

PROMETEICA

REVISTA DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS

Año IV, Núm. 8, Invierno 2013, ISSN 1852-9488

ARTÍCULOS

FERNANDO SANTIAGO DOS SANTOS – *Indígenas, jesuítas e a farmacopéia verde das terras brasileiras: os segredos da triaga brasilica*

JUAN PABLO E. ESPERÓN – *Deleuze: una filosofía del devenir y la diferencia*

ROBERTO GUTIÉRREZ LABOY – *Hacia un enfoque filosófico-científico de la vida: bioética, ciencias y humanidades*

SYLVAIN LE GALL – *La resolución de los problemas de traducción desde una perspectiva popperiana*

MARÍA AYLÉN SÁNCHEZ – *Preguntas desviadas en el cuarto de Mary. Un análisis a la objeción de Daniel Dennett*

ENTREVISTAS

Entrevista a SUSANA B. VIOLANTE – *“Son filósofos quienes no le temen a los temas ni a los cambios”*

RESEÑAS

Emiliano Aldegani – *L’Ontologie Politique de Cornelius Castoriadis*, N. Poirier.

<http://www.PROMETEICA.com/>
info@prometeica.com

PROMETEICA

Editor en jefe

- Lucas Emmanuel Misseri (UNMDP, Argentina) lucmisseri@gmail.com

Editoras adjuntas

- Ivy Judensnaider (UNIP, Brasil). ivy.naider@gmail.com
- Thaís Cyrino de Mello Forato (UNIFESP, Brasil). thaiscmf@gmail.com

Director de medios y tecnologías informáticas

- Flamínio de Oliveira Rangel (UNIFESP, Brasil).

Comité editorial

- Agustín Adúriz-Bravo (UBA, Argentina),
- Alberto Clemente de la Torre (UNMDP, Argentina),
- Ana Paula Bispo da Silva (UEPB, Brasil)
- Charbel Niño El-Hani (UFBA, Brasil),
- Fernando Santiago dos Santos (IFSP, Brasil),
- Marco Dimas Gubitoso (USP, Brasil),
- Maria Elice Brzezinski Prestes (USP, Brasil),
- Mariano Nicolás Hochman (UBA, Argentina),
- Silvia Dotta (UFABC, Brasil),
- Vasil Gluchman (UNIPO, Eslovaquia),
- Waldmir Nascimento de Araujo Neto (USP, Brasil).

Asesores académicos externos

- Luciana Caixeta Barboza (UFTM, Brasil),
- Guilherme Brockington (USP, Brasil),
- Francisco Angelo Coutinho (UFMG, Brasil),
- Boniek Venceslau da Cruz Silva (UFPI, Brasil),
- Daniel Quaresma Figueira Soares (USP, Brasil),
- Márcia Jacomini (UNIFESP, Brasil),
- Renato Kinouchi (UFABC, Brasil),
- Denilson Soares Cordeiro (USP, Brasil),
- Esdras Viggiano (UFTM, Brasil),
- Luciana Zaterka (USJT, Brasil),
- Nicolás Zavadvker (UNT, Argentina).

Traductores

- Juan Carlos Postigo Ríos (UMA, España).
- Sacha Risau (UNESP, Brasil).

Formato de la publicación

- Digital, Adobe Reader (pdf).

Idiomas aceptados

- Castellano y portugués (lenguas de la publicación).
- Francés, inglés e italiano.

Normas de publicación

- Véase páginas 113-114

Contacto

- info@prometeica.com

Responsable

- Lucas E. Misseri, 6 Morobe St (CP 4352), Highfields, QLD, Australia.

Diseño de isologo:

- Victoria Reyes.

EDITORIAL

<i>Compromisso em rede</i>	4
----------------------------	---

ARTÍCULOS

Dos Santos, Fernando Santiago

<i>Indígenas, jesuítas e a farmacopéia verde das terras brasileiras: os segredos da triaga brasilica</i>	5
--	---

Indigenous People, Jesuits & the Green Pharmacopoeia in Brazilian Lands: The Secrets of Triaga Brasilica

Esperón, Juan Pablo E.

<i>Deleuze: una filosofía del devenir y la diferencia</i>	23
---	----

Deleuze: A Philosophy of Becoming & Difference

Gutiérrez Laboy, Roberto

<i>Hacia un enfoque filosófico-científico de la vida: bioética, ciencias y humanidades</i>	46
--	----

Toward a Philosophical & Scientific Approach to Life: Bioethics, Sciences & Humanities

Le Gall, Sylvain

<i>La resolución de los problemas de la traducción desde una perspectiva popperiana</i>	67
---	----

Translation Problem-Solving based on Popper's Approach

Sánchez, María Ayelén

<i>Preguntas desviadas en el cuarto de Mary. Un análisis de la objeción de Daniel Dennett</i>	77
---	----

Deviant Questions in Mary's Room. An Analysis of Dennett's Objection to Jackson's Experiment

ENTREVISTA

Entrevista a Susana B. Violante, por Lucas E. Misseri

<i>"Son filósofos quienes no le temen a los temas ni a los cambios"</i>	92
---	----

RESEÑAS

Aldegani, Emiliano

<i>L'Ontologie Politique de Cornelius Castoriadis, N. Poirier</i>	103
---	-----

Compromisso em rede

A revista Prometeica, desde o seu início, vem fazendo da web a sua casa e seu canal para a veiculação de conteúdo.

Como tantas outras publicações eletrônicas, temos enxergado na Rede a possibilidade de acesso por um grande número de pessoas em vários pontos do mundo, de forma rápida e a um custo adequado ao perfil do ambiente acadêmico.

Essa facilidade de forma alguma diminui nossa preocupação com a qualidade do conhecimento que disseminamos. Pelo contrário.

