBLIOGRAFÍA

BAKER, Alan, "Simplicity", The Stanford Encyclopedia of philosophy (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/simplicity/>

BENACERRAF, Paul, "Mathematical Truth" en *The Journal of Philosophy*, N° 70, 1973.

DOUVEN, Igor y HORSTEN, Leon (Ed.), *Realism in the sciences. Proceedings of the Ernan McMullin Symposium Leuven 1995*, Leuven, Leuven University Press, 1996.

KEAS, Michael, "Systematizing the theoretical virtues" en *Synthese*, 195, 2018.

KEELEY, Brian, "Of Conspiracy Theories" en *The Journal of Philosophy*, Vol. 96, No. 3 (Mar., 1999).

KUHN, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, The University of Chicago Press, 1970.

KUHN, Thomas, *The essential tension. Selected studies in scientific tradition and change*, Chicago, The University of Chicago Press, 1977.

KUHN, Thomas, *World changes: Thomas Kuhn and the nature of science*, Paul Horwich (Ed.), Cambridge, MIT Press, 1993.

LAKATOS, Imre, *The Methodology of Scientific Research Programmes. Volume 1: Philosophical Papers*. J. Worrall y G. Currie (Eds.). Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

LAUDMAN, Larry, *Science and values*. Berkeley, University of California Press, 1984.

LEFTOW, Brian, "Simplicity, divine" en *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (Version 1.0), Londres y New York, Routledge, 1998.

LEITGEB, Hannes and ANDRÉ Carus, "Rudolf Carnap", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/carnap/>

LEWANDOWSKY, Stephan y COOK, John, *The Conspiracy Theory Handbook*, 2020, [<http://sks.to/conspiracy>].

LEWANDOWSKY, Stephan y COOK, John, *The Debunking handbook*, St. Lucia, Australia: University of Queensland, 2011, [<http://sks.to/debunk>].

LYCAN, William, "Theoretical (epistemic) virtues" en *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (Version 1.0), Londres y New York, Routledge, 1998.

MACHAMER, P. y WOLTERS, G. (Eds.), *Science, values, and objectivity*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2004.

MCMULLIN, Ernan, "The virtues of a good theory" en *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, New York, Routledge, 2014.

POPPER, Karl, *The Logic of Scientific Discovery*, Londres, Routledge, 1959.

POPPER, Karl, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, Londres, Butler & Tanner Limited, 1978.

REÑON, Luis y OLMOS, Paula (Ed.), *Compendio de lógica, argumentación y retórica*, Madrid, Editorial Trotta, 2012.

ROMERO, Carlos, "¿Cómo puede contribuir la filosofía de la ciencia en la crisis del COVID-19?" en *Scientia in verba Magazine* 6, abril 2020.

SALMON, W. "The Appraisal of Theories: Kuhn Meets Bayes" en *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association, Vol. 2: Symposia and Invited Papers*, 1990.

SCHINDLER, Samuel, *Theoretical virtues in science. Uncovering Reality through Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018.

SOBER, Elliott, *Simplicity*, Oxford, Clarendon Press, 1975.

SOBER, Elliot, "Simplicity" en *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (Version 1.0), Londres y New York, Routledge, 1998.

SOBER, Elliott, *Reconstructing the Past – Parsimony, Evidence, and Inference*, Cambridge, MA: MIT Press, 1988.

SOBER, Elliott, *Ockham's Razors. A User's Manual*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.

ZANGWILL, Nick, "Aesthetic Judgment", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Edición Primavera 2019), Edward N. Zalta (ed.), URL <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/aesthetic-judgment/>

¿Puede el miedo a la COVID-19 convertirse en un hábito?
Una respuesta a partir de la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino

María Guadalupe Llanes

(Universidad Central de Venezuela)



apuntes
filosóficos

Vol. 29 No. 57

¿Puede el miedo a la COVID-19 convertirse en un hábito? Una respuesta a partir de la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino

Can fear of COVID-19 become a habit? An answer from Thomas Aquinas' *Summa Theologica*

María Guadalupe Llanes*
(Universidad Central de Venezuela)

Artículo recibido: 13/08/2020

Artículo arbitrado: 30/10/2020

Resumen: ¿Es posible que el *miedo* (o sea, una pasión, una emoción, una afección del ánimo) se convierta en un *hábito*? Un hábito, pensado desde dos puntos de vista: el de una persona particular que se acostumbra a vivir desde el miedo y todo lo procesa a través de él, o el de un grupo social que está, por miedo, sometido a un gobierno: lo cual conduciría a poblaciones completas a un estado de docilidad o domesticación. En este ensayo, explicaré la posición del Aquinate sobre el tema en la *Suma Teológica*. Para ello, iniciaré con una referencia al origen mitológico griego y latino del término, después analizaré lo que son las pasiones (porque el miedo es una pasión): cómo se originan, su relación con los apetitos, los deseos, las emociones, las afecciones y los sentimientos. Seguiré, considerando la naturaleza de los hábitos y luego mencionaré el caso particular de la virtud de la *fortaleza*, como un hábito bueno. Para, finalmente, decidir si el miedo puede o no convertirse en un hábito, según Tomás de Aquino.

Palabras clave: Miedo, Pasión, Afección, Apetito, Hábito, Virtud.

Abstract: Is it possible that fear (that is, a passion, an emotion, a mood affection) becomes a habit? A habit thought from two points of view: that of a particular person who gets used to living in fear and processes everything through it, or that of a social group that is, because of fear, subject to a government, which it would lead entire populations to a state of docility or domestication. In this essay, I will explain Aquinate's position on the subject, and specifically on *Summa Theologica*. To do this, I will start with a very brief reference to the Greek and Latin mythological origin of the term, then I will briefly analyze what passions are (because fear is a passion), how they originate, their relationship with appetites, desires, emotions, affections, feelings, etc. Next I will consider the nature of habits and then mention, briefly, the particular case of virtue *strength*, as a good habit. And finally I'll conclude whether or not fear can become a habit, according to Thomas Aquinas.

Keywords: Fear, Passion, Affection, Appetite, Habit, Virtue.

* Licenciada, Magíster y Doctora en Filosofía por la Universidad Central de Venezuela (UCV). Fue profesora en el pregrado y en la Maestría en Filosofía de la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB). Actualmente es Profesora y Jefa de la Cátedra: Filosofía de la Edad Media en la UCV. Jefa del Departamento de Historia de la Filosofía de la Escuela de Filosofía de la UCV. Ex directora de la Escuela de Filosofía UCV entre los años 2015 y 2018. Miembro de la Sociedad Venezolana de Filosofía (SVF) y de la International Étienne Gilson Society (I.É.G.S).

Gobernar a base de miedo es eficazísimo. Si usted amenaza a la gente con que los va a degollar, luego no los degüella, pero los explota, los engancha a un carro... Ellos pensarán; bueno, al menos no nos ha degollado.
José Luís Sampedro

Y de Ares, rompedor de escudos, Citérea concibió a Fobo y a Deimo, Dioses violentos, que dispersan las falangas de guerreros en la guerra horrible, y acompañan a Ares destructor de ciudades.
Hesíodo, *Teogonía*

El amor echa fuera el temor
1 Juan 4: 18

Introducción

Sufrimos el miedo, sentimos esa opresión íntima que asfixia. A veces, la sensación de un mal inminente es tan fuerte, y nuestro ánimo tan aguerrido, que estalla en nosotros la acción audaz en contra de la amenaza. Otras veces, nuestro ánimo es anegado por el mar furioso del presagio y nos paralizamos: nos disolvemos en él. El temor siempre se manifiesta como un padecer, como una garra que aprieta desde adentro, que subyuga por algo que acontecerá en un futuro cercano. Todos lo conocemos, todos lo hemos utilizado alguna vez a nuestro favor: salvándonos de un peligro real. Pero el miedo también nos vence en ocasiones, y nos hace sus vasallos. El miedo es, además, una potente arma que los poderosos suelen empuñar. Ya exhortaba Maquiavelo, a los gobernantes de su época, a que utilizasen el temor como mecanismo de control político: obteniendo así la obediencia de sus súbditos. Escribiendo acerca de qué es más conveniente a un gobernante para gobernar, si ser amado o ser temido, dice Maquiavelo:

...el amor se mantiene merced al vínculo de la obligación, que la mezquindad de los hombres rompe siempre que está en juego la propia utilidad, en tanto al temor lo mantiene el miedo al castigo, del que nunca te logras desprender... debe un príncipe hacerse temer de manera que, si no obtiene amor, consiga rehuir el odio, por resultar enteramente compatible el ser temido con el no ser odiado¹.

¹ Nicolás Maquiavelo, *Obra selecta, El Príncipe*, Madrid, Gredos, 2011, p. 56.

Ciertas pasiones del hombre resultan más convenientes que otras en el eficaz uso del poder político, pensaba Maquiavelo. Sobre todas ellas se encuentran el temor, la esperanza y la ambición. Además, la religión podía ser utilizada como un valioso mecanismo para implementar estas pasiones.

Hoy, en pleno siglo XXI, nos encontramos en medio de una pandemia global que nos mantiene confinados en nuestros hogares y sometidos al imperio del temor al contagio. Un peligro cercano, con muchas ramificaciones y difícil de enfrentar, ha paralizado al mundo. En una entrevista reciente, al escritor italiano Angelo Attanasio le preguntaron cuáles eran sus mayores miedos, y su respuesta resume el sentir general de la mayoría de las personas. Uno de sus miedos es que los líderes autoritarios se beneficien del efecto paralizador del temor, para radicalizar sus métodos políticos, tal y como recomendaba Maquiavelo:

Uno es que pasada la emergencia todo vuelva a como era antes, sin haber aprovechado la oportunidad de cambiar profundamente las cosas. Temo lo que sucederá cuando el virus explote en partes particularmente pobres del mundo. También me da miedo la falta de cooperación entre las naciones... Y también tengo mucho miedo de que lo que está pasando pueda despertar el deseo de guías más autoritarios, que dan la impresión de una mayor protección. Tengo miedo de descubrir que el andamiaje de la civilización que conozco es un castillo de naipes².

Comprender la geometría del miedo, sus modalidades y características, puede impedir que sea utilizado en nuestro perjuicio y que nos conduzca a males peores que el miedo mismo y que la pandemia. Solo viéndolo a la cara podremos determinar cuánta verdad se esconde entre sus pliegues, cuánta imaginación configura sus raíces y cuánto de su estructura es andamiaje vacío, impuesto, falso y ajeno, con el único fin de someternos. Si Maquiavelo no se equivoca, y la historia parece corroborar su tesis, cabría preguntarse si la expresión «*el miedo al castigo, del que nunca te logras desprender*» sería equivalente a «*el miedo se ha convertido en un hábito que no puedes abandonar, aunque desaparezca el factor estresante*». Es decir, ¿es acaso posible que el miedo se convierta en un *hábito*? Un hábito, pensado desde dos puntos de vista: el de una persona particular que se acostumbra a vivir desde el miedo y todo lo procesa a través de él, o el de un grupo social

² BBC News Mundo, 3 abril 2020.

que está, por miedo, sometido a un gobierno, lo cual conduciría a poblaciones completas a un estado de docilidad o domesticación.

Aunque abundan estudios psicológicos actuales sobre el tema, así como desarrollos filosóficos de diversos autores, el análisis realizado por Tomás de Aquino constituye un importante aporte en la comprensión del problema.

El miedo en la mitología griega y su definición según Aristóteles

En la mitología griega, Fobos (Φόβος, *Phóbos*: el *miedo*) era hijo de Ares y Afrodita. Era la personificación del terror que acompañaba a su padre, Ares, en las guerras, junto con su hermano Deimos y la diosa Enio. El primero en aparecer en una batalla era Fobos, y ante su presencia los guerreros huían despavoridos. Deimos, a continuación, paralizaba a los luchadores: infundiéndoles terror al dolor y a la muerte. Imposible no ganar cualquier guerra con estos formidables precursores. Fobos es una extraña síntesis entre guerra, Ares, y belleza, Afrodita. Quizás por eso, en la batalla final, ordenada por Ares contra la humanidad, Fobos se niega a destruirla. El mito nos enseña que el miedo precede a nuestra forma de actuar ante un suceso amenazante que se encuentra en un futuro cercano.

Ares y Fobos pasaron a la mitología romana como Marte y Timor, respectivamente. De Timor heredamos, etimológicamente, nuestra palabra española «temor» y de Fobos, «fobia», ya en el ámbito de la Psicología.

Los siglos se sucedieron en su perpetuo devenir, pero el mitológico dios aterrador no desapareció del mundo humano, sobrevivió —en la forma de una perturbación del alma o de la mente— hasta nuestros días. En general, el temor (o el miedo) ha sido considerado como una emoción primaria, que constituye un mecanismo natural de los seres vivos, necesario para su supervivencia y defensa, y no como un dispositivo aprendido. Es una *pasión* o *afección* del ánimo, una *emoción*, término que proviene del griego πάθος (*páthos*) y del latín *passio*, *affectus*. Es muy probable que, la primera explicación sobre lo que es una emoción o una pasión sea la que nos ofrece Platón en el *Filebo*: «...se produce el dolor cuando la proporción o la armonía de los elementos que componen al ser vivo es amenazada o comprometida y se produce el placer cuando tal

proporción o armonía es restablecida»³. Una pasión es el resultado de padecer algo, por contraste con la pura acción o actividad. Es, por ejemplo, la recepción de un acto por parte de una potencia. La potencia es receptiva, su función consiste en ser modificada por un acto: la potencia *padece* a su acto. En el seno del ánimo, una pasión o emoción es una perturbación, una invasión, una modificación del alma o del cuerpo, o de ambos, por causa de un evento sentido, que puede ser positiva o negativa.

Decía Aristóteles⁴, que una emoción es la reacción inmediata de un ser vivo a una situación favorable o desfavorable, una afección o modificación pasiva del alma, que va acompañada de placer o de dolor. En su *Retórica* analiza las emociones en general y el miedo en particular:

El miedo es un cierto pesar o turbación, nacidos de la imagen de que es inminente un mal destructivo o penoso. Porque, no todos los males producen miedo —sea, por ejemplo, el ser injusto o el ser torpe—, sino los que tienen capacidad de acarrear grandes penalidades o desastres, y ello además si no aparecen lejanos, sino próximos, de manera que estén, a punto de ocurrir. Los males demasiado lejanos no dan miedo, ciertamente: todo el mundo sabe que morirá, pero, como no es cosa próxima, nadie se preocupa. Si esto es el miedo, necesariamente serán temibles cuantas cosas manifiestan tener un gran poder de destruir o de provocar daños que lleven a un estado de gran penalidad. Por la misma razón, son igualmente temibles los signos de tales cosas, ya que ponen de manifiesto que lo temible está próximo; y esto es el peligro: la proximidad de lo temible⁵.

Acá nos enfocamos en la visión tomista del problema, que supone, por un lado, la continuidad de la posición aristotélica, pero, por el otro, algunos cambios debidos a su concepción cristiana del mundo y de las cosas. Podemos imaginar, por ejemplo, el cambio que supone situar las nociones aristotélicas en un contexto creacionista.

Las pasiones del alma según Tomás de Aquino

El doctor Angélico entiende «pasión», de modo general, como padecer pasivo. Desde este punto de vista, cabe preguntarse ¿cómo se produce una pasión si es la parte pasiva de un proceso activo?, ¿cómo llega esta afección a un sujeto humano? La pasión, en este contexto, es algo que se

³ *Filebo*, 17, 31 d, 32 a.

⁴ *Ét. Nic.*, II, 4, 1105 b 21

⁵ *Retórica* II, 5, 1382 a, 20ss

sufre, y no lo que comúnmente entendemos por tener una pasión desbocada hacia algún objeto, sujeto o actividad, por ejemplo: «*tengo una incontrolable pasión por leer novelas de misterio*». O sea, una fuerza interior incontenible que me impulsa a realizar esa actividad y a esa energía la denomino «pasión». Esa es una fuerza que actúa, que empuja a la acción. De hecho, desde el siglo XVIII d. C. este es el significado aceptado: «*la acción de control y de dirección ejercida por una emoción determinada sobre la personalidad total de un individuo humano... una dirección dominante y global impresa a la personalidad total*»⁶.

Tomás está pensando en algo externo que me afecta, o que, siendo externo, fue internalizado a sabiendas de que procede de fuera de mí. Padecemos el terror, somos modificados en el ánimo por él, sufrimos una pasión. La *pasión*, según Tomás y Aristóteles, es lo mismo que una *afección*, una modificación de cualidad o de condición por una acción exterior. Por lo tanto, una acción externa actualiza una tendencia, o potencialidad interna, produciendo una pasión o afección. Por ejemplo, dice Tomás⁷, una persona con una complexión corpórea melancólica está predispuesta a recibir ciertas afecciones. Es en este sentido que la pasión es un acto, únicamente en relación a la facultad que está en potencia con respecto de ella, nada más.

La pasión pone en marcha el deseo, como lo explica Patricia Moya:

La pasión considerada como afección, pone en marcha el deseo y con él todo el dinamismo del obrar humano. Sufrir una pasión implica necesariamente una valoración o conjetura sobre la conveniencia o inconveniencia de la afección; la pasión implica experimentar la afección de tal manera que dicha experiencia influya en la dirección del apetito sensitivo⁸.

Después de leer este texto las cosas parecen complicarse, pues Tomás también dice que el *deseo* es una pasión o apetito sentido. ¿Es la pasión una afección que pone en marcha el deseo o *es* el deseo mismo una pasión? Esto parece enredar la comprensión de todo el mecanismo de acción del ser humano. ¿En qué sentido puede el deseo ser activo y pasivo a la vez?

Jesús García López ilumina de manera muy precisa la aparente aporía cuando define «pasión», siguiendo al Aquinate: «*En un sentido general es lo opuesto a la acción transitiva, o sea,*

⁶ ABBAGNANO, Nicola, *Diccionario de filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p.892.

⁷ *In I De an.*, cap. II, líneas 120-125. Citado por Moya, Patricia, 2007, p. 148.

⁸ MOYA C., Patricia, “Las pasiones en Tomás de Aquino: Entre lo natural y lo humano”, México, *Tópicos*, Revista de Filosofía, núm. 33, 2007, Universidad Panamericana, p. 33.

el efecto que la acción transitiva produce en el sujeto paciente que recibe su influjo. Así la pasión se identifica con el cambio en cualquiera de sus modalidades»⁹. Hasta aquí coincide con lo que expusimos más arriba. El cambio en esta versión general de «pasión» es pura afección pasiva que padece el sujeto. El sujeto cambia al ser afectado, al sufrir el efecto de una causa transitiva que representa la parte activa del proceso.

Pero ya vemos aquí que «la pasión se identifica con el cambio en cualquiera de sus modalidades», no solo en esa versión pasiva. Pues, en efecto, «pasión» se dice también en un sentido especial cuando «se refiere a los movimientos del apetito sensitivo»¹⁰. No confundamos “apetito sensitivo” —que se refiere a una facultad del alma que la inclina hacia un fin apetecible— con “apetito sentido”, que es el resultado de la actividad de apetecer, y la consecuente pasión sufrida por el alma debido a la modificación del cuerpo. Victorino Rodríguez resume las diferentes maneras en que Tomás define la pasión:

Distingue, pues, Santo Tomás, (...) tres modos de padecer (*pati*): a) Cualquier clase de recepción, sin excluir nada del sujeto pasivo, y en este sentido padece el sentido y la inteligencia, al recibir las imágenes o ideas; b) cualquier movimiento de alteración con adquisición de una cualidad conveniente y pérdida o exclusión de otra inconveniente, y en este sentido padece el enfermo al curarse o el triste al alegrarse; c) cualquier movimiento de alteración con adquisición de una cualidad nociva y pérdida de la opuesta conveniente, y en este sentido padece el que enferma, o se entristece o es contrariado en su inclinación natural. Este tercer sentido es el más propio de la pasión en el uso que hace Santo Tomás del término. Tratándose aquí de las “pasiones del alma”, el segundo y tercer sentido de pasión apuntado se concreta en las afecciones sensibles o emociones, conforme a la definición del Damasceno¹¹.

En suma, la pasión es principalmente una modificación pasiva del sujeto producida por un factor externo o causa eficiente. Esa modificación, que puede ser más o menos intensa, influye en la facultad sensible que se inclina a querer o rechazar el objeto que produjo la pasión. Pero la pasión no obliga necesariamente al hombre. El poder de decidir depende de la facultad apetitiva, sobre todo de la apetitiva racional: que es la voluntad.

Las pasiones, consideradas en sí mismas, «en cuanto son movimientos del apetito irracional»¹² no son buenas ni malas, nos dice el Aquinate. Pero consideradas bajo el dominio de

⁹ GARCÍA LÓPEZ, Jesús, *Tomás de Aquino, Maestro del Orden*, Madrid, Cincel, 1989, p. 223.

¹⁰ GARCÍA L., Jesús (1989) p. 223.

¹¹ *S. Th.* I-II. Introducción al Tratado de las pasiones del alma, a cargo de Victorino Rodríguez, p. 218

¹² *S. Th.* I-II, q. 24, a.1

la razón, es decir, bajo el dominio de la voluntad o del apetito intelectual, entonces son buenas o malas moralmente, «y se dicen voluntarias o porque son imperadas por la voluntad, o porque no son impedidas por ella»¹³.

Conviene aquí recordar qué entiende Tomás por apetitos y cómo se dividen.

La facultad apetitiva del ser humano.

El ser humano no solo tiene facultades cognoscitivas, también tiene la facultad de desear, sin la cual ni siquiera podría conocer. Efectivamente, los apetitos son potencias (o facultades del alma) que inclinan al animal hacia un fin conocido o desconocido. Todo ente del universo físico es hilemórfico, es decir, está compuesto por materia y forma, y de toda forma se deriva una cierta inclinación. La forma de los seres que tienen la capacidad de conocer es superior a la forma de los seres que no la tienen. La inclinación de un elemento como el fuego, por ejemplo, consiste en hacerle cumplir su naturaleza: elevarse y quemar lo que toca.

El apetito o inclinación del fuego es un *apetito natural*, esta inclinación es suficiente para que el fuego realice su esencia. En el caso de los humanos, nuestra alma no es solo un aparato intelectual, también es sensitivo, y el alma completa es la forma substancial del cuerpo, el cual constituye su correspondiente materia. Por lo tanto, la inclinación o apetito propio de un ser capaz de conocer, como es el caso del alma humana, será una *inclinación* denominada *elícita* (o con conocimiento del fin) y es de orden superior al apetito natural propio de los seres inanimados. Aunque este conocimiento del fin no es, todavía, del fin en tanto que fin, sino del fin en tanto que objeto deseable, que le atrae porque puede poseerlo al aprehenderlo sensiblemente.

A esta facultad hay que añadir la propia del *apetito racional* o voluntad. Estos grados irreductibles de perfección: el apetito sensitivo y el racional, tienen como propósito mover al cuerpo desde el alma, y están coordinados con la facultad intelectual cuyo fin es el conocimiento intelectual. Es importante insistir en que el apetito elícito no se identifica con el conocimiento propio del entendimiento, el fin de ese apetito no es una posesión intencional, como el de la inteligencia, sino una posesión real, nos aclara Tomás¹⁴. Y esta posesión real no difiere del fin

¹³ S. Th. I-II, q. 24, a.1

¹⁴ S. Th. I-II, q. 22, a. 2

propio del apetito natural: que es el perfeccionamiento de cada ser según su naturaleza. La perfección es gradual, así como el *ser* y todo lo que hay en este mundo. Los entes finitos se inclinan hacia la completud de su naturaleza y, con ello, procuran parecerse cada vez más, en la medida de su capacidad, a su Creador. El apetito elícito completa y realiza la inclinación natural, o amor natural, de todos los seres creados hacia Dios, en la naturaleza propia de los seres cognoscitivos y desde ella. Gilson define el movimiento sensual de manera precisa cuando afirma que es «*el apetito consecutivo a la aprehensión del sensible por el sentido*»¹⁵. A continuación hace una aclaratoria importantísima:

Ahora bien, contrariamente a la acción del apetito, esta aprehensión no tiene nada de un movimiento. La operación por la que el sentido capta su objeto está completamente terminada cuando el objeto aprehendido ha pasado a la potencia que lo aprehende. La operación de la facultad apetitiva alcanza, por el contrario, su término en el momento en que el ente dotado de apetito se inclina hacia el objeto que desea. La operación de las potencias que aprehenden semeja así a un reposo, mientras que la operación de la potencia apetitiva se parecería más bien a un movimiento. La sensualidad no depende, pues, en modo alguno, del dominio del conocimiento, sino únicamente del dominio del apetito¹⁶.

En pocas palabras, la aprehensión sensible de un objeto por parte de uno o varios sentidos es pasiva, es una captación que termina cuando la especie del objeto imprime el sentido del sujeto, dejando ahí una especie sensible del objeto: adecuada a la naturaleza del órgano receptor del sujeto. Se trata de la obtención de un conocimiento sensible a modo de recepción. En cambio, la facultad apetitiva que se apresta a desear y obtener el objeto apetecible es, entonces, una forma de movimiento. Y es el alma, como forma sustancial del cuerpo, el principio rector de todos los tipos de movimiento del hombre, en diferentes niveles de actividad y siguiendo diferentes fines adaptados a cada facultad.

Pues bien, el apetito elícito propio de los seres dotados de aparato cognoscitivo es de dos clases: apetito sensitivo y apetito racional o voluntad. El apetito sensitivo, a su vez, se subdivide en: apetito concupiscible y apetito irascible.

En suma, el apetito sensitivo se origina de un conocimiento sensible, mientras que el apetito intelectual se origina de un conocimiento racional. El apetito sensible tiene dos modalidades que

¹⁵ GILSON, Étienne, *El Tomismo*, Navarra, EUNSA, cuarta edición, 2002, p. 310.

¹⁶ GILSON, E (2002) p. 310.

Jesús García resume así: «*el apetito concupiscible tiende al bien sensible o rechaza el mal sensible, sin más, y el apetito irascible, (...) tiende al bien sensible difícil de conseguir y rechaza el mal sensible difícil de evitar*»¹⁷. En el apetito concupiscible aprecia Tomás seis pasiones: el amor, el odio, el deseo, la aversión, la alegría y la tristeza. Y en el irascible, cinco: la esperanza, la desesperación, la audacia, el *miedo* y la ira.

En la cita número ocho del texto de Patricia Moya, leemos: «*La pasión considerada como afección, pone en marcha el deseo y con él todo el dinamismo del obrar humano*», podemos ahora reescribirlo diciendo más bien que: el *deseo* es una pasión entendida como afección, que pone en marcha el dinamismo del obrar humano.

Tomás menciona, además, algunas otras pasiones que son matices accidentales de las principales: el placer, el dolor, la delectación, la voluptuosidad, la libidine, la alegría, la exultación, la hilaridad, la jocundidad, la amistad, el celo, la admiración, la confianza, la desconfianza, la presunción, la acidia, la dejadez, la temeridad, la turbación, la inquietud, el tedio, el rencor, el furor, la afasia, la misericordia, la envidia, la indignación, la vergüenza, el sonrojo, el horror, el estupor y la agonía.

El miedo, pasión propia del apetito irascible

Ya tenemos caracterizado el lugar que ocupa el miedo en la teoría de los actos humanos que desarrolla Tomás. El miedo es una *pasión* del *apetito sensible*, en particular del *apetito irascible*: que rechaza un mal sensible difícil de evitar. Los apetitos sensibles son propios de la *facultad sensitiva* del alma humana y del animal. En sí misma la pasión del miedo no es ni buena ni mala. El mal se encuentra en el hecho futuro al cual se refiere el temor sentido.

Veamos cómo lo expresa Tomás, quien dedica varias cuestiones de la *Suma Teológica* a tratarlo, específicamente, de la 41 a la 44:

Ahora bien, es evidente que el temor, refiriéndose al mal, pertenece a la potencia apetitiva, que de suyo mira el bien y al mal, y corresponde al apetito sensitivo, pues se realiza acompañado de cierta transmutación corporal, es decir, con *contracción*, como dice el Damasceno. Además importa una relación al mal, en cuanto el mal vence en cierto modo a algún bien. Por lo tanto, le compete con toda

¹⁷ GARCÍA L., Jesús (1989) p. 214.

verdad el concepto de pasión. Sin embargo, menos que a la tristeza, que se refiere al mal presente; pues el temor mira al mal futuro, que no mueve tanto como el presente¹⁸.

Tomás nos recuerda a Aristóteles en el texto que citábamos más arriba: «*El miedo es un cierto pesar o turbación, nacidos de la imagen de que es inminente un mal destructivo o penoso*». Parafraseando al Aquinate: el miedo es una pasión que mira al mal futuro.

En el artículo dos de la misma cuestión 41, se pregunta si el temor es una pasión especial, es decir que «*se distingue de las otras pasiones del alma*», como, por ejemplo, la esperanza. Las pasiones son de uno u otro tipo dependiendo del objeto que las produce: si el objeto es especial, también lo es la pasión. Aquí «especial» es lo contrario a «general». El temor no es una pasión general, porque su objeto está bien delimitado y es un «*mal futuro difícil, al que no se puede resistir*», es un mal determinado y no un mal absoluto (como correspondería al apetito concupiscible). La duda surge por las palabras del estagirita, en su *Retórica*, donde parece identificar temor con tristeza (que es una pasión del apetito concupiscible). Pero Tomás explica que «*las pasiones del irascible (como el miedo) derivan de las pasiones del concupiscible y terminan en ellas (...) por eso (...) se dice (...) que el temor es tristeza, en cuanto que el objeto del temor es constrictante, si está presente*»¹⁹.

Supongamos, por ejemplo, la existencia de un objeto terrible —productor de miedo— como un virus mortal. Tener la noticia de que, en un futuro cercano, se acerca a la casa de uno produce la pasión del miedo. Pero, una vez que se hace presente en la casa, la pasión que aparece es la tristeza. El objeto que causó el temor, una vez presente, ahora produce tristeza. La sensación de inevitabilidad —que le da la presencia— es el motivo de que se sufra abatimiento.

¿Es natural el temor?, se pregunta Tomás a continuación. Pues bien, para que un movimiento cualquiera sea considerado natural, tiene que ser el resultado de una inclinación de la naturaleza. Y tiene que ocurrir *completamente* por esa inclinación, sin que intervenga ninguna potencia aprehensiva, sensitiva o racional. En este sentido, el crecimiento en los animales y en las plantas es un movimiento natural. Pero a veces se le dice «natural» al movimiento aprehensivo propio de un ser dotado de facultades cognoscitivas porque, el tenerlas, es lo propio de su naturaleza y, además, se encuentran relacionadas con la naturaleza básica como primer principio. Por ejemplo,

¹⁸ *S.Th.* I-II, q. 41, a.1

¹⁹ *S.Th.* I-II, q. 41, a.2

el deseo natural de cualquier ser vivo de «permanecer en la existencia», ese, es un deseo natural. En virtud de tal deseo, la naturaleza rehúye de un mal que amenace su existencia. Esa emoción se traduce como temor y se le puede llamar natural. En estos ejemplos Tomás parafrasea al estagirita, pero enfatiza que, se puede decir «naturales» a algunas pasiones, pero no a todas. Pasiones como «*el amor, el odio, el deseo y la huida implican una cierta inclinación a proseguir el bien y evitar el mal, inclinación que, en verdad, corresponde también al apetito natural*»²⁰, dice Tomás.

Pero hay otras pasiones, entre las cuales está el miedo, que precisan del conocimiento para aparecer, por un lado, y, por el otro, pueden manifestarse en dirección contraria a la inclinación natural que las produce. Por ejemplo, advierte, puede ser que «*el temor rehúse atacar al mal contrario, no obstante, la inclinación natural a ello*»²¹. No importa hacia donde se incline la naturaleza: podemos reaccionar en sentido contrario. Cosa no pueden hacer las criaturas inanimadas.

Tanto el bien como el mal del hombre, insiste el Aquinate, pueden considerarse como operaciones internas o como objetos externos. Cuando se nos presenta un mal futuro (que nos parece que supera nuestra capacidad de enfrentarlo) y surge el miedo, este puede ser producto de una operación interna del sujeto, o de otros sujetos u objetos externos que lo causan. Supongamos que algo terrible que recordamos, por algún motivo, aparece en nuestra mente, y pensamos que puede repetirse en un futuro cercano con idénticas (o peores) consecuencias: toda esta operación interna produce la pasión del miedo. Igual puede suceder con algo que imaginamos, si pensamos que puede hacerse realidad y afectarnos negativamente.

Hay, entonces, en general, varios tipos de temor, que son causados interna o externamente, con combinaciones que no se tratan en este ensayo. Tomás no está de acuerdo con Aristóteles cuando asegura que los tipos, o especies, de temor coinciden con los cuatro de la tristeza: la acidia, el abatimiento (o ansiedad), la misericordia y la envidia. Y lo explica muy bien, diciendo que la especie es una adición al género en dos sentidos: uno, el propio, es una adición de lo que pertenece al género esencialmente «*y está virtualmente contenido en él, como racional se añade a animal*»²²

²⁰ S. Th. I-II, q. 41, a. 3.

²¹ *Ibíd.*

²² S.Th. I-II, q. 35, a.8.

No obstante, también se puede añadir al género algo extraño a su esencia, que no podemos decir que sea la especie, como, por ejemplo, añadir *marrón* al animal. A la hora de hacer una clasificación general por género, especie y diferencia específica este tipo de accidente no serviría para realizarla. En la definición más general de «oso», pongamos por caso, deben poder estar incluidos los marrones, los negros, los blancos, los grandes y los pequeños. Esta idea la aplica Tomás a cualquier clasificación general, incluyendo la de las pasiones.

Pero después, indica una tercera manera de predicar el género:

Algunas veces, sin embargo, se dice que una cosa es especie de determinado género por tener algo extraño a lo que se aplica el concepto de género; como la brasa y la llama se dicen ser especies del fuego, por la aplicación de la naturaleza del fuego a materia extraña²³.

Esta manera extraña o extraordinaria, no esencial, de predicar el género, responde más a la naturaleza del objeto (en tanto actúa) que a su esencia (en tanto *lo que es* en sí mismo). Y —nos advierte el Doctor Angélico—, en este sentido extraño también se hacen clasificaciones. Es esta tercera manera la que, según él, lleva a Aristóteles a considerar que la tristeza tiene especies que coinciden con las especies del miedo.

La manera en la que lo explica nos puede resultar muy útil, en especial cuando tenemos emociones tristes que no podemos determinar bien, es decir, todas aquellas veces en que nos sentimos sufriendo una pasión sin poder descifrar con exactitud de qué se trata. Entender tales matices nos puede ahorrar sesiones en el diván del psicólogo: con suerte, podemos llegar a la primera sesión con casi un prediagnóstico. Sigamos, pues, al Aquinate en esta descripción para establecer, a continuación, si las cuatro especies extrañas de la tristeza son también cuatro especies de miedo. Entonces, «aplicando el concepto de tristeza a algo extraño, lo cual puede ser considerado o por parte de la causa, o del objeto, o por parte del efecto»²⁴ y explicitando cuál es el objeto propio de la tristeza, a saber, el mal propio, podremos definir las cuatro especies extrañas propuestas. Recordemos que cada pasión se denomina según su tipo de objeto.

Si el objeto de la tristeza es el mal propio, obviamente, el objeto extraño debe ser algo ajeno a ella, algo externo. Según sea cada objeto extraño exterior tendremos una especie extraña del

²³ *S.Th.* I-II, q. 35, a.8.

²⁴ *S.Th.* I-II, q. 35, a.8.

género tristeza: 1) cuando el objeto extraño es el mal ajeno, sentir tristeza por ello es la pasión de la *misericordia*. 2) si el objeto extraño es un bien ajeno, que se considera como un mal propio, esa especie será la *envidia*. 3) considerando que el objeto adecuado de la tristeza es un mal propio, el efecto de esta pasión es «cierta *huida del apetito*», pues bien, desde este punto de vista, un objeto extraño puede ser el impedimento de la huida, este objeto da nombre a la especie que conocemos como *ansiedad*: que es la pasión que no ve escape alguno (también denominada *angustia*). 4) si la angustia se agrava, al punto que se nos paralice hasta la voz, tenemos la *acidia*.

Ciertamente, es muy fácil confundir la angustia o la acidia con el miedo y, por otro lado, es difícil entender que la admiración sea una especie de temor. Veamos lo que nos dice Tomás al respecto: primero, recordemos que la tristeza es una pasión del apetito concupiscible, mientras que el miedo es una pasión del apetito irascible. Segundo, ya vimos que a la hora de enumerar y de describir las especies de pasiones del género tristeza no se tomó como objeto de cada una, variaciones del objeto propio de la tristeza, sino efectos y razones especiales. Tercero, Tomás enumera, siguiendo al Damasceno, las siguientes especies del género «miedo»: la pereza, el rubor, la vergüenza, la admiración, el estupor y la congoja, pero ninguna es común a la tristeza. Finalmente, nos explica en qué consisten, pero recordándonos que el objeto del temor es un mal futuro, no muy lejano, y que es mayor a la capacidad de resistirlo. Insistamos: las especies de pasiones que pertenecen al género miedo, no tienen por objeto efectos o razones extrañas, son variaciones del objeto propio de la pasión genérica. Así que se trata de especies propiamente dichas.

En efecto, cuando un trabajo en el futuro cercano es tan agobiante que se tiene temor de que sea excesivo y, por eso, la persona se niega a obrar, se dice que esa especie del género miedo es la *pereza*. Llama Tomás al *rubor*, miedo, en el sentido de temer la deshonra de cometer un determinado acto. También la *vergüenza* es temor a un oprobio futuro, por un acto torpe ya cometido. Tanto el rubor como la vergüenza pueden conducir, junto a la pereza, a no obrar, porque el sujeto que las padece considera que no tiene la capacidad suficiente para realizar la acción que se requiere, y que por ello caerá en el oprobio. En cuanto a la *admiración*, esta responde al temor de expresarse frente a la extraordinaria magnitud de una cosa buena (o mala) que, por su enormidad, no se puede afrontar o calcular dónde termina, y por ello se paraliza el juicio: por temor a equivocarse en el presente; pero la admiración «*inquieta para el futuro (...) de ahí que la*

admiración es el principio de la investigación filosófica»²⁵ En cambio, el *estupor* resulta de enfrentarse a un mal insólito: al imaginar algo a lo que no estamos acostumbrados. «*El que padece estupor no solo teme juzgar al presente, sino también en el futuro. De ahí que (...) el estupor es un obstáculo para la consideración filosófica»²⁶*. Pero cuando sentimos que se trata de un mal que no podemos prevenir, esta especie de pasión es la *congoja*, y es la que se padece cuando se temen las desgracias futuras.

La psicología actual ha descrito dos tipos de personas, que no han conseguido mantener un buen diálogo con sus miedos, y tienden a utilizar siempre la misma estrategia de afrontamiento: la personalidad fóbica, que se queda paralizada, y la contrafóbica, que se lanza sin pensar. Por lo que hemos ido viendo, según el Aquinate, los miedos limitan la acción en todos los casos. La personalidad contrafóbica estaría dominada por la pasión de la *audacia*, que pertenece al apetito irascible y es contraria al miedo, en el sistema tomista. Hará falta fortificar el apetito sensible con algún hábito, como para que se pueda obrar por encima de los miedos. O, dice Tomás, «*proviniendo el temor de la imaginación de un mal futuro, como dice el Filósofo, aquello que aparta la fantasía del mal futuro excluye también el temor»²⁷*. Es decir, eliminando la imaginación del mal futuro excluimos el miedo, pero ¿qué tal si tenemos miedo al miedo mismo?, ¿es esto posible?, ¿logrará este meta-temor que el miedo se convierta en algo inevitable y perenne en el ánimo?

El santo de Aquino responde a esta posibilidad: el temor, nos recuerda, se deriva de algo externo, de imaginar un peligro inminente. En este sentido, podemos «*temer al temor, es decir, que le amenace la necesidad de temer a causa del ataque de un mal notable»²⁸*. Podemos tener miedo de que, ante un peligro inminente, quedemos paralizados por el miedo y no sepamos cómo responder. Miedo a ser miedosos en demasía, incontroladamente. O tener miedo de que voy a tener (necesariamente y sin poder evitarlo) miedo porque un mal se avecina. Cuando nos montamos en una montaña rusa, sentimos esos dos momentos del miedo: cuando el carrito, en el que vamos convenientemente amarrados, llega despacio a la primera cumbre, la que antecede a todo el trepidante viaje, vamos sintiendo miedo, porque sabemos que necesariamente sentiremos miedo al empezar a bajar. Luego, empezamos a bajar a una velocidad tremenda: literalmente caemos en

²⁵ S. Th., I-II, q.41, a. 4.

²⁶ S. Th., I-II, q.41, a. 4.

²⁷ S. Th. I-II, q. 42, a. 2.

²⁸ S. Th. I-II, q. 42, a. 4

picada y, justo en ese momento, es cuando sentimos terror. El primer temor es miedo a sentir el segundo. Después, generalmente, todo eso desaparece. El miedo al miedo, nace de la imaginación y de la memoria. La imaginación de que lo que viene es aterrador y superior a nuestras fuerzas; y la memoria de haber sufrido esa pasión ante un evento similar.

Ahora bien, en el alma humana, los apetitos inferiores están sometidos a los superiores, como ocurre con todas las facultades. Así que el apetito sensible está gobernado, en última instancia, por el apetito racional o voluntad. El temor puede ser rechazado gracias al ejercicio de la voluntad. Desde esta poderosa facultad es imposible temer al temor. ¿Por qué temeríamos a lo que podemos rechazar libremente? El temor al temor es el resultado del padecer del apetito sensitivo, que no ha sido regulado por la razón.

Hay que tener en cuenta que la magnitud del temor influye en sus consecuencias. Si el temor es moderado, y por ello no perturba a la razón, entonces contribuye para obrar correctamente e, incluso, hace que la persona esté bien dispuesta para buscar consejo, *«en cuanto causa cierta solicitud y hace que el hombre sea más cuidadoso en aconsejarse y obrar. En cambio, si el temor crece tanto que perturba la razón, impide la operación incluso por parte del alma»*²⁹.

Entonces, la voluntad puede eliminar ese temor irracional y redundante de temerse a sí mismo temiendo. Temor que llega solo indirectamente al objeto productor del miedo, y siempre que no sea desbordado al punto de que afecte a la voluntad misma. El temor, en suma, tiene una doble causa: una cierta impotencia, o falta de poder, para enfrentar algo malo que viene, es decir, una causa material; y el poder y la fuerza de lo que nos amenaza, como causa eficiente. En este padecer el temor, al movimiento del apetito irascible le acompaña, proporcionalmente, una alteración corporal. La contracción es el movimiento propio del apetito ante el temor, pues resulta de la impotencia (o de la debilidad del apetito) para rechazar el mal inminente que le presenta la imaginación. Por tal falta de poder, los que temen no atacan, sino que rehúyen. Por ejemplo, nos cuenta Tomás, *«cuando los ciudadanos temen, se retiran del exterior y se recogen cuanto pueden en el interior»*³⁰. No hay más que ver cómo el miedo al contagio del virus productor de la Covid 19, que nos azota globalmente, nos mantiene a todos encerrados en el interior de nuestras casas, por tiempo indefinido y sin protestar.

²⁹ S.Th. I-II, q. 44, a. 4.

³⁰ S.Th. I-II, q. 44, a. 1.

Ahora bien, existe una pasión, como vimos, del mismo grupo de pasiones del apetito irascible que es contraria al miedo. Ya vimos que todas las pasiones, excepto la ira, van citadas en pares. La esperanza va al lado de la desesperación, la audacia va con el miedo, y luego queda la ira. Y Tomás se pregunta, en la cuestión 45, si la audacia es, en efecto, la pasión contraria al temor. Veamos cuáles son sus conclusiones cuando responde a los que consideran que lo contrario al temor es la esperanza o la seguridad:

Es de la esencia de los contrarios que haya entre ellos la máxima distancia, como se afirma en *X Metaphys*. Ahora bien, lo que más dista del temor es la audacia, pues el temor rehúye el daño futuro a causa de su victoria sobre el que teme, mientras la audacia afronta el peligro inminente por razón de su propia victoria sobre el peligro mismo. Luego manifiestamente la audacia es contraria al temor (...) las pasiones del irascible tienen una doble contrariedad. La primera, por la oposición del bien y del mal, y de este modo el temor es contrario a la esperanza; la segunda, por la oposición del acercamiento y del alejamiento, y así la audacia es contraria al temor, mientras que la desesperación lo es a la esperanza (...) la seguridad no significa algo contrario al temor, sino la mera exclusión del temor, pues se dice estar seguro aquel que no teme. Por tanto, la seguridad se opone al temor como privación y la audacia como contrario. Y así como lo contrario incluye en sí la privación, así la audacia incluye la seguridad³¹.

Como consideramos anteriormente, las pasiones pertenecen a la potencia apetitiva, y esta se mueve de dos maneras: para perseguir un fin o para huir de un mal. La pasión que origina el movimiento del apetito sensible hacia la obtención de un bien, es la esperanza; la pasión que provoca la huida del mal es el temor; la que incentiva aproximarse al mal inminente es la audacia y, por último, la que propicia la huida del bien, es la desesperación. Por ello, explica Tomás, «*la audacia sigue a la esperanza, pues por lo mismo que alguien espera superar una cosa terrible inminente, la persigue audazmente. Pero la desesperación sigue al temor*»³², porque nos desesperanzamos al temer el mal o dificultad que se encuentra ligado al bien que, sin embargo, deberíamos esperar. La audacia es el efecto de la esperanza, así como la desesperación es efecto del miedo, añade Tomás.

De aquí se sigue que, ante un mal inminente, la pasión que tal evento produzca en nuestra alma dependerá del estado general de nuestra potencia sensible, o de la intervención de la razón para evaluar el problema. Como ya se dijo, toda pasión consiste, primero, en un movimiento del

³¹ *S.Th.*, I-II, q. 45, a. 1.

³² *S.Th.*, I-II, q. 45, a. 1.

apetito y, segundo, en una transmutación corporal. En ambos casos, para que se dé la audacia, tiene que suscitarse la esperanza y excluirse el miedo; la exclusión del miedo consiste en su privación, o sea: en la *seguridad* que está incluida en la audacia. La potencia apetitiva se mueve después de que la facultad sensible aprehende el estímulo, pero la sensibilidad no compara, ni evalúa, las posibles circunstancias que rodean al objeto ante ella. Ese tipo de examen corresponde a las facultades superiores intelectuales. La potencia sensible emite, instantáneamente, su juicio, y por eso se le escapan algunas dificultades que están ahí. Si esa primera apreciación es de algo que parece bueno y alcanzable por nuestro poder, nuestra fuerza física o experiencia, se produce la esperanza, que es la causa de la audacia. Con el ánimo inclinado por la esperanza y, excluyendo el temor, a partir pensamientos como: «yo no causé daño a nadie y el peligro es para los que causan daño a otros», dice el Aquinate, aparece la audacia, y el sujeto se lanza precipitadamente a la acción. «Y por eso, cuando experimentan el peligro mismo, sienten una dificultad mayor de la que se habían figurado. Y, en consecuencia, ceden»³³, añade Tomás.

Se excluye el temor a nivel psicológico, pero también a nivel físico. Tomás lo expone en términos de la medicina de su época, diciendo que el temor se excluye con las cosas que producen calor alrededor del corazón. Es importante notar, que el Aquinate utiliza el verbo «excluir» cada vez que se refiere al temor, en vez del verbo «eliminar». Entendamos que no se trata de que la audacia destruya, o pulverice, al miedo; más bien, la situación es la de un sujeto que se encuentra ante un estímulo determinado, y puede reaccionar con un movimiento de su apetito irascible, empujado por dos pasiones contrarias: la audacia de lanzarse, irreflexivamente, a obtener lo que considera un bien alcanzable o un mal destruible (por confiar en su poder, y siguiendo a la esperanza que la causa) o, puede considerar que ese mismo estímulo es un mal inminente contra el cual no tiene la fuerza de resistir, y por ello decide huir. La audacia excluye el temor (incluyendo su privación: la seguridad³⁴), porque conduce a la acción sin considerar los peligros, o por considerar que los puede eliminar. Son dos afecciones excluyentes entre sí, no se eliminan entre sí.