A privacidade dos usuários da internet vem sendo discutida em inúmeras instâncias. As mídias sociais, mais do que nunca, estão no centro dos debates sobre a mobilização social e a hegemonia de ideias, agendas e discursos.

Cientes disso, reafirmamos nosso compromisso com nossos leitores e parceiros e é com esse espírito que trazemos a público o número 9 da Prometeica. Aqui, vocês poderão ler os artigos sobre Ciência e Epistemologia de Fernando Santiago dos Santos, Juan Pablo E. Esperón, Roberto Gutiérrez Laboy, Sylvain Le Gall e Maria Ayelén Sánchez. Também poderão ler a entrevista de Suzana B. Violante sobre o fazer filosófico e a resenha de Emiliano Aldegani a respeito da ontologia política de Cornelius Castoriadis.

Saudações cordiais. 

Ivy Judensnaider

Editora adjunta

**INDÍGENAS, JESUÍTAS E A FARMACOPÉIA
VERDE DAS TERRAS BRASILEIRAS:
OS SEGREDOS DA TRIAGA BRASILICA**
*Indigenous People, Jesuits & the Green
Pharmacopoeia in Brazilian Lands:
The Secrets of Triaga Brasilica*

FERNANDO SANTIAGO DOS SANTOS

(Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia
de São Paulo, campus São Roque, Brasil)

Resumo

Neste artigo discute-se a importância histórica de uma receita jesuítica, considerada uma das melhores de sua época, utilizada amplamente no século XVIII. O conhecimento empírico dos indígenas brasileiros sobre as plantas medicinais é contrastado com o dos padres da Companhia de Jesus. Analisam-se aspectos referentes aos simples constantes da *Triaga Brasilica*, que, grandiosa em utilidades e fama, permanece ainda misteriosa aos olhos diacrônicos da modernidade.

Palavras-chave: Triaga Brasilica | saber indígena | jesuítas | plantas brasileiras | botica do Colégio de Jesus da Bahia

Abstract

We discuss the historical importance of a Jesuitical recipe broadly used throughout the 18th century, which was considered one of the best of its time. The empirical knowledge of the Brazilian indigenous people about medicinal plants is compared to that of the Jesuits'. Aspects referring to the simplexes of *Triaga Brasilica* are analyzed. The recipe, famous and useful, is still mysterious to the diachronic eyes of modern times.

Keywords: *Triaga Brasilica* | Indigenous Knowledge | Jesuits | Brazilian Plants | Pharmacy of Colégio de Jesus in Bahia

1. Introdução

As plantas parecem exercer uma gama incontável de efeitos sobre os seres humanos. Desde tempos inenarráveis, perdidos talvez na poeira da história, a relação do homem com a flora tem sido constante. As plantas têm participado da vida social como elementos decorativos, como peças de mobiliário, como alimentos e como remédios (SANTOS, 2006). Esta última qualidade, entretanto, é que chamou nossa atenção: remédios que curam enfermidades, de longa tradição histórica e lendárias propriedades, quicá mágicas.

Em meio a dezenas e dezenas de receitas de uma coleção do Colégio de Jesus da Bahia do século XVIII¹ (LEITE, 1950), então sob responsabilidade dos Jesuítas, uma delas, cujo manuscrito traz a data de 1766, toma o foco da pesquisa². Considerada uma verdadeira panacéia, a *Triaga Brasilica* – receita magna e secreta da botica jesuítica baiana – instiga os olhares de botânicos, antropólogos, historiadores e quaisquer interessados em pesquisar seus ingredientes, suas formas quase alquímicas de preparo e seus supostos efeitos terapêuticos.

Que informações poderiam ser encontradas nas entrelinhas do texto? Que relações foram estabelecidas entre os silvícolas brasileiros e os jesuítas? Será possível identificar as plantas da receita aos olhos da botânica atual? Estas e muitas outras perguntas surgiram à medida que a receita ia sendo estudada, e que seus possíveis segredos foram sendo investigados. A pesquisa logo se mostrou fascinante e amedrontadora. Fascinante pelas histórias que vão além das palavras impressas; amedrontadora, pela riqueza de informações, talvez nunca exploráveis em sua complexidade.

Este trabalho apóia-se em três vertentes: o saber dos indígenas brasileiros e sua relação com a “Farmácia Verde” deste país, as boticas jesuíticas e a *Triaga Brasilica*. A tessitura da pesquisa discute os simples da receita magna, partindo-se da hipótese de que os jesuítas utilizaram o saber silvícola para formular seus remédios, entre os séculos XVI e XVIII, baseados nas plantas medicinais do Brasil e no próprio conhecimento de outras triagas e fórmulas européias em voga na Europa de então.

¹ A questão da data da receita será discutida oportunamente.

² Este artigo é resultante da dissertação de mestrado defendida em 2003 na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob orientação da Prof. Dr. Ana Maria Alfonso-Goldfarb.

2. O aparato de pesquisa

As fontes consultadas para esta pesquisa abarcaram manuscritos, cartas de jesuítas e outros documentos que deram suporte aos objetivos do trabalho. Foram consultados documentos históricos que tratam das descrições do Brasil e das plantas brasileiras, desde as primeiras abordagens escritas da flora brasileira, como as de Cardim (1997) e Sousa (2001), incluindo obras mundialmente conhecidas que tratam das floras de outras regiões, como as de Da Orta (1963) e Clusius (1576), no século XVI. Naturalistas dos séculos XVII, como Piso (1948) e Marcgrave (1942), foram considerados pela importância histórica das descrições das plantas brasileiras, especialmente as medicinais. Também foram incluídas outras descrições da flora brasileira, como as de Veloso (1976), no século XVIII, e as de von Martius (1937), Gomes (1801) e Caminhoá (1884), no século XIX. As poucas informações sobre algumas plantas da *Triaga Brasilica* foram retiradas de materiais citados por Leite (1953).

A identificação das plantas da receita foi comparada a informações contidas em livros e outros materiais bibliográficos de taxonomia botânica atuais, tais como Corrêa (1974), Cronquist (1981), Ferri (1969), Joly (1987), Schwartsman (1979), Barroso (1978), Leitão Filho (1984), Camargos (2001) e Willis (1973). Esta seleção foi fomentada basicamente pela ampla aceitação dos mesmos entre os estudiosos da taxonomia, e pelo cuidado na avaliação e discussão das identificações realizadas por tais autores. Não se pretende, portanto, fazer uma abordagem anacrônica das plantas, a partir de materiais taxonômicos atuais.

3. Os indígenas do Brasil e sua farmácia verde

A introdução, a partir do século XVI, das medecinas, drogas e alimentos vegetais do continente americano na Europa constitui, para muitos autores, um processo de importância histórica extremamente relevante. Este processo não se dá somente para a evolução da medicina – e, por conseguinte, também da farmácia e da botânica. Entram em jogo, igualmente, questões econômicas, sociais e culturais.

As primeiras notícias e descrições sobre as plantas americanas apareceram na Europa por meio de obras espanholas, que muitas vezes resumiam-se a apenas breves menções das plantas encontradas no Novo México e regiões vizinhas; incluíam, vez ou outra, descrições mais detalhadas, tanto em nível morfológico quanto medicinal (PIÑERO *et al.*, 1992). Imaginar, entretanto, que os povos nativos da América pré-colombiana tinham um sistema primitivo de medicina

pode ser um erro conceitual muito grande. Apesar de alguns historiadores, talvez menos cautelosos em suas análises históricas, afirmarem que estes povos utilizavam rudimentos de medicina, análises mais recentes têm tentado mostrar exatamente o contrário. Devemos redobrar a atenção ao julgar culturas e povos, principalmente quando se têm os olhos centrados em uma visão ocidental, basicamente europeizante. Saint-Hillaire (1852, p. 228), por exemplo, escreve que “[...] algumas plantas medicinais foram indicadas aos portugueses pelos índios, que sem dúvida as conheciam havia muito tempo [...]”.

O fato é que os silvícolas americanos tratavam suas doenças fazendo uso, além da magia ritual, das plantas medicinais, muito antes da chegada dos colonizadores europeus com suas malas cheias de remédios e receitas à base de plantas medicinais empregadas na Europa da época. Neste aspecto, os índios brasileiros tinham, à sua disposição, um vasto “arsenal” de ervas, raízes, cipós, cascas, sementes e outras substâncias vegetais encontradas na abundante e rica floresta. De fato, a mata pode ser considerada, sem exageros ou anacronismos, a “farmácia da nação indígena” (GOMES, 1974, p. 159).

A “farmácia verde” (denominada, no início do século XX, de Farmacopéia Verde¹) compreende o arsenal de plantas medicinais supramencionado. Em um país megadiverso como o nosso, em que se estima haver cerca de 14% de toda a flora fanerogâmica mundial², é de se esperar que as plantas sejam utilizadas para fins medicinais, embora não se saiba, ainda, qual é a totalidade desses vegetais (MING, 1996), e tampouco qual porcentagem deles foi (e é) efetivamente empregada pela medicina dos indígenas brasileiros, em suas centenas de etnias distintas. Para Gotlieb (1981), quase que a totalidade das plantas medicinais brasileiras ainda é desconhecida da ciência. Estimativas recentes afirmam que aproximadamente 99% das plantas medicinais do Brasil ainda não têm seus princípios ativos catalogados.

A abundância das espécies, aliada à continentalidade do país, gera, por outro lado, problemas de identificação, além de dificultar a coleta e catalogação das espécies. Contribuem para a confusão taxonômica, também, a diversidade das línguas indígenas e a desigualdade dos nomes atribuídos aos organismos vegetais. Como exemplo, podemos citar a mandioca (*Manihot esculenta* Crantz, família Euphorbiaceae), que recebe nomes como tapera, macaxeira, manioca, maniba, raiz de índio etc.

¹ Instituída oficialmente em 1922. Nela constam aproximadamente 180 espécies de plantas medicinais brasileiras com as suas descrições macro e microscópicas.

² Em todos os biomas brasileiros, estima-se que há de 30 a 40 mil espécies de gimnospermas e angiospermas (AB’SABER, 1987).

O principal estímulo para os estudos botânicos nas Novas Terras muito provavelmente foi o veio medicinal. A vinda dos colonizadores europeus para o continente americano intensificou a busca por plantas medicinalmente úteis. Nos chamados jardins medicinais, cultivavam-se as novas espécies. A utilidade prática do mundo das plantas forneceu aos botânicos, por muito tempo, o seu princípio organizador mais importante (THOMAS, 1988).

Embora os indígenas brasileiros nunca tenham escrito uma linha sequer acerca de suas plantas, seu saber foi perpetuado por meio das tradições orais. Gomes (1974, p. 177), afirma que “[...] em matéria de conhecimento da flora nativa, não havia gente melhor que os tupi-guarani, que se utilizavam das virtudes medicinais das plantas que a terra lhes oferecia”. Por outro lado, há quem até deprecie a farmácia íncola, como Ferreira (1792, p. 711-713): “[...] d’elles se conta o mesmo que de outras muitas nações d’America [...] chegando ou a envelhecer, ou a padecer d’aquellas enfermidades, que sua grosseira medicina não sabe remediar”. Quaisquer que sejam as visões, porém, sabe-se que diversas plantas brasileiras utilizadas pelos silvícolas do Novo Mundo (como, por exemplo, a ipecacuanha, ipeca ou poaia, *Cephaelis ipecacuanha* Brote, família Rubiaceae, famosa já no século XVI por suas ações emética e antidiarreica¹) foram exportadas para a Europa em enormes quantidades.