Todo cambia cuando la razón interviene ante un peligro que nos amenaza, o ante un bien que nos atrae. Así lo señala Tomás:

³³ *S.Th.*, I-II, q. 45, a. 4

³⁴ En efecto, ‘incluir la privación de algo’ es lo mismo que ‘excluir ese algo’.

En cambio, la razón es capaz de examinar atentamente todo lo que ofrece dificultad en un asunto. Y por eso, los fuertes, que afrontan los peligros según el juicio de la razón, al principio parecen remisos, porque no acometen con pasión, sino con la debida deliberación. Mas cuando se hallan en medio de los peligros no experimentan cosa alguna imprevista, sino que algunas veces son menores de lo que habían pensado de antemano. Y por eso son más perseverantes. O también porque afrontan los peligros por el bien de la virtud, y su voluntad del bien se mantiene firme en ellos por grandes que sean los peligros, mientras que los audaces lo hacen por la mera apreciación que produce en ellos la esperanza y excluye el temor, como se ha dicho³⁵.

Pero, ¿y si el miedo se convierte en un hábito del que no podemos desembarazarnos? ¿Y si el miedo se instala, como un mecanismo inconsciente, uniéndose profundamente a nuestra esencia y determinando nuestras acciones en el futuro, como si de una conducta aprendida se tratara, o de una suerte de hábito macabro?

Los hábitos en la teoría tomista de la acción humana

En una concurrida página web de psicología podemos leer lo siguiente:

La capacidad para soportar y gestionar el miedo está en función de los primeros aprendizajes. Las personas que estuvieron expuestas a elementos estresantes durante mucho tiempo, por ejemplo, suelen desarrollar ansiedad, definida como una hiper-sensibilidad a cualquier estímulo amenazante, presentando mayor nerviosismo e hiper-vigilancia. Este fenómeno se demostró en experimentos de psicología con animales, a los que se les sometía a situaciones de estrés, sin aviso ni posibilidad de escapar, donde se pudo comprobar las consecuencias negativas para su salud³⁶.

¿Podríamos pensar, a partir de esta afirmación, que el miedo se puede convertir en un hábito por causa de una exposición repetida y prolongada a un estímulo amenazante? Para empezar, el texto informa que lo que se altera es la capacidad para gestionar el miedo. En términos de Tomás, lo que se debilita es la facultad sensitiva. Al funcionar mal esta facultad, la reacción al miedo es desproporcionada. En cuanto a la ansiedad, recordemos que es una especie de la pasión «tristeza». Es decir, la ansiedad se padece por un estímulo del tiempo presente, y pertenece al apetito concupiscible, mientras que el miedo es una pasión del irascible, y se sufre por causa de un mal futuro. Una persona que está bajo la pasión de la ansiedad, tendrá su ánimo inclinado a sufrir temor

³⁵ *S.Th.*, I-II, q. 45, a. 4

³⁶ <https://psicologosenmadrid.eu/tag/fisiologia-del-miedo/>

por causas que no lo ameritan, padecerá una cierta hipersensibilidad a los estímulos. Por supuesto, las pasiones nos afectan solas o en grupos. Probablemente, para llegar a esa ruina del ánimo, la persona habrá sufrido muchas situaciones estresantes. Así que no es el miedo el que se enquistó como un modo de filtrar los eventos del mundo. La hipersensibilidad que se menciona aquí es una debilidad, no es un hábito, en el sentido tomista. Un hábito es un refuerzo, una fuerza de la facultad humana que puede inclinar al mal o al bien, pero no desde una suerte de indigencia del alma.

Para Tomás de Aquino, al igual que para Aristóteles, un hábito no es una habilidad, una costumbre, una conducta o una práctica (ya sean modas, estilos, formas de vivir, rutinas, usos sociales, manías, rarezas o posesiones físicas), como decimos usualmente. Cito el ejemplo de Sellés:

Una costumbre, por ejemplo, es el uso de corbata. Una moda, el que la corbata tenga tales o cuales dibujos y colores en una temporada determinada. Un estilo, el que la corbata se use con nudo simple o doble, acabada en corte o en punta, etc. Una forma de vivir es, siguiendo el ejemplo, el que se lleve dicha prenda ajustada o desenfadadamente. La corbata también es una posesión física. Pues bien, a nada de eso se parece un hábito de la inteligencia (...) Nadie es más y mejor hombre, por ejemplo, por el mero hecho de llevar corbata, (...) o saludar dando la mano (...) En cambio, los hábitos de la inteligencia, y también las virtudes de la voluntad, son la humanización progresiva del hombre (...) Uno (...) es más humano por poseer más hábitos (buenos) y más virtudes³⁷.

Una virtud es un hábito y este es «una perfección adquirida e inmanente en la inteligencia que realza la perfección de esta facultad y la capacita para conocer más de lo que antes conocía»³⁸ En otras palabras, un hábito es una disposición permanente que afecta al ser humano como «ser discursivo» que es; pues cada esfuerzo que un hombre, dotado de inteligencia y voluntad e historia, hace para obtener un fin, no recae en la nada sino que se inscribe en él: lo conforma. Lo conforma, al punto de que algunos hábitos se le unen tan íntimamente a la esencia, que lo acompañan toda la vida. Convirtiéndose, así, en parte de la definición del sujeto en el cual se asientan. Pero esto significa justamente la posibilidad de su evolución. Por ello, esta capacidad humana de perfeccionar, ilimitadamente, su naturaleza, no la tienen ni las otras criaturas físicas de este mundo, ni los ángeles. En la metafísica del Aquinate, ya se vislumbraba la perspectiva de pensar en una

³⁷ SELLÉS, Juan Fernando, “La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino”, Navarra, *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999, n°90, p. 25.

³⁸ SELLÉS (1999) p. 11.

esencia abierta, que dé cuenta de los cambios en la naturaleza humana a lo largo de la existencia. Cambios que van más allá de las meras variaciones accidentales del cuerpo.

Esto que vemos en la estructura particular de un sujeto, es aplicable a una organización de humanos que, en su ejercicio, va adquiriendo hábitos: y éstos la llevan a actuar con más conocimiento ante nuevas situaciones. La organización evoluciona en su interacción con el medio, y esa evolución es el resultado de un ensanchamiento en sus límites estructurales. Límites que, una vez, la conformaron cuando estaba en los albores de su actividad.

El hábito, insistimos, no es una substancia sino una *cualidad*, o en palabras de Gilson:

cierta disposición que se añade a ella (a la substancia humana) y la modifica. Lo que caracteriza al hábito entre las demás especies de la cualidad, es que es una disposición del sujeto por referencia a su propia naturaleza; con otras palabras, los hábitos de un ente determinan el modo como este realiza su propia definición³⁹.

Los hábitos, a diferencia de las pasiones, llevan con ellos el calificativo de buenos o malos. Si se acercan al tipo ideal hacia el cual tienden son buenos, y si se alejan son malos. Así quedaría la definición de hábito según Tomás: los hábitos son «*las disposiciones según las cuales un sujeto está bien o mal dispuesto*»⁴⁰. Los hábitos introducen en la vida humana un elemento de progreso o de regresión. Se requiere de un número, más o menos alto, de actos análogos que realice el sujeto individual (o el sujeto compuesto: social) para que se pueda engendrar un hábito y, por lo tanto, una virtud.

Que un hábito sea una disposición del sujeto por referencia a su propia naturaleza, ¿significa que los hábitos son dados por la naturaleza, o que vienen con los humanos como cualidades intrínsecas? Esta pregunta se la hace Tomás, y responde que hay dos modos en que se puede decir que una cosa es natural: «*según la naturaleza específica, como es natural al hombre ser risible y al fuego ascender; otro, según la naturaleza individual, como es natural a Sócrates o a Platón la propensión a la enfermedad o a la salud según la propia complexión*»⁴¹ En ambos casos, añade, una cosa es natural porque proviene totalmente de la naturaleza, o solo en parte. Por ejemplo, «*cuando uno sana por sí mismo, toda la salud procede de la naturaleza; pero cuando uno se cura*

³⁹ GILSON, Étienne, *El Tomismo*, Navarra, EUNSA, 2002, p. 330.

⁴⁰ *S.Th.* I-II, q.49 a.2 ad Resp.

⁴¹ *S.Th.* I-II, q.51 a.1

con el auxilio de la medicina, la salud se debe en parte a la naturaleza y en parte a un principio exterior»⁴². En cuanto a los hábitos, sigue diciendo Tomás, hay hábitos naturales que son la disposición del hombre hacia su forma: como la disposición esencial hacia su propia humanidad, que tiene que ser una disposición porque la cualidad humana se da en grados. Asimismo, en los hábitos que son disposiciones para la operación, hay algunos que son naturales. En las facultades «*aprehensivas puede darse el hábito natural incoativamente*»⁴³. Un ejemplo es el conocimiento de los primeros principios que tiene naturalmente el entendimiento humano. Una vez que la potencia intelectual conoce, gracias a las especies que le llegan del mundo, lo que es el *todo* y la *parte*, está naturalmente dispuesta a saber que el todo es mayor que la parte. Así que, el *entendimiento de los principios* es un hábito natural de la facultad intelectual. El hábito, en este caso, es una disposición que tiene cualquier humano por ser parte de su especie. Pero, a nivel individual, también hay hábitos naturales incoados en la constitución orgánica de las potencias cognoscitivas particulares. Por eso, unos hombres serán más listos que otros. Esto en cuanto a las facultades cognoscitivas.

Sin embargo, en las potencias apetitivas, tanto en las sensibles como en la voluntad, no se dan hábitos completamente derivados de su naturaleza, sino solo ciertos principios de los hábitos. No hay hábitos incoados en ellas. Las facultades apetitivas mismas están, por su naturaleza, inclinadas hacia su objeto propio: su ser se resume en esa inclinación. El hábito operativo que cualifica a la facultad, la perfecciona y refuerza su permanencia en un cierto tipo de comportamiento, pero la potencia misma no necesita al hábito en general para estar naturalmente inclinada. «*Pero por parte del cuerpo, según la naturaleza del individuo, se dan hábitos apetitivos incoativamente naturales, pues hay hombres que, debido a la complexión del propio cuerpo, tienen predisposición para la castidad o para la mansedumbre u otras virtudes*»⁴⁴, termina diciendo el Aquinate. Los hábitos se dan en las potencias que dirigen los movimientos. En cambio, en las facultades aprehensivas externas (como los sentidos de la vista y el oído) no se dan los hábitos: ellas están naturalmente determinadas hacia su acto.

En vista de lo dicho, descartaremos totalmente la posibilidad de que la pasión del miedo — aun en el caso de que pudiera ser un hábito: lo que está por determinarse— fuera natural del apetito

⁴² *S.Th.* I-II, q.51 a.1

⁴³ *Ibíd.*

⁴⁴ *S.Th.* I-II, q.51 a.1

irascible. El apetito individual puede tener una mayor o una menor predisposición a ser afectado por el miedo, pero su naturaleza no se resume completamente en una inclinación a cualquier pasión o a cualquier hábito.

Gilson advierte que, «*los hábitos [generalmente] resultan menos de nuestras disposiciones naturales que de nuestros actos*»⁴⁵. Llegamos ahora a la siguiente pregunta del Aquinate, fundamental para nuestra investigación: ¿es, entonces, causado algún hábito por los actos? En efecto, los actos de la facultad apetitiva son el resultado de varios movimientos entre facultades, que van de las superiores a las inferiores. Un acto mueve y es movido en la cadena de la acción entre potencias. Como afirma Gilson: «*se requiere una multiplicidad de actos análogos y reiterados para engendrar un determinado hábito en una potencia del alma*»⁴⁶. Así lo expone Tomás:

Los actos de la potencia apetitiva proceden de ella en cuanto es movida por la potencia aprehensiva que le presenta su objeto; y ulteriormente, la potencia intelectual, en cuanto discurre sobre las conclusiones, tiene por principio activo la proposición evidente por sí misma. Por consiguiente, tales actos pueden causar en sus agentes algunos hábitos, no ciertamente en cuanto al primer principio activo, pero sí en cuanto al principio activo que mueve siendo movido. Porque todo lo que es influido y movido por otro, recibe la disposición del acto del agente, y así, al multiplicarse los actos, termina engendrándose una cualidad en la potencia pasiva y movida, que es lo que se llama hábito. Así es como los hábitos de las virtudes morales son causados en las potencias apetitivas en cuanto son movidas por la razón, y los hábitos de las ciencias son causados en el entendimiento, en cuanto es movido por los primeros principios⁴⁷.

La repetición de actos de una facultad sobre otra genera hábitos que otorgan estabilidad en la disposición de la facultad informada. Las potencias apetitivas se perfeccionan cuando los hábitos que adquieren —como una materia que recibe una forma cada vez más completa, al repetirse sostenidamente el acto— son buenos, es decir, son virtudes. Las virtudes morales son hábitos que perfeccionan las facultades sensibles, para la concupiscible sería la *templanza* y para la irascible sería la *fortaleza*, mediante la perseverante actuación del apetito racional (o de la voluntad) sobre ellas. Pero también hay virtudes que perfeccionan a la voluntad misma, específicamente la *justicia*.

⁴⁵ GILSON, E. (2002) p. 332.

⁴⁶ GILSON, E. (2002) p. 332.

⁴⁷ *S.Th.* I-II, q.51 a. 2

Las virtudes persiguen la disposición permanente de las potencias, para que obren en armonía con la razón.

Gilson ilustra el proceso con un ejemplo que nos puede resultar muy útil, en el ámbito de las virtudes intelectuales:

La opinión probable (...) no se impone de un solo golpe, sino que (...) se convierte en una creencia habitual cuando el intelecto agente la ha imprimido en el intelecto posible por un gran número de actos; y es preciso que el intelecto posible (...) los reitere por relación a las facultades inferiores si quiere (...) grabar (...) esta creencia en la memoria⁴⁸.

Así actúa una facultad sobre otra para forjar un hábito que controle el pensamiento o la acción. En efecto, la fortaleza y la templanza son virtudes cardinales junto con la prudencia, pero las dos primeras versan sobre las *pasiones*. Igual son necesarias para la humanización del hombre. La fortaleza es propia del apetito irascible, con ella el hombre enfrenta

...el carácter conflictivo y dramático de la existencia, el riesgo de la vida y el **miedo** a la muerte (...) esta virtud capacita precisamente para resistir y acometer, para ser fieles a las exigencias del bien virtuoso humano, a pesar de las dificultades y peligros de la existencia⁴⁹.

No examinaremos el impresionante estudio que realiza el Aquinate sobre las virtudes, eso excedería el propósito y extensión de este ensayo. Volvamos, para concluir, a la pasión que nos ocupa, el miedo, con la información que resumimos hasta aquí para responder a la inquietud inicial.

Conclusión

Las pasiones, en el caso de los animales, no son reguladas por hábitos, como sí ocurre con los humanos. Las pasiones son afecciones de las facultades, que logran hacer que se inclinen hacia un determinado acto, pero ellas mismas son actos de la facultad, únicamente, en el sentido de que afectan, actualizando, una potencialidad que estaba en la facultad. Ocurren en el ánimo al conocerse, por los sentidos, un evento que amenaza al sujeto. Es decir, en primer lugar, existe un evento alarmante ante el sujeto, este lo aprehende por los sentidos (o lo concibe con la

⁴⁸ GILSON, E. (2002) p. 332.

⁴⁹ S. Th. *Introducción* a la II-II.

imaginación), esa especie aprehendida afecta a los apetitos sensibles: produciendo, finalmente, una pasión como reacción del apetito. El tipo de pasión que surja dependerá de la intensidad de la especie sentida y de la condición en la que se encuentre el apetito que la recibe.

Pensemos en la amenaza de contagio por un virus letal: la amenaza es inminente e intensa, porque vemos a las personas de nuestra ciudad sucumbir ante el patógeno. Nuestro apetito irascible puede reaccionar mostrando audacia o miedo. Si nuestro ánimo está lleno de confianza en sí mismo, y piensa que el sistema inmune de su cuerpo está perfectamente, que su edad es la adecuada para soportar lo que sea y que los anuncios son exagerados e irreales, entonces la pasión dominante será la audacia y esta lo inclinará a correr riesgos irracionales. La facultad irascible empujará al cuerpo a la acción temeraria, con consecuencias terribles.

En cambio, si el sujeto se piensa muy vulnerable, con base en los hechos o por creencias personales, su apetito irascible será afectado por el miedo. La acción propia de la pasión miedo es la huida, por lo tanto el sujeto así informado se ocultará lo mejor posible para eludir el peligro.

Pero, los apetitos humanos pueden ser regulados por hábitos. Pensemos en el mismo sujeto, pero esta vez imaginemos que esta persona estuvo en África durante una epidemia de ébola a la cual sobrevivió. Además, ese sujeto es doctor en medicina, por lo tanto, su apetito racional ha desarrollado el hábito de la *fortaleza*, una virtud, capaz de regular al apetito irascible cada vez que la pasión del miedo llega a él. El resultado es una acción moderada ante la misma pasión. Ni correrá riesgos por impulso de la *audacia*, ni huirá por efecto del *miedo*. Estará racionalmente equipado para enfrentar el problema. La reacción de la facultad apetitiva humana, depende también del *temperamento* del individuo, que es su forma primaria de responder ante los estímulos. Un individuo de temperamento *colérico*, por ejemplo, reaccionará ante un objeto que despierte su *ira* mucho más violentamente que otro con temperamento *flemático*. Pero el desarrollo del *carácter* también contribuye a controlar el temperamento.

En suma, no importa cuántas veces una pasión afecte al apetito sensitivo, ella no se convertirá en hábito: porque no es su naturaleza. El hábito se construye a partir de la actividad del apetito frente a la pasión, o como resultado de repetidos actos de otras facultades superiores sobre el apetito sensitivo. El hábito inclina establemente al apetito hacia una actividad que puede, incluso, no ser su inclinación natural. Como en el caso del anterior ejemplo, la inclinación natural ante la afección del miedo es la huida, pero si la fortaleza regula el apetito, el humano puede no huir. Si el hábito

es una virtud, regulará positivamente las pasiones que afecten al apetito. Además, las pasiones no son buenas ni malas, en cambio los hábitos sí.

Enfaticemos esto citando a Miguel Acosta:

Las pasiones son actos, pero no llegan a ser hábitos y menos aún virtudes”, los hábitos “indican una razón de perfección para la potencia, ya que las van actualizando progresivamente. Otra característica esencial que tienen tanto las virtudes como los hábitos es su estabilidad en el tiempo. Es cierto que su desarrollo e incremento es progresivo, pero solamente se puede hablar de virtud cuando hay cierta permanencia en la perfección. Igual ocurre con los hábitos, aunque se encuentren en estado latente...En cambio, las pasiones son alteraciones, movimientos pasajeros que tienen corta duración. Por lo general, el desencadenamiento de los afectos inferiores”, o pasiones, “es intenso y de corta duración; puede ser reiterativo, pero no puede ser muy duradero⁵⁰.

Las pasiones son afectos inferiores: lo que hoy denominamos *emociones*. El Aquinate habla también de afectos intermedios, que corresponderían a lo que llamamos *sentimientos*. Pero esto será tema de otro ensayo. Y solo son actos con respecto al apetito que los recibe en estado potencial para esa impresión en particular.

De los actos que realiza la facultad devienen los hábitos que no son pasiones, y los hábitos se unen como cualidades a las facultades, para regularlas: inclinándolas a lo mejor o inclinándolas a lo peor para el sujeto. El ejercicio del hábito tiene que ser constante, porque cesar en su ejercicio supone perderlo. Leamos al Doctor Angélico:

La virtud moral no puede ser una pasión. Ello es claro por tres razones. Primera, porque la pasión es un movimiento del apetito sensitivo...mientras que la virtud moral no es un movimiento, sino más bien principio del movimiento apetitivo, con existencia habitual. Segunda, porque las pasiones, por sí mismas, no son buenas ni malas, pues el bien y el mal del hombre se toma de la conformidad con la razón, y de ahí que las pasiones, en sí mismas consideradas, puedan ser buenas o ser malas, según que se conformen o no con la razón. Pero eso no puede ser la virtud, pues la virtud dice orden únicamente al bien⁵¹.

Es imposible que el temor se convierta en una inclinación permanente, porque el miedo es una pasión y no un hábito, por lo cual depende siempre de un estímulo exterior, real, o de un estímulo interior, imaginado. Entonces, en vez de temer que el temor se convierta en una

⁵⁰ ACOSTA, Miguel, *Los afectos inferiores. Un estudio a partir de Tomás de Aquino*, Madrid, PUBLICEP Libros Digitales, 2005, p. 98.

⁵¹ *S.Th.* I-II, q. 59, a. 1

inclinación permanente del alma, excluyamos en lo posible al miedo ¿Cómo?: suprimiendo el estímulo externo (cuando esto sea factible); descubriendo su irrealidad o su sobredimensionalidad, cuando analicemos lo que nos muestra la imaginación; fortaleciendo las facultades internas, mediante el ejercicio constante de las virtudes intelectuales y morales, que tienen el poder de regular nuestros apetitos; o enfrentar racionalmente a las pasiones, controlando nuestro temperamento al reforzar nuestro carácter. O, mejor aún, siguiendo todas estas opciones.

BIBLIOGRAFÍA PRINCIPAL

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, en versión digital. La Orden de Predicadores en la Península Ibérica ofrece en Internet la presente edición digital y en castellano de la Suma de Teología de Santo Tomás, preparada en su traducción, introducciones y notas por profesores dominicos. Biblioteca de Autores Cristianos.

PLATÓN, *Diálogos* vol. 6: Filebo, Timeo, Critias, Madrid, Gredos, 2002.

ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea, Política, Retórica, Poética*, Madrid, Gredos, 2016.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

ABBAGNANO, Nicola, *Diccionario de filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

ACOSTA, Miguel, *Los afectos inferiores. Un estudio a partir de Tomás de Aquino*, Madrid, PUBLICEP Libros Digitales, 2005.

BBC News Mundo, 3 abril 2020. www.bbc.com

GARCÍA LÓPEZ, Jesús, *Tomás de Aquino, Maestro del Orden*, Madrid, Cincel, 1989.

GILSON, Étienne, *El Tomismo*, Navarra, EUNSA, cuarta edición, 2002.

MAQUIAVELO, Nicolás, *Obra selecta, El Príncipe*, Madrid, Gredos, 2011.

MOYA C., Patricia, “Las pasiones en Tomás de Aquino: Entre lo natural y lo humano”, México, *Tópicos, Revista de Filosofía*, núm. 33, 2007, Universidad Panamericana.

SELLÉS, Juan Fernando, “La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino”, Navarra, Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999, n°90.

<https://psicologosenmadrid.eu/tag/fisiologia-del-miedo/>

El arte sanador en tiempos de confinamiento

Nahir hurtado

(Universidad Central de Venezuela)



apuntes
filosóficos

Vol. 29 No. 57

El arte sanador en tiempos de confinamiento

The Healing Art in Times of Confinement

Nahir Hurtado*
(Universidad Central de Venezuela)

Artículo recibido: 14/07/2020

Artículo arbitrado: 14/10/2020

Resumen: El artículo presenta una reflexión acerca de la noción del arte como expresión de las emociones. Desde la reflexión estética de Nietzsche y de Collingwood, se explora cómo el arte transforma al artista en la medida en que este crea la obra. Nociones que están en consonancia con el método de la arteterapia, propuesto en la psicología del siglo XX, donde el arte se vuelve un mecanismo de transformación y de sanación del individuo: mediante la exploración de las emociones y la concientización del mundo interno. La autoexploración, a través del arte, permitirá el desarrollo de la creatividad artística y de la autorreflexión sobre el mundo interno, que muchas veces es ignorado.

Palabras clave: Emoción, Expresión, Arteterapia.

Abstract: The article presents a reflection on the notion of art as an expression of emotions. The aesthetic theory of Nietzsche and Collingwood explores how art transforms the artist as the work is created. Notions that are in line with the art therapy, method proposed by twentieth century psychology, where art becomes a mechanism for transforming and healing the individual by exploring emotions and raising awareness of the internal world. Self-exploration through art allows the development of artistic creativity and self-reflection in relation the internal world that is often ignored.

Keywords: Emotion, Expression, Art therapy.

* Licenciada en Filosofía y Licenciada en Psicología, ambos títulos por la Universidad Central de Venezuela. Magíster en Teoría de la Argumentación y con estudios especializados en formación *e-learning*, por la Universidad Católica Andrés Bello. Profesora de escalafón del Departamento de Lógica de la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela.

La inquietud en el confinamiento

Carl Jung, en el *Libro Rojo*, reproduce un pasaje en el que se narra una situación de cuarentena, pero vivida dentro de un barco:

-Tenía que esperar más de 20 días sobre el barco. Eran meses que llevaba esperando llegar al puerto y gozar de la primavera en tierra. Hubo una epidemia. En Port April nos prohibieron bajar. Los primeros días fueron duros. Me sentía como vosotros. Luego empecé a reaccionar a aquellas imposiciones no utilizando la lógica. Sabía que tras 21 días de este comportamiento se crea una costumbre, y en vez de lamentarme y crear costumbres desastrosas, empecé a portarme de manera diferente a todos los demás. Reflexioné sobre aquellos que tienen muchas privaciones cada día de su miserable vida y decidí vencer. Empecé con el alimento. Me impuse comer la mitad de cuanto comía habitualmente, luego empecé a seleccionar los alimentos más digeribles, para que no se sobrecargase mi cuerpo. Pasé a nutrirme de alimentos que, por tradición, habían mantenido el hombre en salud.

El paso siguiente fue unir a esto una depuración de pensamientos malsanos y tener cada vez más pensamientos elevados y nobles. Me impuse leer al menos una página cada día de un tema que no conocía. Me impuse hacer ejercicios sobre el puente del barco. Un viejo hindú me había dicho años antes, que el cuerpo se potenciaba reteniendo el aliento. Me impuse hacer profundas respiraciones completas cada mañana. Creo que mis pulmones nunca habían llegado a tal capacidad y fuerza. La tarde era la hora de las oraciones, la hora de dar las gracias a una cualquiera entidad por no haberme dado como destino privaciones serias durante toda mi vida.

El hindú me había aconsejado también adquirir la costumbre de imaginar la luz entrar en mí y hacerme más fuerte. Podía funcionar también para la gente querida que estaba lejos y así esta práctica también la integré en mi rutina diaria sobre el barco.

En vez de pensar en todo lo que no podía hacer, pensaba en lo que habría hecho una vez bajado a tierra. Visualizaba las escenas cada día, las vivía intensamente y gozaba de la espera. Todo lo que podemos obtener enseguida, nunca es interesante. La espera sirve para sublimar el deseo y hacerlo más poderoso. Me había privado de alimentos suculentos, de botellas de ron, de imprecaciones y tacos. Me había privado de jugar a las cartas, de dormir mucho, de ociar, de pensar solo en lo que me habían quitado.

-¿Cómo acabó, Capitán?

-Adquirí todas aquellas costumbres nuevas. Me dejaron bajar después de mucho más tiempo del previsto.

-¿Os privaron de la primavera, entonces?

-Sí, aquel año me privaron de la primavera, y de muchas cosas más, pero yo había florecido igualmente. Me había llevado la primavera dentro de mí y nadie nunca más habría podido quitármela¹.

¹ JUNG, K. (2012) *El libro Rojo*. Editorial: El Hilo de Ariadna. Buenos Aires. pg. 48

Es común que, ante una situación de cuarentena, se puedan presentar diversas reacciones poco frecuentes en nuestro día a día. Es fácil encontrarnos con el afán por chequear constantemente los síntomas de alguna enfermedad: asustarnos si nos duele un poco la garganta o si padecemos de una pequeña migraña. A veces, podemos encontrarnos monitoreándonos constantemente: en búsqueda de signos e indicios de enfermedad. La sensación de no poder cuidar de nosotros mismos (o de las personas a nuestro alrededor), la sensación de enfermarse y de no poder cuidar de nuestros niños, padres o abuelos, es uno de los grandes desafíos que nos toca afrontar durante esta situación de cuarentena.

Otro gran reto que se nos presenta es la inactividad laboral, con sus largos períodos fuera de la oficina o de nuestra actividad económica. Aunado a la preocupación de constatar la continua disminución de los estados financieros, es decir: la terrible sensación de no percibir suficientes ingresos y de no llegar a cubrir las necesidades básicas. El futuro se vuelve incierto, y podemos experimentar frustración por el tiempo en que estaremos en aislamiento. Los sentimientos de soledad son comunes, así como el sentirse desconectado de nuestros seres queridos, nuestros amigos o de las personas con las que podíamos contar.

Emociones como la ira, o el enojo, pueden ser las protagonistas en estos días. Estas se pueden proyectar sobre las personas que están a nuestro alrededor y, ante cualquier altercado, explotar. Se puede sentir, también, aburrimiento, un aburrimiento que, a la larga, causa una sensación de malestar y de malogro: al no poder cumplir con las actividades que diariamente realizábamos.

La tristeza puede aparecer, o pueden intensificarse síntomas depresivos, con sentimientos de desesperanza total. En donde, muchas veces, se puede llegar a creer que no vamos a poder lidiar con la situación o que no vamos poder salir de ella. Ese temor al futuro puede desembocar en cambios de humor: la irritabilidad, el enojo y la angustia devienen en un ciclo vicioso, que nos hace caer nuevamente en la tristeza y en la sensación de vacío.

El hecho de no poder continuar con nuestros hábitos, puede generar cambios en nuestros patrones alimenticios o de sueño, es decir, inapetencia e insomnio. Es entonces cuando los pensamientos negativos empiezan a producirse con gran velocidad: especulando

constantemente sobre el riesgo de infectarse, los problemas económicos y, finalmente, cayendo en la desesperación por culminar el confinamiento.

Pensamientos negativos más difíciles se crean cuando entramos en contacto con una persona que probablemente padezca de la enfermedad: el estigma social, el señalamiento y nuestros propios pensamientos de autocrítica nos generan reacciones emocionales negativas.

Son precisamente estas emociones las que nos encontramos experimentando en estos tiempos de cuarentena. La pregunta será: ¿qué hacer, entonces, con estas reacciones negativas que se presentan durante el confinamiento?

El arte y las emociones

Nietzsche, en su obra *La voluntad de poder*, nos dice que el arte debe instaurarse como la superación del nihilismo y debe convertirse en un valor fundamental para estimular la vida. Pareciese que el arte, en situaciones de crisis, llega a tener el poder de reinventarnos: nos permite envolvernos en un velo de embellecimiento que «aclara» lo que parece oscuro e incierto de nuestra realidad².

Durante este tiempo de confinamiento, muchas personas experimentan una terrible sensación de pérdida. El arte, como forma de expresión emocional, permite mirar a esas emociones de frente, y tomar la suficiente distancia como para gestionarlas con eficacia.

Según Nietzsche, la afirmación de la vida mediante el arte no es más que la reafirmación de nuestra voluntad de poder como una descarga. El arte, para Nietzsche, representa aquello que hace soportable a la vida, y modifica nuestra forma de apreciarla: el arte es una especie de «embriaguez» que cambia la realidad y transforma nuestra existencia en una descarga de energía: «*El arte puede contribuir a la formulación de una justificación estética de la vida misma, es que es lo que hace soportable la vida*»³. Esta característica que Nietzsche le atribuye al arte, representa una transformación del concepto: sobreponiéndose a la

² Cf. NIETZSCHE, F. (2000). *La voluntad de poder*. Edi: EDAF. Madrid.

³ DE SANTIAGO GUERVÓS L.E. (2004). *Arte y poder: Aproximación a la estética de Nietzsche*. Editorial. Trotta.España pag.43

racionalidad estética. Su idea se fundamenta en que, en la creación artística, hay una construcción del mundo interno del artista, que, además, embellece su entorno.

Desde la estética nietzscheana, la experiencia artística no resulta de la visión incompleta que toma como punto de partida el resultado que se produce. Para Nietzsche, la experiencia estética ya no solamente se refiere lo bello de la obra de arte, sino que el arte se crea en la propia expresión del artista.

El arte, desde la mirada de Nietzsche, ya no es solamente un estímulo perceptivo, sino que, ahora, toma un papel fundamental. Es el sujeto creador quien tiene la capacidad de potenciar sus acciones y de hacer expresión con ellas. La valoración estética será la experiencia propia que el artista experimente, y cómo estas inundan su creación. La relación del artista con su creación es, entonces, transformadora: el sujeto deja de ser el mismo y se transforma según va creando. Por lo tanto, la indagación estética no versará sobre la obra, sino del proceso artístico. Es decir, aquello que da origen al estado estético que produce un sujeto, al realizar una creación. En la misma medida en que el artista participa de la creación, participa también de su voluntad creadora y, por tanto, de su voluntad transformadora.

El carácter trascendental del arte, para Nietzsche, se basará en la trascendencia que se genera al realizar la obra misma. En palabras de Nietzsche: «*Lo esencial en la obra es su consumación existencial, su producir de la perfección y plenitud. El arte es esencialmente afirmación, bendición y divinización de la existencia*»⁴. Esta idea parece estar emparejada con los planteamientos del filósofo e historiador Collingwood, para quien la obra de arte, primariamente, tiene que ver con el mundo interno del individuo que se crea a sí mismo. Es un proceso constitutivo, cuyo valor principal será *el proceso expresivo* y no el producto final u objeto expuesto.

El arte, para Collingwood, es la representación y evocación de las emociones, cuyo propósito principal es descargarlas y expresarlas. Su planteamiento se deshace de la cuestión de si la obra es «un buen» o «un mal» arte, y deja de lado la crítica artística de la obra (que

⁴ NIETZSCHE, F. (2015). *Humano demasiado Humano*. Edi: EMU. México. Aforismo 174.

se basa en las nociones estéticas de la sociedad en un tiempo determinado). Para Collingwood, el arte no tiene nada que ver con el propósito principal que la genera:

Un arte que es representativo y por lo tanto evocador de emociones, y que evoca con un propósito determinado unas emociones más que otras para descargarlas en los menesteres de la vida práctica. Tal arte puede ser bueno o malo cuando se juzga de acuerdo con normas estéticas, pero ese modo de ser bueno o malo tiene escasa conexión, si es que la hay, con su eficacia en su propia función⁵.

Para Collingwood, el artista contiene una emoción que solo se hace consciente en la expresión que se hace ella, a través del medio artístico. El productor del arte está consciente de una perturbación emocional que lo aqueja, pero no logra distinguirla hasta no expresarla. Por tanto, el arte para Collingwood, será un acto meramente expresivo de exploración emocional. Mientras que, según Nietzsche, el artista se habrá transformado en su propia obra al ser consciente de su emoción, la cual se entenderá a través de su exposición: «*al crear una experiencia o actividad imaginaria, expresamos nuestras emociones; y a esto es a lo que llamamos arte*»⁶.

Para Collingwood, el artista —antes de la obra— solo manifiesta una perturbación que no se pondrá en el tapete hasta tanto no se manifieste en la obra. El arte es una manifestación de la emoción que, para el artista, no es consciente hasta su manifestación en la obra. Es en el carácter transformador del arte donde —en la medida en que se expresa la emoción— se trasciende y se alcanza una «extensión» distinta. De este modo, la emoción, como tal, no existe antes de ser expresada: y la obra de arte se convierte en el principal medio para hacerla consciente al artista. Collingwood concluye que la obra de arte, primordialmente, es un proceso de exploración interna del individuo. El arte poco tendrá que ver con la evocación de la emoción o la reproducción de la misma. El arte es una experiencia consciente del artista: donde se expresa su mundo interno, mediante la expresión artística. Aquí se encuentra distinción entre «el artista» y «el artesano», el artesano aprende a despertar emociones en los

⁵ COLLINGWOOD, R. G. (1978). *Los principios del arte*. Editorial FCE. México, pg. 72.

⁶ COLLINGWOOD, Robin G. *Los principios del arte*. México: FCE, 1978, pg. 72.

otros: tiene la capacidad y la habilidad para que otros evoquen sus emociones. La artesanía es una *téchnē* (una técnica), el arte, en cambio, es una manifestación.

El artista no es un mero artesano que dispone de herramientas para despertar emociones en los demás, el arte no es una técnica que permite divertir, entristecer o hacer que el otro sienta emociones. El artista expresa emociones, no las suscita. La emoción en el artista existe antes de su expresión: lo aqueja, lo agobia, lo perturba y —en la medida en que se va manifestando— va cobrando sentido. El arte es lo que permite definir ese mundo interno y exteriorizarlo. De esta forma, la obra de arte será la manifestación de un estado interno que puede o no exponerse a un público. Si bien los cánones estéticos pueden variar, la obra de arte será, irremediablemente, un proceso interno:

Cuando se trata de contestar a la pregunta ‘¿qué es el arte?’ debemos (entender que) en la experiencia estética no importa la realidad o irrealidad del objeto. La diferencia entre la veracidad o falsedad de su propósito carece de importancia. No existe la llamada ‘ilusión artística’, pues ‘ilusión’ significa creer en la realidad de aquello que es irreal y el arte no cree en la realidad de nada⁷.

El arte terapia

Esta idea del artista transformándose a través de su obra (y reconociendo su emoción mediante la experiencia que se expresa artísticamente) parece estar en concordancia con lo que, en el siglo XX d. C., se conoce como arteterapia. Si bien este concepto se separa de la disciplina filosófica parece estar, conceptualmente, muy ligado a lo planteado por los filósofos Nietzsche y Collingwood, pues, en la arteterapia, no es el resultado estético lo que vale, sino la experiencia del sujeto y su camino recorrido durante el proceso creativo y expresivo. No es necesario tener habilidades artísticas, sino apertura y deseo de experimentar sensaciones distintas a través de la expresión artística. De esta forma, se transforma así el sujeto en su propia creación.

⁷ COLLINGWOOD, R.G. (2016) *El arte y la imaginación*. Casimiro Libros, Madrid, pg. 47.

El concepto de arteterapia surgió después de la Segunda Guerra Mundial, para tratar a soldados que padecían estrés postraumático debido a la guerra. Según la Asociación Americana de Arteterapia, es:

...una profesión en el área de la Salud Mental que usa el proceso creativo para mejorar y realizar el bienestar físico mental y emocional de los individuos sin importar su edad⁸.

La arteterapia utiliza el proceso creativo como forma de expresión para lograr que el paciente efectúe cambios y crecimiento personal a través del uso artístico de su entorno.

Desde el punto de vista psicológico, la arteterapia sirve como una herramienta en la que se usan imágenes para explorar y expresar pensamientos, emociones y sentimientos. Teniendo la capacidad de ser utilizada en cualquier ciclo de vida o a cualquier edad: se pueden desarrollar ejercicios donde la persona trabaja, de manera individual, sus propias angustias, miedos, necesidades o anhelos. La arteterapia funciona bajo el principio de que todos los sujetos tienen la capacidad de expresarse libre y creativamente. Bajo este principio, el sujeto descubre su mundo emocional y logra expresarse a través de las manifestaciones artísticas que produzca. La arteterapia termina siendo una técnica terapéutica que permite el desarrollo emocional, el autoconocimiento y la expresión de un individuo mediante cualquier actividad artística.

Según Duncan⁹, este tipo de terapia busca trabajar las emociones a través del arte, mejorando la calidad del mundo interno de los sujetos y permitiendo visibilizar la emoción: ayudándoles a ser más conscientes de esos aspectos que no le son tan claros y que solo logra expresarlos a través de los medios no verbales.

Según Klein, la arteterapia se preocupa por manifestar el malestar del individuo:

...es un acompañamiento de personas en dificultad (psicológica, física, social o existencial) a través de sus producciones artísticas: obras plásticas, sonoras, teatrales,

⁸ AMERICAN ART THERAPY ASSOCIATION (2009). "Standard and guidelines for 'Who are the accreditation of educational programs in art therapy'-therapist?". *American Art Therapy Association*. Disponible en [https://www.caahep.org/getattach-ment/About-CAAHEP/Committees-on-Accreditation/Art-Therapy/Art-Therapy-Standards-2017\(1\).pdf.aspxar](https://www.caahep.org/getattach-ment/About-CAAHEP/Committees-on-Accreditation/Art-Therapy/Art-Therapy-Standards-2017(1).pdf.aspxar)

⁹ Cf. DUNCAN, N. (2007). "Trabajar con las Emociones en Arteterapia/Art Therapy and emotions". *Arteterapia*, 2, 39-49.

literarias, corporales y danzantes. Este trabajo sutil, que toma las vulnerabilidades como material, busca menos revelar los significados inconscientes de las producciones que permitir al sujeto re-crearse él mismo, crearse de nuevo, en un recorrido simbólico de creación en creación¹⁰-

La aplicación del arte terapia se pueden dar en manifestaciones artísticas como la pintura, la danza, el teatro, la escritura, entre otras disciplinas que permite el autoconocimiento del individuo. Estas actividades desarrollan habilidades de seguridad, confianza y permiten hacer frente a los problemas emocionales que no han sido resueltos.

El proceso de encontrarse a sí mismo es una experiencia que permite al individuo autorregularse, superar las emociones negativas y lograr un estado de seguridad de sí mismo.

La práctica de esta terapia se hace bajo el contexto adecuado y con la supervisión de personal calificado (como son psicólogos o psiquiatras), para que el sujeto logre expresar sus sentimientos y se permita avanzar en su rehabilitación: teniendo una guía en el desfloramiento de sus emociones.

Aunque la arteterapia, en muchos casos, se practica con psicólogos o psiquiatras para tratar trastornos de la salud mental, su práctica, por sí sola, resulta realmente efectiva cuando hay trastornos emocionales como la ansiedad, la depresión, el estrés o la baja autoestima.

El talento y la habilidad artística no tiene nada que ver con el desarrollo de la terapia. La virtud de este tipo de herramientas es la de aflorar la emoción del paciente, ya sea a través de movimientos, gestos, pinturas, movimientos en danza o de escritura. El objetivo del terapeuta, en este caso, será el de ayudar al individuo a ordenar y comprender estos pensamientos, expresados a través de la manifestación artística.

La arteterapia en cuarentena

El futuro, visto desde las circunstancias actuales de confinamiento por la pandemia de la COVID-19, puede parecer caótico e incierto, y se puede convertir en el mayor desencadenante de ansiedad y de depresión. Combatirla con la creatividad, la reinvención y la inspiración permite sublimar la realidad y florecer aun en el «invierno» de la cuarentena.

¹⁰ KLEIN, J. P. (2006). "El arteterapia, un acompañamiento en la creación y la transformación/Art therapy, an accompaniment in creation and transformation". *Arteterapia*, 1, 22

No cabe duda de que en estos tiempos de pandemia las emociones negativas han aflorado indescriptiblemente: la tristeza, la rabia, la angustia y el miedo son parte de lo que se vive constantemente. Durante los días de confinamiento, tanto el miedo de enfermarse como la preocupación por la situación económica y por el futuro, terminan desencadenando en el individuo una angustia constante que, si no se gestiona correctamente, puede afectar tanto la salud mental como la físicamente.

Las artes tienen la capacidad de envolver a la realidad y darle un tono distinto. Cambia nuestra propia percepción acerca del mundo. La creación artística hace que se fortalezca el desarrollo personal: al lograr exteriorizar la emoción, explorarla, experimentarla e integrarla a la vida diaria.

Las emociones son formas de comunicación primaria. El arte permite que, sin palabras, se puedan expresar distintas manifestaciones internas, gestionarlas apropiadamente y ayudar a crecer al individuo. Las emociones no solo se pueden manifestar a través de las palabras, ya que también se pueden utilizar movimientos, imágenes y metáforas. Las artes favorecen la comunicación de manera primaria y la hacen consciente. Nos ayudan a entender las cosas que nos ocurren y hacerlas congruentes con nuestras vivencias.

No siempre es fácil manifestar verbalmente lo que pensamos o lo que sentimos y, en ocasiones, hablar de sentimientos conlleva a una sensación de vulnerabilidad. Ante sentimientos difíciles de verbalizar, la arteterapia resulta una herramienta productiva para nuestro desarrollo: pues permite aplicar estrategias (o actividades creativas y artísticas) para la manifestación de esas emociones. Ante la dificultad de no poder gestionar las emociones en momentos de crisis, la arteterapia es una alternativa que permite el autoconocimiento, mejorar las relaciones consigo mismo y ayudar a explorar esos aspectos oscuros de la personalidad, que nos afectan negativamente la salud física y mental.

Una de las actividades que se pueden realizar con arteterapia y que pueden ayudar a disminuir las emociones y las reacciones negativas, durante la cuarentena, es la pintura. Esta actividad no solo permite exteriorizar las experiencias internas, sino que permite lograr la relajación y centrar la atención en lo que se dibuja. Es preferible realizar esta actividad en espacios exteriores: a fin de plasmar paisajes naturales, animales y árboles.

Otra actividad es la escritura: sin duda una de las más «sencillas» y «fáciles» de realizar. El individuo logra, a través de una narración, contar sus creencias e ideas, y con ello darse cuenta de lo que siente internamente. Al darse cuenta de estas sensaciones, y ser consciente de ellas, podrá superar cualquier agobio que lo afecte. Además, la escritura permite ser creativo, lo que disminuye considerablemente los estados de ansiedad y permite ver las situaciones difíciles desde distintas perspectivas.

Las manualidades y la danza también permiten explorar las emociones propias: las actividades manuales y los movimientos corporales mantienen la atención centrada, disipan la afección actual y se enfocan en los aspectos más positivos. El arte brinda herramientas, permite reconocer las fortalezas para ser resilientes y combatir, de la mejor manera posible, la realidad vivida durante la pandemia. De esta forma, el arte, en cualquiera de sus expresiones, tiene un efecto sanador: superando las condiciones más insatisfactorias.

BIBLIOGRAFÍA

- AMERICAN ART THERAPY ASSOCIATION (2009). "Standard and guidelines for 'Who are the accreditation of educational programs in art therapy'-therapist?". American Art Therapy Association. Disponible en [https://www.caahep.org/getattach-ment/About-CAAHEP/Committees-on-Accreditation/Art-Therapy/Art-Therapy-Standards-2017\(1\).pdf.aspxar](https://www.caahep.org/getattach-ment/About-CAAHEP/Committees-on-Accreditation/Art-Therapy/Art-Therapy-Standards-2017(1).pdf.aspxar)
- BASSOLS, M. (2006). "La arteterapia, un acompañamiento en la creación y la transformación". *Arteterapia. Papeles de arteterapia y educación artística para la inclusión social*, 1, 19-25.
- COLLINGWOOD, R. G. (2016) *El arte y la imaginación*. Casimiro Libros, Madrid.
- COLLINGWOOD, R. G. (1978). *Los principios del arte*. Editorial FCE. México.
- DE SANTIAGO GUERVÓS, L. E. (2004). *Arte y poder: Aproximación a la estética de Nietzsche*. Editorial Trotta. España.
- DUNCAN, N. (2007). "Trabajar con las Emociones en Arteterapia/Art Therapy and emotions". *En Arteterapia*, 2, 39-49.
- KLEIN, J. P. (2006). "La arteterapia, un acompañamiento en la creación y la transformación/Art therapy, an accompaniment in creation and transformation". *En Arteterapia*, 1, 2.
- JUNG, K. (2012) *El libro Rojo*. Editorial: El Hilo de Ariadna. Buenos Aires. pg. 48.
- NIETZSCHE, F. (2000). *La voluntad de poder*. Edi: EDAF. Madrid.
- NIETZSCHE, F. (2015). *Humano demasiado Humano*. Edi: EMU. México.

Entre virus y razones

Carlos Paván Scipione

(Universidad Central de Venezuela)



apuntes
filosóficos

Vol. 29 No. 57

Entre virus y razones

Between viruses and reasons

Carlos Paván Scipione*
(Universidad Central de Venezuela)

Artículo recibido: 30/08/2020

Artículo arbitrado: 30/10/2020

Resumen: Las enfermedades epidémicas —como la viruela, la gripe, el sarampión, la tuberculosis, la malaria, la peste y el cólera— se originaron como consecuencia de la revolución agrícola. Sabemos que una población numerosa es una condición para su aparición, pero no es su causa primera. Esa causa es la estrecha convivencia de los humanos con los animales domésticos. En la medida que el hombre alteró el orden ecológico, la respuesta de la naturaleza fueron novedosos y peligrosísimos microorganismos. El virus SARS-CoV-2 podría ser una consecuencia de nuestras intromisiones en el ecosistema, y podría ser la primera pandemia de muchas otras, aún más letales. Ciertos principios filosóficos resultan muy peligrosos en un mundo en riesgo, dado que ellos impiden encontrar una salida a los problemas: siendo, en realidad, parte de sus causas determinantes. Ninguna filosofía del pasado se ha enfrentado a la posibilidad de la supervivencia planetaria y, por ende, de nuestra especie. Debemos intentar encontrar fines que orienten colectivamente a nuestra especie: esa es la meta de la filosofía de la naturaleza que es preciso elaborar.