Há, também, o outro lado da moeda. Muitas espécies botânicas brasileiras não eram aproveitadas pelo índio para fins curativos. Alguns autores afirmam que o colono português é que as descobriu e veio a utilizar tais plantas como medicamento (AMOROZO, 1996).

Muitas das plantas medicinais da “farmácia verde” foram definitivamente incorporadas às práticas modernas de tratamento de doenças. Dessas plantas, selecionadas pela experiência secular do índio, autores quinhentistas e seiscentistas como Thevet (1597 [1557]), Léry (1580 [1578]), Gândavo (1599 [1576]), Abbeville (1612 [1612]), Évreux (1874 [1613-1614]), entre outros, escreveram textos que serviram a médicos e naturalistas europeus. No século XIX, von Martius (1837) afirma que, das 470 espécies medicinais por ele relacionadas à flora brasileira, mais de uma centena eram empregadas pelos índios.

E como entram os jesuítas e suas boticas neste contexto? A estes religiosos coube – dentro de uma cultura bastante distinta daquela dos povos indígenas brasileiros – dar sentido aos conhecimentos que dela provinham.

¹ A ipeca tornou-se rara nas matas brasileiras no século XVII, após um século de exploração não planejada.

4. As boticas jesuíticas¹ e o Collegio de Jesus da Bahia

A Companhia de Jesus, idealizada e fundada por Inácio de Loyola, foi oficialmente reconhecida como instituição religiosa por meio da Bula Papal *Regimini militantis Ecclesiae*, assinada pelo Papa Paulo III em setembro de 1540 (BRESCIANI, 1999; ALDEN, 1996). Em 1549 chegaram ao Brasil os primeiros jesuítas, juntamente ao “corpo sanitário” da expedição do primeiro Governador Geral do Brasil (Tomé de Sousa): um único boticário, Diogo de Castro, com função oficial e sem salário. Não havia médico algum nessa expedição, segundo Bresciani (1999).

A medicina européia trazida para a colônia parecia não obter sucesso frente às doenças endêmicas do Brasil, segundo Leite (1936). Esta medicina praticada nas Colônias, na primeira metade do século XVI, muito provavelmente era realizada por indígenas, jesuítas, “físicos” (isto é, médicos na acepção moderna do termo) e cirurgiões portugueses. Embora seus modos de agir fossem, possivelmente, muito distintos entre si, havia pontos em comum: a flebotomia (sangria), por exemplo, era comum até mesmo entre os indígenas (FERRAZ, 1995).

É provável que boa parte (senão a totalidade) de remédios e plantas vindos da Europa chegava em terras brasileiras de forma deteriorada, devido, entre outras coisas, ao tempo de viagem e às condições climáticas divergentes entre os dois continentes. A distância da Metrópole, também, obrigava à busca de substitutos para as drogas que dificilmente chegavam (ou chegavam em péssimas condições) às terras brasílicas. Imagina-se, então, que a cura de novas doenças exigia, também, a busca por novos medicamentos (FERREIRA, 1990).

Muitas vezes sem formação na área médica, os padres jesuítas tomavam contato com as doenças e a arte de curar no trato rotineiro com os enfermos que buscavam sua ajuda. A este respeito, Rodrigues (1934, p. 5-6) afirma que:

[...] não há lista sistemática de manifestações patológicas ou de doenças no século XVI; e, evidentemente, as curas [operavam-se] segundo requeria a sua doença. Merecem atenção particular, entre as práticas médicas dos jesuítas, a cirurgia de urgência, a flebotomia, a assistência nas epidemias, as doenças venéreas, o cancro [...] a descoberta e manipulação de medicamentos nas suas oficinas ou laboratórios privativos.

¹ Muitas vezes referidas como dispensatórios farmacêuticos, farmácias ou simplesmente maletas ou caixas de medicamentos, as boticas eram portadoras ou locais de preparação de remédios (triagas, pós, unguentos, emplastos, torciscos, xaropes, tinturas etc.). As boticas jesuíticas eram dependências especiais dos colégios, geralmente anexas às enfermarias (DIAS, 1991).

A ação médica dos jesuítas no Brasil, iniciada no século XVI, associou-se, aos poucos, ao conhecimento indígena sobre as plantas medicinais. Segundo Girre (1997), os indígenas brasileiros utilizavam, no século XVII, mais de três mil plantas, enquanto a farmácia “dos brancos” possuía pouco mais de 40 remédios diferentes¹. Em relação a isto, o que, de fato, poderiam os jesuítas fazer com o conhecimento adquirido acerca das plantas medicinais autóctones de solo brasileiro? Uma das saídas, muito provavelmente, fosse a de escrever compêndios e dicionários; outra, plausível também, incluiria a salvaguarda de todo esse conhecimento como um tesouro secreto, disponível apenas aos membros da própria Companhia de Jesus. Considerando-se a segunda opção, podemos levar em conta que os segredos medicinais tiveram muita aceitação na Europa e também nas colônias, sendo preparados e vendidos por portugueses e estrangeiros, pertencentes a todo tipo de profissões (notadamente médicos e cirurgiões). Seus autores e fabricantes escondiam do público a composição e, muito frequentemente, preparavam-nos em grandes quantidades para serem vendidos a largas distâncias. Estes medicamentos distinguiam-se dos tradicionais, caracterizados pela preparação em pequena escala pelo boticário, de acordo com a receita médica prescrita para um determinado doente, morador a curta distância da botica. O arsenal terapêutico galênico, onde predominavam as substâncias vegetais, facilmente degradáveis, acomodava-se bem a esta forma de produção.