Palabras clave: Pandemia, Razón práctica, Revolución agrícola, Estado.

Abstrac: Epidemic diseases —such as smallpox, influenza, measles, tuberculosis, malaria, plague, and cholera— originated as a result of the agricultural revolution. We know that a large population is a condition for its appearance, but it is not its primary cause. That cause is the close coexistence of humans with domestic animals. To the extent that man altered the ecological order, nature's response was novel and extremely dangerous microorganisms. The SARS-CoV-2 virus could be a consequence of our interference in the ecosystem, and it could be the first pandemic of many others, even more deadly. Certain philosophical principles are very dangerous in a world at risk, since they prevent finding a way out of problems: being, in reality, part of their determining causes. No philosophy of the past has faced the possibility of planetary survival and, therefore, of our species. We must try to find ends that collectively guide our species: that is the goal of the philosophy of nature that must be elaborated.

Keywords: Pandemic, Practical reason, Agricultural revolution, State.

* Profesor Titular (jubilado) de la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela. Doctor en Filosofía por la misma universidad. Investigador, conferencista, articulista, jurado, asesor y tutor de tesis de pregrado y postgrado. Ha publicado: *Existencia, Razón y Moral en Étienne Gilson* por la Comisión de Estudios de Postgrado de la Facultad de Humanidades y Educación; *Filosofía de la Filosofía en Aristóteles* (publicado en Saber-UCV); *La Epistemología de De mundi aeternitate de Boecio de Dacia*” (sello independiente); *Gadamer y el Círculo Hermenéutico*, publicado por Ediciones de la Revista Apuntes Filosóficos, Escuela de Filosofía, UCV (2007).

Virus y agricultura.

Según Esquilo, la mejor salud tiene un límite: ya que la enfermedad siempre la está rondando. Palabras que parecen haber sido escritas para nuestros días. No creo equivocarme si digo que la casi absoluta mayoría de los seres humanos se enfrenta hoy a una pandemia por primera vez. En nuestro caso, la enfermedad ha sido causada por el SARS-CoV-2, virus aparecido en la ciudad china de Wuhan: desde donde la COVID-19 se ha esparcido por todo el planeta.

Por lo general, la pregunta por los orígenes, de ser contestada, nos puede ayudar a tener una idea, bastante precisa, de un fenómeno; entonces, ¿cuál es el origen de los virus? En primer lugar, es preciso saber que un virus es un ente tan pequeño, que necesitamos de un microscopio electrónico para poder observarlo. Es tan ínfimo su ser, que algunos dudan de que pueda ser adscrito a los seres vivos. Se trata de un microorganismo que ni siquiera alcanza el nivel celular; es un parásito de la célula que busca introducirse en ella para hacer lo que le corresponde a todo virus: sobrevivir y multiplicarse cuanto más pueda. Precisamente por esa vida parasitaria, el virus no puede ser combatido, por ejemplo, con antibióticos porque, si son eficientes terminarían por eliminar con el virus, la misma célula. Por ello, lo sensato es producir una vacuna que estimule al aparato inmune a producir los anticuerpos que se encargarán del exterminio del microorganismo infeccioso. Pues bien, volvamos a nuestra pregunta por el origen. Bacteria y virus pandémicos como los siete exterminadores —me refiero a la viruela, la gripe, el sarampión, la tuberculosis, la malaria, la peste y el cólera— se originaron como consecuencia de la más decisiva y fundamental revolución, causa primera de lo que somos hoy día: la *revolución agrícola*. La adopción de esta manera de vivir se ubica hace 12.000 años y su papel incuestionablemente protagónico se debe a varios factores. En primer lugar, nuestra especie dejó el *nomadismo* de las bandas¹ de cazadores y recolectores y se volvió *sedentaria*. Una banda es un grupo de individuos que varía entre 5 y 80 personas, emparentadas entre ellas y que viven en la más absoluta igualdad. Hoy, los grupos humanos de este tipo se consiguen en dos lugares: en Nueva Guinea y la Amazonía. Es probable que nuestra especie haya vivido en bandas hasta hace unos 12.000 años, cuando, justamente, se inventó la agricultura. La tribu, demográficamente mucho mayor que la banda, es sedentaria, se agrupa en aldeas y es en ella donde se originó la agricultura y, paralelamente, la *cría de animales*

¹ Utilizo este término y los de tribu y *chefferie* en su sentido antropológico.

domésticos. Esta nueva forma de vivir permitió a los hombres el acceso a una cantidad mucho mayor de alimentos, lo cual generó un *incremento demográfico*, que llevó a las tribus a convertirse en *chefferies* y, de estas, en Estados.

Difícilmente puede subestimarse la importancia de la agricultura, ya que gracias a ella no solo el hombre adquirió la autonomía alimentaria —que producirá el fundamental salto adelante de la expansión demográfica— sino que, también, en su seno se originaron la *estratificación social* y la *propiedad privada*², así como el *incremento de la agresividad* de nuestra especie —un factor de gran importancia desde el punto de vista etológico—. A este respecto, citaré unas palabras de Konrad Lorenz, el padre de la etología: «*Freyer ha demostrado de forma convincente que, con la autoctonía de la agricultura surgió, la hostilidad contra los nómadas, pues, comprensiblemente, el labrador no veía con buenos ojos que un nómada condujera su rebaño por la cuidada tierra de labranza*»³. A lo mejor, lo de Caín y Abel puede ser un recuerdo de todo esto.

La agricultura fue, pues, la causa de la expansión demográfica, del abandono de la igualdad, de la división del trabajo y de la propiedad privada y, como si eso no fuese suficiente, también originó a la institución del Estado. Y ahora me permito una breve reflexión, digamos así, un paréntesis.

* * *

Según los contractualistas, la formación del Estado es el resultado de un proceso de unificación en el que los miembros de un grupo se unen por el bienestar de todos. Pero, en realidad, parece que eso no fue lo que sucedió. El Estado surge porque distintas comunidades se unen para defenderse de las amenazas militares de fuerzas externas. A manera de ejemplo, me referiré a la confederación de los *cherokee*⁴. En su origen ese pueblo estaba conformado por treinta o cuarenta aldeas y cuando decidían atacar a las aldeas de los colonos, estos respondían militarmente y, dado, que ignoraban cuál *chefferie* era la responsable del ataque, se lanzaban en contra de cualquiera de

² «Es muy probable [señala Lorenz] que la estratificación social se halle estrechamente relacionada con la aparición de la *propiedad* individual. En nuestra civilización, el orden jerárquico institucionalizado aparece junto con la agricultura localista y perseverante.» (Konrad Lorenz, *Decadencia de lo humano*, trad. cast. de Manuel Vázquez, Barcelona, Plaza & Janes Editores, 1985, p. 132).

³ Ibid.

⁴ Véase a este respecto, DIAMOND, Jared, *Armi, Acciaio e malattie. Breve storia del mondo negli ultimi tredicimila anni*, trad. it. de Luigi Civalleri, Einaudi, Torino, 2014, p. 229 s.

ellas. Por eso, los *cherokee* decidieron formar una confederación que, en 1730, eligió como jefe a Moytoy, al cual le siguió su hijo en 1741. Por lo tanto, la confederación no nació por un contrato destinado a salir del estado de naturaleza, sino por una serie de unificaciones de *chefferies*, dirigidas a la defensa en contra de la amenaza de fuerzas externas, esto es: en contra de los colonos blancos. Es, pues, la guerra la que produjo al Estado, pero ¿cuál es la razón, en virtud de la cual, los Estados empezaron a aparecer hace 12.000 años? La formación estatal depende no solo de la presión de la guerra, sino también de la densidad demográfica; por tanto, se plantea una nueva interrogante: ¿por qué las guerras originan los Estados solo cuando es alcanzado cierto grado de densidad demográfica? La respuesta radica en el futuro de los vencidos. En el caso de los cazadores-recolectores, la comunidad vencida es suficiente que se mude, pero, en el caso de las tribus agrícolas, el vencido no lo puede hacer simplemente porque no tiene adónde ir. Ahora bien, si la sociedad vencedora no es suficientemente grande, no tiene espacio para los vencidos y esto explica la matanza de los hombres y la reducción de las mujeres y de los niños a esclavos. Sin embargo, si los vencedores forman un Estado, es decir, si el tamaño de su comunidad es suficientemente grande, entonces ya no se necesita matar (más allá de los militares) y, dado el tamaño del Estado, se esclavizan hombres, mujeres y niños. Así se formaron los Estados históricos y la polémica está servida. Volvamos ahora al virus.

* * *

¿Qué tiene que ver todo esto con los virus pandémicos? Sabemos que una población numerosa es una condición para la aparición de los siete virus y bacterias exterminadoras, pero no es la causa primera. Esa causa es la estrecha *convivencia* de los humanos con los *animales domésticos*. Esa relación produjo *mutaciones virales y bacterianas*, las cuales hicieron posible el *salto* de los microorganismos, propios de ciertas especies animales, a la nuestra. Esa es la relación de la agricultura con los siete virus y bacterias: en la medida que *el hombre alteró el orden ecológico* —creando un modo de vida que modifica las relaciones naturales— la respuesta de la naturaleza a ese nuevo orden fue la de novedosos y peligrosísimos microorganismos. Mientras el hombre se dedicaba a la caza y a la recolección de vegetales, el orden natural no había sido intervenido. Cuando, en cambio, la agricultura y la cría de animales aparecen en la escena, la naturaleza es modificada. Ningún animal (incluidos los hombres cazadores-recolectores) siembra

para vivir: come lo que su hábitat le proporciona. El agricultor, en cambio, modifica su relación con el entorno natural y provoca la correlativa respuesta. Cicerón —consciente o no de su deuda aristotélica— decía que el orden es la «*disposición de los objetos en sus lugares adecuados y apropiados*»⁵, y aquello que los distribuyen son la *casualidad* y la *eliminación*⁶. Pues bien, *la agricultura fue la primera, masiva y determinante intromisión humana en el orden natural* y, en nuestros días, este fenómeno se está repitiendo debido a nuestras constantes alteraciones del entorno ecológico que, además de catastróficos cambios climáticos, pueden dar origen a la aparición de nuevos y letales microorganismos. Ya está sucediendo, a pequeña escala, con las bacterias que se hacen resistentes a los antibióticos —como es el caso de la tuberculosis—. De manera que, el virus de Wuhan podría ser la primera aparición de pandemias mucho más letales.

Según los expertos, la *huella ecológica*, es decir, nuestro impacto en el entramado natural, se mide utilizando esta fórmula: $I = C \times T \times P$. Donde I es el impacto sobre el planeta, C el consumo, T la tecnología y P la población⁷. Pues bien, en cuanto al consumo, íntimamente relacionado con la producción, será suficiente recordar que hoy en día nuestra especie produce, en solo 15 días, todo lo que se produjo durante el año de 1900⁸ y, en cuanto a la tecnología, no hace falta un gran esfuerzo de nuestra imaginación para vislumbrar cuáles consecuencias catastróficas puede tener su enorme poder. En cuanto a la población será suficiente trazar un breve cuadro cronológico. Nuestra especie alcanzó el primer millardo de individuos en 1800, lo cual significa que, para sumar semejante cifra, nos tardamos 12.000 años desde la invención de la agricultura. Ya en 1930 logramos el segundo millardo, es decir, nos tardamos solo 130 años para acumular una cifra que, durante toda la historia anterior de la especie, tomó 12.000. El tercer millardo se registra en 1960; el cuarto, en 1975; el quinto, en 1987, y el sexto se alcanzó en 1999. Ahora la población mundial ronda los 8 millardos. Es evidente que la *huella ecológica de semejante estallido demográfico ha sido profunda y las consecuencias de ello ya se empiezan a notar*. Por otra parte, estas cifras nos permiten desenmascarar una de las tantas mentiras que circulan en organizaciones como la ONU.

⁵ *Tusculanae disputationes*, Pohlenz, Leipzig, 1918, I, 40, 142.

⁶ Lorenz, ob. cit., p. 48.

⁷ Esta fórmula fue introducida por EHRlich, Paul y HOLDREN, J., en *Impact, of Population Growth*, Science, vol.171, 1971, p. 1212.

⁸ GEORGE, Susan, *Informe Lugano*, trad. cast. de Berna Wang, Barcelona, Icaria Editorial, 2002, octava edición, p. 26. «A comienzos del próximo siglo [2100 ya que la publicación original es de 2001], la escala de la actividad ejercerá una presión extrema sobre los límites de la biósfera e incluso sobre la capacidad del planeta para sostener la vida.» (ibid.)

¿¡Cuántas veces hemos leído o escuchado la expresión “países en vía de desarrollo”!? Si con ello se entiende que un país pobre logre el tren de vida de un norteamericano, de un europeo o de un japonés y ahora también de un chino, se nos está «mintiendo» descaradamente. A este respecto me permito citar unas líneas de Laurence Smith:

Supongamos que somos Dios y de poder realizar la acción noble, éticamente justa de elevar el consumo material del mundo en vía de desarrollo al nivel del de los norteamericanos, de los europeos occidentales, de los japoneses y de los australianos de hoy día. ¿Lo haríamos? Espero que no. El mundo que se crearía sería espantoso. El consumo global aumentaría *once veces*. Sería como si la población mundial pasara de repente de los 7 millardos de hoy [estas palabras fueron escritas en 2010] a los 72 millardos. ¿De dónde provendría toda la carne, el pescado, el agua, la energía, el plástico, los metales, la madera que nos harían falta? Supongamos ahora que esta transformación se diera poco a poco, en los próximos cuarenta años. Los demógrafos estiman que la población mundial podría detenerse en 2050, en una cifra de 9,2 millardos. Entonces, si el objetivo final es que todos en la Tierra vivan como hoy viven los norteamericanos, europeos occidentales, los japoneses y los australianos, el planeta debería mejorar de manera que pudiese brindar recursos suficientes para sustentar el equivalente de 105 millardos de personas⁹.

Esta es la situación. Y si los pronósticos de los expertos tienen razón, *el planeta está en riesgo y, con él, obviamente, nosotros*. Para ser lo más claro posible a este respecto, referiré algunos señalamientos de Hans Jonas. Según este filósofo:

...vivimos en una situación apocalíptica, es decir, en vísperas de una catástrofe universal, si dejamos que las cosas sigan su curso actual¹⁰. En efecto, el éxito económico [...] consistió en el incremento, en cantidad y variedad, de la producción de bienes junto a una disminución del trabajo humano para producirlos: por tanto, un mayor bienestar para muchos, pero también un obligado mayor gasto de todos [...], es decir, un incremento enorme del metabolismo entre el conjunto del cuerpo social y el entorno natural¹¹.

Si a esto le añadimos «*la explosión numérica de este cuerpo colectivo metabólico, es decir, el incremento exponencial de la población*»¹², se origina unas condiciones en las cuales:

⁹ SMITH, Laurence, *The World in 2050. Four Forces Shaping Civilization's Northern Future*, trad. it. de Susanna Bourlot, Einaudi, Torino, 2011, p. 23 s.

¹⁰ JONAS, Hans, *El principio de responsabilidad*, trad. cast. de Javier Fernández Retenaga, Editorial Herder, Barcelona, 1995, p. 233.

¹¹ JONAS, ob. cit., p. 234.

¹² Ibid.

la explosión demográfica, vista como un problema del metabolismo del planeta, quita el protagonismo a la aspiración al bienestar y obligará a una humanidad empobrecida a hacer por la mera supervivencia lo que podría hacer o dejar de hacer por la felicidad; es decir, la obligará a un saqueo cada vez más brutal del planeta hasta que éste haga valer su voz y se niegue a dar más de sí. La muerte y el genocidio que acompañarán a tal situación de «sálvese quien pueda» escapan a toda imaginación¹³.

Esta es la situación. El virus de Wuhan podría ser una consecuencia de nuestras intromisiones en el ecosistema. Claro está que esta información podría ser falsa: podría ser que el virus fuese un proyecto de investigación que se escapó en los zapatos de alguien. Entonces no habría habido mutación espontánea, pero todo lo demás que apuntamos en estas páginas seguiría siendo cierto. Es *perentorio que la humanidad modifique su manera de relacionarse con el planeta*. ¿Qué decir ahora desde el punto de vista de la Filosofía?

Racionalidad práctica.

Nuestra huella ecológica es demasiado profunda como para que el planeta siga soportándola: ¡hay que hacer algo! Sin embargo, antes de seguir, quiero hacer una aclaratoria que considero importante. Personalmente no comparto la vocación de los filósofos demiúrgicos que, desde el rincón en donde la casualidad los ha soltado, pretenden decirle al mundo cómo hay que vivir. Así empezó Platón y no le fue nada bien, y así le paso a los que siguieron esa tendencia. Desde hace más de un siglo, el mundo ha sido devastado por una serie de “profetas de la razón”, que han llevado al planeta al límite del holocausto nuclear (como ocurrió durante la crisis de los misiles en Cuba). El marxismo ha intentado transformar radicalmente las sociedades, por aquello de que *«hasta ahora los filósofos han interpretado el mundo, pero ha llegado la hora de transformarlo»*. En varios lugares y latitudes han intentado construir el hombre nuevo y, cuando por fin el telón se cae, lo que hace ese hombre es abalanzarse sobre un McDonald’s. El comunismo es un experimento sociopolítico fracasado: que se apoya en el *resentimiento social, el voluntarismo de la improvisación y del odio al esfuerzo meritocrático, así como en la represión feroz de las diferencias*. El Estado totalitario se entromete en todo. Esto, a veces, se confunde con una hipertrofia de la política: cuando, en realidad, es la muerte de lo político. Lo extraño es que, después

¹³ Ibid.

de tantos fracasos, algunos (y no son pocos) sigan intentándolo. Corrijo; en realidad no es extraño si conocemos, aunque sea un poco, la naturaleza humana. Creo que esto se debe, en parte, a la carga utópica del marxismo, pero, también, a otros factores que, sin embargo, no viene al caso analizar en esta oportunidad.

Ahora bien, y volviendo a mi anterior pregunta, ¿Qué puede hacer la Filosofía en nuestra época pandémica? *No lo sé*, pero sí me atreveré a criticar ciertos principios filosóficos que considero muy peligrosos en un mundo en riesgo, dado que ellos impiden encontrar una salida siendo, en realidad, causas determinantes del problema. Es importante recordar que *ninguna filosofía del pasado se ha enfrentado a la posibilidad de la supervivencia planetaria y, por ende, de nuestra especie, así que, hasta cierto punto, avanzamos en un terreno desconocido*. Pues bien, y sin ninguna pretensión baconiana, considero que hay unos principios que giran en torno a la teoría de la razón y de los cuales es menester deslastrarnos.

1. En primer lugar, reflexionaré sobre el principio que denominaré *orético*. Según esta manera de entender la racionalidad práctica, *las causas primeras de nuestras acciones racionales son creencias y deseos, de modo que la razón solo tiene que calcular los medios adecuados para alcanzar una interrelación satisfactoria de ambas actitudes intencionales para que se alcancen los resultados requeridos*. Yo creo que esta tesis es errónea y, contrariamente a lo que pregona, solo las acciones irracionales se ajustan a ese modelo. Un drogodependiente (o un alcohólico) se conduce según sus creencias y deseos que lo obligan a ciertas acciones. Estos enfermos saben muy bien que la sustancia que toman es un veneno, pero su conducta se ajusta totalmente al deseo que orienta su actuar. En realidad, deseos y creencias no son condiciones suficientes para realizar una acción, y esto depende de lo que Aristóteles subrayó con mucho énfasis: *la necesidad de la deliberación, la cual no está vinculada, de suyo, al deseo*. Lo que digo es que, *si la acción es libre*, deseos y creencias no son suficientes para explicarla: hay que tomar en cuenta nuestra *libertad*, la cual nos lleva a deliberar no solamente sobre los *medios*, como sostiene, equivocadamente, esta concepción de la racionalidad práctica que estamos considerando, sino —y esto es decisivo— también sobre los *finés*. Ahora bien, ¿por qué algunos —muchos, en realidad— aceptan el modelo *orético*? Muchas son las razones y solamente me referiré a las que considero más relevantes.

En primer lugar, se ajusta a una tendencia general, expresada por Hume:

No hablamos con rigor ni filosóficamente cuando hablamos de una lucha entre la pasión y la razón. La razón es, y solo debe ser, esclava de las pasiones y no puede reivindicar en ningún caso una función distinta de la de servir y obedecer a ellas¹⁴.

Todos nosotros hemos sentido alguna vez la fuerza de una pasión —la akrasía es un fenómeno muy corriente— y esta experiencia es, precisamente, la que está en la base de la aceptación del modelo *orético*. En segundo lugar, tal modelo se apoya en la idea que se conoce bajo la fórmula de *falacia naturalista*, tema que consideraré más adelante. En tercer lugar, está la necesidad de *proteger nuestra libertad* lo cual, por lo que vengo diciendo, luce paradójico; sin embargo, los que vivimos por estos lares desgraciadamente lo podemos entender sin muchos esfuerzos. Cuando un Estado totalitario intenta imponer, a troche y moche, su manera de ver el mundo, es decir: lo que él considera la vida buena, es obvio que la disidencia se aferre a la idea de que los fines son solo una elección personal y, por tanto, no deben discutirse ni deben imponerse, defendiendo, con el modelo *orético* —que, como vimos, descarta la libertad— una libertad que se ve amenazada. Pero esta es una situación límite y no viene al caso discutirla en profundidad. En realidad, *la racionalidad práctica no se mide solamente por los medios que utiliza, sino también por los fines que la orientan*. Volveremos sobre este aspecto al estudiar la falacia naturalista, es decir, la idea según la cual es equivocado derivar un debe de un es. Sin embargo, es posible hacer una observación que me parece importante y es la siguiente: sostener que un debe no deriva de un es, es lo mismo que afirmar que las razones de la acción nunca pueden inferirse de un estado del mundo, es decir, que nada de lo que sucede en la realidad afecta a la acción. Pero, entonces, la acción se convierte en demiúrgica, ya que si no hay hechos que sean razones: cualquier hecho depende solo de los deseos del agente que, como veremos, es un componente fundamental de la concepción fáustica modernista. Por otro lado, aceptar el modelo *orético* nos expone a contrasentidos como el que ejemplifica Searle. Escribe este autor:

usted entra en un bar y pide un vino. El camarero trae un vino y usted lo bebe. A la hora de pagar usted dice: «He repasado la totalidad de mi conjunto de motivaciones y no encuentro ninguna razón interna para pagar este vino. Pedir y beber el vino es una cosa, encontrar algo en mi conjunto de motivaciones es otra cosa distinta. Las dos son lógicamente independientes.

¹⁴ HUME, David, *Trattato sulla natura umana*, trad. it., Laterza, Roma-Bari, 1978, vol. II, p. 436.

Pagar el vino no es algo que yo desee por mí mismo, no es tampoco un medio para un fin, ni es constitutivo de algún fin que esté representado en mi conjunto de motivaciones»¹⁵.

Lo único que añadido, es que le recomiendo que lo intenten sobre todo en estos tiempos.

2. La segunda idea equivocada es la que concibe *la práctica racional como un actuar según reglas, lo que denomino el modelo nomotético*. A este respecto, recordaré el conocido argumento de Lewis Carroll, quien relata el encuentro de Aquiles y la tortuga, y su discusión sobre un pasaje de los *Elementos de Euclides*¹⁶. Resumiendo el argumento, podríamos formularlo así: Aquiles dice: “si tienes $((A \& B) \supset Z)$ y tiene $A \& B$, entonces puede afirmar Z ”. La tortuga, entonces, contesta: “lo que dices es que tenemos $((((A \& B) \supset Z) \& (A \& B)) \supset Z)$, ¿cierto?”; con lo cual, el animalito desencadena un proceso regresivo al infinito: por la introducción de una regla de inferencia llamada *modus ponens*. Es decir: si Aquiles —que, desde la antigüedad no pega una— dice que “si hoy llueve, iré al cine; llueve. Por lo tanto, iré al cine”, la tortuga objetará: “no veo cuál puede ser la razón por la cual aseguras lo que sigue a «por lo tanto». ¿Por qué está tan seguro?” Y si Aquiles le contesta “lo hago porque esa conclusión se fundamenta en el *modus ponens*; esto es, en la regla según la cual, si p y si p entonces q , ambas premisas permiten inferir q ”, la tortuga le replicará nuevamente: “muy bien, pero no entiendo de dónde sacas que irás al cine.” Y si el pobre Aquiles —a quien mejor le iría si se dedicara solo a destripar griegos, y no a discutir con tortuguitas capciosas— dice replicándole: “siempre que tengas p , y si p entonces q , puedes concluir q , entonces puedes deducir q ”. Así se abre un regreso al infinito.

Lo dicho muestra que las reglas no justifican la inferencia, sino que, en realidad, sucede lo contrario: *son las inferencias las que justifican a las reglas*. Es verdad que los lógicos (como Russell) sostuvieron la tesis según la cual basta diferenciar los enunciados hipotéticos de las aserciones, e introducir, luego, una regla lógica (como el *modus ponens*)¹⁷ con lo cual se superaría la dificultad. Sin embargo, yo no creo que la tortuga se habría declarado satisfecha. A este respecto, John Searle sostiene lo siguiente:

¹⁵ SEARLE, John, *Razones para actuar, Una teoría del libre albedrío*, trad. cast. de Luis M. Valdés Villanueva, Ediciones Nobel, s.a., Oviedo, 2000, p. 41.

¹⁶ CARROLL, Lewis, «Lo que la tortuga le dijo a Aquiles», en *El juego de la Lógica*, Alianza Editorial, Madrid, 1972, p. 153-157.

¹⁷ VEGA, Luis, “Relativismo y verdad lógica”, en aa.vv., *El desafío del relativismo*, Editorial Trotta, 1997, p. 45.

El argumento efectivo no toma su validez de ninguna fuente externa: si es válido, solo puede serlo porque las premisas entrañan la conclusión [...] si usted piensa que necesita una regla para inferir de p y (si p entonces q), entonces usted necesitará también una regla para inferir p de p.”¹⁸ Lo cual significa que “en el razonamiento de la vida real el contenido semántico es lo que garantiza la validez de la inferencia, no la regla”¹⁹.

Si esto es cierto, la racionalidad práctica no se reduce a un conjunto de reglas que bien puede seguir una máquina: *la actividad de la racionalidad práctica no se ciñe a la regla, sino que la inventa cuando es necesario y, una vez más, aparece la libertad como ingrediente fundamental de nuestra racionalidad*. Una vez más, en palabras de Searle:

Necesitamos distinguir entre el entrañamiento [se refiere a la relación que media entre las premisas y la conclusión de un argumento; es decir, cuando las premisas son verdaderas es imposible que la conclusión sea falsa] como una relación lógica, y el inferir como una actividad humana. En el caso que hemos considerado [el ejemplo de Aquiles y la tortuga], las premisas entrañan la conclusión, de modo que la inferencia es válida. Pero no hay nada que fuerce a ningún ser humano real a hacer esa inferencia. El fenómeno de la brecha existe tanto para la actividad de inferir como para para cualquier otra actividad voluntaria. [...] Lo que estoy diciendo es que la racionalidad no está constituida como un conjunto de reglas, y la racionalidad en el pensamiento y en la acción no viene definida por ningún conjunto de reglas²⁰.

En resumidas cuentas, la racionalidad como seguimiento de reglas podría defenderse, desde el punto de vista lógico, diciendo: si usted no sigue las reglas lógicas, usted no es racional, pero esto no es cierto. Recordando a Popper:

no hay ningún razonamiento lógico ni ninguna experiencia que puedan sancionar esta actitud racionalista, pues solo aquellos que se hallan dispuestos a reconocer el razonamiento o la experiencia y que, por lo tanto, ya han adoptado esta actitud se dejarán convencer por ellos. Es decir, debe adoptarse primero una actitud racionalista si se quiere que una argumentación o una experiencia dadas tengan eficacia, y en consecuencia esa actitud no podría fundarse ni en el razonamiento ni en la experiencia²¹.

A este respecto, y desde el punto de vista empírico, hay unos hechos interesantes recogidos por Alexander Luria en 1931. Este estudioso se dedicó a investigar la manera de argumentar que

¹⁸ SEARLE, ob. cit., p. 32 s.

¹⁹ SEARLE, ob. cit., p. 34.

²⁰ SEARLE, ob. cit., p. 35.

²¹ POPPER, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Buenos Aires, 1957, p. 414.

utilizaban algunos campesinos de Uzbekistan: a continuación, resumiremos el resultado, que me parece decisivo para aclarar lo que estamos analizando. Luria propuso este enunciado: «*En el Norte, donde hay nieve, todos los osos son blancos. Terranova está en el norte y es un lugar donde siempre hay nieve. ¿De qué color son los osos allí?*» Y Abdurajmán, de 37 años, le contesta: «*Hay distintos animales*». Luria insiste con el enunciado, y Abdurajmán le responde: «*Yo no sé, yo solo he visto osos pardos, otros no he visto... Cada región tiene animales del mismo color: si la región es blanca, los animales serán blancos también; si es amarilla, amarillos*.» A lo que Luria le inquiriere: «*Y en Terranova ¿de qué color son los osos?*» Y Abdurajmán le insiste: «*Nosotros siempre decimos lo que vemos; lo que nunca hemos visto no lo decimos*.» Entonces, Luria le propone el mismo enunciado a Rustman, de 47 años, y esta fue su respuesta: «*si hubiera una persona con gran experiencia, que viajase por todas partes, le sería fácil contestar esa pregunta*.»
¿Qué nos dicen estas entrevistas? Según Vega:

los interlocutores uzbekos de Luria parecen reconocerlo [se refiere al *modus ponens*] pero se niegan a concederle un valor de prueba concluyente porque, según todos los vivos, solo atribuyen este valor de prueba a su experiencia personal o al testimonio de personas conocidas y autorizadas. En su forma de cultura oral, nuestra lógica discursiva, por sí misma, carece de autoridad suficiente a efectos cognitivos²².

Dicho esto, consideraré lo que se conoce como falacia naturalista.

3. El tercer error, del cual es preciso deslastrarnos, si queremos desarrollar un concepto de razón en la acción adecuado a nuestros tiempos, es el conocido como la *falacia naturalista*²³ y, otra vez, tendremos que recordar a Hume:

Detengámonos en una acción considerada viciosa, por ejemplo, un homicidio premeditado; examinémosla desde todos los puntos de vista y veamos si logramos descubrir el hecho o la existencia real que llamamos vicio. De cualquier manera que lo consideren, encontrarán solo ciertas pasiones, motivos, voliciones y pensamientos; **no habrá otros hechos. El vicio desaparecerá completamente hasta que consideremos el objeto.** No podrán nunca descubrirlo hasta que no centren su reflexión en vuestro corazón, en el que encontrarán que ha surgido un **sentimiento de desaprobación** respecto de tal acción²⁴.

²² VEGA, Luis, “Relativismo y verdad lógica”, ob. cit., p. 44.

²³ Esta expresión fue acuñada por Moore en su *Principia Ethica* (1903).

²⁴ HUME, ob. cit., II, p. 495. Negrillas añadidas.

El argumento parece sólido, pero hay que avanzar con cuidado. Según Hume y los filósofos que se remiten a él, no hay que confundir el lenguaje descriptivo con el normativo. El primero se refiere a estados o entidades externas, el segundo se circunscribe en los linderos de nuestra subjetividad. *Las razones para la acción, en cuanto se refieren a los medios para alcanzar nuestros deseos y voliciones, pertenecen a la primera categoría. En cambio, los fines (deseos, voliciones etc.) son reflejos de nuestra subjetividad.* En fin: *no confundamos el ser con el deber ser. Lo cual nos devuelve al modelo orético.* Pues bien, ¿Es esto cierto? Según Searle:

decir que algo es verdadero, ya es decir que uno debe creerlo [...]. La noción de inferencia válida es tal que, si p puede inferirse válidamente de q, entonces alguien que asevere p no debería negarse a aceptar q, que cualquiera que esté comprometido con p debería reconocer su compromiso con q²⁵.

Esto que el mismo Searle denomina *imperativo categórico semántico*, y que supone que es una objeción a la falacia naturalista: a mí no me convence del todo. Sin embargo, hay otra observación crítica que luce mucho más contundente y que nos devuelve de lleno a nuestro tema. Vamos a detenernos en ella.

Mi formación filosófica ha ido articulándose a partir de autores como Aristóteles, Tomás de Aquino y Heidegger de manera que para mí es connatural empezar por el principio: el ser (no viene al caso ahora distinguir entre “el ser” y “ser”). La falacia naturalista discute el tema del valor y todo valor es un fin para nosotros; así las cosas, discutir el tema axiológico nos remite al tema teleológico y, de allí, al ontológico. *¿Es el ser teleológico?* Desde que la ciencia moderna se ha impuesto como el verdadero y único saber (dejo de lado la discusión sobre el tema popperiano de la falsación como criterio epistémico), la teleología ha sido abandonada y no sólo abandonada, ha sido execrada. Hablar de teleología a un epistemólogo es suficiente para causarle una subida de la tensión arterial. La ciencia no necesita de la teleología, más bien, la teleología es para ella un lastre, pero, ¿qué hacemos con el hombre? Nadie duda que el hombre sea un ser natural; sin embargo, también somos seres teleológicos. Y esto tampoco nadie lo duda (salvo el materialismo: sobre todo en su versión practicada por ciertos autores que estudian el tema de la filosofía de la mente). A veces decimos que entes inertes —un martillo, una computadora o un termostato— son

²⁵ SEARLE, ob. cit., p. 171.

teleológicos, y en cierto sentido lo son, pero se trata de un *espejismo semántico*. Decimos que un alicate sirve para apretar cosas, y podemos mostrar cómo cada uno de sus componentes se articula con los demás para este “fin”, pero *ese fin se lo atribuimos nosotros*. Yo, por ejemplo, utilizo un viejo alicate como pisapapeles y otra persona podría usarlo como martillo, de manera que, si es que el alicate tiene un fin: ese fin depende de quién lo usa. En cuanto a una computadora pasa algo semejante. Escribe Searle:

Supongamos [...] que tenemos un perfecto análisis causal, y externalista, de la creencia de que el agua es tibia. Se proporciona este análisis estableciendo un conjunto de relaciones con el agua y con la humedad y se especifican completamente esas relaciones sin ningún componente mental. El problema es obvio: un sistema podría tener todas esas relaciones y, sin embargo, no creer que el agua es húmeda²⁶.

En efecto, *la computadora no cree nada*. Pero, en el caso del hombre, nadie puede dudar de que somos seres teleológicamente orientados: tan orientados, ¡que hasta le atribuimos fines a un martillo o a una máquina! Mientras que en un martillo o en una máquina los fines son externos, en nuestro caso, *son constitutivos de nuestra manera de ser*. Pues bien, seguiré ahora el itinerario de Jonas quien se refiere a un artefacto especial: no se trata de un martillo o un termostato sino de un tribunal. El tribunal es un artefacto, es decir, es un resultado de la acción humana, pero, en este caso, como señala Jonas:

los conceptos de derecho y administración de justicia están en la base de la existencia de esa identidad. [...] el concepto no solo precedió causalmente a la cosa; tuvo también que introducirse en ella para que esta pudiera ser aquello *para lo que* fue creada; traído a la existencia por la causalidad final, un tribunal es conservado en la existencia únicamente por ella en cuanto operante en él²⁷.

¿A qué se refiere Jonas? En el caso del alicate el fin es *externo*, en cuanto se lo atribuye quien lo usa. En el caso del tribunal, en cambio, el fin es *inmanente*: de manera que, si una sola de sus salas ha dejado de aplicar correctamente la justicia, el tribunal, en cuanto tal, pierde su identidad, y deja de ser la institución que *debería ser*. *La existencia de un tribunal es su fin, es decir: su fin intrínseco es su causa ontológica*. Dicho esto, y tomando en cuenta que en el mundo material no

²⁶ SEARLE, *El redescubrimiento de la mente*, trad. cast. de Luis Valdés Villanueva, Grijalbo Mondadori, Barcelona, 1996, p. 64 s.

²⁷ JONAS, *El principio de responsabilidad*, ob. cit., p. 105.

hay espacio para la teleología, debemos determinar a qué dimensión pertenece el fin en cuanto carácter ontológico humano. La respuesta es a la *subjetividad*. Con lo cual volvemos al tema de la mente, tal y como lo señala Searle:

Los estados y procesos mentales conscientes tienen un rasgo especial no poseído por otros fenómenos naturales, o sea, la subjetividad. Es ese rasgo de la conciencia el que hace su estudio tan recalcitrante a los métodos convencionales de la investigación biológica y psicológica, y una fuente de extrema perplejidad para el análisis filosófico²⁸.

«Subjetivo» es un término polisémico: podemos utilizarlo para expresar una creencia totalmente doxástica como, por ejemplo, cuando decimos «prefiero el chocolate a la leche». Pues bien, este juicio se opone a «el chocolate es una pasta hecha de cacao», que es un juicio objetivo. Mientras no podemos determinar cuál es el hecho que verifica el primer enunciado, en el segundo, tal comprobación es del todo posible. Ahora bien, cuando hablo de la conciencia como de una realidad subjetiva no me refiero al aspecto epistemológico sino al *ontológico*. Supongamos que tengo una preocupación o cualquier otro estado intencional. ¿En qué sentido existe ese estado mental? Sin lugar a dudas debe existir una serie de modificaciones cerebrales que lo causan, pero lo que algunos denominan conciencia fenomenal (y cuyas formas «*son las de “la forma en que las cosas nos aparecen”, el “carácter cualitativo”, “el qualia”, “las cualidades fenomenológicas inmediatas”, el “como qué es ser”*»²⁹), es *subjetiva*. Ahora bien, tales estados pertenecen a alguien de manera que *su realidad es de carácter ontológico, de una ontología de primera persona*: no meramente epistemológico. *Mi apertura ontológico-hermenéutica al mundo es siempre subjetiva*, en este sentido fundamental, y reducirla a la dimensión causal-material es un error. Pues bien, la conciencia es una realidad tan real como una montaña: aunque no sea objetiva.

Es, pues, necesario distinguir entre *objetividad y realidad*. *Un hecho no tiene que ser necesariamente objetivo para ser real*. Si la conciencia es real, porque lo es la subjetividad, *los fines, en cuanto condiciones constitutivas de la modalidad existencial del ser humano, son igualmente reales, de manera que, desde este punto de vista, la falacia naturalista no se aplica*. Además, ¿cómo dudar de la realidad del fin? A manera de ejemplo, los fines que concibió Hitler

²⁸ SEARLE, *El redescubrimiento de la mente*, ob. cit., p. 105.

²⁹ VILLANUEVA, Enrique, *Conciencia*, en aa.vv., *La mente humana*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Editorial Trotta, Madrid, 1995, p. 391.

se convirtieron en la gran pesadilla de millones de personas y en otros tantos millones de muertos. El “espacio vital”, la “superioridad de la raza aria”, la necesidad de acabar con los otros que no somos nosotros, fueron fines que, mediados por Hitler, fueron aceptados por una nación entera: con las consecuencias catastróficas que todos conocemos. Pero, entonces, ¿cómo distinguir entre los fines que solo corresponden a la dimensión individual de una persona y los fines que, además, se convierten en universalmente compartidos por algunos pueblos? La capacidad de seguir un fin es un reflejo de nuestra libertad. Pero, si esto es cierto, entonces *podemos intentar encontrar fines que orienten colectivamente a nuestra especie, y permitan su sobrevivencia (junto con la del planeta): esa es la meta de la filosofía de la naturaleza que es preciso elaborar, pero, quizá sea una meta posible.*

Dicho esto, no quiero terminar este apartado sin antes mostrar la *concatenación intrínseca de los tres principios* (el *orético*, el de la *normatividad* y el de la *falacia naturalista*), para evitar el peligro de introducir en su elección una relación de carácter azaroso. Para lograr este acometido, haré un ejercicio de aplicación dialéctica hegeliana, así como nos lo enseñaron, y nos lo pedían algunos profesores algo sádicos en los exámenes, que entonces eran orales.

Según la falacia naturalista, el ser y el deber deben mantenerse rigurosamente separados. Por tanto, el fin (o valor) no es objetivo: lo cual implica que no es real. Sin embargo, la razón práctica no puede llevar a cabo su tarea si no tiene una finalidad (un fin o un valor), por lo cual, dado que acabamos de señalar que ese fin no es real (y considerando la necesidad teleológica de la razón) el fin (valor) será entonces subjetivo; pero eso significaría que, subjetivamente, ese fin (valor) es real (por el principio *orético*). A partir de estas dos conclusiones (para los amantes de los esquemas, tesis y antítesis) se produce una oposición de carácter correlativo, que se supera en el tercer paso: según el cual, dado que a *la razón en sí* le corresponde la dimensión de la universalidad, a *la razón para sí*, en cuanto razón práctica, no le corresponderá referirse a los fines (valores) —reales pero subjetivos y, por ende, no universales— sino que solo podrá desarrollarse en su función instrumental, esto es: como mera regla lógica. En fin, y cumplido con el saludo a los viejos maestros, saludo, sin embargo, necesario para evitar la yuxtaposición protológica, sigamos nuestro itinerario.

A manera de conclusión

Fausto —filósofo, jurista, médico y teólogo— está meditando sobre el libro de Nostradamus. El saber no le concede ni la paz ni la alegría que buscaba y, entonces, no queda más que la magia: invoca al Espíritu de la Tierra, quien, al final, se despide de él burlándose y llamándolo *Ubermensch*, superhombre. Fausto está desesperado y, cuando piensa en suicidarse, tocan las campanas: es el Domingo de Resurrección y Fausto recapacita. Entonces hace su aparición Mefisto, quien le explica que su tarea ha sido la de realizar lo que la creación no se atrevió a materializar: él es el lado oscuro de la divinidad o, acaso, ¿cree en serio Fausto que el mundo ha sido creado de la nada? Nada de eso: la creación es el resultado de «*todo lo que vosotros llamáis pecado, destrucción, mal*». Y estas son sus palabras: «*¡Soy el espíritu que todo lo niega! y con razón porque todo lo que llega a ser merece morir miserablemente.*» Pues, entonces, si Fausto quiere en verdad construir, si Fausto quiere en realidad desatar su poder demiúrgico, tendrá que aceptar formar «*parte del poder que no haría sino el mal y, sin embargo, crea el bien.*» Solo aceptando este postulado —que es el primero del modernismo—, Fausto podrá emprender su propio y proyecto. En palabras de Berman:

El mensaje de Mefisto es no culparse de los accidentes de la creación, pues, justamente, la vida es así. Acepta la destructividad como tu parte de creatividad divina y podrás liberarte de tu culpa y actuar libremente. Ya no tiene por qué detenerte la pregunta ¿debo hacerlo? En el camino del autodesarrollo, la única pregunta es ¿cómo hacerlo?³⁰

Y esta es justamente lo que he llamado razón orética. Dicho sea de paso, no hay que olvidar que una de las lecturas preferidas de Goethe era el *Globe*, periódico parisino, órgano oficial del movimiento saintsimoniano, en cuyas páginas, por cierto, apareció por primera vez la palabra «socialismo» y, en este periódico, el desarrollismo encontró su tribuna ideal. Pero, ¿es verdad que la destrucción nos lleva a la creación? ¿O ese sería un poder exclusivamente divino? Una vez más, citaré a Berman:

¿por qué han de permitir los hombres que las cosas sigan siendo como han sido siempre? ¿No es ya hora de que la humanidad se imponga a la tiránica arrogancia de la naturaleza, para hacer frente a las fuerzas naturales en nombre del «espíritu libre que protege todos los derechos»?³¹

³⁰ BERMAN, Marshall, *All that is solid melts into air. The experience of modernity*, trad. cast. de Andrea Morales Vidal, Siglo XXI editores, Madrid, 1988, p. 40.

³¹ Ibid.

Y esto es justamente lo que, al fin, está pasando: solo tenemos derechos y ningún deber o, por lo menos, actuamos como si así fuese. Sin embargo, el sueño de llevar a la naturaleza ante el tribunal de la razón se acabó: es la naturaleza la que está llevando ante su tribunal a la razón fáustica. Y la naturaleza no sabe qué es el perdón.

Desde este rincón del universo, en el que hombres arrogantes y vanidosos llamaron estiércol del diablo a lo que habría podido transformar para bien su mundo atrasado, y en el que individuos llenos de sueños utópicos han dado rienda suelta a su resentimiento (arrasando toda decencia y todo mérito), veo gestarse en el horizonte una tormenta que nada sabe de racionalidad práctica: ni de economía, ni de desarrollo sustentable. Es una tormenta que amenaza con arrasar a toda nuestra especie y, con ella, al planeta, así como lo conocemos y en ello es muy, pero muy eficiente.

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV., *El desafío del relativismo*, Editorial Trotta, 1997.

AA.VV., *La mente humana*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Editorial Trotta, Madrid, 1995.

BERMAN. M, *All that is solid melts into air. The experience of modernity*, trad. cast. de Andrea Morales Vidal, Siglo XXI editores, Madrid, 1988.

CARROLL. L, «Lo que la tortuga le dijo a Aquiles», en *El juego de la Lógica*, Alianza Editorial, Madrid, 1972.

DIAMOND. J, *Armi, Acciaio e malattie. Breve storia del mondo negli ultimi tredicimila anni*, trad. it. de Luigi Civalleri, Einaudi, Torino, 2014.

EHRlich. P y HOLDREN, J, *Impact, of Population Growth*, Science, vol.171, 1971.

GEORGE. S, *Informe Lugano*, trad. cast. de Berna Wang, Barcelona, Icaria Editorial, 2002.

HUME. D, *Trattato sulla natura umana*, trad. it., Laterza, Roma-Bari, 1978.

JONAS. H, *El principio de responsabilidad*, trad cast. de Javier Fernández Retenaga, Editorial Herder, Barcelona, 1995.

LORENZ. K, *Decadencia de lo humano*, trad. cast. de Manuel Vázquez, Barcelona, Plaza & Janes Editores, 1985.

POPPER. K, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Buenos Aires, 1957.

SEARLE. J, *El redescubrimiento de la mente*, trad. cast. de Luis Valdés Villanueva, Grijalbo Mondadori, Barcelona, 1996.

SEARLE. J, *Razones para actuar. Una teoría del libre albedrío*, trad. cast. de Luis M. Valdés Villanueva, Ediciones Nobel, s.a., Oviedo, 2000.

SMITH, L, *The World in 2050. Fous Forces Shaping Civilization's Northern Future*, trad. it. de Susanna Bourlot, Einaudi, Torino, 2011, p. 23 s.

ARTÍCULOS PLURITEMÁTICOS



apuntes
filosóficos

Vol. 29 No. 57

¿Es posible comprender hermenéuticamente a la Naturaleza?
Una aproximación preliminar

Carlos Javier Lozada Villegas

(Universidad Federal de Piauí)

¿Es posible comprender hermenéuticamente a la Naturaleza? Una aproximación preliminar

Is it possible to understand Nature hermeneutically? A preliminary approach

Carlos Javier Lozada Villegas*
(Universidad Federal de Piauí)

Artículo recibido: 07/08/2020

Artículo arbitrado: 21/10/2020

Resumen: En el presente ensayo queremos esclarecer, a través de la hermenéutica filosófica, la relación que puede existir entre la hermenéutica y la Naturaleza, para responder a la siguiente pregunta: ¿es posible comprender hermenéuticamente a la Naturaleza? La relación del hombre con la Naturaleza ha sido de caos y de armonía, de dominio y de sumisión. Es evidente que la Naturaleza no necesita de nosotros, pero nosotros sí necesitamos de ella. En consecuencia, el presente ensayo será desglosado en cuatro partes: en el primer apartado se abordará sobre la temática gadameriana de la conciencia de la historia efectiva; en el segundo apartado se expondrá la relación entre el arte del preguntar y el arte del comprender, que Gadamer llamó “la experiencia hermenéutica”; en el tercer apartado se desarrollará la propuesta gadameriana de una lógica dialéctica; para culminar, en el último apartado, se intentará conectar el comprender gadameriano con la Naturaleza y su importancia ecológica.

Palabras claves: Dialéctica, Hermenéutica, Naturaleza.