As boticas jesuíticas, embora tenham se tornado célebres, eram ainda poucas no século XVIII (LEITE, 1953). No Brasil, essas boticas faziam parte de uma rede de boticas sob domínio português. Em Lisboa, as duas boticas jesuíticas mais importantes eram as do Colégio de Santo Antão e de São Roque, que, segundo Dias (1991, p. 338-339), “[...] eram apenas uma pequena parte de uma rede de boticas distribuídas pelo país e pelos domínios ultramarinos, em Évora, Coimbra, Bragança, Baía, Maranhão, Olinda, Recife, Pará, Rio de Janeiro, Santos, São Paulo, Goa, Macau e outros locais”.

O Colégio de Jesus na Bahia² recebeu atenção especial, por se tratar do local onde foram achados os manuscritos da *Triaga Brasilica*, e por ser considerado por diversos historiadores como um dos maiores centros jesuíticos no Brasil Colônia. Para Leite (1936), a farmacopéia das boticas jesuíticas enriqueceu-se sobremaneira, sobressaindo-se, com renome quase lendário, a referida triaga em meados do século XVIII. Esta era uma receita que tinha grande consumo por

¹ Deve-se tomar cuidado, entretanto, com tais estimativas, uma vez que é difícil precisar quantitativamente o número de remédios utilizados pelos índios e pelos portugueses no Brasil do século XVII, devido, entre outras coisas, à falta de material de apoio necessário.

² A grafia antiga é Collegio de Jesus.

ser pronto o seu efeito. Os receituários das boticas jesuíticas, como a *Triaga Brasilica*, parecem ter sido um dos poucos pontos de encontro entre a medicina autóctone e a medicina europeia. Se forem excluídos os produtos para a alimentação e alguns medicamentos, pouco do saber indígena parece ter sido efetivamente incorporado pelo europeu na grande colônia portuguesa do Novo Mundo (FERRAZ, 1997).

As “Collecções de Receitas do Colégio de Jesus na Bahia” (LEITE, 1950), que incluíam a *Triaga Brasilica*, parecem coroar, de certa forma, as atividades dos jesuítas desenvolvidas nesse local. Suas receitas, indicadas para um sem-número de enfermidades, parecem querer contar-nos quão importante o Terreiro de Jesus (Colégio de Jesus da Bahia) foi para a medicina do Brasil Colônia. Quando o Colégio da Bahia foi saqueado e seqüestrado em julho de 1760 (por ordem do Marquês de Pombal), o desembargador incumbido da ação judicial comunicava a seus superiores que havia feito as diligências necessárias para se apossar da botica do Colégio e de algumas receitas particulares, entre as quais se achava a *Triaga Brasilica*. Nessa época, essa triaga já havia se tornado praticamente lendária. Mas a receita, porém, não apareceu na Botica, nem em lugar alguma na Bahia: foi encontrada mais tarde na Collecção de Receitas no Arquivo Romano da Companhia de Jesus.

5. As triagas e os simples

O termo triaga, que pode ser igualmente grafado como tríaga, teriaga, teriága, triaca e tríaca¹, tem origem em duas palavras: a grega *theriake* e a latina *theriaca*. As triagas referem-se a receitas à base de plantas, animais e outras substâncias, como minerais, sais, óleos etc., utilizadas pela humanidade há milênios. Algumas eram constituídas por um único ingrediente, ao passo que outras podiam englobar mais de seis dezenas de substâncias (LOW, 1994).

A história das triagas perde-se no tempo; por esta razão, torna-se difícil precisar as fontes de determinadas triagas, ou até mesmo a época histórica a que pertencem. Para Alfonso-Goldfarb (1999), há várias lendas e históricas acerca de sua origem, cuja veracidade dos fatos talvez seja discutível. É consenso entre muitos historiadores, porém, que as triagas surgiram como antídotos contra a mordedura de serpentes e contra venenos em geral. Posteriormente, o termo passou a ser utilizado como sinônimos de remédios universais e panacéias (DIAS, 1991).

¹ Além destes vocábulos, Guareschi (1987) admite, também, os termos eletuário teriacal e eletuário aromático com ópio.

Embora as triagas tenham sido originadas como antídotos contra peçonhas de ofídios e outras substâncias venenosas, as receitas foram sendo reformuladas, seus ingredientes foram sendo substituídos e outros ingredientes foram sendo acrescentados às receitas. O processo de seleção, substituição ou acréscimo de ingredientes, entretanto, não deve ter ocorrido de forma pontual e possivelmente seguir critérios bastante complexos, e não somente o acaso ou a tentativa e o erro. Desta forma, muitas modificações foram sendo feitas às fórmulas primitivas; por exemplo, a famosa “triaga galênica universal” incluía cerca de 60 substâncias, tornando-se famosa durante a Idade Média na Europa (ALFONSO-GOLDFARB, 1999).

Algumas triagas tornaram-se populares e obtiveram aceitação e prestígio. Guareschi (1987) cita a Triaga de Veneza, que fora utilizada até fins do século XVIII, como uma das mais famosas da Europa. A própria *Triaga Brasilica*, segundo Leite (1950), era um antídoto ou panaceia composta à imitação da Triaga de Roma e da Triaga de Veneza.

E no Brasil, como se situam historicamente as triagas? Os poucos boticários e médicos que havia na colônia portuguesa sul-americana até finais do século XVIII tinham formação na Metrópole, e, de lá, traziam o corpo de conhecimento adquirido da educação universitária européia. Entretanto, como discutido mais adiante, a *Triaga Brasilica* e outras triagas, como a “Triaga Optima da Botica do Collegio Romano”, a “Triaga da Índia, chamada do Sul” e a “Triaga contra Lombrigas” (LEITE, 1953), já incorporam substâncias de animais, plantas e minerais de regiões não-europeias.