Abstract: In the present essay we want to clarify through philosophical hermeneutics the relationship that can exist between hermeneutics and nature, to answer the question: is it possible to interpret nature hermeneutically? Man's relationship with nature has been one of chaos and harmony, of dominance and submission. It is evident that nature does not need us, but we do need it. Consequently, the present essay will be broken down into four parts: In the first section, we will address the Gadamerian proposal of awareness of effective history, in the second section, the relationship between the art of asking and the art of understanding that Gadamer called hermeneutical experience will be exposed, in the third section, he will develop the Gadamerian proposal of a dialectical logic, to finish in the last section, I will try to connect Gadamerian understanding with nature and its ecological importance.

Keyword: Dialectic, Hermeneutics, Nature.

* Profesor Instructor a Tiempo Completo adscrito al Departamento de Ciencias Sociales del Núcleo Universitario Rafael Rangel de la Universidad de Los Andes en Trujillo. Actualmente se encuentra en permiso de Beca Académica en la Universidad Federal de Piauí (UFPI), en el Programa de Pos-graduación en Filosofía (PPG-FIL) cursando una Maestría en Filosofía. Licenciado en Filosofía por la Universidad Central de Venezuela.

1. Conciencia de la historia efectual

Las historias son las memorias del hombre. Memorias que son percibidas, por algunos historiadores, como un archivo de colección y no como una conciencia de elevación del espíritu humano, que nos pueden permitir acceder a mejores experiencias sobre nuestras acciones y comportamientos, posibilitándonos un mejor porvenir. Esta distinción entre la historia como memoria y la historia como conciencia, es lo que va a llamar Gadamer historicismo, en el primer caso, y conciencia de la historia efectual, en el segundo.

Entre algunos representantes del historicismo, según Gadamer, tenemos a Ranke y a Droysen. ¿Qué nos dice Gadamer del historicismo de Ranke y de Droysen? Hay tres definiciones centrales que Gadamer expone sobre el concepto de historia de Ranke: la fuerza de la acción, la libertad y la esencia. Para Ranke, la fuerza de la historia en su esencia ontológica es la interioridad. La libertad es una cuestión de necesidad de la fuerza de la historia libre o la suma cualitativa de la individualidad. Gadamer nos expresa que, a pesar de las diferencias conceptuales de Ranke con Hegel, Ranke bebe de la filosofía, y su descripción es una forma del espíritu absoluto hegeliano.

En cambio, en Droysen, el concepto de expresión adquiere un valor significativo en su definición de la historia, y que para Gadamer conduce al comprender, porque «*comprender es emprender una expresión...*»¹, es por ello que, para Droysen, la historia no está ni en la acción, ni en la libertad, ni en la esencia, sino que comprender el mundo ético es comprender el mundo histórico: que por ello tiene una doble Naturaleza, porque «*...la interpretación psicológica no es por tanto más que un momento subordinado en la comprensión histórica*»². Esto es: comprender la ciencia es comprender su historia, comprender la filosofía es comprender su historia, comprender la medicina es comprender su historia, comprender el fútbol es comprender su historia y, por lo tanto, comprender la Naturaleza es también comprender su historia. Tanto Ranke como Droysen se separan radicalmente de Schleiermacher, coincidiendo con la búsqueda de la objetividad por la objetividad de la historia, esto es: encaminar a la historia a reconocerla como ciencia a partir de la lógica metodológica de las ciencias modernas.

Para Gadamer, la historia efectual es una temática secundaria de sus posibles efectos en la historia. Por ende, la historia efectual se conecta con la reflexión de la conciencia

¹ GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y Método I* (trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito), Salamanca España, Sígueme, 1993, p. 270.

² Idem, p. 271.

histórica³. Ahora bien, por ser secundaria no deja de ser importante, por el contrario, es aún más importante, porque es el ejercicio mismo de la hermenéutica. La temática primaria serían los hechos históricos, propios de las historiografías (Droysen, Ranke y compañía), pero la historia efectual sería lo desencadenante de esos hechos, pero no solo como un efecto, sino como la comprensión misma de tal acontecimiento, esto es: la filosofía de esa historia.

Entonces, la conciencia histórica, como historia efectual, es la exigencia teórica como el arte de comprender un hecho histórico hermenéuticamente hablando, o sea, desde la distancia histórica y no desde la inmediatez. Nos dice Gadamer, que «...cuando se niega la historia efectual en la ingenuidad de la fe metodológica, la consecuencia puede ser incluso una auténtica deformación del conocimiento»⁴, y este ha sido el intento de la historiografía cientificista, tratando de alejar a la historia (como disciplina) de la filosofía de la historia de Hegel. Pero es evidentemente difícil, porque la conciencia de la historia efectual es conciencia hermenéutica, esto es: estado de sitio, o sea, situado, situación, momento de un *factum* existencial. En otras palabras, los hechos históricos no se pueden interpretar a sí mismos, sería un absurdo, porque quien interpreta es el ser presente en su temporalidad, ya que el ser es un ser situado⁵.

De la relación entre la conciencia histórica y la historia efectual, podemos decir que es un estadio hermenéutico de la conciencia; llena de situaciones limitadas y defectuosas y, por ende, la conciencia de la historia efectual no pretende crear una nueva objetividad de la ciencia histórica, sino, más bien, observar las limitaciones de la misma. No es sustituir un método por otro, sino que es sustituir al método mismo, o sea: la conciencia metodológica por la conciencia hermenéutica. Entonces, somos seres históricos, pero históricamente situados en la temporalidad del ser ahí, «...ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse»⁶.

Para Gadamer es importante tener claro la diferencia entre la conciencia de la historia efectual y su investigación en una determinada literatura, literatura que es, en sí misma, histórica. Nos dice Gadamer, que la conciencia de la historia efectual es dada por la fusión horizontal⁷, por ende, el fundamento hermenéutico también es dado en la conciencia de la historia efectual. Tal posicionamiento hermenéutico supone una nueva mirada hacia Hegel, y supone también observar otra forma de pensar. Porque la conciencia histórica es una aproximación a lo que podríamos llamar la verdad. Porque el esfuerzo hermenéutico es una

³ Cfr. Idem, p. 370.

⁴ Idem, p. 371.

⁵ Cfr. Idem.

⁶ Idem, p. 372.

⁷ Cfr. Idem, p. 415.

aproximación a ese conocimiento que es infinito y, en la comprensión la hermenéutica, buscar su finitud, es decir, la superación de nuestra finitud ante la infinitud del conocimiento «...*en la omnipresencia del espíritu que sabe históricamente*»⁸, porque la conciencia de la historia efectual es radicalmente finita⁹.

La conciencia de la historia efectual tiene la estructura de la experiencia histórica en la fusión horizónica. Las ciencias modernas manejan un concepto de experiencia que es objetivadora, haciendo el intento de despojarse de toda “historicidad” y de toda “subjetividad”, entendiendo la subjetividad como el sentido que impone el intérprete (y no como un mero subjetivismo), y que sería un sentido diferente al originario del historicismo cientificista: en sí es una experiencia objetivada, metodológica, confirmadora y productiva. Es por ello, que Gadamer nos dice que la «...*propia esencia [de] la experiencia [se] cancela en sí misma [y] su propia historia la deja desconectada*»¹⁰. En cambio, la teoría de la experiencia propuesta por Husserl, como una genealogía de la experiencia del “mundo vital”, es la posibilidad del sentido hermenéutico. A pesar de las críticas de Gadamer a Husserl, es importante resaltar tal intento de interpretación de la realidad a través del “mundo vital”. Porque, para Husserl, justamente el mundo de la vida es poner en observación el ejercicio puro de la razón, y tal ejercicio es también algo parecido a lo que se pueda considerar como un prejuicio (en el sentido negativo del que hablan las ciencias modernas). Es el lenguaje el que nos permite tener un carácter de la experiencia misma o una experiencia en el sentido del mundo vital: porque en las conversaciones es donde se genera una lingüisticidad de la comprensión de la conciencia de la historia efectual¹¹.

Este era justamente el núcleo de la conciencia de la historia efectual, pensar la obra y su efecto como la unidad de un sentido. Lo que yo he descrito como fusión de horizontes era la manera como se realiza esta unidad, que no permite al intérprete hablar de un sentido original de una obra sin que en la comprensión de la misma no se haya introducido ya siempre el sentido propio del intérprete¹².

La conciencia de la historia efectual como Conciencia es una experiencia hermenéutica de la unidad de sentidos que se genera a través de la pregunta, es decir, la hermenéutica, en esencia, puede ser un arte del preguntar y del mirar hacia el otro, por ende, un sentido comunitario como sentido de la orientación que debe ser abierto: «...*para poder preguntar*

⁸ Idem, p. 416.

⁹ Cfr. Idem, p. 16-17.

¹⁰ Idem, p. 422.

¹¹ Cfr. Idem, p. 468.

¹² Idem, p. 670.

hay que querer saber, esto es, saber que no se sabe»¹³. Ese mirar hacia el otro es un mirar sin objetivar: es ser el uno con el otro.

La conciencia de la historia efectual es una hermenéutica histórica: «*En el comienzo de toda hermenéutica histórica debe hallarse, por lo tanto, la resolución de la oposición abstracta entre tradición e investigación histórica...*»¹⁴. La hermenéutica histórica, como las ciencias del espíritu, están conectadas e íntimamente relacionadas con la tradición: su esencia es la tradición. De allí la necesidad de diferenciar a las ciencias del espíritu de las ciencias modernas, las primeras no necesita de un Método, ellas recobran la tradición a través de la historia. Por un lado, las ciencias del espíritu se hallan en la historia desde el pasado hasta el presente, pero, por el otro, las ciencias modernas se hallan en la historia de forma inversa. Esto ocurre porque las ciencias modernas buscan de antemano el objeto de su investigación a través del método heredado de Descartes: generando una sensación de progreso. En cambio, las ciencias del espíritu buscan de antemano al ser histórico de las cosas dadas en una temporalidad del “estar ahí” de una hermenéutica de la facticidad. Es por ello que «...*lo que satisface a nuestra conciencia histórica es siempre una pluralidad de voces en las cuales se sueña el pasado*»¹⁵. En las ciencias modernas, su tipo de investigación busca una verdad sin pluralidad de sentido, mientras que, en las ciencias del espíritu se conectan con una tradición que, posiblemente, les arroje algún objeto o alguna verdad con pluralidad de sentido. Las ciencias del espíritu no tienen un objeto definido en sí mismo: cuando aparece un objeto, este se desvanece y aparece otro nuevo. Se puede decir que las ciencias del espíritu no tienen un objeto a la manera en que lo tienen las ciencias modernas: porque las ciencias modernas objetivizan y cosifican la realidad.

Entonces, nos topamos con que la historia, en cuanto tal, es el ser del tiempo o la temporalidad manifiesta, en cuanto que es la acumulación de los fenómenos particulares de la historia en un todo general, que nos genera tanto un modo de comportamiento como un modo de ser. Tales fenómenos, que determinan un modo de ser, se consuman en cuanto que este modo es la “realización de una conservación” y se convierte “en una confirmación constantemente renovada” que posibilita una aproximación a la “verdad”¹⁶. Creando un valor

¹³ Idem, p. 440.

¹⁴ Idem, p. 351.

¹⁵ Idem, p. 353.

¹⁶ Cfr. Idem, p. 356.

en la tradición y en la historia como un valor que se reivindica como clásico y «*es lo clásico lo que se mantiene frente a la crítica histórica...*»¹⁷.

Según Gadamer, eso conlleva a un esfuerzo hermenéutico individual para preservar la condición hermenéutica de la tradición del comprender, donde comprender es ver «*...el todo desde lo individual y lo individual desde el todo*»¹⁸. La hermenéutica es, pues, un arte, en el que la comprensión del todo se traslada al individuo y la comprensión del individuo se traslada al todo. Es pasar del hablar al comprender y del comprender al hablar, en una relación circular, donde «*...el movimiento de la comprensión va constantemente del todo a la parte y de ésta al todo...*»¹⁹.

Gadamer, a pesar de las grandes e importantes críticas que hace a Schleiermacher, a Dilthey y a Droysen, también toma y reivindica cosas importantes de ellos. Por ejemplo, con Schleiermacher acontece que su distinción entre lo subjetivo y objetivo es parte de esa circularidad hermenéutica, y es por ello que «*...la comprensión solo se lleva a término en cada caso desde este todo de Naturaleza tanto objetiva como subjetiva*»²⁰. En el desplazarse del círculo hermenéutico, Gadamer nos plantea que, tanto la conversación como el texto mismo no son un desplazamiento hacia la constitución psíquica del autor, sino que es realmente un desplazamiento hacia el llamar la atención del otro: tanto en la lectura como en una conversación. Tanto el receptor como el emisor prevalecen ante el valor del decir y del escuchar; así como el lector y el autor prevalecen ante el valor del comprender y del interpretar.

En conexión con la Naturaleza —y por inverosímil que parezca—, la interpretación y la comprensión que el hombre tiene de la Naturaleza se convertirán en temas de importancia en todas las áreas del saber, esto es: la economía se comprenderá en relación con la Naturaleza, la sociología se comprenderá en relación con la Naturaleza o la física se comprenderá en relación con la Naturaleza, no en su intento de cosificación sino en su intento de comprender su ser como sentido de otredad. Por ende, hacer teoría es una de las formas del conocer lo ahí dado y lo ahí representado, teniendo una estrecha relación con las diversas formas particulares y universales del saber. En tal sentido, la filosofía hermenéutica gadameriana se nutre indudablemente de la Naturaleza y, sin ella, sería imposible saber alguno. El intento, eminentemente violento, de cosificación de la Naturaleza debe pasar por la comprensión

¹⁷ Idem, p. 356.

¹⁸ Idem, p. 360

¹⁹ Idem, p. 361

²⁰ Idem.

desde la conciencia de su historia efectual. O sea, comprender los efectos evidentemente colaterales de su acontecer histórico general, con un sentido ético de la ciencia como hermenéutica de su acontecer.

Como consecuencia, la concepción del historicismo científico ha sido cercano a la lógica metodológica de las ciencias modernas, en donde su relación con la Naturaleza ha sido de dominio y no de contemplación, por ende, su interpretación y comprensión ha sido ver a la Naturaleza como un mero objeto como una mera cosa, nos dice Gadamer que «...*el historicismo sigue con esto el conocido ideal cognoscitivo del conocimiento de la Naturaleza según el cual solo comprendemos un proceso cuando estamos en condiciones de producirlo artificialmente*»²¹, en otras palabras: la Naturaleza se cosifica como un subproducto de un producto de una investigación.

2. Experiencia hermenéutica

Gadamer insiste en que «*la estrecha relación que aparece entre preguntar y comprender es la que da a la experiencia hermenéutica su verdadera dimensión...*»²², esto es, que la experiencia hermenéutica es el arte del preguntar como un arte de saber de sí, en donde se fundamenta y se desarrolla el arte del genio y que «...*consiste en hacer comunicable el libre juego de las fuerzas del conocimiento*»²³. El arte produce voluntad de conocimiento y amor al conocimiento. El arte no es una mera capacidad de imaginar, sino también de pensar e interpretar, el arte es también en sí misma una herramienta de la experiencia hermenéutica.

El arte como experiencia hermenéutica se descubre en la lógica de preguntas y respuestas como una lógica dialéctica. Collingwood²⁴ no llegó a desarrollarla más ampliamente, pero Gadamer intentó fundamentarla mejor a través de la tradición y de la filosofía hegeliana. Pareciera que todos caemos en el error hermenéutico, influenciado por la lógica y la metodología de las ciencias modernas, de una búsqueda, casi eterna, del milagro de la verdad en un método riguroso que conduzca a la objetividad de los resultados, pero de lo

²¹ Idem, p. 451.

²² Idem, p. 453.

²³ Idem, p. 88.

²⁴ Los intentos reales de Gadamer para fundamentar una lógica de las ciencias humanas como una lógica de preguntas y respuestas fue desarrollado principalmente por Platón, pero en nuestros tiempos “modernos” fue Collingwood, con su “*logic of question and answer*” que para Gadamer fue una idea genial que sirvió para hacer una crítica a la escuela realista de Oxford, pero según Gadamer infelizmente no logró “un desarrollo sistemático”, pero Gadamer intentará darle tal desarrollo (Cfr. Gadamer, 1993, p. 448).

que se trata es aceptar el «milagro de la comprensión»²⁵. Porque comprender es ensayar, porque tal comprender nunca interpreta dos veces la misma situación, en otras palabras: la experiencia hermenéutica del comprender nunca experimenta dos veces el mismo contexto. Por eso, comprender es siempre volver a preguntar. Es el problema del acontecer como una reactualización de las cosas el que se expresa en la comprensión, porque la tradición nos actualiza en un nuevo acontecer, y lo que se actualiza desde la tradición es un nuevo preguntar. Tal recuperación de la tradición es de suma importancia porque «...en la finitud histórica de nuestra existencia está el que seamos conscientes de que, después de nosotros, otros entenderán cada vez de manera distinta»²⁶.

Entonces, la lógica del preguntar y del responder se transforma, para Gadamer, en una lógica dialéctica. O sea, se decanta en la experiencia hermenéutica que genera una conciencia de la historia efectual: «Pues la dialéctica de pregunta y respuesta que hemos puesto al descubierto permite que la relación de la comprensión se manifieste por sí misma como una relación recíproca semejante a la de una conversación»²⁷. Entonces, es el lenguaje el velero y la luz que guiará de ese milagro de la comprensión: el lenguaje que busca la otredad en la conversación, a través de la dialéctica de preguntas y respuestas, porque es el lenguaje una condición del pensar.

Así, ni la filosofía ni la ciencia llevan hasta el final la capacidad de juicio como un sentido común de una lógica dialéctica o como una de las «...capacidades superiores de espíritu sino [que se quedan] en la [capacidad] inferior del conocimiento»²⁸, en un total desinterés por esa otra cara del pensar. Es por ello que hay que resaltar el concepto de sentido común como un punto fundamental en la filosofía de Gadamer, porque es como si fuese una especie de inmanencia en relación con las categorías del bien y del mal, lo justo y lo injusto o lo bello y lo feo, sin embargo, para Gadamer, el sentido común trasciende todas esas categorías y va más allá del mero ejercicio de la interpretación o de la comprensión del bien y del mal, porque el sentido común, como experiencia hermenéutica, es también aplicación.

Algo en común que tienen los diversos conceptos de experiencia es el mismo concepto de la cotidianidad, por ejemplo: lo que es común en una noche helada es el frío. Entonces, el sentido hermenéutico de las experiencias es el sentido común a toda comprensión, interpretación y aplicación comunitaria. Tal realización hermenéutica comunitaria es la unión

²⁵ Dice nuestro autor alemán: Es tarea de la hermenéutica explicar este milagro de la comprensión, que no es una comunión misteriosa de las almas sino participación en un sentido comunitario (Gadamer, 1993, p. 361-362).

²⁶ Gadamer, (1993), p. 452.

²⁷ Idem, p. 456.

²⁸ Idem, p. 62.

de muchas individualidades. La experiencia, para Gadamer, no es una experiencia en el sentido kantiano, o sea, no es una experiencia ni de los resultados, ni de la objetividad, ni del método; menos aún es una experiencia reproductiva de la cantidad, sino que, por el contrario, es una experiencia negativa: es una experiencia del ensayo y del error, es decir, es una experiencia hermenéutica²⁹.

Para Gadamer, la experiencia negativa tiene «*un particular sentido reproductivo*» de un saber abarcante. Esta experiencia de la negatividad, como un saber abarcante, adquiere un mejor saber de la relación de lo uno con el todo. «*La negación, en virtud de la cual la experiencia logra esto, es una negación determinada. A esta forma de la experiencia le damos el nombre de dialéctica*»³⁰. Es el retorno a Hegel, es volver la mirada hacia Hegel, actualizarlo o, también, que él mismo se nos está actualizando heracliteánamente, porque «*no es posible [tener] dos veces la misma experiencia*». Es también un constante experimentarse negativamente en la confirmación, la reiteración y la insistencia, porque nunca es ni será la misma cosa, pero, paradójicamente, sigue siéndolo. De este modo opera la conciencia de la historia efectual que se experimenta hermenéuticamente. Hegel cambia las reglas del juego filosófico, pero más que cambiarlas es realmente devolverlas a su punto originario. El pensamiento no es estático sino dialéctico. En Hegel, «*la experiencia tiene la estructura de una inversión de la conciencia y es por eso movimiento dialéctico. Es verdad que Hegel hace como si lo que acostumbra a entenderse como experiencia fuera algo distinto*»³¹.

Tal experiencia de la negatividad es algo que se vuelve una experiencia de la nada. Entonces, la dialéctica que reivindica a Hegel no es la del *cogito* cartesiano (del «*pienso, luego existo*»), sino que es el existir primero para luego seguir existiendo, porque se reconoce en el otro como a sí mismo, en la diversidad del cosmos del saber, creando nuevas formas del espíritu, en su saberse de sí mismo, de un hablar cualitativo y no cuantitativo.

En este sentido, el concepto de experiencia es la definición de la experiencia de la finitud humana, es decir: quien tiene límites tiene experiencia. La experiencia nos ayuda a percibir la realidad tal cual ella se manifiesta, es por ello, que la experiencia hermenéutica tiene que ver con la tradición como finitud de lo acontecido³². La manifestación de la experiencia hermenéutica es, por medio del lenguaje, una experiencia que tiene un perfil lingüístico, a pesar de que se puede observar como una abstracción del lenguaje. La

²⁹ Cfr. Idem, p. 428.

³⁰ Idem.

³¹ Idem, p. 430.

³² Cfr. Idem, p. 433-434.

experiencia hermenéutica, en sí misma, es lenguaje³³, y por ende, «...se trata del centro del lenguaje, desde el cual se desarrolla toda nuestra experiencia del mundo y en particular la experiencia hermenéutica»³⁴. El sistema operador subyacente al pensamiento —como lo es el lenguaje que nos define en relación con nuestro “*ser ahí*”— es el fundamento de toda experiencia hermenéutica: sin el lenguaje no nos damos cuenta de nada del acontecer finito de lo dado.

El sentido de la experiencia hermenéutica reside más bien en que, frente a todas las formas de experiencia del mundo, el lenguaje pone al descubierto una dimensión completamente nueva, una dimensión de profundidad desde la que la tradición alcanza a los que viven en el presente³⁵.

El lenguaje crea realidades, el lenguaje crea actualidad, el lenguaje crea el pasado y, también, posibilita vislumbrar un porvenir. El lenguaje es tanto la conexión del presente con el pasado como la conexión del presente con el futuro: el lenguaje es el posibilitador de la experiencia hermenéutica del acontecer. Por ende, el lenguaje no es solamente lo escrito, sino que el lenguaje es un mensaje que se descifra, que se interpreta y que se comprende, pero también que se aplica.

La Naturaleza, o el medio ambiente, tiene una manera de comunicarse y de expresarse, cuya conciencia y lenguaje no coinciden con la conciencia y el lenguaje del hombre. En cambio, su lenguaje pudiera ser el de las manifestaciones, positivas y negativas, de su acontecer. Tales manifestaciones pudieran comprenderse e interpretarse como un intento de comunicación de la Naturaleza con nosotros.

3. Dialéctica de la ocasionalidad

Tanto la dialéctica de la temporalidad y de la intemporalidad, como la dialéctica de la historia y de la supra-historia son posibilidades de la comprensión y de la autocomprensión. Para Gadamer, es importante el “descubrimiento” que hace Heidegger de que la «temporalidad es el modo de ser de la comprensión misma»³⁶ y de que tal temporalidad es la ocasión viva del Ser. Entonces, estos fenómenos de la dialéctica de la temporalidad son, para Gadamer, un “carácter de ocasionalidad”.

³³ Cfr. Idem, p. 483.

³⁴ Idem, p. 548.

³⁵ Idem, p. 554.

³⁶ Idem, p. 167.

La ocasionalidad «...quiere decir que el significado de su contenido se determina desde la ocasión a la que se refieren, de manera que este significado contiene entonces más de lo que contendría si no hubiese tal ocasión»³⁷. Como la imagen y su emanación, o el lenguaje y sus imágenes: las imágenes son ocasiones y momentos únicos. La ocasionalidad da sentido a la imagen, pero no la explica ni la racionaliza: ese momento es, y deja de ser, al instante, lo que fue. En la imagen existe un tipo de interpretación y de comprensión que no se puede explicar lógicamente, pero que crea un significado y nos revela una intencionalidad. Porque también pareciera ocurrir, en una especie de exaltación del ser de la imagen, una interpretación meta-racional en la ocasionalidad, es decir: otra clase de lógica.

La ocasionalidad del hablar humano no es una imperfección eventual de su capacidad expresiva, sino más bien expresión lógica de la virtualidad viva del hablar, que sin poder decirlo enteramente pone en juego, sin embargo, todo un conjunto de sentido³⁸.

Desde una óptica dialéctica, cuando las cosas comienzan en la imagen terminan en el habla, y cuando comienzan en el habla terminan en la imagen. Para Gadamer es una perfecta unidad entre la imagen y el habla. Es allí donde la ocasionalidad, como una transversalidad entre la imagen y el lenguaje, es la ocasionalidad del habla que transcurre de la misma manera que la ocasionalidad de la imagen, porque «hay cosas que necesitan de imagen y que son dignas de imagen, y una esencia solo se cumple del todo cuando se representa en una imagen»³⁹. Es un abrir el camino a la posibilidad del Ser, que parte de los principios que componen el carácter de la ocasionalidad, distante pero complementario a la lógica dialéctica.

Para Gadamer, el lenguaje y el habla son un tipo de arte que participa de la lógica de las preguntas y las respuestas, y se decanta en la lógica dialéctica de la hermenéutica de la conversación, como experiencia de la ocasionalidad. En tal sentido, tal arte es tanto la afirmación de la negación como la negación de la afirmación de las cosas y de las palabras. No se trata de ir en contra de la lógica moderna, tampoco se quiere violar el principio de no contradicción, sino que se trata de dos formas en las que el pensamiento se presenta y se representa.

En consecuencia, es la complementariedad de lo lógico con lo ontológico. En los casos donde la razón, como razón lógica, no puedan “dar razón” de algo y, naturalmente, se encuentre con sus límites epistemológicos, es ahí, precisamente ahí, donde emergen los rasgos

³⁷ Idem, p. 194.

³⁸ Idem, p. 549.

³⁹ Idem, p. 200.

de la complementariedad del ser de la conciencia hermenéutica como un carácter de ocasionalidad. Por ejemplo, la escritora barcelonesa Sonia Fernández-Vidal⁴⁰, que pasó de ser profesora de física y personal del CERN en Ginebra, Suiza, a convertirse en escritora de novelas infantiles de ciencias ficción. En diversas entrevistas que se le han realizado, describe que la física tiene sus límites y que la literatura le permitió extenderlos, o sea, que la literatura no es un sinsentido, en relación con el saber y el conocimiento, sino que es una extensión hermenéutica de la comprensión, porque «...la literatura es más bien una función de la conservación y de la trasmisión espiritual, que aporta a cada presente la historia que se oculta en ella»⁴¹ y en consecuencia,

...no es casual que en el fenómeno de la literatura se encuentre el punto en el que el arte y la ciencia se invaden el uno al otro. El modo de ser de la literatura tiene algo peculiar e incomparable, y plantea una tarea muy específica a su transformación en comprensión⁴².

Gadamer no pretende que muera la lógica moderna, ni la rigurosidad metodológica de las ciencias modernas, sino resaltar la otra cara del pensamiento, leamos:

En el marco de las investigaciones lógicas de los últimos decenios sobre la esencia de la expresión y el significado se ha desarrollado de manera particularmente intensiva la estructura de la referencia que contienen todas estas formas de representación. Sin embargo, nuestra mención de estos análisis está soportada aquí por una intención distinta. Nuestro interés no se dirige al problema del significado sino a la esencia de la imagen⁴³.

Esto es, que la imagen como ocasionalidad del habla no puede ser fundamentalmente “lógica”, dentro de los cánones de la lógica moderna, sino que la imagen habla por sí misma. Debemos comprender que «...allí donde el hablar es arte lo es también el comprender. Todo hablar y todo texto están pues referidos fundamentalmente al arte del comprender...»⁴⁴. En este sentido, también existió, y sigue existiendo, una concepción clásica de la comprensión hermenéutica como una metodología del comprender exclusivamente textos, ya fuesen textos

⁴⁰ Como todo tiene que ser fundamentado es necesario colocar alguna cita de revista, periódico, entrevista televisiva, etc., pero en éste ejemplo no lo hare, porque es un *hecho noticioso*, por ende, en la internet hay un sinnúmero de entrevistas de periódicos, revistas y videos sobre la profesora y literata Sonia Fernández-Vidal. Como también es el caso del literato venezolano, Alberto Castillo Vicci, que de ser científico de la computación paso a escribir ensayos filosóficos y novelas de ciencias ficción llevándolo a ganar el premio “Retrato” de Barcelona España.

⁴¹ Gadamer, (1993), p. 213.

⁴² Idem, p. 216.

⁴³ Idem, p. 202.

⁴⁴ Idem, p. 242.

teológicos, jurídicos o literarios: «era una hermenéutica referida en realidad a textos»⁴⁵. Pero, para Gadamer, la hermenéutica va más allá de una metodología. Para lo artístico, para la literatura, para la técnica, en fin, para todo tipo de arte, debe reconocerse a la hermenéutica como un proceso de comprensión de sus espacios, esto es, de comprensión de sí mismos en cuanto a su experiencia hermenéutica. Entonces, dentro del ámbito de la experiencia del hombre en relación con el arte se crea otro tipo de hermenéutica: el de la hermenéutica de la comprensión del hombre como un saberse de sí mismo. Una hermenéutica de la vida. Señala Gadamer, que fue Hegel el que tenía la visión más clara de la conciencia de la construcción como restauración del Ser, o sea, de una hermenéutica de la vida⁴⁶. Porque la filosofía, como filosofía hermenéutica, es la forma más alta del saber del espíritu.

Cuando se escucha hablar sobre la “lógica de las cosas”, es escuchar hablar de lo que conocemos como “sentido común”, del ser que siente, que padece y que piensa, como también que solamente siente o que solamente padece y que después piensa, es ahí la vida, la existencia y la cotidianidad. Tal orientación ha tenido diferentes caminos y diferentes aristas filosóficas, para Gadamer fue Hegel quien recuperó esa otra cara del pensamiento opuesto y complementario a la lógica moderna. Es una realidad manifestante del “ser ahí” que piensa y que padece. Pero también fue Husserl el que, de manera más clara y menos oscura, observó también esa otra cara del pensamiento: ya para él se observa una doble manera de manifestarse de la razón⁴⁷. Evidentemente, a partir de ahí, y con la tradición hegeliana, es que Heidegger amplía y fundamenta la fenomenología hermenéutica, en donde su principal problema metafísico es el Ser, y su temporalidad, como una hermenéutica de la facticidad⁴⁸.

Gadamer dice que fue Heidegger el que nos hace «...consciente de una manera general la radical exigencia que se plantea el pensamiento con la inadecuación del concepto de sustancia para el ser y el conocimiento histórico»⁴⁹. Gadamer piensa que Heidegger no solamente se inspiró en Hegel y Husserl, sino que también se inspiró, con gran admiración, en los escritos de Georg Simmel:

Dice por ejemplo: «La vida es realmente pasado y futuro»; califica a la «trascendencia de la vida como lo realmente absoluto», y el artículo concluye: «Sé muy bien cuáles son las dificultades lógicas que se oponen a la expresión conceptual de este modo de mirar la

⁴⁵ Idem, p. 252.

⁴⁶ Cfr. Idem, p. 221.

⁴⁷ Cfr. HUSSERL, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (Traducción y estudio preliminar de Julia V. Iribarne), Buenos Aires Argentina, Prometeo Libros, 2008, p. 137.

⁴⁸ Cfr. Gadamer, (1993), p. 318-330.

⁴⁹ Idem, p. 306.

vida. He intentado formularlo con plena conciencia del peligro lógico, ya que probablemente se alcanza aquí el estrato en el que las dificultades lógicas no recomiendan sin embargo un simple silencio; es el estrato del que se nutre la raíz metafísica de la lógica misma»⁵⁰.

Para Simmel, el concepto de vivencia es fundamental para comprender esa raíz metafísica de la lógica, en cuanto que él percibe que la vida es algo que va más allá de sí misma. Porque la vida, como proceso objetivo, es imagen y representación del conocimiento, porque la vivencia se transforma en moda de la cosa dada y la vivencia, como moda, es la representación del sujeto que siente y que padece⁵¹. Simmel plantea, en este sentido, una «*dialéctica de la subjetividad vivencial*»⁵² que, en última instancia, pudiera objetivarse a través de la psicología científica. Pero ya Heidegger se desliga radicalmente de ese psicologismo objetivo, como también del Husserl tardío: tal objetivismo psicológico muda, por ende, la conciencia muda:

En este sentido ya entonces la conciencia no es para él un «objeto» sino una atribución esencial... Lo que se manifestaba en el examen de esta atribución era una primera recuperación del objetivismo en cuanto que, por ejemplo, el significado de las palabras no pueden seguir siendo confundidos con el contenido psíquico real de la conciencia, o sea, con las representaciones asociativas que despierta una palabra⁵³.

El camino para desarrollar una lógica de las preguntas y las respuestas se decanta, para Gadamer, en una lógica dialéctica de la ocasionalidad que, para Simmel, es una dialéctica de la subjetividad. El desafío consiste en no caer ni en los subjetivismos ni en los objetivismos que las ciencias naturales y las ciencias humanas nos plantean. Se trata de percibir el camino mismo de la complementariedad de la ocasionalidad de las cosas, en otras palabras, ver en el yo de la conciencia una acción de unidad. No como un psicologismo objetivista ni como un relativismo subjetivista, sino que ese “yo” de la conciencia es una subjetividad que alcanza niveles de objetividad, y que esa “objetividad” alcanza (en la otredad) niveles de “subjetividad”. Es decir: una lógica dialéctica.

Gadamer también reivindica a Hegel, porque la autoconciencia dialéctica está directamente relacionada con la vida, en otras palabras, la lógica dialéctica: es la forma y el camino de dar sentido a la vida. La vida, en cuanto que experimenta e interpreta, es la otredad que se realiza en tal experiencia y en tal comprensión: es la “vitalidad originaria” de la

⁵⁰ Idem.

⁵¹ Cfr. Idem, p. 106.

⁵² Idem, p. 284.

⁵³ Idem, p. 307.

dialéctica y, de este modo, la filosofía se legitima como hacedora de la estructura de la vitalidad, su tarea es comprender los caminos de la conciencia⁵⁴.

Es por ello que la realización de la hermenéutica es (a través del arte de preguntas y respuestas) como una lógica dialéctica. Preguntar es ir a la *posibilidad de*, esto es, buscar otras posibilidades desde esta *posibilidad de*, que deja de ser al momento que es. Por ello, preguntar es buscar al otro. Es por eso, que «...*el sentido del preguntar consiste precisamente en dejar al descubierto la cuestionabilidad de lo que se pregunta. Se trata de ponerlo en suspenso de manera que se equilibren el pro y el contra*»⁵⁵.

En consecuencia, «...*no hay método que enseñe a preguntar, a ver qué es lo cuestionable*»⁵⁶, por eso la lógica dialéctica es un arrojarse al mundo. Si no hay un método, el camino sería la ocurrencia: una ocurrencia creativa ligada a un arte, y como todo arte se aprende en la “*ocurrencia cierta*” que es el arte del ensayo y del error (dado por el arte de preguntar y del responder), esta ocurrencia se conecta con el saber. En este sentido, «...*importa tener en cuenta que a esto solo se llega de la manera como a uno le llega una ocurrencia*»⁵⁷, pero «*las ocurrencias no se improvisan por entero*», o sea, es un arte del preguntar porque «...*toda ocurrencia tiene la estructura de la pregunta*»⁵⁸.

Este arte no es el arte del carpintero, sino que es un arte vivencial: un “saberse” de sí mismo que no tiene certezas, que no tiene verdades, ni medias certezas, ni medias verdades, sino que estas se adquieren con la ocurrencia que es el ensayo y el error del saberse de sí, por ende, es también un arte práctico y, por lo tanto, ético. El arte de las preguntas y las respuestas no busca ganar en una argumentación por el mero acto (anti-ético) de ganar en una discusión (para resaltar *su yo pienso*), sino que más bien es un arte práctico y un arte ético: como un saberse de sí mismo y un saberse en el otro, o sea, un arte del sentido comunitario.

La relación del yo con el otro es una autodeterminación dialéctica flexible (y reflexible) de la posibilidad: todo pro tiene su contra y todo contra tiene su pro⁵⁹. Es una relación de la comprensión. Es una relación hermenéutica. Es la otredad. En las ciencias modernas no hay el otro, solo el yo del cálculo objetivante, que termina siendo una pantalla de la realidad. El otro es instrumento del yo que maneja y dirige sus destinos. Pero, en la lógica dialéctica de

⁵⁴ Cfr. Idem, p. 317-318.

⁵⁵ Idem, p. 440.

⁵⁶ Idem, p. 443.

⁵⁷ Idem.

⁵⁸ Idem, p. 444.

⁵⁹ Cfr. Idem, p. 436.

Gadamer, tal relación de otredad es una experiencia hermenéutica⁶⁰: porque es la conciencia de la historia efectual que posibilita el saber del otro, porque se conecta con el ser del otro en el pasado, o sea, con la tradición de las cosas comunes, del sentido comunitario que los une, del sentido común que los asocia.

El que se cree seguro en su falta de prejuicios porque se apoya en la objetividad de su procedimiento y niega su propio condicionamiento histórico, experimenta el poder de los prejuicios que le dominan incontroladamente como una *vis a tergo*. El que no quiere hacerse cargo de los juicios que le dominan acaba considerando erróneamente lo que se muestra bajo ellos⁶¹.

La pregunta, en todo caso, es el camino fundamental de la hermenéutica filosófica. El preguntarse es un ejercicio hermenéutico. El preguntarse denota una experiencia, la pregunta crea una experiencia. Nos dice Gadamer, «...no se hacen experiencias sin la actividad del preguntar»⁶². Sobre todo, «...el arte de preguntar es el arte de seguir preguntando, y esto significa que es el arte de pensar. Se llama dialéctica porque es el arte de llevar una auténtica conversación»⁶³. De la misma forma, la hermenéutica —como una dialéctica de la conversación del arte de preguntas y respuestas— no busca la debilidad del otro, sino, por el contrario, busca y quiere encontrar el punto de mayor fuerza en los argumentos del otro. Es hacer fuerte al débil.

Entonces, la ocurrencia del prejuicio es el preguntar, preguntar es un padecer, esto es, seguir preguntando, porque tal preguntar es ensayar y errar en el prejuicio, pues es una dialéctica que da fuerza a lo débil, como también debilita lo fuerte. Porque en el preguntar se comprende y en el comprender se piensa, porque el arte de pensar es el comprender mismo que se conecta con la sustancia hegeliana, en sí con el *logos* que profesa. Esto nos indica que, lo que realmente importa es el *logos* como sentido común, como sentido comunitario, porque aunque no es de nadie nos pertenece a todos, esto es, que tierra de nadie es tierra de todos.

En tal sentido, trascendiendo todo objetivismo y todo subjetivismo, en el milagro de la comprensión del *logos* como sentido común, se tiene como consecuencia que, cuando se está en una conversación no se puede vislumbrar las consecuencias del llegar a la verdad como parte de un encuentro común. Entonces, la hermenéutica es originariamente conversación, ensayo y error entre preguntas y respuestas, en un sentido del tú en el encuentro con el otro, o

⁶⁰ Cfr. Idem, p. 563.

⁶¹ Idem, p. 437.

⁶² Idem, p. 439.

⁶³ Idem, p. 444.

sea, un sentido comunitario del sentido común agudo. Comprender es también preguntar, en otras palabras, si preguntamos es porque no comprendemos, entonces, comprender es no comprender en el arte de preguntar, esto significa, que «...*la lógica de las ciencias del espíritu es una lógica de la pregunta*»⁶⁴. Por consiguiente, el sentido común de una conversación, en la dialéctica de las preguntas y las respuestas, no es imponer un punto de vista, no es el señor absoluto y autoritario, sino que es el sentido común agudo, es ir hacia un ser comunitario, que no le pertenece a nadie pero, a la vez, nos pertenece a todos. Una conversación, en ese sentido hermenéutico, es el acontecer de un sentido común.

4. Sobre la Naturaleza

Para Gadamer, todo ser que pueda ser comprendido se hace un lenguaje (o se crea un lenguaje), es por ello que no se habla solamente «...*de un lenguaje del arte, sino también de un lenguaje de la Naturaleza, e incluso del lenguaje de las cosas*»⁶⁵. Es decir, que todo lo que pueda ser interpretado y comprendido, en cuanto a su otredad, es lenguaje. Entonces, ante nuestra pregunta inicial: ¿es posible comprender hermenéuticamente a la Naturaleza como un acto comunitario, en representación de mí como un otro? La respuesta es: sí es posible, porque el lenguaje no es solamente la palabra hablada o escrita, es también el significado ontológico que se nos representa en las cosas mismas, o sea, el lenguaje de la Naturaleza se expresa a través de nuestro lenguaje hablado y escrito, pero la Naturaleza tiene su propio lenguaje, su propia esencia que debemos desocultar. En cuanto que la Naturaleza se conecta con nosotros, se hace una con nosotros, sin la necesidad de espacios artificiales para interpretarla; porque, gadamerianamente hablado, crear otros espacios artificiales para imitar a los naturales (y de esa manera comprenderles) es interpretar esos espacios en su propia esencia artificial y no en la Naturaleza misma.

No se trata de ver las diferencias entre las ciencias modernas y las ciencias humanas (en relación con la Naturaleza) sino en que el hombre pueda comprenderla en su sentido común: que sería su sentido de naturalidad... o de una imagen natural del mundo, que no nos devuelve a la caverna o a la prehistoria, sino que nos permite tomar conciencia de nuestra finitud humana⁶⁶. Si bien la Naturaleza no depende de nosotros, nosotros sí dependemos de ella. Y

⁶⁴ Idem, p. 448.

⁶⁵ Idem, p. 568.

⁶⁶ Cfr. Idem, p. 629.

tampoco se trata de caer en la tentación de dominarla (porque ella ya nos domine) sino en llegar a ser uno con ella: en su naturalidad de la imagen del mundo natural.

En este punto tenemos espléndidamente reunido el rechazo de la estética de la perfección con la significatividad moral de la belleza natural. Precisamente porque en la Naturaleza no encontramos objetivos en sí, y sin embargo encontramos belleza, esto es, algo idóneo para el objetivo de nuestro placer, la Naturaleza nos hace con ello una «señal» de que realmente somos el fin último, el objetivo final de la creación⁶⁷.

La Naturaleza pareciera ostentar una esencia, una forma de ser que nos posibilitaría una posible comunicación para su interpretación. La lógica y la metodología de las ciencias modernas siempre observan una parte del todo que es la Naturaleza. ¿Qué somos para la Naturaleza? ¿Por qué ella pareciera no importarse por sus habitantes? ¿Somos un fin o un medio para ella? ¿Tendrá alguna clase de conciencia y, si es así, qué tipo de conciencia sería? En todo caso la Naturaleza *está ahí* con sus ciclos, sus enfermedades, sus huracanes, sus diluvios, sus terremotos, así como también *está ahí* con su primigenia belleza que inspira a los más bellos poemas, a los más bellos urbanismos, a los más bellos inventos, al más sublime amor, pero, sobre todo, *está ahí* también para protegernos, para decirnos (en una posible comunicación) que si la cuidamos ella nos cuidará. Más allá de toda metáfora, pudiera existir un hilo hermenéutico con la Naturaleza que hasta ahora no hemos podido comprender:

...su inocencia consiste en que no sabe nada del hombre ni de sus vicios sociales. Y al mismo tiempo tiene algo que decirnos. Por referencia a la idea de una determinación inteligible de la humanidad, la Naturaleza gana como Naturaleza bella un lenguaje que la conduce a nosotros⁶⁸.

El lenguaje, como lo conocemos, es ese lenguaje en que ella es inocente de nuestros vicios sociales, que entre los vicios que más podemos destacar está el de su propia destrucción, pero, en sí, la inteligibilidad de la Naturaleza es hacedora de un lenguaje que la conduce hacia la humanidad. ¿Qué clase de lenguaje es ese que no se manifiesta en una experiencia hermenéutica de la aplicabilidad de la comunicación con la humanidad? Según Gadamer, debemos dar un giro a la avasallante tecnificación del mundo, porque una cosa es la tecnología con propósito (que ayudaría a un mejor porvenir) y otra es la producción tecnológica sin propósito ni sentido. Es necesario replantearse con la tradición un sentido

⁶⁷ Idem, p. 85.

⁶⁸ Idem.

común de la tecnología. La tecnología pierde el sentido común, por el sentido de la producción por la producción:

Para Oetinger el verdadero fundamento del sentido común es el concepto de la vita, de la vida (*sensus communis vitae gaudens*). Frente la violenta disección de la Naturaleza con experimentos y cálculos, entiende el desarrollo natural de lo simple a lo compuesto como la ley universal de crecimiento de la creación divina y por lo tanto también del espíritu humano. Por lo que se refiere al origen de todo saber en el sentido común, se remite a Wolff, Bernoulli y Pascal, al estudio de Maupertuis sobre el origen del lenguaje, a Bacon, a Fenelon y otros, y define el sentido común como «*viva et penetrans perceptio obiectorum toti humanitati obviorum, ex immediato tactu et intuú tu eorum, quae sunt simplicissima...*»⁶⁹.

En consecuencia es importante resaltar el sentido ético de la tecnología como un sentido común que la conduzca a un juego recíproco con la Naturaleza, o sea, que la Naturaleza nos permita desocultarla en la medida que la interpretemos hermenéuticamente, porque en ese sentido tendría un propósito de otredad. Esto es, que el hombre comience a jugar el juego del mundo natural con la Naturaleza, porque jugar el juego del mundo artificial con la Naturaleza es síntoma de la metáfora de la infinitud, cuando en realidad es un ser finito.

⁶⁹ Idem, p. 59.

BIBLIOGRAFÍA

GADAMER, Hans-Georg (1993). *Verdad y Método I* (trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito). Salamanca España: Sígueme.

HUSSERL, Edmund (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (Traducción y estudio preliminar de Julia V. Iribarne). Buenos Aires Argentina: Prometeo Libros.

**La seriedad de la risa:
el valor de la comedia aristofánica para el presente**

Gerardo José Valero Sánchez
(Universidad de Los Andes)



apuntes
filosóficos

Vol. 29 No. 57

La seriedad de la risa: el valor de la comedia aristofánica para el presente

The seriousness of laughter: the value of Aristophanic comedy for the present

Gerardo José Valero Sánchez*
(Universidad de Los Andes)

Artículo recibido: 22/06/2020

Artículo arbitrado: 07/10/2020

Resumen: La comedia aristofánica es uno de los legados literarios griegos más relevantes, debido a esta razón nos hemos propuesto estudiar dos de sus obras más populares: *Los caballeros* y *La paz*. Ello con la intención de determinar su valor en el mundo actual; sobre todo desde la realidad Latinoamericana: donde la comedia de hoy ha recobrado la fuerza de la antigüedad para poner en signos de interrogación las formas de hacer política —y el propio sistema democrático— por parte de los gobiernos de esta parte del mundo. Aristófanes, desde la reflexión cómica, permite aproximarnos a las contradicciones existentes en la escena política de la Atenas Clásica, y este ensayo pretende utilizarlo —respetando los momentos históricos— para un acercamiento a las contradicciones en la escena democrática actual de nuestras naciones.

Palabras claves: Aristófanes, Comedia, Democracia, Atenas Clásica, Latinoamérica.

Abstract: The Aristophanes comedy is one of the most important Greek literary legacies, for that reason we propose study two of his most importance plays: *Gentlemen and The peace*. The analyze of this two plays have the intention of determinate it relevance in modern world; in particular case, from Latin-American reality: where, the actual comedy recoveries it ancient force for put in interrogation signals the forms to make politics – and the democratic system itself —for the governments in this part of the world. Aristophanes, from comedy reflection, permits us approximate to the contradictions in the Classic Athens politic scene and this essay pretends use him— with the respect of historical moments – for a intent of closer to the contradictions in the actual democracy scene in our nations.

Keywords: Aristophanes, Comedy, Democracy, Classic Athens, Latin-America.

* Doctorando del Programa en Filosofía de la Universidad de los Andes (ULA), Venezuela. Magister en Filosofía de la Universidad del Zulia (LUZ). Licenciado en Filosofía de la Universidad del Zulia (LUZ). Licenciado en Comunicación Social. Mención: Periodismo Impreso de la Universidad Dr. Rafael Bellosillo Chacín (URBE).

I. El lugar para la creación: La Atenas de la guerra contra Esparta

Durante el siglo V a. C la ciudad de Atenas alcanzó su mayor esplendor, es su “siglo de oro”, pero a la vez conoció su más rotundo fracaso: desde las victorias ante los persas en Maratón, Salamina y Platea hasta la derrota en la Guerra del Peloponeso a manos de Esparta, Atenas fue el motor del pensamiento occidental, inclusive luego de sucumbir ante los lacedemonios. Platón y Aristóteles son los dos gigantes de la filosofía del siglo IV a. C y por supuesto brillan —hay que añadir también a su predecesor Sócrates— por encima de los otros ilustres de la reflexión filosófica griega. Pero quizás el lugar donde el genio helénico deslumbra con la misma intensidad que en la Filosofía, por su capacidad creadora, es el teatro. Los grandes dramaturgos que salen a escena en la Grecia Antigua logran sus más excelsas creaciones durante este “siglo de oro”. Los magnánimos trágicos: Esquilo, Sófocles y Eurípides van revolucionando la escena y la vida de sus conciudadanos, mediante la toma y adaptación del pasado mítico para mostrar los conflictos de su existencia presente.

Todos los problemas que interesan a una ciudad libre son presentados en escena. Los de la libertad y la tiranía, la conquista injusta y la defensa del propio país. El de los límites del poder, el riesgo de que éste vaya más lejos de lo debido, el del conflicto entre poder político y ley religiosa tradicional, y tantos otros. Ciertamente que entran también, a partir de un momento, problemas personales, individuales: pero los sociales y políticos tienen primacía. Basta abrir Esquilo y Sófocles para darse cuenta de ello. Y son problemas que se reencuentran en Eurípides, donde aparecen también otros, a veces tocados ya antes: los de las relaciones entre hombres y mujeres, nobles y pueblos, espíritu racional y religioso, etc. [...] La tragedia era un tercer foro, junto al de la Asamblea y al del auditorio de sofistas y filósofos, para airear y debatir, aunque fuera con vestidura mítica, los mismos problemas¹.

Paralelo a la tragedia se desarrollaba otro género teatral de “menor” fuerza para su presente, pero cuyos tambores redoblan con igual o mayor impacto en el mundo actual que el propio género trágico, a este pertenecía Aristófanes (el otro magno de la escena ateniense): pero no desde la conflictividad trágica sino desde la conflictividad cómica. Él es el máximo representante de este género, y así como el siglo V a. C es el siglo de Pericles en la política, el de los sofistas y Sócrates en la filosofía, el de Tucídides en la historia y el de Esquilo, Sófocles y Eurípides en la tragedia: en la comedia este honor corresponderá a Aristófanes.

¹ RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco, *Democracia y literatura en la Atenas clásica*, Madrid, Editorial Alianza, 1997. pp. 17-18.

Y, por supuesto, también la comedia aristofánica, que no solo habla de ideas generales sobre el poder y la libertad, la antigua y la nueva educación, sino también de temas tan concretos como los jurados atenienses o la guerra y la paz. El que el poeta haga triunfar y favorecer unas u otras posiciones no impide, sino al contrario, que todas ellas encuentren en sus obras sus defensores².

Para adentrarnos en la obra del cómico es necesario, primero, conocer —más allá del teatro— cómo es la Atenas para la que este escribe. La mejor caracterización de tal momento histórico la hace uno de sus blancos favoritos: Eurípides, quien, en su obra *Las suplicantes*, da la mejor definición del sistema democrático, sistema que permitió que todo ese talento del “siglo de Pericles” fuera llamado también la “Edad de Oro”, por la cantidad y calidad de los artistas y pensadores que transitaron por las calles de la metrópolis griega.

HERALDO. – ¿Quién es el tirano de esta tierra? ¿A quién tengo que comunicar las palabras de Creonte, dueño del país de Cadmo, una vez que ha muerto Eteocles ante las siete puertas por la mano hermana de Polinices?

TESEO. – Forastero, para empezar te equivocas al buscar aquí un tirano. Esta ciudad no la manda un solo hombre, es libre. El pueblo es soberano mediante magistraturas anuales alternas y no concede el poder a la riqueza, sino que también el pobre tiene igualdad de derechos³.

La respuesta de Teseo al Heraldo tiene como telón de fondo la Guerra del Peloponeso y la crítica al régimen tiránico, “oriental”, de la rival Esparta. La obra fue compuesta hacia el final del primer período del conflicto y —aunque muchos la han considerado una de las de menor relieve de Eurípides— es de una hermosa riqueza para percibir la significación de la democracia para los atenienses. Sin embargo, cabe recalcar que la democracia de Atenas, a pesar de que en su forma básica reúne las características que la asemejan con las democracias modernas, en su profundización está separada por variados aspectos. Al respecto nos dice Romilly lo siguiente:

La democracia ateniense era menos amplia que las nuestras en la medida en que ese «pueblo», que era soberano, no coincidía con la población total del país. Grecia había conocido de siempre la esclavitud; los esclavos no eran ciudadanos; no contaban. Aunque en Atenas se les trataba bien, nadie se extrañaba de su exclusión. Ahora bien, los esclavos eran en Atenas al menos tan numerosos como las personas libres. Entre estas personas libres, por otra parte, tampoco había que contar a las mujeres - ¡excepto en las comedias de Aristófanes! - ni tampoco a los extranjeros afincados en Atenas, llamados metecos. En cambio, a los

² *Ibidem*.

³ EURÍPIDES, *Tragedias II*, trad. José Luis Calvo Martínez, Madrid, Editorial Gredos, 1985. p. 42.

hombres atenienses les bastaba con tener la edad legal – dieciocho años [...] Atenas podía, en algunos casos, conceder el derecho de ciudadanía. Utilizaba poco esa prerrogativa y únicamente a favor de extranjeros [...] Por otra parte, el ciudadano así definido —y los dos hechos van juntos— gozaba de unos derechos que hoy no cabe imaginar en el mundo moderno. Se trataba, en efecto, de una democracia directa. Las reducidas dimensiones de la ciudad-Estado permitían, a ese respecto, lo que la amplitud de nuestros Estado modernos hace imposible [...] La asamblea del pueblo —la *ekklesia*—reunía, en efecto, a todos los ciudadanos que gozaban de derechos políticos: todos podían tomar la palabra⁴.

La democracia, que consigue su victoria definitiva con Clístenes a partir del 508 a. C., va a tener en la tragedia y en la comedia los dos máximos referentes para la consolidación de tal sistema: debido a que nacen para la confrontación de las ideas. Rodríguez Adrados los define como “*géneros literarios democráticos*”⁵. A las obras podían asistir todos los habitantes de Atenas, desde los ciudadanos hasta los metecos, inclusive, aquellos que no tenían para pagar la entrada el Gobierno de la *polis* les aseguraba un asiento para presenciar las representaciones teatrales, porque estas «*son géneros de debate: en el teatro unos y otros personajes, así como el coro, exponen sus propias posiciones [...] el conjunto se dirige al pueblo todo: así la lección que el teatro imparte (sophrosyne y justicia)*»⁶.

Conociendo la relevancia del teatro para la democracia, es necesario ahora adentrarnos en Aristófanes y sus obras. Él está en pleno crecimiento cuando, en el 431 a. C., Atenas entra en guerra con Esparta (La Guerra del Peloponeso); cabe destacar que este conflicto también influye en las posteriores obras de Sófocles (*Edipo en Colono*⁷) y, de manera más palpable, en Eurípides (*Troyanas*⁸). Desde la primera obra que nos llega (completa) del cómico, *Los acarnienses*, del

⁴ ROMILLY, Jacqueline de, *Los fundamentos de la democracia*, Madrid, Cupsa Editorial, 1977. pp. 17-ss.

⁵ RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco, *Del teatro griego al teatro de hoy*, Madrid, Editorial Alianza, 1999. p. 99.

⁶ *Ibíd.*, p. 100.

⁷ «La obra es admirable. La hizo Sófocles cuando ya era un anciano, ganándose el favor tanto de su patria como de su propio demo, pues él era de Colono, por hacer a su demo famoso y, por otra parte, por complacer a los atenienses la mayoría de las palabras con las que Edipo da a entender que ellos serían inexpugnables y que vencerían a los enemigos». ALAMILLO, Assela, Argumento de *Edipo en Colono*. En: SÓFOCLES, *Tragedias*, Madrid, Editorial Gredos, 1981. p. 505 [...] “La línea cincuenta y ocho de esta tragedia califica el demo de Colono (patria chica del propio Sófocles en honor de la cual compuso una de las más bellas y sentidas odas que jamás se han escrito, abarcando el estásimon compuesto por las líneas 668-719) de valladar de Atenas, con evidente alusión al fracaso que las tropas espartanas, mandadas por Agis, sufrieron en el golpe de mano intentado por esa zona el año 407”. VARA DONADO, José, “Introducción a *Edipo en Colono*”, en SÓFOCLES, *Tragedias completas*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2002. p. 393.

⁸ “El tema de Troyanas es, sin duda, el sufrimiento humano producido, en este caso, por la guerra; no de la guerra de Troya – aunque sí sea el marco –, sino de la guerra en general. Sufrimiento que alcanza tanto a vencedores como a vencidos. En efecto, se tiende a olvidar el gran protagonista, anónimo y apenas presente en escena, de esta obra: los griegos”. CALVO MARTÍNEZ, José Luis, “Introducción a las *Troyanas*”, en EURÍPIDES, *Tragedias II*, Madrid, Editorial Gredos, 1985. p. 223.

425 a. C., el conflicto intestino está presente. Esta es la ciudad a la que se enfrenta y de la cual hace brotar su producción:

Los acarnienses, pese a ser una composición primeriza, reúne todos los ingredientes del teatro aristofánico: crítica política y social, parodia literaria y una justificación personal. Compuesta a los seis años de una guerra cruenta, sin que pudiera preverse un final decisivo, en medio de las penurias y del hacinamiento ciudadano a que había dado lugar la concentración en Atenas de la población campesina (Cf. Tuc., II 105-114), refleja el punto de vista del pobre labriego que, arrancado de sus raíces, padece todas las incomodidades del enclaustramiento en un medio urbano y soporta la destrucción de sus campos, en la impotencia de ver sus anhelos de paz cumplidos y sin la menor esperanza de que su voz sea atendida, en un clima de exacerbado belicismo. La idea crítica que subyace a esta pieza es la misma que anima *La paz* y *Lisístrata*: para recuperar la prosperidad perdida es necesaria de todo punto la paz. El tema cómico es una ocurrencia disparatada: ya que una paz general es imposible, dadas las circunstancias, un ciudadano hará un pacto particular con el enemigo, demostrará la futilidad de los motivos que han conducido a la guerra, se beneficiará en exclusiva de las ventajas reportadas por la paz y, en la prosperidad material de que disfruta, se burlará del belicismo encarnado por un militar de renombre [...] se da a entender que la continuidad del conflicto se debe a los manejos de demagogos como Cleón, a la gestión de diplomáticos ineptos que dilapidan los fondos públicos en misiones interminables y a la arrogancia de ciertos mandos militares: circunstancias todas ellas propiciadas por la pasividad de un pueblo, remiso en acudir a la asamblea, permisivo con la actividad de los sicofantas, deslumbrado por las argucias de los leguleyos en los tribunales⁹.

Los dos temas más sobresalientes de la comedia aristofánica son como, primer término, las posiciones políticas en relación a la Guerra del Peloponeso: sobre todo la necesidad del cómico de afirmar la paz por sobre la guerra, la tranquilidad ante el desasosiego de la confrontación bélica, tal y como lo hace saber el propio Diceópolis en el principio de *Los acarnienses*: «*hoy vengo dispuesto sin más a dar voces, a interrumpir, a insultar a los oradores, si se habla de otra cosa que no sea la paz*»¹⁰. El otro tema era el problema del desplazamiento de la vieja educación —y con ella los viejos valores que tanto enaltecían a la ciudad— por la nueva educación¹¹ (la ilustración racionalista) que ponía en entredicho la tradición. Aristófanes otorga toda la responsabilidad de este cambio de mentalidad a los sofistas¹² y Sócrates¹³ en el ámbito de la

⁹ GIL FERNÁNDEZ, Luis, “Prólogo a *Los acarnienses*”, en ARISTÓFANES, *Comedias I*, Madrid, Editorial Gredos, 1995. pp. 74-ss.

¹⁰ ARISTÓFANES, *Comedias I*, Trad. Luis Gil Fernández, Madrid, Editorial Gredos, 1995. p. 107.

¹¹ Aunque lo que nos interesa es lo político y en especial lo sostenido por Aristófanes en *Los caballeros* y *La paz*, la crítica a la nueva educación es el otro gran eje de la temática aristofánica y guarda la misma riqueza que sus obras políticas; para mayor comprensión Cf. *Las Nubes*, *Tesmoforiantes* y *Las Ranas*. ARISTÓFANES, *Comedias (tres volúmenes)*, Madrid, Editorial Gredos.

¹² “Los sofistas distinguieron entre los productos de la naturaleza y los de la convención social, y aplicaron esa distinción a las instituciones de nuestro mundo, a las leyes, a las costumbres, a los credos religiosos y políticos, etc.

Filosofía. Mientras que en el teatro este “desmoronamiento” del espíritu griego recaía en la figura del más joven de los dramaturgos trágicos, Eurípides¹⁴.

II. La comedia aristofánica¹⁵: el fuego de la risa como fustigador político.

El teatro de Aristófanes es en gran parte político¹⁶, como ya hemos mencionado. No podía ser menos en aquella Atenas, en medio del conflicto con su rival Esparta, donde todos tenían algo que decir y muchos más los que eran considerados los ilustres ciudadanos de la *polis*.

Frente a la naturaleza, *phýsis*, está la convención, *nómos*, bien cooperando, bien oponiéndose. La cultura humana es una combinación de ambos elementos”. GARCÍA GUAL, Carlos, “Los sofistas y Sócrates”, en CAMPS, Victoria (ed.), *Historia de la ética I. De los griegos al Renacimiento*, Barcelona, Editorial Crítica, 2006. pp. 44-45.

¹³ Sócrates como perturbador del orden social, postura a la que se adhiere Aristófanes al punto de satirizar al filósofo en su obra *Las Nubes*, y su posterior condena por sus acciones lo deja expresado Platón en su *Apología de Sócrates*. Al respecto nos dice Calonge Ruíz que “en el proceso de Sócrates se juzgó y condenó a un hombre concreto. Pero se le condenó porque se creyó ver en él, equivocadamente, una figura representativa de la sofística, movimiento intelectual dominante sobre todo en el último tercio del siglo V. Cada uno de los términos de la acusación y todos ellos juntos habrían tenido poco valor, si los atenienses no hubieran visto en todo ello no a un conciudadano equivocado sino las ideas disgregadoras que arruinarían, y en parte ya habían arruinado, según ellos, la fuerte textura política y social con que Atenas había vivido tantos años [...] En el proceso de Sócrates hay un componente personal de malquerencia, pero se ha aprovechado también el ambiente de hostilidad hacia aquellos personajes que ponían en duda la existencia de los dioses, cuestionaban la autoridad de los padres y relativizaban los más firmes principios sobre los que se asentaba la sociedad”. CALONGE RUÍZ, J, “Introducción a la *Apología*”, en PLATÓN, *Diálogos I*, Madrid, Editorial Gredos, 1985. pp. 139-140.

¹⁴ Para la comprensión de la postura contraria de Aristófanes al teatro eurípideo, tomaremos como referencia una opinión desde lo negativo para el cómico y que recupera la figura del trágico, tal opinión viene del gran representante del pensamiento alemán del siglo XVIII y comienzos del XIX, Johann Wolfgang von Goethe, citado por el helenista Gilbert Murray en la introducción de su libro dedicado a Eurípides: «Goethe, tras de manifestar su sorpresa ante el desdén general con que considera a Eurípides “la aristocracia de los filólogos, arrastrada por el bufón de Aristófanes”, se pregunta enfáticamente: “¿Acaso hay en todo el mundo otra nación que haya producido un dramaturgo digno de ponerle las pantuflas?”». GOETHE en MURRAY, Gilbert, *Eurípides y su tiempo*, México D.F, Fondo de Cultura Económica, 1978. p. 9 [...] “Su Electra, su Medea, su Ifigenia, son los caracteres más vivos de la tragedia griega. A lo cual debe sumarse la fuerza polémica de sus argumentaciones sobre los grandes problemas que se planteaban a la conciencia de sus contemporáneos. Había en Eurípides un Shaw de gigantescas proporciones, que se batía por un nuevo orden social y moral, siendo cada uno de sus dramas un redoble de tambor contra la tradición [...] Según Goethe, ni siquiera Shakespeare le iguala. Ciertamente, él fue el primer dramaturgo de «ideas» que ha tenido el mundo y quien llevó a escena, en términos de tragedia, el gran conflicto de aquél y de todos los tiempos: el conflicto entre el dogma y el libre examen”. MONTANELLI, Indro, *Historia sobre los griegos*, 1960, <<https://rubendelafuente.weebly.com>>. Consultado 15 de febrero de 2020.

¹⁵ “No se comprenderá nunca nada de Atenas si no se lee a Aristófanes: lo cual es el mayor elogio que se puede hacer de un escritor. En sus páginas aparecen las costumbres y la crónica de aquella ciudad, las ideas que por ella circulaban, los vicios que la afligían, las modas que en ella se sucedían [...] Aristófanes es a la vez el Dickens y el Longanesi de Atenas: una mezcla de grandeza, de granjería y de miseria, de *engagement* y de charlatanería de idealismo y de extorsión. Con él, la comedia cesó de ser la hermana pobre y el vulgar proscrito de la tragedia para remontarse a la dignidad de expresión de un arte independiente”. Ibidem, <<https://rubendelafuente.weebly.com>>. Consultado 15 de febrero de 2020.

¹⁶ «Al hablar de comedia “política” no nos referimos a la política cotidiana, si bien la Comedia Antigua se sustentaba en gran parte sobre ella; aludimos con esa designación al enlace íntimo entre estas piezas y la vida íntegra de la *polis*,

¿Y qué es la comedia política? Ésta representa la vida política, religiosa, social, no de este o aquel ateniense, sino del mismo pueblo de Atenas. Y la representa en una unidad inseparable y, para la mentalidad antigua, inseparable; el héroe de esta comedia, cada individuo, es, en el fondo, siempre uno y el mismo, el *demos* [pueblo] reunido en el teatro ateniense, que se reconoce a sí mismo en la escena, se ríe, se mofa de sí, se regocija en sí mismo. El poeta muestra una magnífica caricatura, un mundo al revés, en el que el sentido y el contrasentido, la realidad y la imposibilidad, se mezclan revueltamente. Lo único curioso aquí es que la comedia antigua es, de ordinario, políticamente reaccionaria: exactamente por los mismos motivos por los que Aristófanes ataca a Cleón, atacan los antiguos comediógrafos (Cratino, Ferécates, Hermipo, Teleclides) al aristócrata Pericles¹⁷.

La comedia antigua —y en este caso la aristofánica: que es de la única de la que conservamos obras completas— es reaccionaria ante los sucesos del momento desde una visión de la importancia de los valores pasados, en particular aquellos que habían ayudado a consolidar el poderío ateniense. En este aspecto, podemos considerar a Aristófanes más cercano a Esquilo. El trágico, en sus obras, muestra siempre la superioridad de la estructura ateniense por sobre las demás ciudades de la Hélade¹⁸. Diferente, por ejemplo, a su predecesora siracusana, la comedia de Epicarmo, que tomaba de los grandes mitos del pasado el lugar para sus sátiras mediante la ridiculización de los héroes:

Epicarmo de Siracusa (c. 530-440 a. de C.) escribió piezas cortas con cierto argumento [...] Es más sus títulos y los fragmentos conservados inducen a pensar que eran farsas alegres que se ocupaban de múltiples temas. En el *Ulises desertor*, Ulises, enviado como espía a Troya, tiene grandes dudas y se pregunta cómo podrá salir con bien de ese asunto. En la *Boda de Hebe*, Posidón aparece como pescador, y uno de los motivos principales del *Busiris* era la glotonería de Heracles. Hasta aquí parece que Epicarmo se burló de las viejas leyendas sin arredrarse de ridiculizar a los dioses y a los héroes¹⁹.

enlace tan estrecho como no se encuentra en otras esferas de la producción literaria de los griegos». LESKY, Albin, *Historia de la literatura griega*, Madrid, Editorial Gredos, 1989. p. 447.

¹⁷ NIETZSCHE, Friedrich, *Obra completa (Volumen II. Escritos Filológicos)*, Madrid, Editorial Tecnos, 2013. p. 691.

¹⁸ «REINA. - ¿Y qué Rey está sobre ellos y manda su ejército?

CORIFEO.- No se llaman esclavos ni súbditos de ningún hombre.

REINA. - ¿Cómo, entonces, podrían resistir ante gente enemiga invasora?

CORIFEO. - Hasta el punto de haber destruido al ejército ingente y magnífico del rey Darío». ESQUILO, *Los persas*.» En ESQUILO, *Tragedias*, Madrid, Editorial Gredos, 1986. p. 228. También hace saber la importancia de Atenas en la boca de su diosa protectora, Atenea, cuando esta responde a las Erinis: «Soportaré tu enfado porque eres más vieja y mucho más sabia por ello que yo. Pero también a mí me ha concebido Zeus el no estar mal de inteligencia. Si vosotros os vais a un país en que habite otra gente, echaréis de menos esta tierra —os lo vaticino—, pues, en su constante fluir, va a venir un tiempo lleno de gloria para este pueblo [...] Porque yo deseo, cual hortelano para sus plantas, que la raza de estos hombres justos siempre esté libre de aflicción». ESQUILO, *Las Euménides*. En: *Ibidem*, pp. 531-ss.

¹⁹ BOWRA, C.M, *Introducción a la literatura griega*, Madrid, Editorial Gredos, 2007. p. 252.

Mas, es de destacar que también el siracusano se interesaba por la problemática de su momento «*haciendo así de sus piezas un vehículo de polémica [...] Gustaba de las parodias y las discusiones filosóficas*»²⁰. Esta herencia la recogen los cómicos posteriores, profundizando en los temas que interesaban a la ciudad y superando las reflexiones a partir de lo expuesto en sus obras, de ello la mejor muestra es la comedia ática, la ateniense, a la cual pertenece Aristófanes. Así, Bowra se va a atrever a afirmar lo siguiente: «*la comedia ática es, indudablemente, bulliciosa, descarada, dinámica, pero sabe también discutir de política, literatura o filosofía y representa, a su manera excepcional, una crítica de la vida*»²¹.

La comedia se enriquece de su presente, de lo actual, como también lo hacía, con sus formas, la tragedia de Esquilo y Eurípides, pero entre ambos géneros existe, en la Atenas del siglo V a. C., un distanciamiento: si el universo trágico se nutría de los grandes mitos helenos para mostrar de forma alegórica las cuestiones que interesaban a los hombres de su tiempo, la comedia, en cambio, deja a un lado esa “*manifestación indirecta*” y se muestra más directa²² para hacer llegar su mensaje a sus conciudadanos.

La rica variedad de la vida ática en su época más soberbia, los altibajos de su política expansiva, la riqueza de sus mercados, las peculiaridades de sus excéntricos personajes, inocentes o perversos, pero también el empuje de las nuevas ideas y la revolución artística, todo eso se refleja en el espejo encantado que la mano de un gran poeta mueve de tal forma que, por encima de las mil luces centelleantes, nunca perdemos la realidad de la vida y la seriedad de su más íntimo propósito²³.

Estas palabras de Lesky definen lo qué es la comedia aristofánica; pero para mejor comprensión de su impacto nada mejor que citar al propio implicado: «*ESQUILO. – ¿por qué razón hay que admirar a un poeta? EURÍPIDES. – Por su destreza y su capacidad educadora, y porque hacemos mejores a los hombres en la ciudad*»²⁴. De tales palabras se desprende la preocupación en la democracia ateniense y el lugar que debe ser asumido por los poetas, dramaturgos, filósofos y todos los que forman el cuerpo intelectual de una sociedad.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*, p. 253.

²² En las comedias aristofánicas es repetitivo como se utilizan los nombres de los políticos, literatos, filósofos del momento (Nicias, Demóstenes, Lámaco, Eurípides, Cleón, Sócrates, entre otros).

²³ LESKY, Albin, *Op. cit.*, 1989. p. 447.

²⁴ ARISTÓFANES, *Comedias III*, Trad. Luis Macía Aparicio, Madrid, Editorial Gredos, 2007b. p. 283.

El cómico no va a cuestionar el sistema democrático en sí, sino a los gobernantes que parecían hundir a la más esplendida de las *polis* griegas en su inevitable decadencia: «*su trabajo tiene el mérito de haber puesto en Los caballeros no solo con la coyuntura política ateniense del 424, sino con el debate ideológico sobre la democracia contemporánea*»²⁵. En *Los caballeros*, como en su antecesora *Los acarnienses*, el blanco es Cleón y su política errónea (para Aristófanes): el gobernante es más propenso a avivar el fuego entre Atenas y Esparta que a buscar una resolución positiva al conflicto, es decir: la paz. En segundo término, desde la elección de Cleón como conductor de los destinos de Atenas, se pone de manifiesto el problema de la mala elección por parte de sus conciudadanos de los hombres que deben dirigir los destinos políticos, al punto de que el rival de Cleón (aquí bajo el nombre de Paflagonio) es un vendedor de morcillas en el mercado (El Morcillero: Agorácrito), quien cuenta con el apoyo de dos ilustres ciudadanos de la *polis* como Nicias y Demóstenes.

MORCILLERO. – Dime: ¿Cómo llegaré a ser alguien, si soy un morcillero?

DEMÓSTENES. – Por eso mismo te engrandecerás, porque eres ruin, procedes del mercado y tienes desparpajo.

MORCILLERO. – No creo merecer tanta categoría.

DEMÓSTENES. – ¡Ay de mí! ¿Por qué razón dices no merecerla? Me pareces consciente de cierta virtud. ¿Acaso eres de buena familia?

MORCILLERO. – No, ¡por los dioses!, que yo sepa, vengo de gente ruin.

DEMÓSTENES. – ¡Oh! bienaventurado, ¡qué suerte tienes!, ¡qué buena condición la tuya para la política!

MORCILLERO. – Pero si ni siquiera sé, buen hombre, lo de la escuela, salvo las letras, y encima muy requetamal.

DEMÓSTENES. – Solo eso te perjudica: saberlas muy requetamal. El liderazgo del pueblo no le va al hombre instruido, ni al honrado en su forma de ser, sino al ignorante y al corrupto. Con que no dejes escapar lo que te ofrecen los dioses en sus oráculos²⁶.

En esta parte muestra Aristófanes un mal aún mayor a la discrepancia con un político y es que los más incapacitados —intelectual y moralmente— son los encargados de dirigir los hilos del poder e inclusive son estas características las que los arropan a la hora de ser elegidos por sus conciudadanos²⁷, sacando a flote un problema de la democracia del momento; problema, sin embargo, que es fácilmente extrapolable de la Atenas de la comedia aristofánica a la realidad latinoamericana: lugar donde gran parte de la clase política está llena de personas que demuestran

²⁵ GIL FERNÁNDEZ, Luis, “Introducción a las comedias de Aristófanes”, en ARISTÓFANES, *Op. cit.*, 1995. pp. 211-212.

²⁶ ARISTÓFANES, *Op. cit.*, 1995. p. 257-258.

²⁷ Mostrando también la falta de capacidad de los ciudadanos para la empresa electiva.

constantemente sus deficiencias para ejercer los cargos para los cuales han sido elegidos, pareciéndose enormemente a un paflagonio o a un morcillero²⁸.

Los males mostrados hacen nacer varias preguntas sobre los mecanismos de la democracia, sobre todo desde nuestra actualidad: ¿Está bien encaminada la democracia? ¿Sus mecanismos necesitan ser puestos bajo el tribunal de la reflexión política: para salvar lo vigente y desechar lo decadente? Y, por último, ¿hasta qué punto los ciudadanos tienen la conciencia política necesaria para saber distinguir a un buen gobernante de un ídolo de barro?; preguntas que necesitan ser estudiadas de forma seria y responsable para crear alternativas que eviten lo que el propio Aristófanes va a poner en boca de sus personajes:

MORCILLERO. – Te haré procesar por cobardía.

PAFLAGONIO. – Tu piel va a quedar extendida.

MORCILLERO. – Te arrancaré el pellejo para hacer un saco de ladrón.

PAFLAGONIO. – Quedarás clavado en el suelo.

MORCILLERO. – Te voy a hacer picadillo.

PAFLAGONIO. – Te arrancaré las pestañas.

MORCILLERO. – Te cortaré el buche²⁹.

La confrontación verbal entre el paflagonio (Cleón) y el morcillero (Agorácrito), aparte de robarnos una sonrisa, también nos hace ver la falta de propuestas y de soluciones a los problemas existentes. Las ofensas para desprestigiar al contrario no son más que la falta de ideas de ambos contendientes para afrontar un verdadero liderazgo político. Esta actitud está en nuestras democracias y semi-democracias (dictaduras) modernas.

A la crítica de los malos políticos atenienses —y los ciudadanos que los eligen— se le suma el constante abogo por la paz³⁰ de Aristófanes, y que está estrechamente ligado con el

²⁸ En una sátira Laureano Márquez resume esta máxima de la siguiente manera: «el concepto del animal político o *zoon politikon* es un invento de Aristóteles, un descubrimiento, pero es tan antiguo como la humanidad. Y nosotros en Venezuela, particularmente que en vez de *zoon politikon* tenemos “*politikones zoonas*”, es decir, políticos animales en vez de animales políticos». MÁRQUEZ, Laureano, *El humor como herramienta de ciudadanía (Neuronas por la paz)*, 2016, <www.youtube.com>. Consultado 20 de febrero de 2020.

²⁹ ARISTÓFANES, *Op. cit.*, 1995. pp. 270-271.

³⁰ Al respecto va a sostener Nietzsche sobre esta determinación del cómico: «Así, cuando aboga Aristófanes en sus obras de juventud por la paz no hay que ver en ello de ninguna manera una profunda convicción personal; el mismo no pertenece al grupo de los políticos teóricos, sino que su oposición tiene otros fundamentos muy distintos. El apasionado adolescente ama la paz por la paz misma; odia, sin duda, con total fanatismo ingenuo de lo temperamental, de igual manera que la persona misma de Cleón, con toda su tosquedad, le resulta instintivamente repugnante; y de modo parecido a cómo, de la profunda antipatía del artista creador, surgen tanto el odio contra Sócrates, el ingenioso sistematizador y desintegrador, como el odio contra Eurípides, el poeta dialéctico”. NIETZSCHE, Friedrich, *Op. cit.*, 2013. p. 694.

cuestionamiento del liderazgo ateniense. Esa “tranquilidad” llegó en el 421 a. C., año que el poeta cómico representará una obra homónima³¹. Pero, ¿cuál es el argumento de *La paz*? Aquí recae en Trigeo el encargo de liberar a la diosa Paz por el bien de la Hélade. El héroe decide ascender al Olimpo en su corcel —un escarabajo comedor de heces— para reclamar a los dioses el abandono de Atenas al conflicto bélico, el cual no parece encontrar fin. Trigeo se encuentra con el dios Hermes y este le hace saber el por qué de tal olvido para con los griegos:

HERMES. – Están enfadados con los helenos. Como que en el propio lugar en que ellos estaban han implantado a Guerra y os han puesto en sus manos para que haga sencillamente lo que le plazca. Conque ellos han trasladado su casa lo más alto posible para no tener que ver cómo seguís luchando ni enterarse en absoluto de vuestras súplicas.

TRIGEO. - ¿Y por qué han hecho eso? Dímelos.

HERMES. – Porque elegisteis la guerra a pesar de la numerosas propuestas de paz de aquéllos. Cuando los laconios obtenían un pequeño triunfo, decían más o menos: «*Si, por los dos dioses, los atíquios nos la van a pagar*». Y si erais vosotros, aticónicos, los que teníais éxito, enseguida decíais: «*Nos engañan, por Atenea; no hay que creerles por Zeus. De todos modos, volverán mientras tengamos Pilos*».

TRIGEO. – Esas palabras retratan bien el talante de la gente de Atenas.

HERMES. – Por eso no sé si en el futuro veréis alguna vez a Paz.

TRIGEO.- ¿Pues dónde se ha ido?

HERMES. – Guerra la arrojó dentro de una profunda cueva³².

A partir de esto, el héroe aristofánico decide emprender la arriesgada empresa del liberar a la Paz (personificado como una diosa) con la finalidad de poner fin a las hostilidades entre los atenienses y espartanos: «*Ahora es el momento, hombres de la Hélade, de que nosotros, una vez libre de problemas y guerras, saquemos de su encierro a Paz, a la que todos amamos, antes de que lo impida algún otro mazo*»³³. Para tal fin, el héroe hace partícipe a todos sus compatriotas: «*¡Ea, labradores, comerciantes, carpinteros, obreros, metecos, extranjeros e isleños, venid aquí pueblos todos, venid a toda prisa con palas, palancas y sogas! Ahora nos es posible hacernos con la buena diosa*»³⁴. Al final logran su cometido y con la liberación de la diosa Paz regresa la

³¹ «En 421, para Atenas y Esparta se abría una esperanza: muertos Cleón y Brásidas el año anterior, en ambas ciudades había muchos partidarios de poner fin a la guerra que duraba ya diez años. La Paz de Nicias se firmó a los pocos días de la representación de esta obra en las Dionisias; con ella quedó segundo Aristófanes, entre Éupolis (*Aduladores*) y Leucón (*Cofrades*)». MACÍA APARICIO, L, Prólogo a *La Paz*, En: ARISTÓFANES, *Op. cit.*, 2007a. p. 225.

³² ARISTÓFANES, *Op. cit.*, 2007a. p. 253.

³³ *Ibidem*, p. 259.

³⁴ *Ibid.*

tranquilidad a los hogares de los griegos —en especial los atenienses de Aristófanes— como bellamente lo hace saber el Coro:

¡Hola, hola, queridísima, qué contentos estamos de tu venida!
Abatido me tenía la nostalgia de ti.
Un dios me hacía desear
meterme en el campo.
¡Tú eras nuestra mayor ganancia, oh diosa añorada,
la de todos cuantos la vida
del labrador llevamos! Porque
solo tú nos ayudas.
Muchas cosas nos pasaban
antes por tu causa, cosas dulces,
amables y gratuitas.
Tú eras para los campesinos la cebada tostada y la salvación.
Conque las vides,
los higos nuevos
y todas las plantas
te acogerán contentos con una sonrisa³⁵.

Son estas palabras del coro el triunfo ante la postura belicista de Atenas, aplacada durante un período por la paz lograda por Nicias, pero que poco tiempo después conocería su derrota cuando se retomen las hostilidades entre los gobiernos del Ática y de la Lacedemonia.

III. Cuando los hombres piensan a través de la risa

Sobre el arte de las tablas, José Ignacio Cabrujas sostenía las siguientes palabras: «...*el teatro me parece un arte fundamentalmente regional, dirigido a unos hombres en particular, escrito en un idioma determinado, pero sobre todo en una manera de hablar y gesticular determinada*»³⁶. En cuanto a la comedia “el príncipe de los ilustrados”, Voltaire, afirmaba:

Si queréis conocer la comedia inglesa, no hay otro medio para eso que ir a Londres, permanecer allí tres años, aprender bien el inglés e ir a la comedia todos los días. No obtengo gran placer leyendo a Plauto y a Aristófanes: ¿Por qué?, porque no soy un griego ni romano³⁷.

³⁵ *Ibíd.*, p. 277-278.

³⁶ CABRUJAS, José Ignacio, *El mundo según Cabrujas*, Caracas, Editorial Alfa, 2013. p. 20.

³⁷ VOLTAIRE, *Cartas filosóficas*, Barcelona, Editorial Altaya, 1993. p. 131.

La opinión del filósofo francés fácilmente sirve como complemento para lo dicho por el dramaturgo venezolano; pero aunque el teatro nace para retratar a unos individuos, a una sociedad particular, es necesario reconocer que él ha desarrollado la capacidad, a lo largo del tiempo —y sobre todo las obras de los helenos—, de extenderse por encima de esta definición y darle un mayor realce a las artes escénicas, como lugar idóneo para educar: no a los hombres de un tiempo sino de todos los tiempos.

Aristóteles, en su *Poética*, sostenía la siguiente premisa sobre la tragedia: «...*la fábula es, por consiguiente, el principio y como el alma de la tragedia*»³⁸; lo que la mueve primordialmente es el mensaje que pretende hacer llegar a los espectadores —y en forma más amplia a los ciudadanos de la *polis*—. Lo mismo es extrapolable a la comedia, porque también ella busca mover las fibras del hombre para que sea capaz, a través de lo risible³⁹, de reflexionar sobre su realidad histórica. La obra poética de Aristófanes es una *reacción-ante-su-tiempo* pero también debe ser entendida como una *reacción-para-su-tiempo*.

No era para Aristófanes una lucha contra el Estado, sino por el Estado contra los que detentaban el poder. La creación de una comedia no constituía un acto político organizado alguno, y el poeta no tenía muchos deseos de ayudar a nadie a encaramarse al poder. Pero podía contribuir a despejar la pesadez de la atmósfera y poner límites al poder omnipotente de la brutalidad exenta de espíritu. No se propone en *Los caballeros* actuar en pro o en contra de una opinión política determinada como en *Los babilonios* o en *Los acarnienses*. Se limita a fustigar al pueblo y a su caudillo y a ponerlos en la picota como indignos del Estado ateniense y de su ilustre pasado.⁴⁰

La obra de Aristófanes muestra varias cosas que es necesario rescatar para el pensamiento de hoy en día:

1) cómo la comedia —y también la tragedia— sobrepasa los tiempos históricos y las distancias geográficas, permitiendo ser de actualidad para lugares tan lejanos de la Grecia Clásica.

³⁸ ARISTÓTELES, *Poética*, Madrid, Editorial Gredos, 1999. p. 149.

³⁹ «El razonamiento nos indica, pues, que en los duelos y en las tragedias y comedias, no sólo en el teatro sino también en toda la tragedia y comedia de la vida, los dolores están mezclados con los placeres». PLATÓN, *Diálogos VI*, Madrid, Editorial Gredos, 1992. p. 93.

⁴⁰ JAEGER, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega. Libro segundo*, México D.F, Fondo de Cultura Económica, 2001. p. 105.

2) la reflexión que podemos hacer sobre nuestro momento histórico a partir de su comedia como modelo⁴¹. Desatados de los lastres históricos, temporales y geográficos, los versos aristofánicos apuntan y se nutren de un lugar común: *los hombres y sus modos de accionar*.

La gran lección de Aristófanes⁴² —y de toda la literatura ateniense— para la posteridad, es ser capaz de discernir y tener la capacidad para saber discernir, es decir: que las fuerzas de las ideas se establezcan por encima de la fuerza de la violencia, algo que continuamente olvidan los gobiernos pero que los comediantes han tomado la tarea de recordárselos a sus conciudadanos de todas las latitudes.

El cómico es un “subversivo” desde su arte. Por esta razón, debe entenderse a Aristófanes más allá de la simple oposición a los tiempos que corrían, e internarse en la capacidad que tienen sus obras de elaborar una crítica sin caer en la marginalidad intelectual, es decir, desarrollando sutilezas que evidencian las contradicciones del sistema: digna herencia de su “enemigo íntimo” Eurípides.

Desde esta postura radica el valor del conocimiento del cómico ateniense para la comedia latinoamericana y el pensamiento de esta parte del orbe. Lo que deja expresado en sus obras antes de ser una verdad absoluta, es una posibilidad: posibilidad que permite abrir caminos de confrontación, propuesta y resolución. Por último, sus comedias nos acercan al entendimiento de la importancia del arte (en cualquiera de sus manifestaciones) como lugar para la preservación de los valores democráticos.

⁴¹ No pretendiendo darle una posición política (lo que en nuestra realidad sería es de derecha o es de izquierda), ya que Aristófanes y la Atenas del siglo V a. C. está lejos de ello, y pretenderlo es caer en un anacronismo. Sino, como ya se ha mencionado pero que vale la pena retomar, de su arte cómico como referencia para ser un lugar de confrontación de ideas, ideas que reflejen las problemáticas existentes en su contexto pero también como lugar de posibilidades para la superación de tales problemáticas.

⁴² A partir de asumirse como ciudadano activo de la sociedad y expresarlo a través de sus comedias.

BIBLIOGRAFÍA

ALAMILLO, Assela, Argumento de *Edipo en Colono*. En: SÓFOCLES, *Tragedias*, Madrid, Editorial Gredos, 1981.

ARISTÓFANES, *Comedias (tres volúmenes)*, Madrid, Editorial Gredos.

ARISTÓFANES, *Comedias I*, Trad. Luis Gil Fernández, Madrid, Editorial Gredos, 1995.

ARISTÓFANES, *Comedias III*, Trad. Luis Macía Aparicio, Madrid, Editorial Gredos, 2007b.

ARISTÓTELES, *Poética*, Madrid, Editorial Gredos, 1999.

BOWRA, C.M, *Introducción a la literatura griega*, Madrid, Editorial Gredos, 2007.

CABRUJAS, José Ignacio, *El mundo según Cabrujas*, Caracas, Editorial Alfa, 2013.

CALONGE RUÍZ, J, “Introducción a la *Apología*”, en PLATÓN, *Diálogos I*, Madrid, Editorial Gredos, 1985.

CALVO MARTÍNEZ, José Luis, “Introducción a las *Troyanas*”, en EURÍPIDES, *Tragedias II*, Madrid, Editorial Gredos, 1985.

EURÍPIDES, *Tragedias II*, trad. José Luis Calvo Martínez, Madrid, Editorial Gredos, 1985.

GARCÍA GUAL, Carlos, “Los sofistas y Sócrates”, en CAMPS, Victoria (ed.), *Historia de la ética 1. De los griegos al Renacimiento*, Barcelona, Editorial Crítica, 2006. pp. 44-45.

GIL FERNÁNDEZ, Luis, “Introducción a las comedias de Aristófanes”, en ARISTÓFANES, *Op. cit*, 1995. pp. 211-212.

GIL FERNÁNDEZ, Luis, “Prólogo a *Los acarnienses*”, en ARISTÓFANES, *Comedias I*, Madrid, Editorial Gredos, 1995.

JAEGER, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega. Libro segundo*, México D.F, Fondo de Cultura Económica, 2001.

LESKY, Albin, *Historia de la literatura griega*, Madrid, Editorial Gredos, 1989.

MACÍA APARICIO, L, Prólogo a *La Paz*, En: ARISTÓFANES, *Op. cit*, 2007a.

MÁRQUEZ, Laureano, *El humor como herramienta de ciudadanía (Neuronas por la paz)*, 2016, <www.youtube.com>. Consultado 20 de febrero de 2020.

MONTANELLI, Indro, *Historia sobre los griegos*, 1960, <<https://rubendelafuente.weebly.com>>. Consultado 15 de febrero de 2020.

MURRAY, Gilbert, *Eurípides y su tiempo*, México D.F, Fondo de Cultura Económica, 1978. p. 9
NIETZSCHE, Friedrich, *Obra completa (Volumen II. Escritos Filológicos)*, Madrid, Editorial Tecnos, 2013.

PLATÓN, *Diálogos VI*, Madrid, Editorial Gredos, 1992.

RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco, *Del teatro griego al teatro de hoy*, Madrid, Editorial Alianza, 1999.

RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco, *Democracia y literatura en la Atenas clásica*, Madrid, Editorial Alianza, 1997.

ROMILLY, Jacqueline de, *Los fundamentos de la democracia*, Madrid, Cupsa Editorial, 1977.

VARA DONADO, José, “Introducción a *Edipo en Colono*”, en SÓFOCLES, *Tragedias completas*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2002.

VOLTAIRE, *Cartas filosóficas*, Barcelona, Editorial Altaya, 1993.

TEXTOS Y DOCUMENTOS



apuntes
filosóficos

Vol. 29 No. 57

**Órdenes de lo real:
anotaciones sobre los cimientos**

Nowys Navas

(Universidad Central de Venezuela)



apuntes
filosóficos

Vol. 29 No. 57

**Órdenes de lo real:
anotaciones sobre los cimientos****

**Orders of the real:
annotations on the foundations**

Nowys Navas*
(Universidad Central de Venezuela)

Resumen:

Esta comunicación fue leída para abrir la semana de la filosofía 2019 celebrada en la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela y en las aulas de la Escuela de Filosofía. En una universidad pública sometida a grandes males e iniquidades, el texto trata sobre la capacidad prometeica de los hombres que encarnan los valores eternos que son cimientos de la cultura. Trata sobre el valor y el sentido de congregarse a celebrar una fiesta filosófica en tiempos de barbarie espiritual y de pobreza material.

Palabras claves:

Gadamer, experiencia, fiesta, tiempo de fiesta, representación, celebración, Begehung.

Abstract:

This statement was disclosed to set forth the 2019 Philosophy Week celebrated at the Universidad Central de Venezuela's Library and also at the Philosophy Faculty's rooms. Considering that the Public University has undergone great calamities and wickedness, the paper views men's Promethean capabilities that embody everlasting boldness which represents tradition's foundations. It also discusses the courage and significance of assembling to celebrate a Philosophical gathering during spiritual barbarism and crude poverty.

Keywords:

Gadamer, experience, gathering, joyous time, representation, assembling, Begehung.

** Conferencia Magistral dictada el 25 de noviembre de 2019 en la Biblioteca Central de la Universidad Central de Venezuela, para dar inicio a las actividades de la *Semana de la Filosofía*.

* Profesora Agregado (UCV). Magíster *Scientiarum* en Filosofía (UCV). Actual directora de la Revista *Apuntes Filosóficos* (UCV). Actual directora de la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela (UCV). Responsable principal de proyectos de investigación de grupo patrocinados por el CDCH-UCV. Articulista, conferencista, jurado, asesor y tutor de tesis de pregrado y postgrado.

I

En el año 2005, la Conferencia General de la UNESCO institucionalizó el Día Mundial de la Filosofía, y estableció celebrarlo el tercer jueves del mes de noviembre de cada año. Desde ese entonces, nuestra Escuela —atendiendo al llamado del organismo internacional— no ha dejado de promover, anualmente, actividades que apuestan por la promoción del cultivo de la disciplina filosófica y de su enseñanza a los jóvenes. No podía ser de otro modo. Sin embargo, lo que empezó como una obligación de una fecha, comenzó a transformarse en simposios de dos y tres días y, además, se fueron sumando actividades artísticas: que cristalizaron en exposiciones plásticas y en jornadas reflexivas. No obstante, en la trayectoria de este foro, el año 2015 sería determinante. Bajo la dirección del joven profesor Ricardo Da Silva, empezó la divulgación extramuros de la ya constituida *Semana de la Filosofía*. El compromiso fue auspicioso: al aumentar la intensidad de su actividad, la Escuela logró trascender los vínculos que genera la estricta obligación; y se encontró, entonces, vinculándose desde el entusiasmo. Un lazo que se genera cuando las personas identifican su proyecto personal, no solo como algo individual, sino también, y al propio tiempo, como algo colectivo. No fue casualidad, entonces, que la base de la *Semana de la Filosofía* se ampliara progresivamente, al incorporarse los trabajos conjuntos de profesores y estudiantes. Cuando las obligaciones empiezan a convocar entusiasmos y a causar goce, el compromiso adquirido necesita identificarse con otro nombre. No exagero al afirmar, que la Escuela vive a la *Semana de la Filosofía* como una comunidad que celebra. Vale la pena demorarnos y entender qué significa que el compromiso sea esencialmente una fiesta.