Ao comentarmos sobre o número variável de ingredientes das triagas, estávamos genericamente nos referindo aos seus simples. Um simples pode ser definido como sendo qualquer medicamento à base de ervas, cereais, legumes, frutas, partes de animais e minerais¹.

Admite-se que a literatura dos simples foi primordialmente influenciada por Dioscórides (século I d.C.) e Galeno (século II d.C.), e continuou em voga por toda a Europa e mundo árabe durante a Idade Média, até início do século XX, em alguns locais.

Classicamente, os simples podem ser divididos em três categorias: simples vegetais (como a ipecacuanha, por exemplo), simples animais (como as pedras de bezoar, pós de cornos e chifres triturados etc.) e simples minerais (ímãs,

¹ Os simples (ou símplices, do latim *simplicia*) são substâncias que possuíam uma das quatro qualidades (simples quentes, frios, úmidos etc., de acordo com a teoria Galênica) ou como drogas sujeitas a operações de divisão ou purificação. Os compostos (ou compósitos, do latim *composita*), por outro lado, podem ser entendidos neste contexto como substâncias sujeitas a operações como a extração ou, então, como sendo a mistura de componentes (DIAS, 1991; BELTRAN, 2000).

cristais, pedras variadas, entre outros). Na formulação das triagas, os simples de origem vegetal geralmente superam numericamente os de origem animal e mineral. Na *Triaga Brasilica* isto não foi exceção, como veremos mais adiante. Para Janeira (1991), a substituição de simples não deve ter sido um processo de ocorrência pontual ou instantânea. Muitos simples empregados em receitas antigas foram cedendo lugar a outros, de uso semelhante ou com eficácia superior (ALFONSO-GOLDFARB, 1999). Além disso, a presença de produtos oriundos das Novas Terras em obras de autores europeus dos séculos XVI a XVIII traz à tona fatos relevantes. Em primeiro lugar, algumas substâncias americanas pareciam estar totalmente inseridas nas farmacopéias européias (como a salsaparrilha, a ipecacuanha e até mesmo alguns alimentos de origem andina, como o tomate e a batata). Em segundo lugar, a atribuição de valores terapêuticos dados principalmente às plantas medicinais americanas pelos colonizadores pode ter seguido duas rotas: o conhecimento das propriedades medicinais das plantas americanas deveu-se ao contato direto com os povos indígenas, porém muitas vezes os colonizadores tratavam de justificar a utilização dos simples encontrados no continente americano dentro das doutrinas galênicas vigentes na época (PIÑERO *et al.*, 1992).

Agora que já temos um apanhado geral sobre os simples, é hora de comentar a receita magna das terras brasílicas do século XVIII: a *Triaga Brasilica*.

6. A *Triaga Brasilica*

A Figura 1 mostra a imagem fac-similar do frontispício da edição (datada de 1766) da “Colleção de Receitas” dos jesuítas, em que se encontra a receita magna.

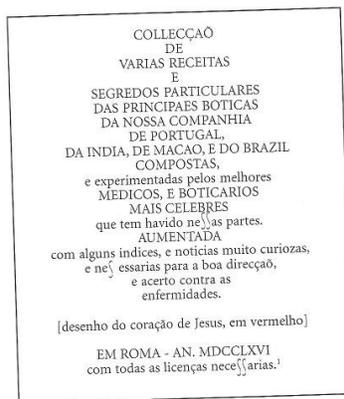


Figura 1. Página de rosto das Collecções (LEITE, 1950, Tomo II, Apêndice p. 584).

Na página de rosto das Collecções, Leite (1950, p. 584) comenta: “de autor jesuíta da Assistência de Portugal, que esteve no Oriente e no Brasil. Deste ms. se reproduziram 3 gravuras”. Como se lê logo mais adiante, o autor não foi identificado. Este é um dos mistérios da *Triaga Brasilica*. Como um livro de receitas desta magnitude, incluindo receitas de todo o mundo português conhecido à sua época, poderia ser anônimo?

[...] o autor da Collecção, Padre ou Irmão da Companhia, ainda não identificado, pertencia à Assistência de Portugal, e estivera ou passara pelas suas diversas missões ultramarinas, incluindo o Brasil [...]. Ao tratar da <Triaga Brasilica>, escreve que ela se applicava em várias doenças, mas sobretudo como antídoto ou contraveneno [...] e era tão famosa no seu tempo, <que se não he melhor que a Triaga da Europa [...] ao menos não lhe é inferior em cousa alguma (LEITE, 1953, p. 87).

Outro fato que chama a atenção é a data: 1766. Os jesuítas foram expulsos do Brasil em 1759 por ordem do Marquês de Pombal. Parece haver, à primeira vista, uma disparidade de datas entre a saída dos jesuítas e o ano de confecção da Triaga. Parece óbvio que a *Triaga Brasilica* tenha sido utilizada muito anteriormente ao ano de 1766, devido, entre outras coisas, à menção do padre André da Costa, falecido em 1712, e que fazia uso dos óleos e sais químicos nesta receita, a qual recebia o nome de *Triaga Brasilica Reformada*. Aqui reside mais um mistério, pois não se pode precisar, com certeza, por que a edição recebeu uma data posterior, porém tão próxima, à expulsão e fechamento da Ordem dos Jesuítas.

Embora os simples da receita magna jesuítica do Colégio da Bahia incluam substâncias animais e minerais, o estudo optou em abordar apenas os vegetais. As plantas da receita são descritas em uma sequência não alfabética, de onde se pode apreender seis grandes divisões: raízes, sementes, extratos, gomas, óleos químicos e sais químicos. Além destas, podem ser encontradas plantas utilizadas na forma de cipós, cascas, pós e outras formas (principalmente óleos e gomas).

Quantitativamente, a receita conta com 21 raízes, sete sementes, quatro extratos e 21 substâncias categorizadas em cipós, cascas, pós e outras formas vegetais. Uma mesma planta pode ser utilizada em mais de uma categoria.

A Tabela 1 traz os simples vegetais da *Triaga Brasilica*, enquadrados nas divisões mencionadas. Na tabela, os nomes são citados de acordo com a grafia mostrada em Leite (1950).

Tabela 1. Relação dos simples da *Triaga Brasilica* com identificação botânica e forma de uso na receita.

Nome do simples como aparece na transcrição da receita	Espécie provável ¹	Família botânica atual ²	Emprego na receita
Abutua	<i>Cocculus platyphylla</i> Willd	Menispermaceae	Raiz
Mil-homens	Várias espécies do gênero <i>Aristolochia</i> L.	Aristolochiaceae	Raiz
Capeba	<i>Potomorphe umbellata</i> (L.) Micq.	Piperaceae	Raiz
Aypo	<i>Apium graveolens</i> L.	Umbelliferae (Apiaceae)	Raiz
Jerubeda ³	<i>Solanum paniculatum</i> L.	Solanaceae	Raiz
Jarro	<i>Arum maculatum</i> L.	Araceae	Raiz
Jarrilho	<i>Smilax officinalis</i> Humb.	Liliaceae	Raiz
Angericó	Várias espécies do gênero <i>Aristolochia</i>	Aristolochiaceae	Raiz
Limão	<i>Citrus limonum</i> Risso	Rutaceae	Raiz, casca
Junça	<i>Cyperus esculentus</i> L.	Cyperaceae	Raiz
Acoro	<i>Acorus calamus</i> L.	Araceae	Raiz
Gengibre	<i>Zingiber officinale</i> L.	Zingiberaceae	Raiz ⁴
Malvaisco	<i>Althaea officinalis</i> L.	Malvaceae	Raiz
Jaborandi	<i>Pilocarpus jaborandi</i> Holmes	Rutaceae	Raiz
Pagimiroba	<i>Cassia alata</i> L.	Leguminosae (Fabaceae) – Caesalpinioideae	Raiz
Orelha de onça	Várias espécies do gênero <i>Tibouchina</i> L.	Melastomataceae	Raiz
Aristolouquia redonda	<i>Aristolochia rotunda</i> L.	Aristolochiaceae	Raiz
Batata do campo	<i>Solanum tuberosum</i> L.	Solanaceae	Raiz
Ipecacoanha branca	<i>Hybanthus ipecacuanha</i> L.	Rubiaceae	Raiz
Ipecacuanha negra	<i>Psychotria ipecacuanha</i> Stokes	Rubiaceae	Raiz
Contra-erva ou cáápiá	Várias espécies do gênero <i>Eupatorium</i> L.	Compositae (Asteraceae)	Raiz
Cipó de cobras	<i>Jatropha elliptica</i> (Pohl) Muell.	Euphorbiaceae	Cipó

¹ A definição da 'espécie provável' ateu-se, principalmente, ao cruzamento de informações relacionadas aos locais citados, à etimologia da planta e outras informações constantes em Leite (1950).

² As espécies foram identificadas em famílias botânicas levando-se em consideração o sistema de Cronquist (1981).

³ Provavelmente, houve erro na digitação do nome, que supostamente é jerubeba (a conhecida jurubeba da medicina tradicional brasileira).

⁴ É provável que não tenha sido a raiz da planta, mas seu caule (rizoma), o qual é popularmente referido como raiz.

Canella da Índia	<i>Cinnamomum cassia</i> Blume	Lauraceae	Casca
Cravo do Maranhão	<i>Dicypellium caryophyllatum</i> Nees	Lauraceae	Botão floral
Angélicas do Brasil	Várias espécies, entre as quais <i>Angelica archangelica</i> L.	Umbelliferae (Apiaceae)	Casca
Ibiraé	<i>Pradosia lactescens</i> Radlk	Sapotaceae	Casca
Noz moscada	<i>Myristica fragrans</i> Houtl.	Myristicaceae	Flor
Assafrão em pó	<i>Crocus sativus</i> L.	Iridaceae	Pó, macerado
Erva cáacica, ou erva de sangue	<i>Chenopodium ambrosioides</i> L.	Chenopodiaceae	Caule
Cidra	<i>Citrus medica</i> L.	Rutaceae	Semente
Erva doce	<i>Pimpinella anisum</i>	Umbelliferae (Apiaceae)	Semente, óleo
Cominhos	Espécies do gênero <i>Foeniculum</i> L.	Umbelliferae (Apiaceae)	Semente
Salsa da horta	<i>Petroselinum sativum</i> L.	Umbelliferae (Apiaceae)	Semente
Pindaíba	<i>Duguetia lanceolata</i> St. Hil.	Annonaceae	Semente, extrato, óleo, sal químico
Nhambuz	Espécies do gênero <i>Gomphrena</i> L.	Amaranthaceae	Semente
Urucu seco	<i>Bixa orellana</i> L.	Bixaceae	Torcisco ¹
Ópio	<i>Papaver somniferum</i> L.	Papaveraceae	Extrato
Alcaçuz	<i>Glycyrrhiza glabra</i> L.	Leguminosae (Fabaceae) – Papilionoideae	Extrato
Angelica	<i>Angelica sylvestris</i> L.	Umbelliferae (Apiaceae)	Extrato
Sassafráz	<i>Ocotea sassafráz</i> Mez.	Lauraceae	Goma, óleo
Funcho	<i>Foeniculum vulgare</i> Mill.	Umbelliferae (Apiaceae)	Óleo
Canela ²	Espécies de vários gêneros, entre eles <i>Aniba</i> , <i>Cinnamomum</i> , <i>Nectandra</i> e <i>Ocotea</i>	Lauraceae	Óleo, goma
Salva	<i>Salvia officinalis</i> L.	Labiatae (Lamiaceae)	Óleo
Alecrim	<i>Rosmarinus officinalis</i> L.	Labiatae (Lamiaceae)	Óleo
Caroba	<i>Bignonia chelenoides</i> Persoon	Bignoniaceae	Óleo
Arruda	<i>Ruta graveolens</i> L.	Rutaceae	Óleo
Cardo santo	<i>Cnicus benedictus</i> L.	Compositae (Asteraceae)	Óleo