Para hablar de la naturaleza, y del sentido, que nos interesa resaltar de la «fiesta», obviamente, Gadamer es el autor de referencia. No obstante, antes de entrar en materia, me permitiré una digresión vinculada —a su modo— con nuestra propia recepción de la filosofía gadameriana. Poco tiempo después de la declaración del Día Mundial de la Filosofía, en el 2005, ¡quién sabe por cuáles razones!, en nuestra Escuela, Carlos Paván reavivó el interés por *Verdad y Método*. La obra más famosa del «filósofo de la tradición», de pronto, estaba en la palestra, y el primer (y único) libro auspiciado por el fondo de Ediciones de Apuntes Filosóficos se inauguró con un trabajo sobre la arquitectura de la tradición gadameriana. Otra anécdota, además, que todos cuentan: es que el mismo padre de la hermenéutica filosófica habría visitado el Instituto de

Filosofía de la UCV, en los años ochenta, para dictar unas conferencias. Por cierto, Ezra Heymann —mucho antes— pudo haberse formado con el mismísimo Gadamer en Alemania, y no cabe duda de que el «maestro del jardín» tuvo una especial aura gadameriana. Yo diría que Gadamer encarnó su modo de hacer filosofía en nuestra Escuela, a través de la generosidad de la conversación de Heymann. Hay digresiones que son fundamentales: y la mía es arqueología sobre los cimientos de nuestra propia actividad escolar, local y reciente. Vuelvo al cauce.

Uno de los conceptos que Gadamer elabora, en la *Actualidad de lo bello*, es el sentido de la «fiesta». No haría falta decir que «juego» y «fiesta» son dos de las nociones centrales —sino las más importantes— en la ontología (dispersa) que el hermeneuta va tramando a lo largo de su pensamiento ensayístico: orientado a entender la obra de arte y su carácter de realidad. Realidad que convoca a celebrarla como si se tratará —justamente— de una fiesta¹.

Verdaderamente, la filosofía gadameriana reclama de sus lectores una concepción ampliada del sentido de la experiencia estética, en cuanto tal. Concepción que —por supuesto— está mediada por la reactualización de la tradición, como horizonte de la comprensión ontológicamente entendida. No es este el lugar para atender a la experiencia estética según la piensa Gadamer (esas indagaciones, por lo demás, ocupan, si no todo, casi todo, el espectro de su pensamiento). Apenas queremos reconstruir el sentido esencial de lo que significa «fiesta».

En textos breves, pero muy penetrantes, el análisis gadameriano de la fiesta atiende a dos grandes registros: por un lado, se preocupa por determinar su propio carácter y, por el otro, se interesa por vislumbrar el tipo de experiencia del tiempo vinculada al *tiempo de fiesta*.

Sobre la naturaleza de la fiesta, Gadamer es diáfano y va al grano: dice que lo propio de «*la fiesta es que nos une a todos*»². Por su parte, respecto a su carácter, estamos claros que su modo de ser es el de la celebración: la fiesta hay que celebrarla. ¿De qué modo se celebra una fiesta? La pregunta parece fácil: razón suficiente para prestarle atención a lo que haya que responder.

Gadamer, dice que para que pueda haber fiesta lo primero es disponerse a participar. Lo que implica —obviamente— salir del propio aislamiento y disponerse a intercambiar. Para que haya fiesta, lo primero que hace falta es que todos quieran unirse a participar en la celebración, como «actividad». No obstante, precisamente porque es una «actividad», no es suficiente con que

¹ GADAMER, H-G. *La actualidad de lo bello*, Ediciones Paidós/ I.C.E.-U.A.B., España, 1991, p. 102

² *Ibíd.* p. 118.

todos quieran participar. Gadamer tiene razón al afirmar que: «*saber celebrar es un arte, y que en él nos superaban ampliamente los tiempos antiguos*»³. Por cierto, lo que Gadamer tiene en mente, cuando piensa en la fiesta como una «actividad», es en las grandes fiestas de la ciudad: la participación en la celebración de rituales y la presencia en la representación trágica. En todos estos casos, la exigencia de la fiesta «*no es como la mera asistencia a un concierto*»⁴. ¡Que nadie se llame a engaño! La fiesta pide ser reconocida como esa ocasión que exige presentarse de una manera muy especial. Indudablemente, todos se unen a contemplar una representación del teatro ático, pero lo hacen precisamente porque todos los participantes de la representación tienen una presencia especial. En este sentido, de unos participantes se pide que sepan celebrar la representación y, de los otros, se pide que sepan dejarse afectar. Toda celebración pide y tiene modos muy determinados de representar. En síntesis: ¿de qué modo se celebra la fiesta? La fórmula es integrarse, afectarse, generar una genuina experiencia vivida en comunidad: «*no se trata —dice Gadamer— solo de estar uno junto a otro como tal, sino de la intención que une a todos y les impide desintegrarse en diálogos sueltos o dispersarse en vivencias individuales*»⁵.

Es verdad que el modo de ser de la fiesta no se despliega en lo cotidiano, pero, al mismo tiempo, el tiempo de la fiesta está presente en lo cotidiano, en la medida en que pensamos en la fiesta que vendrá.

Respecto al tipo de temporalidad que supone el *tiempo de fiesta*, tres son los elementos que quisiera destacar:

1.- Lo primero que hay que decir, es que a la fiesta le atribuimos un cierto tipo de *intemporalidad* que, paradójicamente, está vinculada con una cierta clase de temporalidad definida por la «repetición». Dicho de forma sucinta: la temporalidad de la fiesta es su intemporalidad: en la medida en que la fiesta no deja de ser, y nos preparamos para celebrarla, esperando, confiados, a que se repita.

2.- Lo segundo, es que atribuimos al *tiempo de fiesta* la cualidad de brindarnos la ocasión de experimentar la plenitud del tiempo. Es decir, el tiempo de la fiesta simboliza la «redención» del tiempo: en el sentido de que no se trata de un tiempo medible, contable o parametrizado. No

³ *Ibíd.* p. 100.

⁴ *Ibíd.* p. 119.

⁵ *Ibíd.* p. 101.

es el tiempo «mal gastado». Se trata, definitivamente, de una «temporalidad existencial». Al respecto, es fundamental reconocer a las conformaciones de experiencias *patéticas* vinculadas a tal clase de temporalidad. Gadamer, por supuesto, no deja de pensar en la importancia de la experiencia implicada en el goce y en el demorarse en él⁶. El tiempo de la fiesta es el de la celebración separada del tiempo: es la posibilidad de hacer de la fiesta la experiencia del «tiempo propio» o del tiempo del puro goce.

3.- Finalmente, el tercer elemento que hay que destacar respecto al *tiempo de fiesta*, es que se trata del tiempo «*del acontecer divino mismo, en su siempre repetido retorno*»⁷. Conservamos la memoria con la fiesta, celebramos, consecutivamente, la actualidad de una antigua verdad. Cuando Gadamer piensa en la fiesta, piensa en el tiempo que se consagra. Es el tiempo de los antiguos y el tiempo del ritual⁸. La esencia temporal de la fiesta forma parte de la experiencia implicada: tanto en lo religioso como en la contemplación de la obra de arte⁹. El tiempo dedicado a la fiesta es —en general— el tiempo de las actividades sustraídas al tiempo: esa clase de tiempo que, aunque lo llenamos, nos deja vacíos. El tiempo de la fiesta es el que se experimenta como tiempo propio.

Todos estos aspectos definen nuestro modo de estar en el mes de noviembre, y a muchas de nuestras actividades programadas. Para convocar el tiempo de fiesta que *hoy* nos congrega, vale la pena iniciar nuestras celebraciones volviendo a contar una antigua verdad. Verdaderamente, como suele decirse, el mito es lo que nunca ha sucedido pero que siempre es¹⁰. Con razón, incluso Aristóteles admite entre los *éndoxa* que los mitólogos —a su modo— también querían explicar. Los primeros cimientos de la cultura, acostumbrada desde temprano a interpretar la verdad, guardan en el mito sus fuerzas primordiales. Como dice Otto: «*el mito auténtico está*

⁶ *Ibíd.* p. 105.

⁷ OTTO, W. F. *Teofanía. El espíritu de la Antigua religión griega*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Argentina, 1968, p. 29.

⁸ GADAMER, H- G- (1991) *Op. Cit.* Pág. 119.

⁹ *Ibíd.* p. 111.

¹⁰ OTTO, W. F. (1968) *Op. Cit.* Pág. 29. Refiriéndose al Emperador Juliano: el mito “esto no ha sucedido nunca pero siempre es”.

siempre pleno de espíritu, o sea que no surge de ningún sueño del alma, sino de la visión clara del ojo espiritual abierto al ser de las cosas»¹¹.

Cuenta el mito, que Prometeo, remendando la torpeza de su hermano (el titán Epitemeo: que dotó a los todos los animales de las mejores destrezas, y dejó a los hombres casi en la indigencia de capacidades), resolvió solventar —el muy insolente— robando a los dioses. Así, hurtándole al mismísimo Zeus el fuego divino, se lo entregó a los mortales que, desde entonces, intentan jugar el juego de los dioses. Se lo debemos todo al titán filantrópico —nos cuenta el mito—; se lo debemos al insolente, al «*que honró a los mortales más de lo debido*»¹²; se lo debemos al temerario; al titán, de ánimo altanero, que fue condenado por Zeus, por habernos amado más a nosotros que a él y a los demás dioses.

No hay, sin embargo, impiedad en Prometeo: ni tampoco vacía insolencia, ni hay gratuidad en su filantropía. Prometeo, el hijo de Temis, es el mismo que antes ha ayudado a Zeus —por justicia— a derrocar a Cronos, a su padre. Es el mismo «titán libertador», el que observa cómo Zeus se ha sentado en el trono, no solo para tiranizar a todos los dioses, sino también, para impedir toda audacia por parte de los hombres: condenando a la «*raza de los que ya están condenados a no ser más que mortales*» (padeciendo toda clase de miserias). Prometeo es el hijo de la Justicia y —del mismo modo en que ayudó a Zeus a deponer el mandato de su tiránico padre, Cronos— es él mismo que, por la demanda justa, hurta el fuego de las capacidades y de la astucia, para dárselo a los que son mortales.

¿Qué significa, entonces, que el justo benefactor de los hombres permanezca sufriendo: atado con fuerza por la Fuerza, bien ceñido de pies y manos, férreamente inseparable a la roca?

El mito nos cuenta que fue Prometeo el que dotó a los mortales y, por eso, estamos llamados a celebrarlo: sirviéndonos, precisamente, de nuestras dotaciones. La línea argumental de fondo nos indica que, primero, Prometeo ayudó a Zeus a destronar a su padre, pero, luego, Zeus se convierte en un tirano deseoso de exterminar a la raza de los hombres y, justo por eso, Prometeo decide dotar a los mortales. Libertad que pagó con el suplicio que le impuso Zeus. Por eso decimos que no hay gratuidad en la acción titánica de Prometeo, sino que la magnificencia prometeica es proporcional al hecho de responsabilizarse: pues carga con las consecuencias de

¹¹ *Ibíd.* p. 22

¹² *Ibíd.* p.30

brindarle su poderosa amistad al tirano del Olimpo. Pero, como si esto fuera poco, estar a la altura del linaje y de la amistad que los mortales le debemos a Prometeo, exige acciones análogamente proporcionales a las consecuencias de la ira de Zeus. En este sentido, *Prometeo encadenado* es el símbolo del coraje al que están llamados los hombres.

Así como la ira de Zeus es análoga al libre albedrío prometeico, la altivez de *Prometeo encadenado* es la misma que el titán, análogamente, concede a los hombres que se afirman como tales. Dicho con otras palabras: la libertad de *Prometeo encadenado* es proporcional a la voluntad, libre de coacciones, que hace que Zeus le encadene al suplicio. No hay duda de que la arrogancia titánica prometeica es análoga... ¡pero parece superior a la arrogancia tiránica del propio Zeus! Es Esquilo el que hace que el coro cante y exalte el libre albedrío de Prometeo.

Una de las cosas que el mito enseña es que las consecuencias nunca son gratuitas. En el Tártaro está encerrado Cronos —el padre devorador de todas las cosas— y, por eso, reina Zeus. Pero Zeus es también el que gobierna en el Olimpo con conflictos, mientras que, en el mundo, los hombres —en cuanto hombres que son— están destinados a enfrentar la tiranía de Zeus, y la tiranía que le imponen todos y cada uno de los dioses. Al mismo tiempo, el hombre también está destinado a medirse con la subyugación que le impone la indeterminación. En este sentido, la situación de los hombres es análoga a la situación del encadenado Prometeo: ni uno ni otros podrán liberarse, a sí mismos, por la fuerza: sino que tendrán que hacerlo con la astucia. No les es natural recibir tratos blandos ni compasión y, por esa misma razón, no pueden darse el lujo de perder, ni la insolencia de la palabra ni la inquietud de la mente que intenta encontrar las salidas.

II

El mito fundacional contiene, entonces, dos cimientos de lo real: *praxis* y *techné*.

Para Camus, Prometeo es la política del rebelde. Camus dice: «una revolución se realiza siempre contra los dioses, comenzando por la de Prometeo, el primero de los conquistadores modernos. Es [Prometeo] una reivindicación del hombre contra su destino»¹³.

Para muchos, en Prometeo se enraízan los cimientos de la *techné*: «¿Qué le queda a la raza de los miserables que no pueden escapar de la vejez, de la enfermedad, a los que no han inventado el remedio

¹³ CAMUS, A, *El mito de Sísifo. El hombre rebelde*. Editorial Losada, S.A., Buenos Aires, 1963, p. 63.

para curarse de la muerte? Su mejor destino es convertirse en artífices, edificar y construir». Goethe, en su interpretación [dice Gadamer en unas Glosas]¹⁴ también subraya esto. Prometeo —sin embargo— parece ser mucho más que la donación instrumental. Hefestos, atado a sus compromisos de Dios herrero, cumple dolorosamente con el mandato irreversible dictado por Zeus, y encadena a Prometeo, que es uno de su propia sangre. Es Hefestos el que fabrica las cadenas, las esposas, el que cincela la piedra, el que clava y el martilla, fijando a Prometeo a la roca.

Prometeo no es Hefestos: la *téchne*, como primer cimiento, es más que la fabricación y el uso. Tal y como nos recuerda Otto:

*“Las obras ejecutadas por la mano del hombre.
Levantán una piedra/
(sobre ellas) se eleva una columna/
se construye un templo/
se esculpe una efigie”*¹⁵.

En este sentido, parece que para los antiguos «hay evidencias de lo divino», evidencias dejadas por la propia mano del hombre y de su *techné*. En la *Actualidad de lo bello*, Gadamer comenta:

En el mundo griego, la manifestación de lo divino estaba en las esculturas y en los templos, que se erguían en el paisaje abierto a la luz meridional, sin cerrarse nunca a las fuerzas eternas de la naturaleza; era en la gran escultura donde lo divino se representaba visiblemente en figuras humanas moldeadas por manos humanas¹⁶.

III

Si Sócrates le preguntara a Aristóteles: ‘Dime, Aristóteles, ¿qué es lo que está *más allá* del ser?’ Yo creo que él no dudaría en responder, que eso que está *más allá* del ser es lo bello. A diferencia de Platón, Aristóteles no se ha preocupado tanto por lo bello, en cuanto tal. Quizás es por eso que la respuesta que daré se encuentra en un contexto platónico. Los libros XIII y XIV de la *Metafísica* son ese escenario y, de un lugar de libro XIII, tomo la respuesta que quiero destacar. En *Metafísica* XIII, 3, 1078^a32-33, Aristóteles dice que «*la belleza está en lo inmóvil*».

¹⁴ GADAMER, H-G. *Anotaciones hermenéuticas*, Editorial Trotta, España, 2002, p. 287-290.

¹⁵ OTTO, W. F. (1968) Op. Cit. Pág. 28.

¹⁶ GADAMER, H- G- (1991) Op. Cit. Pág. 35.

Platón no tendría problema en identificar lo inmutable con el Reino de los números y de la Geometría.¹⁷ Por su parte, en la filosofía aristotélica, a lo inmóvil lo identificamos inmediatamente con ese ente único que responde por la estabilidad celeste. Si lo bello es lo inmóvil, y lo inmóvil se identifica inmediatamente con ese único motor, la pregunta que hay que hacerse es: ¿por qué es bello ese específico motor (inmóvil)? Aristóteles, al menos en dos momentos problemáticos muy importantes dentro su ontología, recomienda ponerle la mayor atención al modo en que se hace el planteamiento de una pregunta. Me permitiré una ligera digresión sobre este tópico para, inmediatamente, retomar la cuestión de lo bello como lo inmóvil, en Aristóteles.

El primer ejemplo paradigmático al que vale la pena referirse se da en el marco de la formulación de la pregunta por la definición de «quididad». En *Metafísica*, VII, 17, 1041^a, 10, Aristóteles dice:

El «porqué» se pregunta siempre de este modo: por qué una cosa se da en otra (...) en efecto, cabe que se pregunte: ¿por qué el hombre es tal tipo de animal? (...) [pero lo que debe preguntarse] más bien [es] por qué algo se da en algo (y ha de estar claro el hecho de que se da, ya que, de no ser así, no se preguntará nada).

El segundo ejemplo —también elocuente— es muy famoso. En su *Física*, Aristóteles dice que nadie se pregunta: ¿hay movimiento? Pues lo correcto es más bien preguntarnos: ¿qué es? ¿Cómo se da? ¿O de dónde proviene? Así, siguiendo las lecciones de Aristóteles (y teniendo en cuenta el par de casos previos), parece sensato pensar que en lugar de preguntar: ¿por qué es bello el Motor Inmóvil?, es mejor preguntarse: ¿qué es lo que hace bello a lo inmóvil? O, ¿cómo se da lo bello en lo inmóvil? Definitivamente, parece que «vemos» mejor si preguntamos por la cualidad que se le atribuye al Motor Inmóvil o, lo que es lo mismo, si intentamos determinar cuál es el atributo esencial del sujeto.

Lo bello de lo inmóvil consiste en reconocer a la propia inmovilidad como fundamento, en la medida en que el orden (*táxis*) es la connotación esencial de lo inmóvil y, en realidad, de todo fundamento. Dicho con otras palabras: lo inmóvil es bello porque es el fundamento del orden. Para los griegos, en general, y también para Aristóteles, que el orden sea fundamento es lo propio de lo bello.

¹⁷ GADAMER, H-G. *Estética y hermenéuticas*, Editorial Tecnos/Alianza, España, 2006, Cfr. p. 287.

En efecto, orden, *symetría* y delimitación determinada (*horismenón*) son los tres fundamentos que hacen bello a todo lo que es manifiesto. En palabras sintetizadas, lo inmóvil es bello en la medida en que lo inmóvil es *táxis* (orden). Con razón, la formulación antigua — diferente del todo a la moderna— reconoce, como dice Aristóteles, que es la *physis* la que parece imitar a la *téchne*: en la medida en que todo *poietes* aspira a lo perfecto. Dicho con otras palabras: si la naturaleza tuviera que tomar por modelo un paradigma, imitaría el modo de ser de la *téchne*. El deseo de fundamento —tan querido a los griegos— es solidario de la perfección como anhelo y como *telos*. Por lo tanto, si lo bello, en Aristóteles, es lo bello en lo manifiesto; por un lado, lo bello *es physis*, pero, por el otro, lo bello se manifiesta en lo que pueden los artífices. En este sentido, un aspecto de la genialidad de los maestros de las grandes obras, de las edificaciones y de los monumentos, quizás consista, precisamente, en lograr que la belleza de lo inmóvil —desde su inmovilidad— se mueva. Eso es, por cierto, la Ciudad Universitaria de Caracas. Carlos Raúl Villanueva decía: «*El espacio se conoce porque algo se mueve, el objeto o el espectador, y la marcha hace aparecer bajo nuestra visual, la diversidad de los acontecimientos*».

IV

La Ciudad Universitaria de Caracas es abierta y fluida. Abierta, desde el punto de vista de sus espacios físicos, en cuanto generadora de múltiples escenarios visuales (lentos de luz natural) y en cuanto transitada por la diversidad del pensar. Me eximo de referirme a la historia de los proyectos de construcción física del recinto, omito toda consideración sobre al acto de su edificación, en cuanto tal. Tales son tareas que demandan leer la gramática visual y arquitectónica del espacio abierto de la Universidad y, a mí, lo que me afecta es lo más inmediato: la belleza imponente y la suavidad de este vitral, la simple y llana vivencia de un espacio de contrastes, entre la resistencia y la ligereza del concreto, «fuerte y al mismo tiempo humilde»; la fascinación por todo un recinto. Pero, lo más fascinante es pensar que el ser de *todas estas cosas que son* se remita a los dibujos de un arquitecto que proyecta «*volúmenes en medio del espacio*». En estos casos, ver es entender que puede «traerse al ser» lo que plantean los trazos de diseños dibujados en los planos. De suerte que lo divino es autoevidente en estos cimientos universitarios, y quizás por eso la estructura de la Ciudad Universitaria aún sobrevive, a pesar de todos sus males.

Es verdad que muchas clases de cosas sobreviven a sus usuarios. Pero, aunque en la mayoría de los casos las cosas duren muchísimo más que las personas, lo cierto es que, esencialmente, las cosas son dependientes de las personas: en cuanto que son entes producidos artificialmente. No obstante, es verdad que hay algo de divino en las grandes edificaciones monumentales, en la medida en que una construcción ya erigida, por su misma presencia, parece situarnos ante una cierta clase de eternidad. Más allá del tipo de edificación que sea, es decir, una poderosa basílica o un gran palacio imperial: la eternidad que a ellas atribuimos estriba en que las percibimos como estando desde antaño, y siendo hoy y siempre —en el futuro— lo que son. Una vez más, su presencia nos distrae de su esencia, pues, por muchas razones, la perdurabilidad de una determinada edificación depende de la responsabilidad de muchas generaciones. No evitemos pensar en el fuego que consumió parte de la Catedral de Notre Dame, o en el fuego que consumió al Museo de Brasil o en los talibanes destruyendo la ciudad de Palmira. Tanto en París como en Brasil, el descuido fue la causa común. Con los talibanes, sabemos que comprender, a veces, es imposible. A pesar de todo, las grandes obras maestras de la arquitectura parecen estar destinadas a vivir eternamente: siempre y cuando los hombres no se propongan abandonarlas o destruirlas intencionadamente. Es muy poco lo que puede hacerse ante el ataque de los bárbaros, o respecto de los que no entienden el carácter de «entes irremplazables», que le es inherente a las obras que percibimos como eternas. Pero, aun teniendo en cuenta fenómenos como el descuido intencionado o no, cabe preguntarse: ¿de qué depende, o en qué consiste la verdadera perdurabilidad de las obras irremplazables?

Quiero pensar la pregunta, obviamente teniendo en mente a nuestra Ciudad Universitaria, no solo por tratarse de una bella obra arquitectónica, sino principalmente porque la habitamos. Parafraseando a Gadamer: *«nosotros habitamos en un lugar determinado por su belleza natural y que al mismo tiempo es una obra de arte»*. No obstante, es una verdad de Perogrullo decir que, en cuanto obra, la verdad de la Universidad no puede ser reconocida abstractamente. Pierde algo de su belleza si se la aprecia, exclusivamente, desde un punto de vista puramente estético (o desde el punto de vista del arte). Además, si algo nos ha enseñado Kant, es que habitar en un lugar bello plantea, principalmente, exigencias morales. Pero, por si esto fuera poco, el momento es oportuno para escuchar la famosa concepción que tiene Villanueva de la arquitectura. Él, dice:

La arquitectura es Acto Social, por excelencia arte utilitario, como proyección de la vida misma, ligada a problemas económicos y sociales y no únicamente a normas estéticas. Para ella, la forma no es la más importante: su principal misión: Resolver hechos humanos. Su medio expresivo y condiciona: el espacio interior, el espacio fluido, usado y gozado por los hombres: “es una matriz que envuelve vida”. Es arte del espacio adentro y afuera, arte abstracto y no representativo, pero con una función y esencia de lógica cartesiana.

(Carlos Raúl Villanueva, Caracas, 22/12/67)

La palabra de un maestro no necesita *aggiornamenti*. Cuando Villanueva piensa la arquitectura, tiene plena consciencia política. El mito de Prometeo es también el augurio de la palabra y de la política. Insolente, aun encadenado, ¡ese es Prometeo! La verdadera perdurabilidad de una obra irremplazable, como la Ciudad Universitaria de Caracas, no depende en lo absoluto, del trabajo eficaz de los martillazos de Hefestos. Hefestos, presto a construir el andamiaje de la estructura, es el mismo que destruye la propia constitución universitaria. La perdurabilidad de lo irremplazable, en este caso, depende de la arrogancia de Prometeo: el que no cede ante los peores males. El de la promesa que enseña: que los hombres han de pagar el precio de su dignidad al costo de su soberbia. Cuidar lo irremplazable implica, entonces, necesariamente, la voluntad de permanecer y la acción política. La alteración del orden universitario propicia una reflexión que hace falta atender. La pregunta se adivina, y no es «¿por qué estamos los que estamos?», sino: «¿cómo estamos siendo para permanecer? Es lo que he llamado aquí «voluntad de permanecer».

Acudo al orden de las razones arcaicas para entender.

La «voluntad de permanecer» en lo que somos, parece estar acompañada de cierta actitud divina. ¿A qué me refiero? ¿En qué consiste? Lo explico: estudiando la fenomenología de la religiosidad, vinculada a los antiguos dioses griegos, Walter Otto señala, que una de las condiciones más interesantes del politeísmo estriba en que nos invita a confrontarnos con una clase de dioses que no nos prometen nada, que no nos auxilian y que, por su misma condición polimórfica, lejos de ayudarnos a transitar los caminos, los enredan, enredándonos, a su vez, en múltiples contradicciones. Por lo tanto, de dioses de esa clase, dioses que constantemente cambian, no puede esperarse nada. ¿En qué consiste, entonces, la actitud divina del hombre pío, si sus dioses no prometen auxiliarlo en sus pesares y aflicciones?¹⁸ Lo que le corresponde al

¹⁸ Los dioses griegos no prometen auxiliarte en nada y mucho menos en aflicciones. (Cfr. Otto, W. F. (1968) Op. Cit. Pág. 46).

piadoso pagano es hacer el sacrificio sin esperanza. En este sentido, el hombre pío es el que sabe que, aunque sus dioses cambian y no necesariamente cumplen sus promesas ni salvan, le es suficiente saberlos siendo siempre. Desde luego, hay una metafísica de la omnipresencia subyacente al mundo que los dioses griegos. Me arriesgo entonces a decir: la metafísica del arraigo de los que tenemos la voluntad de permanecer, tiene mucho que ver con las lecciones del antiguo paganismo de los griegos. Nosotros, como aquellos hombres probos y píos, secretamente nos confiamos a nosotros mismos: sin contar con la seguridad de los auxilios divinos. Creemos en los dioses, como los paganos, pero la lección que nos repiten es que no hay consuelo, o que el único consuelo no es la veneración ni la esperanza sino la confianza en lo que somos. De los griegos aprendimos, que los dioses que prometen no auxilian; que hay que valerse por sí mismos. En cambio, de los modernos aprendimos, sin mitos, que hay que tener mucho valor para servirse de la fuerza del propio entendimiento. En unos versos del *Prometeo* de Goethe, se escucha:

¡Aquí mi mundo, mi universo!
Aquí siento que soy yo.
Aquí mis deseos todos
En forma corporal.

Y en una incidencia el coro del *Prometeo encadenado*, de Esquilo, canta: «...de rudos que eran, hícelos avisados y cuerdos». La *téchne*, uno de nuestros primeros cimientos, está fundada en la creencia de que tenemos el poder de crear todo lo deseable por nuestras propias manos. El mito de Prometeo manifiesta esta verdad. El mito es también, por supuesto, simiente y cimiento primordial, en cuanto que «primera palabra». No obstante, conviene aclarar que el mito «no es la palabra que habla de lo pensado (pero es la palabra que habla) de lo real»¹⁹.

Ya para finalizar.

Desde la cara arcaica de la disciplina que nos muestra el mito, se fundan distintos ámbitos de lo real, pero queda en la sombra, sin embargo, la comprensión noética profunda que le espera a todo aquel que quiera aventurarse en un programa organizado de investigación sobre las variadas capas que constituyen los fundamentos de lo real. Desde Platón, sabemos que la

¹⁹ Cfr. OTTO, W. F. (1968) Op. Cit. Pág. 25

experiencia no es el único tipo de conocimiento posible. El mito, la *physis*, la *techné*, la estética o lo político son también conformaciones de lo real, que hunden sus raíces: mediando el conocimiento inmediato posible. Casi nada hemos dicho aquí de la urgencia de otros fundamentos, que echan de menos a la razón, cuando se pone a pensar.

BIBLIOGRAFÍA

CAMUS, A, *El mito de Sísifo. El hombre rebelde*. Editorial Losada, S.A., Buenos Aires, 1963.

GADAMER, H-G. *Acotaciones hermenéuticas*, Editorial Trotta, España, 2002.

GADAMER, H-G. *Estética y hermenéuticas*, Editorial Tecnos/Alianza, España, 2006.

GADAMER, H-G. *La actualidad de lo bello*, Ediciones Paidós/ I.C.E.-U.A.B., España, 1991.

OTTO, W. F. *Teofanía. El espíritu de la Antigua religión griega*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Argentina, 1968.

Una defensa apasionada de la Filosofía contemporánea

Carlos Villarino

(Universidad Central de Venezuela)



apuntes
filosóficos

Vol. 29 No. 57

Una defensa apasionada de la Filosofía contemporánea**

A passionate defense of contemporary philosophy

Carlos Villarino*

(Universidad Central de Venezuela)

Resumen: Los enemigos tradicionales de la Filosofía son el dogmatismo religioso, la demagogia política, el relativismo poético-literario, el sincretismo teórico y el reduccionismo cientificista. La tensión entre la Filosofía y otras formas de conocimiento —real o pretendido— no es nueva, pero la Filosofía enfrenta hoy nuevas amenazas «endógenas». La Filosofía contemporánea tiene la tarea de pensar los asuntos que inquietan profundamente a los hombres y mujeres de nuestro tiempo: ¿qué debemos hacer frente al cambio climático? ¿Cómo debemos lidiar con los mecanismos tecnológicos de control social? ¿Qué concepción de humanidad hemos de tener en un mundo donde existen la clonación y la edición genética? ¿Cómo lidiar con el debilitamiento global de la noción de Verdad, tanto en el mundo político como en los medios de comunicación de masas? Esta conferencia caracteriza tanto los desafíos externos que enfrenta la Filosofía como los vicios internos que la corroen desde dentro.

Palabras clave: Dogmatismo, Demagogia, Relativismo, Sincretismo, Reduccionismo

Abstract: The traditional enemies of Philosophy are religious dogmatism, political demagoguery, poetic-literary relativism, theoretical syncretism and scientific reductionism. The tension between Philosophy and other forms of knowledge —real or pretended— is not new, but Philosophy today faces new "endogenous" threats. Contemporary philosophy has the task of thinking about the issues that deeply concern the men and women of our time: what should we do about climate change? How should we deal with the technological mechanisms of social control? What conception of humanity should we have in a world where cloning and genetic editing exist? How should we deal with the global weakening of the notion of Truth, both in the political world and in the mass media? This conference characterizes both the external challenges facing Philosophy and the internal vices that corrode it from within.

Keywords: Dogmatism, Demagoguery, Relativism, Syncretism, Reductionism

** Conferencia Magistral del Departamento de Historia de la Filosofía, dictada el 28 de noviembre de 2019, en el aula 217 de la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela, durante la *Semana de la Filosofía 2019*.

* Licenciado en Psicología y licenciado en Filosofía, ambos títulos por la Universidad Central de Venezuela. Magister en Filosofía de la Universidad Simón Bolívar. Profesor del departamento de Historia de la Filosofía. Ganador del concurso de autores inéditos de Monte Ávila Editores 2005 (mención narrativa) con el libro *Menarquias y otros fluidos*. En el 2009 publicó un segundo libro de relatos con el sello Ediciones B, titulado: *El otro Infierno*. En 2010 resultó ganador del XI Premio de Investigación Filosófica Federico Riu con el libro *Lenguaje y conversación en la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer*. En 2013 obtuvo una mención en la XIII edición del Concurso Transgenérico de la Sociedad de Amigos de la Cultura Urbana con el libro *La huella y el texto. El lugar del sujeto en la hermenéutica de Paul Ricoeur*.

Lo primero que podríamos preguntarnos es: ¿por qué una defensa de la Filosofía contemporánea? ¿Necesita la Filosofía, en general, y la contemporánea, en particular, una defensa? Y en el caso de que así lo requiera: ¿de quién o quiénes habría que defenderla? Me parece que la respuesta a las dos primeras preguntas es afirmativa: sí, la Filosofía contemporánea requiere de una defensa y, además, de una defensa vehemente en contra de sus tradicionales enemigos y en contra de las nuevas amenazas que se ciernen sobre ella.

Esos enemigos tradicionales no son otros que el dogmatismo religioso, la demagogia política, el relativismo poético-literario, el sincretismo teórico y el reduccionismo cientificista. Viejos adversarios que, cada uno desde su propia esfera de influencia, no solo pretende apropiarse del ámbito de reflexión propiamente filosófico sino que, además, lo pervierte hasta el extremo de desfigurarlos. Esta tensión entre la Filosofía y otras formas de conocimiento —real o pretendido— no es nueva dentro de su larga historia y, por lo tanto, no es exclusiva de la Filosofía contemporánea. No obstante, la Filosofía enfrenta hoy nuevas amenazas, amenazas que podemos calificar de «endógenas»: amenazas (o, también, debilidades) que provienen del interior de la propia actividad filosófica. Así que, una adecuada defensa requiere de una adecuada caracterización de los enemigos a los cuales hay que enfrentar.

El dogmatismo religioso nos invita a abrazar la Verdad, una verdad con la inicial en mayúsculas, pero esta es una verdad que debe ser creída a ciegas y propagada fanáticamente. El dogmatismo religioso nos invita a la obediencia y al temor piadoso. Frente al pretendido carácter incontrovertible de la verdad religiosa, la interrogación filosófica es recibida como un gesto de insolencia y temeridad. El dogmático, especialmente el religioso, pero no solo él, nos invita a amar la Verdad: pero nos exige un amor incondicional, irreflexivo, acrítico y dócil. Para ello, se apoya en un «principio de autoridad»: la autoridad de la tradición y la autoridad de los exegetas situados en una posición de acceso privilegiado a los misterios de la fe. No solo debemos creerles, porque ellos puedan captar algo que —aparentemente— nosotros no, sino que, además, debemos estarles agradecidos por habernos iluminado con este supuesto saber. El dogmático es intolerante y se ofende con extrema facilidad: se ofusca frente a cualquier pregunta que pueda proyectar una sombra de duda con respecto a la verdad de su fe. Se niega sistemáticamente a ofrecer argumentos en favor de sus tesis y apela, con demasiada facilidad, a la descalificación *ad hominem* para zanjar cualquier debate.

El demagogo, en cambio, no siente ningún interés especial por la verdad. La defenderá, si le es circunstancialmente útil para sus intereses personales o partidistas. La rechazará, la manipulará o la desfigurará, si es necesario, de cara a esos mismos intereses. El demagogo mantiene una relación pragmática con el lenguaje, no estando interesado en la capacidad que este pueda tener para facilitarnos una mejor comprensión de nosotros mismos y del mundo, y sí muy interesado en su capacidad para influir en nuestros intereses, sentimientos, deliberaciones, decisiones y acciones. El demagogo se mimetiza con su auditorio: lo seduce, lo mima, le dice lo que sabe (o lo que sospecha) que lo complacerá, pero siempre con una intención velada. El demagogo nos ofrece una carnada hecha con palabras cargadas de emotividad, de lugares comunes y de giros retóricos. Detrás de la carnada está siempre un anzuelo que el demagogo espera que se nos entierre en las fauces. La carnada es siempre un discurso que complace nuestros prejuicios y nuestros sesgos cognitivos, el anzuelo es siempre la adhesión militante con algún compromiso partidista que favorece, casi exclusivamente, al demagogo. A diferencia del dogmático, el demagogo rara vez se ofusca con sus adversarios, prefiere confundirlos, aturdirlos con una madeja de frases rebuscadas y grandilocuentes que desvíen la atención sobre lo que se le increpa y, si le resulta conveniente, no tiene prurito en desdecirse: pero jamás admitiendo su error sino mostrándose siempre como que, desde el principio, era justamente eso lo que quería decir. De este modo, tanto la audiencia, como su interlocutor, quedan confundidos e impotentes frente a la habilidad del demagogo para travestirse en los más diversos ropajes retóricos. En su persecución de la eficacia persuasiva todo le vale y su fin le justifica cualquier medio.

Por su parte, el esteta literario o poético, nos invita a contemplar la belleza del lenguaje en todo su esplendor y a solazarnos en su disfrute. La sofisticación del estilo, el ornato y la floritura expresiva adquieren para el esteta un valor superlativo: se convierten en un fin en sí mismo. Los pleonasmos, los oxímoron, las metalepsis, las sinécdoques, los retruécanos, las antífrasis, las metonimias y las metáforas serán siempre preferidas, si contribuyen al embellecimiento expresivo (o si nos deleitan con su sonoridad y su cadencia rítmica), indiferentemente de si, al deleitarnos, también nos confunden o nos inducen al error. Un pleonasma es una redundancia o una tautología, un oxímoron es una contradicción franca entre términos, una metalepsis es la inversión intencional de la causa por el efecto, una metonimia es la confusión intencional de una parte con el todo o del todo con una de sus partes, un retruécano es la simulación de un énfasis jugando con el orden de las palabras dentro de los enunciados, una antífrasis es definir algo como

lo contrario de lo que realmente es, una metonimia es la apelación a una cosa usando el nombre que le corresponde a otra. Todas estas son figuras retóricas: tropos estilísticos que embellecen la forma expresiva a costa del contenido de lo dicho. No importa si lo que decimos es confuso, si lo que escribimos es contradictorio, si lo que afirmamos —con una pose afectada— es falso, para el esteta poético lo que importa es que lo que se diga o lo que se escriba sea bello: bello, en el sentido de que nos deleite sensorialmente.

El ecléctico, por su parte, nos invita a abrazar «las verdades» en plural. Según él, todas las verdades (o todas las teorías) pueden reunirse en una síntesis sincrética en la que puedan cohabitar las más diversas y excluyentes doctrinas entre sí. El ecléctico ve en toda exigencia de rigor conceptual el germen del dogmatismo y del fascismo. Si exigimos definiciones claras es que somos unos rancios positivistas. Si demandamos coherencia argumentativa es que somos unos etnocentristas que pretendemos imponerle al resto de las culturas la racionalidad occidental. Si reclamamos evidencia a favor de lo que se predica es porque no hemos entendido aún que no hay «hechos» sino solo interpretaciones. Para el ecléctico, el rigor conceptual, la coherencia argumentativa y el respaldo empírico son los vicios de una *episteme* pasada de moda que huele a baúl de anticuario, a Monarquía absoluta, a Imperialismo académico, a Modernidad dieciochesca. En su mayoría, los defensores del sincretismo teórico son miembros de la comunidad de las Ciencias Sociales: algunos sociólogos, algunos antropólogos, algunos psicólogos sociales, algunos historiadores y algunos lingüistas que, tras reconocer el inmenso valor que tiene la pluralidad y la diversidad, han olvidado también el valor —aun mayor— que tiene la claridad y el orden. Muchas veces, y sin saberlo, estos científicos sociales se han vuelto herederos de Protágoras, y han llegado a la conclusión, peligrosa, de que todo es igualmente verdadero.

Finalmente, el reduccionista científicista nos invita a abandonar toda especulación teórica, toda indagación de posibilidades lógicas a través de contrafácticos y toda imaginación de escenarios racionales, para abocarnos, por entero y con exclusividad, al rigor metodológico de la ciencia natural, al dato empírico duro y a la matematización de nuestros postulados teóricos. Para el científicista, la búsqueda de la verdad se reduce a una única ruta de indagación (la ruta de la ciencia natural) y la validez de sus resultados depende de un único procedimiento de legitimación (el método científico). Las consideraciones éticas, políticas, estéticas o metafísicas sobre sus hallazgos son, para el reduccionista, una pérdida de tiempo y de energía. Tiempo y energía que debería invertirse productivamente en la acumulación de más y mejor evidencia. A diferencia del

dogmático religioso, el científicista no nos pide fe ciega, pero nos desalienta de toda especulación que se eleve, así sea un poco, por encima del dato empírico y del cálculo matemático. A diferencia del ecléctico teórico, el reduccionista no nos invita a creer en todas las doctrinas como si fueran igualmente verdaderas, pero nos invita a desechar prematuramente todo lo que no encaje dentro del modelo de la ciencia natural. Nos invita a renunciar a nuestra «subjetividad» en favor de la «objetividad» y de la «neutralidad» metodológica. Pero renunciar a nuestra subjetividad no es solo renunciar a nuestros prejuicios y sesgos cognitivos, es también renunciar a nuestra responsabilidad de pensar por nosotros mismos, de tomar decisiones deliberadas y de juzgar con nuestra propia razón tanto los contenidos como las implicaciones de los avances de la ciencia.

Todos estos adversarios tradicionales provienen de esferas de la vida humana que tienen un valor y una dignidad innegables, es decir: provienen de la religión, de la política, de la literatura, de las ciencias sociales y de las ciencias naturales. Cada una de estas esferas vitales tiene algo que decir sobre los asuntos más acuciantes y urgentes para las personas. No obstante, en el interior de cada una de estas comunidades se esconden enemigos de la racionalidad y enemigos de la verdad.

¿Cuáles son los enemigos endógenos que la Filosofía enfrenta en el presente? La actitud antirracionalista de cada uno de estos adversarios externos encuentra un eco al interior de la propia comunidad filosófica. Al dogmatismo religioso le puede suceder el dogmatismo filosófico, es decir, aquellos miembros de la comunidad filosófica que desarrollan una adherencia reverencial hacia algún importante pensador del pasado o del presente: estudiantes, profesores, licenciados o doctores en Filosofía que no solo son especialistas en la obra de un determinado pensador, sino que, además, se han ido convirtiendo, con el tiempo, en predicadores de la doctrina de ese pensador: como si todos los problemas relevantes pudiesen resumirse y agotarse en lo que dijo un único hombre o una única mujer en un determinado momento de la historia. Personas como estas son igual de intolerantes que el fanático religioso, y se muestran igual de impermeables al escrutinio crítico. Rechazan cualquier intento de poner en duda los postulados ontológicos, gnoseológicos, éticos o políticos profesados por su autor predilecto y, lo que es aún más grave, suelen ignorar (esto es: desconocer por completo) mucho de lo que el resto de la Filosofía tiene que decir sobre los mismos asuntos sobre los que se supone intenta reflexionar el dogmático filosófico. Y este es justamente el problema: el dogmático ha dejado de reflexionar y se limita a

repetir, como si fuera una letanía, las mismas frases una y otra vez: «...que los filósofos reinen en las ciudades o cuantos ahora se llaman reyes y dinastas practiquen noble y adecuadamente la filosofía, vengan a coincidir una cosa y otra, la filosofía y el poder político» (Platón)¹; «“el ser” se dice en muchos sentidos pero en relación con una sola cosa y una sola naturaleza...» (Aristóteles)²; «“yo soy, yo existo”, es necesariamente verdadera, mientras la estoy pronunciando o concibiendo en mi espíritu» (Descartes)³, «Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan solo una buena voluntad» (Kant)⁴; «lo que es real es racional y lo que es racional es real» (Hegel)⁵; «las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes de una época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante» (Marx)⁶; «¿qué es entonces la verdad? Una huerte en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos...» (Nietzsche)⁷. Cada una de estas sentencias tiene un sentido, un valor y una relevancia en el contexto específico de la reflexión que cada uno de estos pensadores estaba desarrollando en su respectivo momento histórico, no obstante, para el dogmático filosófico estas frases se han convertido en mantras, en consignas o en epifanías incontrovertibles que se repiten una y otra vez. El vicio de razonamiento al que más propende el dogmático filosófico es la falacia *ad verecundiam* o apelación inapropiada a la autoridad. Todo lo importante, absolutamente todo, ya lo dijo su maestro. La consecuencia nefasta de esta actitud es la creciente ignorancia del dogmático no solo sobre otras áreas del saber (como la ciencia, la literatura o la política) sino, muy especialmente, sobre su propia área del saber y su propia tradición de pensamiento.

Al demagogo político le puede suceder el demagogo filosófico o, para ser más preciso, el demagogo filosófico le sirve complacientemente al demagogo político. Son aquellos miembros de la comunidad filosófica que usan el acervo intelectual de la Filosofía como forma de legitimación de intereses y objetivos ajenos o reñidos con la búsqueda de la verdad. Estos enemigos endógenos de la racionalidad no tienen interés alguno en la verdad de lo que afirman,

¹ PLATÓN. *La República*. Madrid, Alianza Editorial. 2003. Pág. 334 (473d).

² ARISTÓTELES. *Metafísica*. Madrid. Editorial Gredos. 2003. Pág. 162 (Γ 1003 b).

³ DESCARTES, René. *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*. Madrid. Editorial Tecnos. 2008. Pág. 155.

⁴ KANT, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid. Editorial Tecnos. 2005. Pág. 69.

⁵ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofía del Derecho*. Caracas. Ediciones de la Biblioteca UCV. Pág. 51.

⁶ MARX, Karl. *La ideología alemana*. Bogotá. Editorial Andreus. 1979. Pág. 48.

⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos...* Madrid. 2010. Pág. 28

les interesa más la conveniencia de tales o cuales autores, de tales o cuales sentencias para apuntalar una agenda política propia o compartida con alguien más. Pueden profesar simultáneamente, y sin sonrojarse, las doctrinas de Platón, Marx y Nietzsche, sin importar que esas doctrinas se contradigan entre sí. De Platón le fascinará la idea del filósofo rey, a Marx le comprará la idea de que la filosofía no debe tratar comprender la realidad sino que debe transformarla, y de Nietzsche abrazará la sentencia de que *«los filósofos auténticos dan órdenes y legislan (...) [porque] su voluntad de verdad es voluntad de poder»*⁸. Para este tipo de demagogos, la filosofía es un catálogo de citas que se consulta con un criterio pragmático: a veces convendrá ser idealista y otras veces convendrá ser empirista; en ocasiones será conveniente mostrarse libertario y en otras convendrá mostrarse conservador; si la ocasión lo amerita, se seguirá a Hobbes o, si no, se seguirá a Rousseau. Este tipo de estudiante —y de profesor— pretende conseguir aquello de lo que, según Aristóteles, se ufanaba Protágoras: *«hacer fuerte al argumento débil»*, según lo requiriera la discusión y el interés extrafilosófico al que esta sirva. Su actitud acomodaticia hace de la actividad filosófica un juego carente de valor y de seriedad. El demagogo se procura la compañía de legos a los que pueda seducir con sus juegos de palabras y sus citas de manual y evita, a toda costa, ninguna confrontación real en la que se vea forzado a tener que argumentar.

También, dentro de la comunidad filosófica, se da el equivalente del esteta literario: solo que el esteta filosófico entiende por expresión bella la expresión oscura y confusa. Son aquellos miembros de la comunidad filosófica que se esfuerzan sistemáticamente por no ser entendidos, por expresar sus ideas de la forma más alambicada posible. Los aforismos, las digresiones, los incisos dentro de incisos dentro de incisos... serán su forma predilecta de expresión. Confunden oscuridad expresiva con profundidad teórica y equivocidad con sabiduría. El esteta filosófico suele ser culto e instruido, pero hace un uso críptico de su conocimiento enciclopédico: atiborra sus intervenciones y sus textos de fragmentos de información yuxtapuesta que, en vez de contribuir a iluminar el contenido de sus afirmaciones, terminan desorientando aún más a sus lectores o interlocutores. El esteta filosófico es un amante de la pose, del silencio dramático, de la intensidad afectada mientras no para de espetar un galimatías tras otro. El esteta filosófico siempre dice más (o siempre dice menos) de lo que tendría que decir para comunicar sus ideas.

⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Op. Cit.* Pp. 77 y 78.

No tiene prurito en afirmar lo que sabe que es falso, o lo que sospecha que lo es, si esas afirmaciones lo hacen parecer más enigmático y oracular. Sus digresiones pueden carecer de pertinencia, pero revisten a sus textos de un aura de erudición. Pero, sobre todo, al esteta filosófico le excita la floritura: si puede escribir como un místico del siglo XV lo hará, aunque sus expresiones estén llenas de arcaísmos y barbarismos. Las máximas conversacionales de Paul Grice —que ya Cicerón y Quintiliano habían anticipado hace dos mil años— son violadas, una y otra vez, sin reparo. El efecto que este tipo de estudiante y de profesor tiene dentro de la propia comunidad filosófica es nefasto: la gente interesada en aprender pierde el interés en lo que parece ser una suerte de trabalenguas sin sentido, y la gente que no está interesada en aprender llega a la conclusión de que cualquier palabrerío vale como reflexión filosófica.

El sincretismo filosófico casi siempre es un producto importado de las ciencias sociales: profesionales ya consolidados en sus respectivas áreas de formación sienten una imperiosa necesidad de legitimación y reivindicación de sus preconcepciones teóricas. Y nada mejor que un título en Filosofía para conseguirlo. Si soy un ecléctico y en mi carrera original aprendí que toda opinión es válida, por el hecho de ser la opinión de una persona, entonces, no importa cuánto se esfuerce mi profesor de Lógica en explicarme las leyes del pensamiento racional y los principios de validez formal de un argumento: yo seguiré creyendo que si alguien afirma A, y otra persona afirma no A, ambas afirmaciones son válidas e igualmente verdaderas. El ecléctico filosófico confunde el derecho democrático de opinar —sin censura previa ni coacción— con una garantía de validez y veracidad de la opinión expresada. Confunde también la crítica racional a los argumentos y a las ideas con ataques personales o muestras de insensibilidad humana. Si no soy ecléctico y te muestro que lo que estás diciendo es una contradicción (o una inconsecuencia lógica), entonces es que soy reaccionario, rígido y dogmático. Estos migrantes de las ciencias sociales, que buscan un lugar dentro de la Filosofía, suelen trabar amistad con nativos filosóficos que predicán —mas no practican— el relativismo, el nihilismo y el escepticismo extremo. Con ellos se sienten a gusto: porque allí donde todo vale nada importa realmente.

Finalmente, tenemos a cierto grupo de estudiantes y profesores que desearían, primero, no formar parte de la estructura administrativa de las escuelas de Filosofía ni de las facultades de Humanidades y, segundo, que se les asociara mejor con las ciencias físico-naturales o con las matemáticas. Suelen ser personas muy rigurosas y meticulosas, que se interesan en complejos e intrincados problemas formales, o que reflexionan sobre los alcances epistémicos de la actividad

científica. Mientras los eclécticos suelen ser inmigrantes que provienen de otras esferas del saber humanístico o de las ciencias sociales, el científico filósofo se percibe a sí mismo como un paria que no encaja en su comunidad de origen, y que no es del todo bien recibido en sus comunidades de destino. Su coherencia teórica, su rigor metodológico y su claridad expresiva son irreprochables, pero su problema reside en una suerte de miopía autoinducida: absortos como están en la contemplación de sus asuntos abstractos, carecen de interés y de relevancia como interlocutores valiosos en la discusión y comprensión de los urgentes y acuciantes problemas del resto de las personas. Su autoexclusión del resto de la comunidad filosófica, su hiperespecialización y su tibieza a la hora de asumir posiciones firmes frente a las amenazas que enfrenta la Filosofía, los hace, sino enemigos, al menos, pobres aliados en la tarea de resguardar el acervo filosófico. A ellos se les pueden recitar los versos del poeta irlandés, William Yeats: *«Los mejores carecen de convicción, mientras los peores están llenos de intensidad apasionada...»*⁹

¿Cuál es, entonces, la actitud correcta para hacer filosofía contemporánea? En primer lugar: la humildad. Humildad frente a la inmensidad de la tarea. De lo que carece el dogmático es de esa humildad, está excesivamente confiado en la Verdad definitiva que cree haber encontrado, y abandona la labor de indagación. Cualquier problema filosófico, si genuinamente es un problema filosófico, no puede ser agotado ni por un único autor ni por una única corriente de pensamiento. Hacer filosofía contemporánea exige una preparación constante, preparación que demanda de nosotros una enorme labor de autodisciplinamiento. No se puede ser un buen filósofo, siendo perezoso y negligente con la propia formación. El filósofo contemporáneo debe ser un profesional competente en el dominio de los aspectos fundamentales de la Historia de su disciplina. Debe conocer a cabalidad las doctrinas y los pensadores importantes de cada período. Aunque no necesariamente sea un especialista en la obra de Platón o de Agustín de Hipona, debe estar adecuadamente informado sobre estos pensadores. Aunque no necesariamente deba ser un exégeta del pensamiento de Zenón de Elea o de Maquiavelo, debe poder reconocer su lugar dentro de la historia del pensamiento y a qué tipo de inquietudes intentaban responder, cada uno,

⁹ *«The best lack all conviction, while the worst. Are full of passionate intensity»*. YEATS, William Butler. “The Second Coming”. En *The Collected Poems of W. B. Yeats*. Scribner Book Company. 1996.

en su momento. Taxativamente: no se puede hacer filosofía contemporánea de espaldas a la tradición e ignorando el acervo de pensamiento recogido en el pasado de la propia disciplina.

Pero también, no se puede hacer buena filosofía contemporánea si estamos encerrados dentro del círculo de nuestra comunidad de especialistas. Un buen filósofo contemporáneo debe estar informado sobre lo que está ocurriendo intelectualmente en el presente, tanto dentro como fuera de la comunidad filosófica. Esto no significa ninguna invitación a la filodoxia ni a la polimatía, no significa que el filósofo contemporáneo deba saberlo todo sobre todas las corrientes de pensamiento y sobre todas las disciplinas científicas y humanísticas. Semejante pretensión sería no solo absurda sino peligrosa. Atender tanto al presente como al pasado de la Filosofía, significa investigar en forma constante, aventurarse a leer, a estudiar y a aprender de otras fuentes de conocimiento, si ese conocimiento contribuye a comprender mejor los problemas que intentamos reflexionar. No se puede hacer Filosofía de la mente sin estar mínimamente informado en Neurociencias o en Psicología, no se puede hacer Filosofía del lenguaje sin ser competente en Lingüística y en Cibernética, no se puede hacer Filosofía política sin conocer el Derecho Internacional y la Politología. Sea cual sea el ámbito de interés en el que nos movamos, estaremos impelidos a aumentar nuestra base de conocimiento y en agudizar nuestros criterios de selección y jerarquización de tales contenidos. Esta exigencia de formación no es solo de cara a las demás ramas del saber científico y humanístico, es también, y muy especialmente, al interior de la propia comunidad filosófica: un filósofo analítico que jamás ha leído hermenéutica, un filósofo hermeneuta que jamás ha leído postestructuralismo, un filósofo postestructuralista que jamás ha leído pragmatismo, un filósofo pragmatista que jamás ha leído trascendentalismo es un filósofo miope e incompleto. Lejos quedaron los tiempos en las que un solo hombre o una sola mujer podían reunir sobre sí la totalidad o la mayoría del conocimiento de su época, ya no vivimos en el Renacimiento: pero la variedad, la complejidad y la amplitud del pensamiento y del conocimiento actual no nos eximen de la responsabilidad de estar adecuadamente informados.

Por el contrario, dada esa variedad, complejidad y amplitud del pensamiento y del conocimiento actual, es más urgente aún tener criterios claros para lidiar con todo ese volumen de información. Y acá salta a la vista una nueva exigencia para el que quiera dedicarse a la labor de hacer filosofía contemporánea: hay que manejar responsable y competentemente nuestra principal herramienta de trabajo, es decir, debemos ser usuarios calificados y diestros del lenguaje. No saber reconocer cuáles son las reglas que regulan el funcionamiento del lenguaje en

sus diferentes niveles (sintáctico, gramatical, semántico y pragmático) es garantía de que, más temprano que tarde, el desconocimiento de esas reglas entorpezca nuestra labor de reflexión y la comunicación a otros de esa labor. No se tiene que ser John Corcoran ni Stephen Toulmin para saber que si queremos pensar coherentemente, y no solamente jugar con las palabras, no podemos hacer cualquier afirmación ni de cualquier manera. Saber reconocer paralogismos y falacias es una destreza indispensable para lidiar, tanto con el alud de información disponible en el presente como con los demagogos, los estetas y los eclécticos propios y foráneos con los que nos encontraremos una y otra vez en el camino.

Finalmente, ¿qué es la Filosofía contemporánea? Es la filosofía que se ocupa de pensar los problemas urgentes y relevantes de nuestro tiempo, no es la filosofía que escriben los hombres y mujeres del presente, si esa filosofía que ellos escriben solo se limita a comentar o a repetir lo ya pensado por otros en el pasado. La filosofía contemporánea no es una filosofía de autores sino una filosofía de problemas: no es la filosofía aristotélica ni la filosofía kantiana ni la filosofía marxista, si por estas se entiende solo las doctrinas profesadas por Aristóteles, Kant o Marx. La Filosofía contemporánea tiene la tarea de pensar los asuntos que inquietan profundamente a los hombres y mujeres de nuestro tiempo: ¿qué debemos hacer frente al cambio climático? ¿Cómo debemos lidiar con los mecanismos de control social hipertecnologizados? ¿Cómo hemos de comportarnos en un mundo en el que la Inteligencia Artificial y la robótica están cambiando tanto las relaciones laborales como las relaciones sociales? ¿Qué concepción de humanidad hemos de tener en un tiempo en el que no solo se puede clonar un organismo a partir de otro sino que además se puede diseñar genéticamente a los individuos? ¿Cómo lidiar con el debilitamiento global de la noción de Verdad, tanto en el mundo político como en los medios de comunicación de masas? ¿Qué hacer con la inmensa mayoría de pobres y menesterosos en un orden global en el que la brecha entre los técnicamente competentes y los técnicamente incompetentes se abre cada vez más? ¿Cómo podemos contribuir para evitar la propagación de pseudociencias, de fundamentalismos religiosos, de extremismos políticos y de anarquismos anticivilizatorios? Esto no significa que los tradicionales problemas de la Filosofía (el Ser, la Realidad, el Conocimiento, la Bondad, la Belleza, la Justicia, la Libertad, el Sujeto, el Amor o la Muerte) hayan dejado de tener vigencia, muy por el contrario: siguen teniendo plena vigencia como problemas, lo que sí puede haber perdido vigencia o pertinencia son las respuestas que tradicionalmente se han ofrecido.

Mi invitación es a hacer Historia en la Filosofía y no solo historia de la Filosofía, los invito a pensar los problemas de su tiempo con el arsenal conceptual de su tiempo, atendiendo a las enseñanzas que nos ha legado la tradición pero sin quedarnos hipnotizados por esas mismas enseñanzas. Escribamos la Filosofía del presente para que las generaciones futuras puedan aprender como nosotros aprendimos a los pensadores del pasado, pensadores que, también, estaban pensando los problemas de su propio tiempo. Cierro con las palabras de un importantísimo filósofo contemporáneo venezolano, Juan Nuño, quien en 1994 (hace no mucho), nos advertía lo siguiente: «...los profesores de filosofía no solo viven de espaldas al mundo que les permite administrativamente la práctica continuada de su onanismo intelectual, sino que, imitadores del peor de los vicios castellanos, fingen despreciar todo cuanto ignoran: que no es poco»¹⁰. No vivamos de espaldas al mundo ni despreciemos todo cuanto ignoramos...

Muchas gracias.

¹⁰ NUÑO, Juan. *Ética y cibernética*. Monte Ávila Editores Latinoamericana. Caracas. 1994. Pág. 17.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Madrid. Editorial Gredos. 2003.
- DESCARTES, René. *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*. Madrid. Editorial Tecnos. 2008.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofía del Derecho*. Caracas. Ediciones de la Biblioteca UCV.
- KANT, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid. Editorial Tecnos. 2005.
- MARX, Karl. *La ideología alemana*. Bogotá. Editorial Andreus. 1979.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos...* Madrid. 2010.
- NUÑO, Juan. *Ética y cibernética*. Monte Ávila Editores Latinoamericana. Caracas. 1994.
- PLATÓN. *La República*. Madrid, Alianza Editorial. 2003.
- YEATS, William Butler. *The Collected Poems of W. B. Yeats*. Scribner Book Company. 1996.



apuntes
filosóficos

Vol. 29 No. 57

Yuval Noah Harari: *21 lecciones para el siglo XXI.*
O de la perplejidad del *Homo sapiens.*

Equipo de Redacción

Apuntes Filosóficos



apuntes
filosóficos

Vol. 29 No. 57

Yuval Noah Harari: 21 lecciones para el siglo XXI. O de la perplejidad del *Homo sapiens*

Equipo de redacción de Apuntes Filosóficos

21 lecciones para el siglo XXI es el libro que cierra la trilogía del historiador israelí Yuval Noah Harari: una de las actuales estrellas (y *bestseller*) de la divulgación científica. En él, al autor se propone evaluar cuáles (y de qué tipo) son las fuerzas que predominantemente actúan sobre la sociedad actual, y cuál es el futuro inmediato que podrían generar.

Dividido en cinco partes temáticas, el texto es producto de una serie de revisiones críticas a antiguos estudios suyos. Los primeros dos capítulos están destinados a la evaluación de los retos que la tecnología presenta a la sociedad (y a sus sistemas políticos), al tiempo que indaga sobre posibles soluciones que surjan de los mismos sistemas que hoy generan el problema. La tercera parte explora otras posibles respuestas al desafío tecnológico y las ventajas que se podrían obtener si se hace un buen uso de la tecnología. El cuarto capítulo está dedicado al desconcierto de la identidad y el sentido, bajo la amenaza de la posverdad. Finalmente, el quinto apartado recupera la discusión y ofrece un abordaje global de los problemas tratados en el libro y muestra cómo se imbrican mutuamente sus posibles soluciones.

Si bien, en palabras del autor, este libro persigue un objetivo global (consistente en dar cuenta de los cambios políticos y tecnológicos a los que se enfrenta el *Homo sapiens*), no descuida la vertiente personal: cada sujeto encara, individualmente, el fluir de las necesidades cotidianas, la pérdida de su sustrato narrativo y la desconfianza hacia los discursos políticos.

Sobre esta base, el estudio de Harari se articula en dos vertientes: por un lado, la incertidumbre causada por la crisis del relato liberal (como modelo político de organización social) y, por el otro, los retos que suponen para el sujeto contemporáneo, los desarrollos biotecnológicos y la Inteligencia Artificial (IA). Estas dos fuentes de malestar interactúan entre sí y pueden encontrar terrenos comunes. Así, la falta de confianza en la promesa liberal viene reforzada por el desafío que representa el robustecimiento de la IA, en un momento en el que el sujeto contemporáneo se encuentra desorientado, en especial por la incertidumbre con respecto a los actuales modelos políticos.

Ambas dimensiones conducen a lo que podría ser visto como la preocupación fundamental de Harari: tanto el desconcierto tecnológico como el desconcierto político exigen que el sujeto contemporáneo se haga responsable de sí mismo. El individuo se encuentra

desprovisto de cualquier tipo de defensa psicológica para la vertiginosidad de los tiempos que atraviesa, pero eso no lo exime de hacerse cargo de sí mismo, del contexto en el cual habita y, sobre todo, de los desarrollos que la especie humana ha impulsado. Entonces, el llamado es doble: por un lado, en su dimensión personal, el sujeto debe poder dar cuenta de sí mismo como ser autónomo y no excusarse en las dificultades de los tiempos que atraviesa; por el otro, el *Homo sapiens* tiene que responsabilizarse por su historia, sus creaciones y sus pretensiones.

Finalmente, en una nota aparte, Harari traza lo que, a su parecer, es el camino de los filósofos en el siglo XXI. Los pensadores se hallan, en cierta medida, expulsados de cualquier papel protagónico: no están a la cabeza de las fuerzas que están definiendo nuestra época. De hecho, su rol en la sociedad parece amenazado por la velocidad de procesamiento de las máquinas (que es mucho mayor a la de cualquier cerebro humano). Sin embargo, esto no significa que el filósofo haya caído en la irrelevancia. Por el contrario, es su trabajo alertar sobre el posible destino moral y político al que se enfrentan, tanto la especie como los individuos. Su trabajo es el de «hacer saltar las alarmas» y advertir sobre el futuro que se nos podría avecinar.

Como dramáticamente señala Harari: este podría ser un trabajo para Sísifo. Ya que, para poder dar sentido a las cosas que pueblan nuestro mundo, el filósofo debe ser paciente: allí donde los ingenieros son veloces en cambiarlas.

¿Será el liberalismo un ave fénix?

Harari dedica gran parte de su libro a reconstruir la historia de los relatos políticos que nacieron a mediados del siglo pasado y que pretendieron modelar el futuro de la sociedad. Por un lado, se ubica al relato fascista (derrotado y desvanecido tras la II Guerra Mundial). Por el otro, está el relato comunista, que se erigió como alternativa para el expolio de las personas en las sociedades industrializadas, pero que, sin embargo, cayó en descrédito por sus nefastas consecuencias económicas, su tendencia a posicionar dictadores y su exigencia de que los individuos abandonaran sus propios intereses en favor de los intereses comunitarios.

De la encarnizada lucha ideológica, fue el relato liberal el que sobrevivió y el que se refrendó como el modelo más aceptable para configurar el genuino relato político. Este relato consistía en buscar las raíces de los derechos inalienables de las personas: los cuales le

conferían a cada individuo un nuevo relieve. Así, se asentó la idea de que la medida de la libertad política y económica era la medida de la prosperidad personal.

Para Harari, el triunfo del liberalismo viene dado principalmente por su flexibilidad y adaptabilidad: actualizándose en cada contexto e incorporando nuevos elementos (antes faltantes), a partir de sus sucesivas crisis. Así, el liberalismo se optimizaba sin alterar su esencia.

Entonces, ¿qué es lo que ha causado la actual crisis del liberalismo y su consecuente pérdida de confianza? El autor explica que la vertiginosidad de los desarrollos tecnológicos, la Inteligencia Artificial y los avances biotecnológicos, han puesto en cuestión la propia idea de individuos relevantes (en todos los contextos de la vida humana). Cuando se plantea la posibilidad de la automatización radical del trabajo, la modificación genética intrauterina y la sustitución de las relaciones personales por «redes sociales» e «inteligencias» artificiales, entonces la confianza en el relato que posiciona al individuo como irremplazable e inalienable se desdibuja (por inexacto o, lo que es aún peor: por ser «falso»). La pregunta que surge, entonces, es la de si el relato liberal podrá dar respuesta a la sociedad venidera, en la que las personas ya no se ven como fundamentales para el desarrollo social.

[...] la globalización, en vez de generar la unidad global, podría llevar a una «especiación»: la división de la humanidad en diferentes castas biológicas o incluso diferentes especies. La globalización unirá al mundo horizontalmente al borrar las fronteras nacionales, pero de manera simultánea dividirá a la humanidad verticalmente. Las oligarquías dominantes en países tan diversos como Estados Unidos y Rusia podrían fusionarse y hacer causa común contra la masa de *sapiens* ordinarios.

Existe la posibilidad de que renazcan los antiguos relatos, y de que así veamos el surgimiento de dictaduras tecnológicas que garanticen el lugar de las personas como engranajes de una maquinaria, o la reanimación del relato comunista, que se centre en las clases sociales que serán reemplazadas por la automatización de los trabajos. Ambos escenarios parecen improbables: los fascistas, seguramente, no aboguen por el bienestar de los sujetos, y los comunistas no podrán hacer la revolución de los trabajadores cuando, en realidad, no hay trabajadores, sino un conjunto de individuos que ya no están desprovistos de poder sino de relevancia. Lo peor, dice Harari, no es estar sometido por las fuerzas sociales, sino ser del todo irrelevante para la sociedad.

La otra posibilidad es que el relato liberal se modifique a sí mismo: haciendo gala de su elasticidad ante una nueva crisis. De cara a los retos de la automatización y la biotecnología, el liberalismo deberá adaptarse con prontitud para evaluar cuáles serán las respuestas

pertinentes que satisfagan, a un mismo tiempo, el desarrollo tecnológico y el cuidado de las personas.

Si podrá hacerlo o no, estará por verse.

En todo caso, el autor cita intentos importantes que se han generado en pro de esta meta. Proyectos relacionados a la legislación de la IA y la biotecnología, con miras a establecer límites morales para su desarrollo. La evaluación de medidas económicas, como un salario mínimo universal, que garantice que las personas, sin trabajo, puedan gozar de una vida dignificada. Incluso la ralentización del desarrollo: con la intención de abrir un espacio de tiempo para la reflexión, la interpretación y los reajustes sociales.

La duda, no obstante, persiste: ¿quién se encargará de pagar un salario universal?, ¿qué trabajos deben ser redefinidos?, ¿cómo garantizar que las personas menos educadas puedan marchar al mismo ritmo de una sociedad que demanda la pericia digital y tecnológica?, ¿qué tanto se puede sacrificar el desarrollo biotecnológico y tecnológico (que puede redundar en la cura de enfermedades y el tratamiento de personas con extremas dolencias) sin que el cálculo final sea inmoral?

¿Soñarán las personas con ovejas eléctricas?

Harari no dejará de insistir, en que el desarrollo biotecnológico puede introducir diferencias verticales de clases, donde los más adinerados podrán gozar de cuerpos y capacidades mejoradas, y los más depauperados no podrán entrar en competencia alguna: mal equipados con su legado biológico natural.

Pero esta es solo una dimensión del problema que este tipo de desarrollo puede producir. El drama adquiere nuevo relieve cuando la distorsión causada por la biotecnología no se aplica a la sociedad como un todo sino a cada persona como sujeto individual. La IA y la tecnología neuronal abre la puerta a la predicción y la lectura de pensamientos, a la selección involuntaria y a la manipulación y regulación de preferencias. Todo esto lleva aparejado, diagnóstica Harari, la posibilidad de perder o devaluar la identidad personal: allí donde el sujeto no tiene la necesidad de reflexionar sobre sus elecciones, es guiado a través de cálculos probabilísticos sobre cuál será su siguiente acción y, allí donde sus preferencias no son el producto de la deliberación consciente sino de la estadística levantada por los dispositivos biotecnológicos, entonces, el espacio para el desarrollo personal queda acotado y determinado.

El ejemplo paradigmático utilizado por Harari es la música. A su parecer, tanto los compositores musicales como los consumidores de música se verán afectados en profundidad por los cambios venideros. El panorama hipotético, pero posible, está elaborado sobre la base de un algoritmo capaz de traducir las emociones, las conexiones sinápticas y la liberación de ciertos neurotransmisores, en aquellas notas que mejor se correspondan con esas reacciones. De tal suerte que, las sinfonías producidas digitalmente podrían penetrar más profundo, con mayor eficiencia y causar mayor impresión en las personas que las escuchen. Luego, este mismo algoritmo podría, sobre la base de estadísticas personales, elegir qué canciones queremos escuchar «en realidad», qué melodías se ajustan más al momento que vivimos y qué grado de aleatoriedad necesitamos para descubrir nuevas melodías.

Para Harari, la defensa de los clásicos musicales es vana: nada contraviene la posibilidad de que el algoritmo pueda formular piezas musicales que afecten a un enorme grupo de personas, lo cual haría de cada nueva tonada un «clásico moderno».

Esta misma visión se puede extender a las demás artes: las imágenes que queremos ver, las esculturas perfectas para nosotros, las historias que, sin saberlo, siempre quisimos escuchar. Para calcular el tamaño de la distorsión, Harari recuerda que el arte ha sido visto como el límite que tradicionalmente nos ha separado, como especie, de las máquinas. Estos posibles ejemplos reducen (o eliminan) esta brecha, y amenazan tanto la identidad de cada persona como agente autónomo como la propia autenticidad de la condición humana.

Reseña curricular de autores



apuntes
filosóficos

Vol. 29 No. 57

Juan Cristóbal Castro Kerdel

Profesor de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Fue profesor de la Universidad Pontificia Javeriana de Bogotá, y director de su Departamento de literatura. Hizo estudios doctorales en la Universidad de California y su maestría de Literatura Comparada en la Universidad Central de Venezuela. Licenciado en Comunicación Social y licenciado en Letras: ambas carreras por la Universidad Central de Venezuela. Ha sido profesor en la Universidad Central de Venezuela y en la Universidad Simón Bolívar. Ha publicado los libros *Alfabeto del caos: crítica y ficción en Paul Valéry y Jorge Luis Borges* (2009) e *Idiomas espectrales: lenguas imaginarias en la literatura latinoamericana* (2016) y está por publicar el libro *El sacrificio de la página: José Antonio Ramos Sucre y el arché republicano*.

Correo electrónico: chozac@hotmail.com

Ricardo Da Silva

Licenciado en Filosofía con la mención *Summa Cum Laude* por la Universidad Central de Venezuela. (UCV) y Magíster *Scientiarum* en Lógica y Filosofía de la Ciencia (con honores) por la Universidad Central de Venezuela (UCV). Es profesor Instructor por concurso del departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Escuela de Filosofía de la UCV. Coordinador académico de la Escuela de Filosofía de la UCV.

Correo electrónico: ricardo6337@gmail.com

Héctor Jiménez Esclusa

Profesor asistente en el Área Socio Filosófica del Departamento de Componente Docente del Instituto Pedagógico de Maracay. Abogado. Universidad de Carabobo (2003). Maestría en Ciencias Políticas. Universidad Simón Bolívar (2016). Cursante del Doctorado en Ciencia Política de la Universidad Simón Bolívar (Venezuela).

Correo electrónico: augusto_esclusa@hotmail.com

Nahir Hurtado

Licenciada en Filosofía y Licenciada en Psicología, ambos títulos por la Universidad Central de Venezuela. Magíster en Teoría de la Argumentación y con estudios especializados en formación

e-learning, por la Universidad Católica Andrés Bello. Profesora de escalafón del Departamento de Lógica de la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela.

Correo electrónico: nahirthurtado@gmail.com

María Guadalupe Llanes

Licenciada, Magíster y Doctora en Filosofía por la Universidad Central de Venezuela (UCV). Fue profesora en el pregrado y en la Maestría en Filosofía de la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB). Actualmente es Profesora y Jefa de la Cátedra: Filosofía de la Edad Media en la UCV. Jefa del Departamento de Historia de la Filosofía de la Escuela de Filosofía de la UCV. Ex directora de la Escuela de Filosofía UCV entre los años 2015 y 2018. Miembro de la Sociedad Venezolana de Filosofía (SVF) y de la International Étienne Gilson Society (I.É.G.S).

Correo electrónico: lupellanes@gmail.com

Carlos Javier Lozada Villegas

Profesor Instructor a Tiempo Completo adscrito al Departamento de Ciencias Sociales del Núcleo Universitario Rafael Rangel de la Universidad de Los Andes en Trujillo. Actualmente se encuentra en permiso de Beca Académica en la Universidad Federal de Piauí (UFPI), en el Programa de Posgraduación en Filosofía (PPG-FIL) cursando una Maestría en Filosofía. Licenciado em Filosofía por la Universidad Central de Venezuela.

Correo electrónico: carlosloz86@gmail.com

Nowys Navas

Profesora Agregado (UCV). Magíster *Scientiarum* en Filosofía (UCV). Actual directora de la Revista Apuntes Filosóficos (UCV). Actual directora de la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela (UCV). Responsable principal de proyectos de investigación de grupo patrocinados por el CDCH-UCV. Articulista, conferencista, jurado, asesor y tutor de tesis de pregrado y postgrado.

Correo electrónico: nowysnavas@gmail.com

Carlos Paván Scipione

Profesor Titular (jubilado) de la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela. Doctor en Filosofía por la misma universidad. Investigador, conferencista, articulista, jurado, asesor y tutor de tesis de pregrado y postgrado. Ha publicado: *Existencia, Razón y Moral en Étienne Gilson* por la Comisión de Estudios de Postgrado de la Facultad de Humanidades y Educación; *Filosofía de la Filosofía en Aristóteles* (publicado en Saber-UCV); *La Epistemología de De mundi aeternitate de Boecio de Dacia*” (sello independiente); *Gadamer y el Círculo Hermenéutico*, publicado por Ediciones de la Revista Apuntes Filosóficos, Escuela de Filosofía, UCV (2007).

Correo electrónico: pavanscipione@gmail.com

Gerardo Valero

Doctorando del Programa en Filosofía de la Universidad de Los Andes (ULA), Venezuela. Magister en Filosofía de la Universidad del Zulia (LUZ). Licenciado en Filosofía de la Universidad del Zulia (LUZ). Licenciado en Comunicación Social. Mención: Periodismo Impreso de la Universidad Dr. Rafael Bellosó Chacín (URBE).

Correo electrónico: gerardoj.valeros@gmail.com

Jacobo Villalobos

Licenciado en Comunicación Social por la Universidad Central de Venezuela (UCV) con una tesis sobre Filosofía de la Comunicación y la hermenéutica de Paul Ricoeur. Ganador del XIII Concurso de Monte Ávila Editores para Obras de Autores Inéditos, en el año 2015, (mención narrativa) con el libro *26 humillados...* Ganador del premio Franco-venezolano para la Joven Vocación Literaria, en el año 2017, con el libro de relatos *Intrusos*: publicado por la editorial Fundavag. En 2019 y 2020 recibió menciones honrosas en el Concurso de Creación Literaria Joven Roberto Bolaño (Chile) en las categorías relato y novela, respectivamente.

Correo electrónico: Jac.vill95@gmail.com

Carlos Villarino

Licenciado en Psicología y licenciado en Filosofía, ambos títulos por la Universidad Central de Venezuela. Magister en Filosofía de la Universidad Simón Bolívar. Profesor del departamento de Historia de la Filosofía. Ganador del concurso de autores inéditos de Monte Ávila Editores 2005 (mención narrativa) con el libro *Menarquias y otros fluidos*. En el 2009 publicó un segundo libro de relatos con el sello Ediciones B, titulado: *El otro Infierno*. En 2010 resultó ganador del XI Premio de Investigación Filosófica Federico Riu con el libro *Lenguaje y conversación en la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer*. En 2013 obtuvo una mención en la XIII edición del Concurso Transgenérico de la Sociedad de Amigos de la Cultura Urbana con el libro *La huella y el texto. El lugar del sujeto en la hermenéutica de Paul Ricoeur*.

Correo electrónico: crvb77@gmail.com



apuntes
filosóficos

Vol. 29 No. 57

ÍNDICE ACUMULADO DE APUNTES FILOSÓFICOS

Nº 1. L. CASTRO: El problema de la modernidad filosófica en Venezuela en defensa del escepticismo • E. QUINTANA: Heraldos sombríos • F. RODRÍGUEZ: Venezuela y el problema de la modernidad • O. ASTORGA: El problema de la modernidad en la Venezuela de los años cuarenta • E. GONZÁLEZ: La agresión existencial. Venezuela una nación que aún no es • J. HERRERA: Modernidad y escisión: Hegel y el problema kantiano de la imaginación trascendental • D. DE LOS REYES: Hegel y la modernidad • R. AROCHA: La utopía americana en Henríquez Ureña y Alfonso Reyes • A. ROMERO: Deseo, necesidad y mundo • J. NEGRETE: Interpretaciones contemporáneas de la lógica griega • E. PIACENZA: Sobre el referir: a propósito de la semántica de Strawson • C. PAVÁN: Apuntes para una lectura contextual del argumento ontológico • A. ESTÉ: Dignidad, eticidad y subjetividad como propósitos de la actividad educativa • W. GIL: Aristóteles inducción y ética • F. BRAVO: El dominio de la ética en Aristóteles • E. HEYMANN: ¿Cuál es la fundamentación kantiana de los derechos humanos.

Nº 2. B. SÁNCHEZ: Juan David García Bacca: Esquema de su itinerario intelectual • F. BRAVO: ¿Quién es y qué enseña el «Trasímaco» de la *República* • C. PAVÁN: La teología ausente • J.R. NÚÑEZ TENORIO: Karl Marx: la madurez de la crítica de la filosofía • J. NEGRETE: Crítica a una interpretación aristotélica de la lógica actual • R. BRAVO: Sobre la consistencia lógica de las ciencias fácticas • F. HEYMANN: Reflexiones segundas sobre el concepto de cultura • F. VETHENCOURT: De la moral a la política: acerca de la irreductibilidad del fiscal hobbesiano • O. ASTORGA: ¿Es posible seguir hablando de filosofía política? • A. ROSALES: Vías y extravíos del pensamiento latinoamericano, con un epílogo sobre el relativismo • H. CALELLO: Latinoamérica: el diverso

necesario para la nueva desigualdad • E. GONZÁLEZ: Filosofar sobre quinientos años • R. AROCHA: Utopía y tragedia en *Valiente nuevo mundo* de Carlos Fuentes • D. DE LOS REYES: Utopía y «Nuevo mundo» o el paraíso perdido • A. PARELES: La teoría kantiana de la motivación moral: interpretación • A. ROSALES: Racionalidad crítica y libertad: una reflexión kantiana • RESEÑA: W. GIL: Ángel Cappelletti: *La estética griega*.

Nº 3. P. AUBENQUE: La prudencia de Kant • O. ASTORGA: La presencia de Hobbes en el pensamiento político de Kant • E. VÁSQUEZ: La dialéctica en Hegel y Marx • J.R. NÚÑEZ TENORIO: Karl Marx: el método dialéctico-histórico • C. KOHN: ¿Tiene vigencia la teoría marxista? • J. HERRERA: El concepto de ironía en Marx • C. PAVÁN: La Historia sin fin o las desgracias del último hombre • J. NEGRETE: Invenciones de la lógica polaca. El cálculo proposicional extendido • L. ZERPA: Sobre el significado y uso del concepto de modelo de la teoría organizacional de Stafford Berr • D. SIDORSKY: Razón, igualdad y el dilema de la práctica • F. VETHENCOURT: El bienestar como concepto normativo • L. HERRERA: Autoconciencia y autoengaño según Tugendhat • A. ESTÉ: Presupuestos, propósitos y objetivos iniciales del cambio educativo en Venezuela • A. ROMERO: Obra y actividad creativa como exploración de la genealogía del ser • RESEÑAS: J.L. RUGGERI: J.D. García Bacca: *La filosofía de la música* • D. DE LOS REYES: Beatriz Fernández Herrero: *La Utopía de América*.

Nº 4. J. GRACIA: El escolasticismo: un puente entre la antigüedad clásica y el pensamiento colonial latinoamericano • J. SASSO: El auto-descubrimiento de América como tarea • R. AROCHA: La opacidad de la escritura. Aproximación al pensamiento de Jorge Luis

ÍNDICE ACUMULADO DE **APUNTES** **FILOSÓFICOS**

Borges • E. GONZÁLEZ: ¿Lo regional como ruptura epistemológica? • F. BRAVO: La antítesis sofística *Nómos-Physis* • O. ASTORGA: Hobbes y Foucault: locura, razón y poder en el siglo XVII • J. HERRERA: Filosofía «reflexiva y religión positiva en el joven» Hegel de Georg Lukács • A. ROSALES: Empresa racionalidad y ética • L. ZAIBERT: El PGC de Alan Gewirth: insuficiencia normativa de criterio de consistencia • M.A. BRICEÑO: Epistemología y comunicación • J.R. NÚÑEZ TENORIO, J. NUÑO, J. PAGALLO y F. RIU: Bases y tendencias actuales de la filosofía venezolana (Ciclo de conferencias, 1975) • RESEÑAS W. GIL: Jorge Gracia: *Philosophy and its history*.

Nº 5. A.J. CAPPELLETTI: Las fuentes del estoicismo de Zenon • F. BRAVO: La ontología de la definición en el *Político* de Platón • C. PAVÁN: Gilson lector de Santo Tomás • E. PIACENZA: El *ars disputandi* de un manuscrito caraqueño • D. SIDORSKI: Contextualismo, pluralismo y justicia distributiva • H. CALELLO: Los nuevos espacios democráticos y el exilio latinoamericano • A. ESTÉ: La interacción constructiva • R. AROCHA G.: Las raíces del marxismo en la «Kritik» • D. DE LOS REYES: Walter Benjamin, una aproximación estética • A. PARELES: Charles Taylor y la crítica al atomismo político • E. HEYMANN: ¿Crisis de la racionalidad científica? • V.P. LO MONACO: ¿Qué es la semántica de los mundos posibles? • L.Z. ZERPA MORLOY: Fundamentos lógicos de la calorimetría clásica • R.R. BRAVO: Wittgenstein: la aniquilación de la filosofía por el lenguaje • R.R. BRAVO y D. SIDORSKY: Correspondencia • A. ROMERO: Cómo traducir y entender la expresión *etre-aumonde* para leer a Merleau-Ponty • O. ASTORGA: La crítica de Luc Ferry a Leo Strauss • RESEÑAS: W. GIL: P.O. Kristeller:

Greek Philosophers of the Hellenistic Age • GUADARRAMA G.: R. Díaz-Salazar: *El proyecto de Gramsci*.

Nº 6. E. DUSSEL: Sentido ético de la rebelión maya en 1994 en Chiapas • H. JAIMES: Facundo: el intelectual y la idea de la nación en Latinoamérica • F. BRAVO: El hedonismo de Sócrates • E. HEYMANN: El campo semántico del pensamiento. Descartes y Kant • O. ASTORGA: El concepto de potencia como clave hermenéutica para leer a Spinoza • F. ZAMBRANO: La antropología en la filosofía trascendental kantiana • R. REVOREDO CHOCANO: Nietzsche. ¿Se puede ser irracionalista usando la razón? • I.R. HERRERA L.: Dialéctica e historicismo en Benedetto Croce • A. ESTÉ: Cohesión y comunidad • L.M. BARRETO: Motivos y razones • C. KOHN W.: La paradoja de la democracia: premisas para la deconstrucción de la teoría «demoliberal» • P.V. CASTRO GUILLÉN: Las raíces del voluntarismo neoliberal • B. SÁNCHEZ MUJICA: La teoría del incommensurabilidad entre teorías científicas y el carácter histórico de la ciencia • M.A. BRICEÑO: Desarrollo y utilización del conocimiento • J.R. NÚÑEZ TENORIO: Proyecto de Doctorado en Ciencias Sociales y Filosofía sobre la América Latina • D. DE LOS REYES (reseña): E. VÁSQUEZ: *Filosofía y educación* • W. GIL (reseña): Juan Nuño: *Ética y cibernética* • G. LLANES (reseña): *Actas del III Congreso Nacional de Filosofía*.

Nº 7-8. F. BRAVO: La naturaleza del placer en la filosofía de Platón • E. HEYMANN: Acerca del concepto del placer • E. VÁSQUEZ: «Identidad y diferencia» vista de la luz de Feuerbach y Hegel • S. KNABENSCHUCH DE PORTA: Intuición y construcción • V.P. LO MONACO: ¿Hay un criterio formal del compromiso esencialista? • R.R. BRAVO: La silogística aristotélica y el problema del comportamiento existencial •

ÍNDICE ACUMULADO DE **A**PUNTES **F**ILOSÓFICOS

O. ASTORGA: Ética y moral en la época moderna • A. PARELES: Del contractualismo al constructivismo • O. CAPONI y D. HARNÁNDEZ: Neoliberalismo y fragmentación del sujeto social • J. ALZURU: Una visión del mundo • J. STAROBINSKI: El sacrificio y la coronación • L.A. HERNÁNDEZ: Para una poética de lo sagrado • T. D'ARAGO FIOL: Filosofía e imaginación. Imaginación y filosofía • P. GUADARRAMA GONZÁLEZ: Gaos y los estudios de la filosofía en América Latina • JUAN NUÑO: Filosofía hoy • W. GIL (reseña): J.J.E. Gracia: *A Theory of Textuality* • D. DE LOS REYES (reseña): Jean Jacques Rousseau: *Oeuvres Complètes*, t. V.

Nº 9-10. P. LLUBERES: La moral dentro del programa cartesiano • D. GARBER: Moral «provisional» y moral «definitiva» • P. GUÉNIOT: Descartes lector de Séneca • O. ASTORGA: La moral cartesiana o la tensión entre lo provisorio y lo definitivo • J.R. ROSALES: Práctica y responsabilidad: sobre la ética de Demócrito • F. BRAVO: Las teorías del lenguaje en el *Cratilo* de Platón • C. PAVÁN: Reflexiones en torno a la homonimia del ser en la *Metafísica* de Aristóteles • E. HEYMANN: Ética y antropología: los casos de Descartes y Spinoza • A. VALLOTA: La inevitabilidad del error según Descartes • P. CASTRO: Hermenéutica e historia • M. BRICEÑO: La dialéctica hegeliana en el debate actual en torno a conocimiento y acción • O. NORIA: La opinión pública y la libertad en los modernos • P. LO MONACO: El problema del esencialismo revisitado • A. ROSALES: La filosofía de la matemática de Kant en discusión: un comentario sobre «Intuición y construcción» de Sabine Knabenschuh de Porta • D. DE LOS REYES: Semblanza de Ángel Cappelletti • V. PRADO: Diálogo con J.R. Núñez Tenorio: en torno a García Bacca • J.J. ROUSSEAU: Sobre el gusto (fragmento) •

W. GIL (reseña): Mortimer Adler: *Los ángeles y nosotros*.

Nº 11. J. QUESADA: Natalidad, narración y voluntad de hacer promesas: Nietzsche-Hannah Arendt • E. HEYMANN: La filosofía kantiana del conocimiento y *ta proto kata physin* contemporánea • F. BRAVO: Del deber de ser feliz, o la línea divisoria entre la ética de Kant y de Aristóteles • C. PAVÁN: El problema de la doble verdad en Boecio de Dacia • S. KNABENSCHUH DE PORTA: Trasfondos de la cosmología colonial venezolana • M. DESIATO: Ludwig Feuerbach y el rescate de la corporalidad • A. ROSALES: ¿Un principio guía para la teoría de la evolución? • A. LOVERA: Notas sobre paradigmas, revoluciones y contra revoluciones científicas en las ciencias sociales • R. GUZMÁN: ¿Cómo se diferencia la ficción de la no ficción en términos discursivos? • J. GERENDAS: Entrevista en Agnes Heller • J.M. SCHAEFFER: El arte de la edad moderna • A. ROSALES: Panorama de la filosofía de la ciencia actual a través de su literatura reciente • R. GUZMÁN (reseña): José María González García: *Las huellas de Fausto*.

Nº 12. F. BRAVO: Psicología platónica del placer • W. GIL: Platón: la aptitud política del filósofo gobernante • G.F. PAGALLO: Aristóteles y la búsqueda de los principios • C. PAVÁN: En torno a la naturaleza ontológica de la doctrina aristotélica de las categorías • C. KOHN: Las antinomias de la democracia liberal • O. NORIA: El sufragio como una figura de realización de la idea de ciudadanía • O. ASTORGA: Contexto de descubrimiento y contexto de justificación en explicación hobbesiana de la sensibilidad • M.A. BRICEÑO GIL: La necesidad del filosofar: relación externa del pensamiento particular • R.R. BRAVO: El significado de los términos sincategoremáticos • J.R. HERRERA:

ÍNDICE ACUMULADO DE APUNTES FILOSÓFICOS

El Maestro Núñez Tenorio • M. GUADALUPE LLANES (reseña): Fernando Savater: *Diccionario filosófico*.

Nº 13. P. FRANCÉS GÓMEZ: Sobre si nos conviene ser moralmente buenos • E. VÁSQUEZ: Humanismo y democracia • A. PARELES: La Teoría de la justicia, sus concepciones del bien y la autonomía • P.V. CASTRO GUILLÉN: Hermenéutica y posmodernidad • M. TÉLLEZ: La episteme moderna: lectura desde Michel Foucault • V.P. LO MONACO: Mundos posibles, integridad óptica y propiedades esenciales • A. ROSALES: El concepto de construcción en la filosofía kantiana de la matemática: Jaako Hintikka vs. Robert Butts • A.D. VALLOTA: Las matemáticas y el nacimiento de la modernidad • M.A. ROJAS LANDAETA: Reflexiones en torno a la historia de la sabiduría en el *De oratore* de Cicerón • Entrevista a Juan David García Bacca • F. TÉLLEZ: En torno a Nietzsche: conversaciones con mi doble • A. ROSALES (reseña): Carla Cordua: *Wittgenstein. Reorientación de la filosofía*.

Nº 14. F. BRAVO: Ontología platónica del placer • W. GIL: La virtud vulgar de Céfalo • C. PAVÁN: Aproximaciones al concepto aristotélico de ontología • Á. MUÑOZ GARCÍA: El elocuente silencio de Suárez de Urbina • J. BERRAONDO: Kant y el problema del progreso • E. HEYMANN: Ser-en-el-mundo y ser-sí-mismo: el nexo de dos vertientes de *Ser y tiempo* de Heidegger • J. LARROSA: Las paradojas de la repetición y la diferencia. Notas sobre el comentario de texto a partir de Foucault, Bajtin y Borges • L.M. BARRETO: Reflexiones éticas sobre la clonación • M. GUADALUPE LLANES: Bases para una metafísica del futuro. Notas en torno a Morris Berman • O. ASTORGA (reseña): La idea de imaginación en algunos textos de la

literatura crítica hobbesiana. Nota bibliográfica.

Nº 15. W. GIL LUGO: El vicioso deseo del tirano platónico • A. HERMOSA ANDÚJAR: El poder en Aristóteles • G.F. PAGALLO: Filosofía y política en la defensa de la *naturalis contemplatio* en un aristotélico del renacimiento: Cesare Cremonini (1550-1631) • A. RENAUT: Kant y el humanismo • C. PAVÁN: Observaciones y reflexiones en torno al tema de las relaciones entre creencia religiosa y racionalidad • J. LASAGA MEDINA: De la ciencia del hombre a la razón histórica • O. ASTORGA y M.E. CISNEROS: Filosofía y democracia ¿cuál tiene la prioridad? • H. JAIMES: Leopoldo Zea y la filosofía de la historia • E. HEYMANN: Ética y estética • F. BACON: Prometeo o la situación del hombre • G. LLANES (reseña): Arthur C. Danto: *Después del fin del arte*.

Nº 16. R. DURÁN FORERO: Hobbes y Spinoza. Un contrapunto sobre la igualdad • J. QUESADA: La filosofía del mal en Kant: un «pensamiento-límite» • J.E. IDLER: El proyecto humano en Bertrand Russell • C. CASLA BIURRUN: Heidegger y la ética • A. RODRÍGUEZ SILVA: El concepto de formación en Hans Georg Gadamer: entre la familiaridad y el extrañamiento • M.E. ESTÉ: La ruptura de la cuarta discontinuidad. Trazos para una filosofía de la técnica y la tecnología • F. GALINDO: Sobre una consecuencia del teorema de Lindström en teoría de conjuntos • F. TÉLLEZ: La casa de Nietzsche en Sils-Maria • E.A. GONZÁLEZ ORDOSGOITTI: Educación/filosofía/integración: una proposición para América Latina • M.E. CISNEROS (reseña): María Liliana Lukac de Stier: *El fundamento antropológico de la filosofía política y moral en Thomas Hobbes* • E.A. GONZÁLEZ ORDOSGOITTI (reseña): Samir Amin: *Los desafíos de la mundialización*.

ÍNDICE ACUMULADO DE APUNTES FILOSÓFICOS

Nº 17. C. PAVÁN: Apuntes para una defensa del concepto de imaginación • W. GIL LUGO: Platón: la imaginación en la escala del saber • M.G. LLANES: El mundo imaginario agustiniano • M.E. CISNEROS ARAUJO: La imaginación: el movimiento causal del hombre • E. HEYMANN: En torno a la imaginación en Kant • P.E. RAYDÁN: Fuentes de lo imaginario • M. LOZADA: Representaciones sociales: la construcción simbólica de la realidad • M.E. ESTÉ: El imaginario tecnológico • C. RUSTILLO: De lo real, lo imaginario y lo ficcional • E.A. GONZÁLEZ ORDOSGOITTI: El espacio imaginal en Venezuela: el campo de la región imaginada de tiempo-pasado e historia • J. BALZA: Una imagen: fray Juan Antonio Navarrete • A.B. MARTÍNEZ: Tecnología y mapas de conceptos. Herramientas para repensar el imaginario • R. ARROCHA GONZÁLEZ: La crítica a la corriente pitagórica-aristotélica y la defensa de la 'inspiración' poética platónica como fundamento de la teoría musical de Jean Jacques Rousseau • R.R. BRAVO: Sobre falacias y disparates • C. YORIS-VILLASANA (reseña): José M. González García: *Las huellas de Fausto* • G. BORGES (reseña): José M. González García: *Metáforas del poder*.

Nº 18. W. GIL: Platón: la imaginación entre la línea y la caverna • C. PAVÁN: Comentarios sobre algunos aspectos de la filosofía del lenguaje de Aristóteles • L. VIVANCO: *Falsafa y Hikma* en los *Prolegómenos* de Ibn Jaldún • A.D. VALLOTA: Igualdad y conflicto en Hobbes • O. NORIA: De la ruptura y de la subordinación del poder eclesial a la autoridad civil • V.J. KREBS: Ver aspectos, imaginación y sentimiento en el pensamiento de Wittgenstein • J. LANDA: Ascética y estética • V.P. LO MONACO: De la simplicidad lógica a la simplicidad ontológica

en Quine • A. PARELES: Sentido de la justicia y estabilidad social • J.L. VELÁZQUEZ: El revival de la eugenesia • J.J. MARTÍNEZ: Vida temporal de la conciencia • J. BILLARD: Escuela y sociedad • A. ROSALES (reseña): Margareth Morrison: *Unifying Scientific Theories*.

Nº 19. C. PAVÁN: El concepto aristotélico de principio y el origen de su conocimiento • M.L. LUKAC DE STIER: *Leviathan*: herencia maldita, influencia oculta • G. PAGALLO: Filosofía e método storico in Paul Oskar Kristeller • E. DEMENCHÓNOK: Filosofía de la liberación, poscolonialidad y globalización • C.D. GUTIÁN: Imaginarios habitables urbanos: o el mundo construido posible • C. SANDOVAL: El cuento fantástico venezolano del siglo XIX • C. HIRSHBEIN: Lo imaginario heroico: lectura literaria de Rufino Blanco-Fombona sobre el *Libertador* • J. IDLER (reseña): Donald Davidson: *Subjective, Intersubjective, Objective* • F. CONSTANTINO (reseña): Carlos Paván: *Existencia, razón y moral en Etienne Gilson* • G. LLANES (reseña): Xavier Rubert de Ventós: *Dios, entre otros inconvenientes*.

Nº 20. F. BRAVO: El "hedonismo" de Platón en las *Leyes* • B. BRUNI CELLI: Consideraciones generales sobre el *Timeo* • J.L. VENTURA: La dialéctica como ciencia del ser; una aproximación analítica al *República* VI • J.F. NORDMANN: El difícil parto de la metafísica platónica; de la erística a la erótica, de la erótica a la ciencia • P. ROSALES: Cómo dividir la Línea Dividida • C. PAVÁN: El método de la filosofía en La *Metafísica* de Aristóteles • N. NAVAS: Algunas consideraciones sobre la teoría aristotélica de la significación según la interpretación de P. Aubenque.

Nº 21. C. PAVÁN: Imaginación y tensión Arte/Verdad en la lectura heideggeriana de la

ÍNDICE ACUMULADO DE **A**PUNTES **F**ILOSÓFICOS

filosofía de Platón • G. SARMIENTO: La distinción entre lo sensible y lo inteligible en la *Disertación Inaugural* de Kant • J.R. HERRERA: La crítica de Hegel al ideal kantiano de una religión dentro de los límites de la razón • A. PARELES: La crítica reduccionista de la concepción rawlsiana de la persona moral: una réplica • A. GUTIÉRREZ POZO: Vida, Conciencia y *Logos*. (La renovación de la fenomenología raciovitalista de Ortega y Gasset) • C.L. BOHÓRQUEZ: Laureano Vallenilla Lanz ante la condición humana • B. SÁNCHEZ: Tres intentos de solución al problema humeano de la inducción • A. ROSALES: ¿Cuál es el alcance de la Teoría Causal de Salmon? Una discusión sobre «Salmon on Explanatory Relevance», de Christopher Hitchcock • J.J. ROUSSEAU: Fragmentos de botánica. Traducción e introducción de David de los Reyes • S. TURNER: MacIntyre en la provincia de la filosofía de las ciencias sociales • M.G. LLANES (reseña): Alain de Libera: *Pensar en la Edad Media* • A. ROSALES (reseña): Roberto Torretti: *The Philosophy of Physics*.

Nº 22. T.M. ROBINSON: ¿Existe un modo propiamente platónico de hacer filosofía? • F. BRAVO: ¿Qué refuta Platón en el *Gorgias*? • M.I. SANTA CRUZ: Sobre el empleo de *pistis* y *empeiria* en Platón • G. GARCÍA CARRERA: Conocimiento y auto conocimiento. Una aproximación desde el *Cármides* de Platón • E. HÜLSZ: *Anamnésis* en el *Menón* platónico • R. GUTIÉRREZ: En torno a la estructura de la *República* de Platón • J. ESCOBAR MONCADA: Cosmos, Pólis y Justicia. Sobre algunas relaciones entre *República* y *Timeo* • T.M. ROBINSON: The Return of Universal Law • J.M. ZAMORA: Porfirio y la *poliphonia* platónica • M.I. SANTA CRUZ (reseña): Francisco Bravo: *Las ambigüedades del placer. Ensayo sobre el placer en la filosofía*

de Platón • F. BRAVO (reseña): Raúl Gutiérrez: *Los símiles de la República VI-VII*.

Nº 23. W. GIL: Platón: la caverna imaginari • C. PAVÁN: Aristóteles, Descartes y el problema del método • G.F. PAGALLO: William Harvey (1578-1657) y el aristotelismo de la *schola philosophorum* de Padua • E. HEYMAN Y S.A. PIGNOLO DE HEYMAN: Conceptos básicos de la Filosofía Constructivista de Paul Lorenzen • J.J. MARTÍNEZ: Prácticas de la libertad y formas de ser • D. VARELA: Lo real y la singularidad de lo mental • D. SUÁREZ BUSTAMANTE: La cualidad de la novedad como el fundamento del modelo científico de causa de J.D. García Bacca • J. MADDOX: (reseña): *Lo que queda por descubrir* (Victor García Ramírez:).

Nº 24-25. C. PAVÁN: El placer o de la defensa del dolor en Platón y Aristóteles en contra de la *smikrología* • A. SUÁREZ: Étienne Gilson y la distinción real de esencia y existencia en Santo Tomás de Aquino • A. VALLOTA: La *res cogitans* cartesiana • J.R. HERRERA: La concepción viquiana de «Sociedad Civil» • R. GARCÍA TORRES: Historia y explicación: acerca de los compromisos ontológicos del *Covering Law Model* • E. HEYMAN: La índole de las preguntas ontológicas en la ética • F. VETHENCOURT: El enfoque de la capacidad de Sen. Un intento de sistematización • U. NEISSER: Percibir, Anticipar e Imaginar • A. DE BOTTON (reseña): *Las Consolaciones de la filosofía* (Guadalupe Llanes).

Nº 26. C. KOHN: La confluencia entre el juicio y el *sensus communis* en la deliberación política según Hannah Arendt • R. ARROCHA: Música, voluntad y estética en A. Shopenhauer y F. Nietzsche • G. KINZBRUNER: El mirar reflexivo • C. PAVÁN: Humanismo, universidad, integración y cambio social: perspectiva de una articulación

ÍNDICE ACUMULADO DE **A**PUNTES **F**ILOSÓFICOS

desde una apertura hacia el futuro • S. PINARDI: La escritura, escena del pensamiento • J. PÉREZ JARA: La confrontación entre el marxismo y el sistema del Idealismo trascendental kantiano en antropología y filosofía política. Sobre un libro de Oscar Negt • T. OLMOS: La filosofía globalizada: Herramientas en la red para la enseñanza, difusión y desarrollo de la filosofía • A. ROSALES (reseña): James Ladyman: *Understanding Philosophy Of Science*.

Nº 27. Presentación • Discurso Homenaje • T.M. ROBINSON: Sobre una primera Lectura de la *República* de Platón • L. ROJAS PALMA: Acerca de aisthesis en el *Teeteto* de Platón • J.L. VENTURA: Conocimiento y dualidad en el *Teeteto* de Platón • B. BRUNI CELLI: Los niveles ontológicos de la necesidad en el *Timeo* de Platón • F. BRAVO: El método de la división y la división de los placeres en el *Filebo* de Platón • T.M. ROBINSON: Algunas reflexiones sobre Leyes de Platón • J. AOIZ: No hay tiempo sin cambio (Aristóteles, *Física*, IV, 11, 218b21 219a10) • C. PAVÁN: Perfiles del concepto aristotélico de metafísica en la historiografía contemporánea • N. NAVAS: Conocimiento humano y adquisición protológica en *Filosofía de la Filosofía en Aristóteles* de C. Paván • M. ZINGANO: Amistad, unidad focal y semejanza • Entrevista a Giulio F. Pagallo.

Nº 28. M. CARMONA GRANERO: Educación, filosofía y diálogo: El programa de filosofía para niños de Mathew Lipman • M. VÁSQUEZ: Representación, ideas y conocimiento sensible en R. Descartes • O. NORIA SISO: El gobierno de las conductas: consideraciones acerca del ideal de conducta del gobernante en lo público y en lo privado • J.R. HERRERA: Historia y Eiticidad en la filosofía de Hegel • V.P. LO MÓNACO: Davidson y el concepto de causación. Una Crítica • R. GUZMÁN: La

filosofía de la ciencia de Gerald Holton: una alternativa para entender la naturaleza de la creación científica • E. DEL BUFALO: Emmanuel Levinas El prójimo como utopía • A. NAVARRO: El sujeto filosófico en pecado, enfermo, encarnado • P.V. CASTRO GUILLÉN: Entre Hermenéutica y Retórica: en busca de un paradigma epistémico de la política • C. LEFORT: La invención democrática. Cap. 2: Lógica Totalitaria (Trad.: Eduardo Vásquez) • L. GONZÁLEZ RODRÍGUEZ (reseña): AA.VV. *Postmodernidades. La obra de Michel Maffesoli revisitada*.

Nº 29. A. BÁRCENAS: Historia y Eiticidad en la *Antígona* de Hegel • R. BEUTHAN-T. PIERINI: Objektive Allgemeinheit – Zur Objektivität der Erfahrung in Hegels *Phänomenologie des Geistes* • F. CHIEREGHIN: La revisione hegeliana Della *Fenomenologia* • G.F. FRIGO: Dalla dialettica Signore-Servo alla 'fine della storia': la lettura 'esistenziale' della *Fenomenologia dello spirito* • J.R. HERRERA: Tres consideraciones sobre el sentido histórico de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel • E. HEYMANN: La crítica de la visión moral del mundo • F. MENEGONI: Religione disvelata e sapere assoluto nella *Fenomenologia dello spirito* • G.F. PAGALLO: Variazioni hegeliane su un tema di Marcel Proust: una lettura della «Einleitung» alla *Fenomenologia dello spirito* • U. PAGALLO: La «logica del Quarto» in Hegel ovvero Il sapere assoluto come «nodo» della *Fenomenologia dello Spirito* tra sistema e metodo • T. PINKARD: Las Formas de Vida según Hegel • R. SOLOMON C.: Hegel en Jena: Liberación y Espiritualidad en la Filosofía • F. VÁSQUEZ: Hegel contra sus intérpretes • K. VIEWEG: Freiheit und Weisheit Hegels *Phänomenologie des Geistes* als, sich vollbringender Skeptizismus • (TEXTOS): B. CROCE: Una página desconocida de los últimos meses de la vida de Hegel. Trad. J.R. Herrera.

ÍNDICE ACUMULADO DE APUNTES FILOSÓFICOS

Nº 30. J. AOIZ: *Aisthêsis en Ética a Nicómaco*. La aprehensión de los fines • G. PAGALLO: La crisis moderna dell'unità classica del sapere: filosofía e medicina a confronto nella cultura universitaria tra Cinque e Seicento • A. VALLOTA D.: Mónadas y cuerpos materiales • F. ZAMBRANO: El concepto de filosofía en Pascal • N. NUÑEZ: La Filosofía de la Educación de Dewey: ¿Una Utopía? • A. PIENKNAGURA: Criticar y entender: consideraciones en torno al debate entre Gadamer y Habermas • J.J. MARTÍNEZ: Colin McGinn: ficción, carácter y estética moral • J.R. LEZAMA Q.: Responsabilidad y tecnología según Hans Jonas • M. ALBUJAS: Teorías del poder: Democracia y totalitarismo. La ubicuidad de los conflictos • (NOTAS): J. QUESADA: Kant crítico de Nietzsche y Heidegger: pidiendo un Zaratustra para el siglo XXI. (Homenaje a Ezra Heymann) • N. KRESTONOSICH CELIS: Las ideas de Locke • (TEXTOS): C. LEFORT: Derechos del hombre y política. Traducción de Eduardo Vásquez • MARIO QUARANTA (reseña): Giulio Pagallo: Una nueva imagen de William Harvey, descubridor de la circulación sanguínea • M.E. CISNEROS (reseña): David De Los Reyes: *Dios, Estado y Religión: Una aproximación a la filosofía de Tomas Hobbes* • G. LLANES: (reseña): Étienne Gilson: *Las constantes filosóficas del ser*.

Nº 31. C. JORGE: Los extractos de Simón Rodríguez • J. ROSALES: Razón y Acción. Reflexiones en torno al sujeto político en la filosofía de Simón Rodríguez • J.L. DA SILVA: El modo de escribir la historia o la importancia de los hechos en el pensamiento histórico de Andrés Bello • R. GARCÍA TORRES: Apuntes sobre el pensamiento filosófico venezolano: de la escolástica colonial a la propuesta Moderna • G. MORALES: De la «conciencia inauténtica» a la «conciencia histórica» Latinoamericana:

Apuntes para una *historiología* de nuestro ser histórico • E.A. GONZALEZ: Pensar América Latina desde las dimensiones de la realidad. Ejercicios de un Itinerario • Á. MÁRQUEZ: Presencia de la Filosofía Intercultural de Raúl Fomet-Betancourt en América Latina • M. DE LA VEGA: Positivismo republicano y evolucionismo liberal: modernización y crisis en América Latina • C. YORIS: El ejercicio filosófico de Ernesto Mayz Vallenilla, a partir de su concepción del hombre del Nuevo Mundo • J. HERNÁEZ: Presentación a un texto inédito de Javier Sasso • J. SASSO: La exculpación patética del Manifiesto de Carúpano • T. STRAKA (reseña): Arturo Almandoz: *Urbanismo europeo en Caracas (1870-1940)* • L. GONZÁLEZ (reseña): Francis Fukuyama. *La brecha entre América Latina y Estados Unidos: determinantes políticos e institucionales del desarrollo económico* • M.E. CISNEROS (reseña): J.M. Briceño Guerrero: *¿Qué es la filosofía?* • R. GARCÍA TORRES (reseña): Juan Rosales Sánchez: *La República de Simón Rodríguez*.

Nº 32. J.L. VENTURA MEDINA: La dialéctica como acuerdo: una aproximación al problema de la falsedad en el *Cratilo* de Platón • J.R. HERRERA: Vico y Descartes • F. RODRÍGUEZ: La trascendencia del ego • L. NAVA DE MULER: La interpretación como negociación conceptual • J.J. MARTÍNEZ: Julio Cabrera: Filosofía e imagen en movimiento • P. MINDUS: Towards An Entangled Model? • G.F. PAGALLO (reseña): Mario Quaranta: *Comte epistemólogo* • Ó. ASTORGA (reseña): María Liliana Lukac (compiladora). *Perspectivas latinoamericanas sobre Hobbes*.

Nº 33. J.L. VENTURA: Unidad, naturaleza y adquisición de la virtud en Platón, una lectura a través del *Menón* y el Protágoras • R. LUCIANI: Analogía transcendentalis. Los trascendentales a través de Tomás de Aquino y Hans Urs Von Balthasar • H. FERREIRO: El

ÍNDICE ACUMULADO DE **APUNTES** **FILOSÓFICOS**

idealismo subjetivo del cogito: Entre la metafísica medieval y el fin de la metafísica • G.F. PAGALLO: De una controversia entre Galileo Galilei y Cesare Cremonini, por cuestiones de dinero • M. VÁSQUEZ: El método a priori y su relación con la experiencia: una lectura del método cartesiano desde la propuesta de Desmond Clarke • G. SARMIENTO: En torno a las doctrinas acerca de las fuerzas de la materia en el siglo XVIII. Jhon Keill y su influencia sobre Kant • A.S. CABELLO: Pretensiones éticas: Una revisión de Hegel y Habermas • A. MOSCARÍTOLO: «Sujeto» y «Predicado» se dicen de varias maneras • Santo Tomás de Aquino «Del Ente y de la Esencia» (documento) • O. ASTORGA (reseña): Victor García: *Ensayos sobre filosofía política y cultura*

Nº 34. J.L. VENTURA MEDINA: Presentación • T.M. ROBINSON: ¿Debió Sócrates haber aceptado el reto de Glaucón y Adimanto? • F. BRAVO: La distinción entre doxa y epistêmê. Del *Menón* a la *República* • G. MELÉNDEZ: Céfalo y Polemarco en *República* • G. SILVA: La Psicología Platónica de la Acción a la luz de la relación *República-Filebo* • G. MARCOS DE PINOTTI: Mimesis y distancia de la verdad en *República* y *Sofista* • B. BRUNI CELLI: Los diversos matices de la Necesidad en el *Timeo* de Platón en la Biología del Ser Viviente • J.L. VENTURA: Matemáticas y Dialéctica en *República* VI-VII • N. NAVAS: Dialéctica aristotélica: ¿De la doxa platónica a los endoxa? • J. AOIZ: El concepto de aisthesis en la *República* de Platón • D. X. GARCÍA: *Prosografía y drama en Platón: una lectura cruzada de la República y el Teeteto* • L. ROJAS-PARNA: Entre «ensalmos» y «conjuros»: Sobre el temor y el conocimiento en el *Fedón* y el mito de la caverna • L. VERDUGA SANTILLÁN: Anábasis y periagogé: La educación del filósofo-gobernante en la *República* de Platón • C.

VASSALLO: Analogie e differenze tra l'estetica plotiniana e la «condanna del arte» de *República X*

Nº 35. DOSSIER FILOSOFÍA MEDIEVAL • M.G. LLANES: Presentación • T. JÁÑEZ BARRIO: San Agustín frente a Darwin: Creacionismo evolutivo de las «razones seminales» • D. DE LOS REYES: San Agustín o la terapia teológica ante el dolor • M. DI GIACOMO: Maimónides y Tomás: El triunfo de la negación • ARTÍCULOS • R. ARROCHA: Arte, mito y voluntad de poder en F. Nietzsche • E. AHRENSBURG: La corporalidad del yo y la interioridad del otro, en la Filosofía de Merlau-Ponty • F. RODRÍGUEZ: El libertarismo de la trascendencia del ego • L. VARGAS GONZÁLEZ: La situación y el papel del sujeto en la historia: De *El ser y la nada* al Sartre de posguerra • E.C.P. CRAIA: La centralidad de la noción de «univocidad» en la ontología de Gilles Deleuze • RESEÑAS: N. BEAUMONT: Juan Cruz Cruz y M.J. Soto-Bruna: *Metafísica y Dialéctica en los períodos carolingio y Franco* • J.F. BACETA: O. Astorga, M.E. Cisneros, G. Morales, D. De los Reyes: *Suite Hobbesiana. Cuatro Ensayos: Imaginación, Antropología, Poder y Religión*

Nº 36. ¿DEMOCRACIA? M.E. CISNEROS: Presentación • E. DI CASTRO: Límites de la Democracia y Justicia Social • S. ORTIZ: Democracia y totalitarismo: La dimensión simbólica de lo político según Claude Lefort • J. RODRÍGUEZ ZEPEDA: Todos somos revolucionarios ¿Es justificable la revolución política en términos democráticos? • A. ALZURU: La política sin reglas (Los cuatro prejuicios del Apocalipsis) • L.M. BARRETO: La constitución de la ciudadanía democrática y el problema de la fundamentación del conocimiento en las sociedades complejas •

ÍNDICE ACUMULADO DE APUNTES FILOSÓFICOS

A.S. CABELLO: ¿Democracia y socialismo? Aproximación a la propuesta de Cornelius Castoriadis • C. CAPRILES: Teoría de la democracia: incertidumbres y separaciones • E. CARDOZO: La OEA y la democracia en el siglo XXI • L.A. MEJÍA: Popper y la libertad. Había una vez un país que perdió el rumbo

Nº 37. DEMOCRACIA EN EL SIGLO XXI. REFLEXIONES MULTIDISCIPLINARIAS. M.E. CISNEROS: Presentación • L. AGUERREVERE: Principios constitucionales relativos al ejercicio del poder público • C. CRAZUT JIMÉNEZ: Interpretación constitucional e interpretación de la Constitución • D. DE LOS REYES: Democracia y sexualidad. Un homenaje a Wilhelm Reich • E. DEL BÚFALO: Antonio Negri, la República constituyente y la democracia por venir • W. GIL: Platón contra la democracia. O las desventuras de la sinergia • J. MAGDALENO: Tres desafíos de las democracias en el siglo XXI • G. MEZA DORTA: Francisco de Miranda y la Constitución de 1811 • A. MOLINA: Bolívar y la tradición republicana • F. SOREL: ¿Cuál Democracia para América Latina? • A. SORIA: (Notas y discusiones) Mesa y libertad • A. MOLINA: (reseña) Ana Teresa Torres: *La herencia de la tribu. Del Mito de la Independencia a la Revolución Bolivariana*

Nº 38. DOSSIER FILOSOFÍA DE LA MENTE • J.J. MARTÍNEZ: Presentación • J.F. BACETA: Una reivindicación del funcionalismo y su neutralidad ontológica • E. HEYMANN: Las referencias internas y externas de la conciencia en la discusión fenomenológica • G. KINZBRUNER: Una noción corpórea de verdad • J.J. MARTÍNEZ: Ficción, cuerpo y mente: el caso Dennett • G. SILVA: Platón y C.H. Whiteley: el rol de la conciencia en la

acción humana • M. VÁSQUEZ: Intencionalidad, libre albedrío y acción racional: un acercamiento a las posturas de John Searle y Anthony Kenny • ARTÍCULOS • P. ANTILLANO: La profecía de Huxley y el siglo biotech: la sociedad posthumana nos alcanza • S. ARGÜELLO: Overcoming an anaxagorean conception of Noûs by a metaphysical Theory of the best possible: from Socrates to Aquinas • G. DE BENDAYÁN: Síntomas postmodernos • D. DE LOS REYES: Del cinismo antiguo: sexualidad, sufrimiento y provocación • E.A. GONZÁLEZ ORDOSGOITTI: 1810-2010: ¿doscientos años de qué? De construir un camino con 32 piedras • G. MEZA: Miranda y Bolívar: republicanism, liberalism and dictatorship • N. NÚÑEZ: ¿Un Wittgenstein?, ¿dos Wittgenstein? La concepción religiosa como elemento unificador de su filosofía • ENTREVISTA • J.J. ROSALES: Una aproximación a los problemas de la filosofía de la mente. Entrevista al profesor Ezra Heymann • J.J. MARTÍNEZ: (reseña) Daniel Dennett: *Romper el hechizo; la religión como fenómeno natural*

Nº 39. FILOSOFÍA PRÁCTICA O UNA FILOSOFÍA PARA LA VIDA • R. ARROCHA / D. DE LOS REYES: Presentación • ARTÍCULOS • R. ARROCHA: Deseo, voluntad y dolor en Spinoza, Schopenhauer y Nietzsche • J. BARRIENTOS: Análisis de la eficacia de los intercambios de la filosofía aplicada a la persona en internet: Raabe, Schuster y Sherry Turkle • C. BLANK: La importancia del filosofar (en clave popperiana) • H. BUENO: Filosofía y unidad. Una reflexión sobre la asesoría filosófica como quehacer sistémico • X. CARBONELL: El asesoramiento filosófico: ¿Una terapia? • M. CAVALLÉ: La práctica filosófica • M.E. CISNEROS: La pornografía al rescate de lo humano • D. DE LOS REYES: De

ÍNDICE ACUMULADO DE **A**PUNTES **F**ILOSÓFICOS

la tiranía en Platón • T. ELLAKURIA: Aportaciones para una metodología de la práctica filosófica • L. GONZÁLEZ: La universidad y la escuela de filosofía como ámbitos terapéuticos • R. GUZMÁN: Paradigmas, paradojas y teorías en la práctica filosófica • J.O. PORTILLA: Cultura y contracultura digital: un ensayo • NOTAS, DISCUSIONES Y DOCUMENTOS • J.L. DÍAZ: Epistemología médica: Diez postulados sobre el dolor • R. GUZMÁN: La Babel de la práctica filosófica: algunas sugerencias bibliográficas

Nº 40. PERFILES DE LA HERMENÉUTICA GADAMERIANA. A CINCUENTA AÑOS DE VERDAD Y MÉTODO. • N. NAVAS: Presentación • ARTÍCULOS • C. GUTIÉRREZ: De Wittgenstein a Gadamer: La movilidad dilógica e interpretativa de los juegos de lenguaje en la historia • J. GRONDIN: Truth and Method as a Classic • V. GARCÍA: Los paralelismos entre la Experiencia Hermenéutica y la Experiencia Estética según Hans Georg Gadamer • L. MARCIALES: Crítica a la percepción pura. Un enfoque hermenéutico y fenomenológico • N. NAVAS: Gadamer y Aristóteles: Phrónesis y Hermenéutica • M.G. LLANES: Gadamer y la igualdad sustancial de pensamiento y lenguaje en San Agustín • C. VILLARINO: El círculo hermenéutico y la *confusio linguarum* • RESEÑAS • P. GALINDO: HANS GEORG GADAMER (2004): POEMA Y DIÁLOGO • L. GARÓFALO: Jean Grondin (2008): ¿Qué es la hermenéutica? • A. RODRÍGUEZ: Silvio Vietta (2004): Hans Georg Gadamer. *Hermenéutica de la*

Modernidad. Conversaciones con Silvio Vietta

Nº 41. INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA: HOMENAJE A GIULIO F. PAGALLO. • M.G. LLANES: Presentación • J.R. HERRERA: HOMENAJE • ARTÍCULOS • R. GUZMÁN- J. VÉLEZ: La ciencia a la luz de los memes. Los memes a la luz de la ciencia. • D. E. GARCÍA: La responsabilidad de los educadores en el México actual: conocimientos teóricos como puntales de la praxis ética y ciudadana. • H. FERREIRO: La teoría hegeliana de la abstracción. • D. DE LOS REYES: De la erótica platónica. Una interpretación. • M. DI GIACOMO: Marsilio de Padua y las teorías emergentes de gobierno. • R. FENÁNDEZ DEL RÍO: El artista-artesano y su microcosmos a finales de la edad media. • C. PONCE : Enunciados falsos en el sofista de Platón • ALBERTH TORRES REIS: UNA APROXIMACIÓN A LA NUEVA METAFÍSICA DE LA VOLUNTAD DE PODER EN *Así Hablo Zaratustra* • NOTAS,

ÍNDICE ACUMULADO DE **APUNTES** **FILOSÓFICOS**

DISCUSIONES Y DOCUMENTOS • O. ASTORGA: CIUDAD ARCHIPIÉLAGO • E. VÁSQUEZ: Comentarios a tres fundamentaciones de la filosofía marxista en Venezuela • J.R HERRERA: Un apologeta del entendimiento (Mínima enmendatio) • F. BRAVO: Estudio crítico sobre G.E. Marcos y M.E. Díaz (eds.), el surgimiento de la phantasia en la Grecia clásica. Parecer y aparecer en Protágoras, Platón y Aristóteles, Buenos aires, Prometeo, 2009

Nº 42 APUNTES EN CLAVE METAFÍSICA • M.G. LLANES: Presentación • ARTÍCULOS • K. KONDE: Los poderes emotivo- racionales del cine. • C.D. PONCE PIÑANGO: El problema del Ser en el *Poema sobre la Naturaleza* de Parménides de Elea. Dos alternativas interpretativas • R. DA SILVA: Un acercamiento al *platonismo absoluto* de Cantor. • M. DI GIACOMO: Universidad Filosofía y doble verdad en el siglo XIII • E.A. GONZÁLEZ ORDOSGOITTI: Pensar la Metafísica desde el “Espacio Imaginal” y el “Espacio Interior.” Breves ejercicios • M.G.LLANES: Sobre el concepto de Naturaleza. Humana en San Agustín • A. MOLINA: ¿Es la contingencia una esencia? Una revisión a la teoría de Richard Rorty • J. ROSALES SÁNCHEZ: Simón Rodríguez y su filosofía social • C. SIERRA LECHUGA: Dios y la Realidad fásica: Aplicación de las distinciones entre la consistencia lógica, la existencia objetual y la subsistencia metafísica. RESEÑA • M. ÁLVAREZ: Ana María Fernández (2008). Las lógicas colectivas. Imaginarios, cuerpos y multiplicidades. Buenos Aires, Editorial Biblos, Colección Sin Fronteras, Segunda Edición, 311pp.

Nº 43 REFLEXIONES FILOSÓFICAS SOBRE EL HUMOR, LA RISA, LA GUERRA, EL SER, LA NADA Y EL PODER • M.G. LLANES:

Presentación • ARTÍCULOS • E. BLANCO: Fenomenología de la guerra contra la guerra. M. E. CISNEROS: La generación servo-mecánica de las redes sociales. Me conecto luego existo • D. DE LOS REYES: Del humor y la risa en la filosofía griega antigua • M. DI GIACOMO: El *consensus populi* y la teoría de la representación en *De potestate regia et papali* de Juan de París. • M. G. LLANES: De la nada a la plenitud del ser en la cosmología agustiniana • C. SIERRA LECHUGA: Investigación sobre el espacio: desde el aquí hasta la espaciosidad • C. TORREALBA: El problema de la legitimidad política desde la perspectiva de Chantal Mouffe: ciudadanía democrática más allá de la formalidad legal • RESEÑAS • M. Acevedo: Anastasio Alemán Pardo (2011): *Lógica, matemáticas y realidad*. Madrid. Editorial Tecnos. Grupo Anaya, S.A. Segunda edición. 325 Pp.

Nº 44 CINCO ENSAYOS SOBRE LA ÉTICA KANTIANA. EN HOMENAJE AL MAESTRO EZRA HEYMANN. EDICIÓN ESPECIAL COORDINADA POR EL PROFESOR DR. ARGENIS PARELES • A. PARELES: Presentación • ARTÍCULOS • A. PARELES: Ezra Heymann; Pensando con Kant • A. PARELES: Resumen • A. PARELES: INTRODUCCIÓN Cinco Ensayos sobre la ética kantiana. • A. PARELES: Razones y motivos: la alternativa kantiana • A. PARELES: Kant y la moralidad de la libertad

ÍNDICE ACUMULADO DE **A**PUNTES **F**ILOSÓFICOS

•A. PARELES: la concepción constructivista del valor • A. PARELES: ¿RAZONES PÚBLICAS O PRIVADAS? LA RESPUESTA KANTIANA •A. Pareles: Kant contra Kant, no Aristóteles versus Kant •

Nº 45 EN MEMORIA A LA VIDA Y OBRA DEL MAESTRO EZRA HEYMANN: Presentación • SEMBLANZAS • L. M. BARRETO: Semblanza del profesor Ezra Heymann. • F. RODRÍGUEZ: La Muerte del Sabio• ARTÍCULOS DE EZRA HEYMANN• EL CAMPO SEMÁNTICO DEL PENSAMIENTO. DESCARTES Y KANT.¿CRISIS DE LA RACIONALIDAD CIENTÍFICA?• ÉTICA Y ESTÉTICA • LAS REFERENCIAS INTERNAS Y EXTERNAS DE LA CONCIENCIA EN LA DISCUSIÓN FENOMENOLÓGICA • LOS MARCOS DOCTRINALES Y LA APERTURA FENOMENOLÓGICA. VÍAS DE LA EXPLORACIÓN KANTIANA• PONENCIAS Y OTROS ESCRITOS• HERMENÉUTICA Y CRÍTICA CULTURAL• IDENTIDAD CULTURAL• • ENTREVISTAS• UNA APROXIMACIÓN A LOS PROBLEMAS DE LA FILOSOFÍA DE LA MENTE. ENTREVISTA AL PROFESOR EZRA HEYMANN. POR JUAN JOSÉ ROSALES SÁNCHEZ • ENTREVISTA EN LA RAZÓN. ENTREVISTA AL PROFESOR EZRA HEYMANN. SEMINARIO LA RAZÓN. POR EDGARDO AGÜERO SÁNCHEZ. • NICOLÁS MAQUIAVELÓ NO FUE TAN PERVERSO COMO LO PINTAN. ENTREVISTA AL PROFESOR EZRA HEYMANN. VANESSA DAVIES EN EL DIARIO CORREO DEL ORINOCO •

Nº 46 EN HOMENAJE AL MAESTRO EZRA HEYMANN... PROFESOR DE PROFESORES:• G. MORALES: Palabras Previas • E. HEYMANN

Un relato escrito por Elisa Heymann• ARTÍCULOS DE EZRA HEYMANN• ACERCA DEL CONCEPTO DE PLACER. •ÉTICA Y ANTROPOLOGÍA: LOS CASOS DE DESCARTES Y SPINOZA• LA FILOSOFÍA DEL CONOCIMIENTO KANTIANA Y TA PROTA KATA PHYSIN • EN TORNO A LA IMAGINACIÓN EN KANT • LA ÍNDOLE DE LAS PREGUNTAS ONTOLÓGICAS EN LA ÉTICA• LA CRÍTICA DE LA VISIÓN MORAL DEL MUNDO • ANÁLISIS, SÍNTESIS Y DETERMINACIÓN CONCEPTUAL. ACERCA DEL CARÁCTER DE LOS ENUNCIADOS FILOSÓFICOS EN LA TEORÍA KANTIANA DE LA EXPERIENCIA. • • ARTÍCULOS ESCRITOS CON SARA A. PIGNOLO DE HEYMANN• SER-EN-EL-MUNDO Y SER-SÍ-MISMO: EL NEXO DE DOS VERTIENTES DE SER Y TIEMPO DE HEIDEGGER• CONCEPTOS BÁSICOS DE LA FILOSOFÍA CONSTRUCTIVISTA DE PAUL LORENZEN • CORREO DEL ORINOCO •

Nº 47 En homenaje a dyna guitian pedrosa:• G. MORALES: PALABRAS PREVIAS •I. PÁEZ CAPRILES: PRESENTACIÓN• E.A.GONZÁLEZ ORDOSGOITTI: *Biografía Intelectual. Hitos del Itinerario de Carmen Dyna Guitián Pedrosa* •ARTÍCULOS• C.D. GUITIÁN PEDROSA: Donde la Patria se hace Selva. Los Yanomamö. •C.D. GUITIÁN PEDROSA:¿Reconstruir la Sociedad con cuál Sujeto Social?• C.D. GUITIÁN PEDROSA: Biografía y Sociedad. Una Lectura desde la Sociología del Habitar. • C.D. GUITIÁN PEDROSA: Imaginarios habitables urbanos. O el mundo construido posible • C.D. GUITIÁN PEDROSA: Aproximación al Concepto de Paisaje Cultural • C.D. GUITIÁN PEDROSA: El Habitar contemporáneo en América Latina. Repensar la relación entre el Ambiente y la

ÍNDICE ACUMULADO DE **APUNTES** **FILOSÓFICOS**

Arquitectura desde lo social • C.D. GUTIÁN PEDROSA: Los bienes culturales del espacio habitable •

Nº 48 25 ANIVERSARIO • G. MORALES ORDOSGOITI: Presentación • Artículos • P. CASTRO: Sujeto, Subjetividad y Política: una reflexión desde el psicoanálisis • M.E. CISNEROS ARAUJO: La paradoja de la naturaleza humana: entre el amor de sí y el amor propio • M. DI GIACOMO: Caricia, alteridad y trascendencia en el pensamiento de Emmanuel Levinas • R. GUZMÁN Y M. VARGUEZ: La irrealidad de la realidad virtual: Un acercamiento desde el escepticismo filosófico • A. MARÍN: Democracia de Apropiación: Aproximación a la propuesta de Pierre Rosanvallon • A. MOLINA: Harrington y Hobbes: entre filosofía política y ciencia política • N. NAVAS: *Subtilitas* de la *phrónesis* y visión moral • V. SANOJA: Imaginario petrolero: discurso y subjetividades • J. VARGAS: Individualismo posesivo, propiedad y sociedad política en John Locke • L. VARGAS: Concepción del mundo, ciencias sociales y modernidad: un recorrido por sus transfiguraciones y bifurcaciones epistémicas • Reseñas • A. MOLINA: Quentin Skinner (2010): *Hobbes y la Libertad Republicana* • Traducciones • A. MOLINA: Quentin Skinner (2004): *Consideraciones sobre la Libertad Republicana* •

Nº 49 25 ANIVERSARIO: Encuentros fenomenológicos y hermenéuticos • N. NAVAS: Presentación • Artículos • L. GARÓFALO: En torno a la teoría de la significación en las Investigaciones lógicas de Husserl • M. CHÁVEZ: Sobre el concepto heideggeriano de verdad. De su exposición y una lectura crítica siguiendo a Husserl • L. MARCIALES: El mundo-de-la vida: de la fenomenología a la hermenéutica • N. NAVAS: Hermenéutica de la vida humana • N. TORTOLERO: Notas sobre ciencia cognitiva

heideggeriana • P. GALINDO: Hans-Georg Gadamer y Wilhem Dilthey: Lecturas y consideraciones entorno a la idea de vivencia • M.G. LLANES: La relación tomista entre el *verbum mentis* y la especie, como fundamento de la experiencia hermenéutica gadameriana • E. SALCEDO: La identidad personal como identidad narrativa en Paul Ricoeur • C. VILLARINO: Gadamer y Ricoeur: dos cabos de la hermenéutica filosófica • M. DI GIACOMO: El perdón entendido como un nuevo nacimiento • Reseñas • M. CHÁVEZ: Arturo Leyte (2015): *Heidegger. El fracaso del ser* • C. KATÁN: *Ángel Xolocotzi (2013): Heidegger y el Nacionalsocialismo: Una Crónica* • Traducciones • A. RODRÍGUEZ Y Y. CUECHE: Jean Grondin (2012): *Gadamer y la experiencia hermenéutica del texto* •

Nº 50 Sobre lógica, con lógica y desde la lógica • R. DA SILVA: Presentación • Artículos • F. GALINDO Y R. DA SILVA: El Teorema de indecidibilidad de Church (1936): Formulación y presentación de las ideas principales de su prueba • M.C. ÁLVAREZ: Intuición y *ecthesis*: la exégesis de Jaakko Hintikka sobre el conocimiento matemático en la doctrina kantiana • J. BACETA: Análisis del Argumento ontológico de Gödel • L. CASTRO: Sobre la naturaleza de los conceptos básicos en Jackson y Strawson • R. DA SILVA Y F. GALINDO: Fragmentos decidibles e indecidibles en la Lógica de primer orden • L. GARÓFALO: La concepción aristotélica de la verdad • Reseñas • M. CHÁVEZ: Francesco Berto & Matteo Plebani (2015): *Ontology and Metaontology. A Contemporary Guide* • D. NÚÑEZ: Matthew W. McKeon (2010): *The concept of logical consequence. An introduction to philosophical logic* •

Nº 51 ARISTÓTELES, LOS ARISTOTÉLICOS Y SUS EXÉGETAS. • PRESENTACIÓN • NOWYS NAVAS. • CONFERENCIA • ALBERTO ROSALES:

ÍNDICE ACUMULADO DE **A**PUNTES **F**ILOSÓFICOS

Aristóteles y el problema de la Ontología • FRANCISCO BRAVO: Aristóteles: Entre la Ética del Bien y la Ética de la Vida Buena • MARCELO BOERI: "La memoria lo es de lo que ya ocurrió": memoria, tiempo y acción en Aristóteles • LAURA FEBRES-CORDERO y JAVIER AOIZ: Aportes de las obras biológicas de Aristóteles a la teoría de las facultades del alma • MARIÓ DI GIACOMO: La razón aristotélica acotada por la gloria de la Iglesia. Una lectura de *De regimine christiano* de Jacobo de Viterbo • GABRIELA SILVA C.: El vínculo felicidad-virtud enraizado en una teoría funcional: las coincidencias entre Platón y Aristóteles • MARCEL CHÁVEZ: Teoría modal aristotélica: temporalidad, necesidad y contingencia • LUCIANO GARÓFALO: La teoría aristotélica de las pasiones en la Retórica: el caso de *phóbos* • ADRIANA ROMERO: Interpretaciones de la ética aristotélica: particularismo y universalismo • •RESEÑAS• NOWYS NAVAS: Apuntes de ética aristotélica.

Nº 52 REFLEXIONES REPUBLICANAS MULTIDISCIPLINARIAS.

•PRESENTACIÓN• JORGE MACHADO: Destellos de libertad • JORGE MACHADO: ¿Somos realmente libres? • ANDRÉS ROSLER: El lugar de la virtud en el discurso republicano clásico • CAROLINA GUERRERO: Idea de Buen Gobierno y Contingencia de la Libertad • ERIK DEL BUFALO: Vida desnuda y sacrificio en Venezuela. Una lectura de la resistencia civil desde Giorgio Agamben • FERNANDO FERNÁNDEZ: Estado Dual: La justicia penal en Venezuela bajo el derecho penal del enemigo. Análisis de una realidad que afecta los derechos humanos • MARÍA EUGENIA CISNEROS: La Desobediencia Civil: Una Perspectiva Filosófica • EDGAR BLANCO CARRERO: El Ser-Militar en la Nueva Venezuela Republicana • LEO PARRA

CARBONELL: Una Aproximación Crítica al Argumento Ontológico y al Argumento Cosmológico Leibniziano.

Nº 53 EDICIÓN PLURITEMÁTICA.

•NOTA EDITORIAL• NOWYS NAVAS • JESÚS BACETA: Sobre la ontología de la lógica modal. La reforma metafísica de Kripke. Breve manual de semántica • MARIÓ DI GIACOMO: Ética vs ontología según Emmanuel Levinas: El vínculo deconstructivo entre el Decir y lo Dicho • MARÍA GUADALUPE LLANES: Introducción a la filosofía y a la ética de Maimónides • JULIÁN MARTÍNEZ: Filosofía del teatro • NÉSTOR RODRÍGUEZ: La cruzada de Putnam contra *La Dicotomía Hecho/Valor*: Entre la inevitabilidad de su desplome y la edificación de una concepción alternativa • GABRIELA SILVA: La tesis del placer-repleción como elemento articulador de la psicología platónica del placer a partir de *Gorgias*, *República* y *Filebo* • MARIO DI GIACOMO: Reseña: Filosofía en la Ciudad. Alfredo Vallota y Lucía Dao (Comp.) • LEOPOLDO MÁRQUEZ: Heymanniana: La filosofía como reflexión cruzada y su carácter no teórico y antisistemático • ARGENIS PARELES: Encontrando nuestro lugar a través del sentimiento o cómo salir del laberinto • JULIO PUENTES: Dos formas inteligibles de la libertad.

Nº 54 RENÉ DESCARTES. CERTEZAS DE LA MENTE.

•PRESENTACIÓN• LORENA ROJAS PARMA: In Memoriam • LUIS CASTRO: Descartes's Embodied Minds • MARIO DI GIACOMO: Michel Henry, lector de las *Meditaciones: At certe videre videor* • JORGE MACHADO: De la duda de todos, al Dios engañador, o cómo Dios fundamenta el conocimiento de la totalidad en Descartes • YELITZA RIVERO: El Racionalismo Cartesiano y Las Ideas • ALFREDO

ÍNDICE ACUMULADO DE **APUNTES** **FILOSÓFICOS**

VALLOTA: Descartes y la Política • DAVID DE LOS REYES: Nicolás de Cusa: el distanciamiento del arte como imitación de la naturaleza • GABRIELA SILVA: La Justicia de la República de Platón como virtud de la adecuada diferencia funcional y principio constitutivo de la acción organizada • SANDRA PINARDI: Presentación a *El puente roto* • DINU GARBER: G. W. Leibniz • Homenaje a Dinu Garber: últimas expresiones de su pensamiento.

Nº 55 LÓGICA, FILOSOFÍA DE LA MATEMÁTICA Y PERSPECTIVAS ANALÍTICAS

•NOTA EDITORIAL• RICARDO DA SILVA: Celebrando a la lógica • MARÍA CAROLINA ÁLVAREZ: ¿Dónde queda el álgebra en Crítica de la razón pura? El álgebra y su relación con las construcciones simbólicas en la interpretación de Lisa Shabel • JESÚS BACETA: Referencia y realismo científico • MARCEL CHÁVEZ: Origen y fundamentación de la Semántica de Mundos Posibles. Una aproximación a su constitución histórico-sistemática • FRANKLIN GALINDO Y MARÍA ALEJANDRA MORGADO: ¿Cómo utilizar el Teorema de Herbrand para decidir la validez de razonamientos en lenguaje de primer orden, en conformidad con el Teorema de Indecidibilidad de Church? • NAHIR HURTADO: Reconocimiento de la intención: Una propuesta alternativa a la explicación de Paul Grice • MARÍA DANIELA NÚÑEZ: Color y fenomenología: Un acercamiento al relacionalismo funcionalista de Jonathan Cohen • NUMA TORTOLERO: Hipótesis y Supuestos Auxiliares: La Tesis Duhem-Quine • STEPHANIE DEFOIS: Una pasión y una conducta moral cartesianas en la princesa de Cleves • SYLVIE TAUSSIG: La orientación política de Heidegger: propuestas para una

lectura de Die Armut • RICARDO DA SILVA: Apuntes para una introducción al logicismo. • FRANKLIN GALINDO: Algunas notas introductorias sobre la Teoría de conjuntos • RICARDO DA SILVA: *Antonio Benítez*: Lógicas no clásicas. Una introducción • JONATHAN ZEHR: *Eric Steinhart*: More Precisely: The Math You Need to Do Philosophy.

Nº 56 FILOSOFÍA DE LA IMAGEN

•NOTA EDITORIAL• SANDRA PINARDI • ELEONORA CRÓQUER: Evidencia, estremecimiento y escucha. O de cómo la imagen anticipa una escucha por venir en la cultura • ERIK DEL BÚFALO: Platón y Cartier-Bresson, por una Idea de lo fotográfico • CARMEN ALICIA DI PASQUALE: Persistencia del dualismo sujeto/objeto: un señalamiento desde la 'Teoría del acto icónico' • DANIEL ESPARZA: Una imagen de lo imperdonable: Sobre la idea de perdón en Jacques Derrida • VÍCTOR KREBS: La Mirada del milagro. Imagen y palabra en Wittgenstein • SANDRA PINARDI: La imagen: El límite animal del lenguaje • ARIADNE SUÁREZ: Gadamer y los fundamentos hermenéuticos de la formación • BERNARDO ÁVALOS: Imágenes entre *eidos* y *pathos* de Bernhard Waldenfels • CARMEN ALICIA DI PASQUALE: *Ana García Varas* (Ed): Filosofía de la imagen.

ÍNDICE ACUMULADO DE APUNTES FILOSÓFICOS

N°57 MIEDOS GLOBALES: POLÍTICA, VIRTUALIDAD Y PANDEMIA

• NOTA EDITORIAL • CARLOS VILLARINO: Nuestro año pandémico • JUAN CRISTÓBAL CASTRO: Notas antivirales • HÉCTOR JIMÉNEZ ESCLUSA: La pandemia por COVID-19 como acontecimiento: una revisión crítica del enfoque posmarxista • JACOBO VILLALOBOS: La sociedad ilimitada de la comunicación frente al desafío de la cuarentena global • RICARDO DA SILVA: Virtudes teóricas en tiempos de pandemia: la simplicidad contra las teorías de la conspiración • MARÍA GUADALUPE LLANES: ¿Puede el miedo a la COVID-19 convertirse en un hábito? Una respuesta a partir de la Suma Teológica de Tomás de Aquino • NAHIR HURTADO: El arte sanador en tiempos de confinamiento • CARLOS PAVÁN SCIPIONE: Entre virus y razones • CARLOS JAVIER LOZADA VILLEGAS: ¿Es posible comprender hermenéuticamente a la Naturaleza? Una aproximación preliminar • GERARDO VALERO: La seriedad de la risa: el valor de la comedia aristofánica para el presente • NOWYS NAVAS: Órdenes de lo real: anotaciones sobre los cimientos • CARLOS VILLARINO: Una defensa apasionada de la Filosofía contemporánea • EQUIPO DE REDACCIÓN DE APUNTES FILOSÓFICOS: Yuval Noah Harari: 21 lecciones para el siglo XXI. O de la perplejidad del Homo sapiens.

apuntes filosóficos

Vol. 29 No. 57



latindex