Alguns dos simples vegetais são citados em mais de uma divisão da receita. A pindaíba, por exemplo, aparece entre as sementes, os extratos, os óleos e os sais

¹ Forma farmacêutica obtida da mistura de vários pós, secos e reduzidos a uma pasta rígida.

² Na receita, não fica claro se é a canela-da-índia, identificada na Tabela 1.

químicos. Apesar do largo emprego na Triaga, é curioso notar que este simples não representa, na literatura consultada, uma planta cujas propriedades medicinais sejam atualmente exploradas popularmente de forma ampla. Na verdade, sua ocorrência espontânea, inclusive, parece ter sofrido alterações nos últimos anos e hoje é muito pouco vista nos seus habitats originais. Podemos imaginar que a pindaíba, à época da utilização da receita, além de ser uma planta comum nas matas brasileiras, fosse também terapeuticamente indicada para muitas enfermidades.

Independentemente do como os extratos eram obtidos das raízes, verifica-se a importância do sistema radicular vegetal como fornecedor de substâncias medicinais. De fato, das quarenta plantas citadas em sementes, raízes e extratos, excetuando-se os sais e os óleos, vinte e uma são incluídas entre raízes.

Algumas indicações taxonômicas são imprecisas e duvidosas, como o que ocorre com a planta referida na receita com o nome ibiraé. Um dos caminhos para se tentar chegar a uma identificação moderna forçou a pesquisa etimológica da palavra, embora não se tenha, ainda, certeza alguma se tais rotas levaram a sugestões convincentes. Esta planta poderá ter desaparecido da flora brasileira? Poderá ter sido posteriormente citada sob outros nomes? Tais perguntas talvez fiquem sem respostas, ou fomentem futuros trabalhos de pesquisa.

Não se pode afirmar que os jesuítas estabelecidos no Brasil atinham-se à teoria humoralista, em voga na Europa à sua época. Abre-se, aqui, mais um mistério relacionado à receita magna: até que ponto os jesuítas aceitaram o sistema de cura dos índios, ou simplesmente adotaram suas plantas medicinais e tentaram, de certa forma, encaixá-las no sistema galênico? Não o sabemos.

7. Considerações finais

Vimos anteriormente que as triagas tornaram-se mais complexas e o número de componentes (simples) também chegou a várias dezenas, entre plantas medicinais, sais, óleos, resinas, pós, elementos químicos etc. A própria *Triaga Brasilica* era aumentada, com o acréscimo de sais e óleos químicos, caso se desejasse que ficasse mais eficaz.

Embora não estejamos tratando do mérito da substituição ou acréscimo de simples *strictu senso*, é muito claro o fato de que plantas nativas da flora brasileira, como a ipeca e o jaborandí, por exemplo, foram 'incorporadas' à Triaga. Poderíamos, igualmente, inferir que simples empregados em triagas antigas, como sene e cássia, podem ter encontrado no Brasil um substituto à altura, o fedegoso das Américas. A adição e substituição de simples, portanto,

não podem ser entendidas como processos aleatórios ou meramente casuais. Ao que parece, devem ter sido moldados, entre outros fatores, pela necessidade: a demora da viagem e a impossibilidade, devido às alterações climáticas e geográficas, da vinda de boa parte das plantas medicinais da Europa. Isto pode ter levado os boticários e herbanários a utilizarem plantas da flora silvestre nativa (RODRIGUES, 2002).

Uma das grandes dificuldades encontradas na análise dos simples vegetais da *Triaga Brasilica* foi a notação dos nomes das plantas. Como é de se imaginar, estas citações não são feitas no sistema binomial lineano (gênero e espécie), mas em português da época (de pelo menos 350 anos atrás, ou mais), em língua geral¹ (mistura de português com línguas indígenas), ou em línguas indígenas diferentes, particularmente as do grupo tupi-guarani.

Outro obstáculo para a correta identificação das plantas da receita foi a correta localização geográfica. O texto da *Triaga Brasilica* menciona locais que existem até hoje, como Jaboatão (em Pernambuco), Salvador, Rio de Janeiro, Espírito Santo etc., mas muitas vezes apenas refere-se ao termo “sertão”, que pode ter diversas conotações. Não se sabe precisar, com total exatidão, a que regiões os autores da época interpretavam como sendo sertões.

A *Triaga Brasilica* era, então, uma verdadeira panaceia? Parece-nos óbvio imaginá-la desta forma, dada a variedade de doenças e enfermidades para as quais ela era considerada eficaz. Se realmente todos estes males eram curados com o emprego do composto, não o sabemos. Sua beleza e importância histórica residem justamente no fato de ser uma receita complexa, que fazia uso de plantas medicinais comprovadamente nativas do Brasil, associadas a outros simples e drogas de origem europeia, asiática e africana, de pronto uso.

A *Triaga Brasilica*, apesar de bicentenária, continua, talvez, atualíssima. E por que não dizer instigante? Seu estudo une ciências do presente e do passado. Resgata, de certa forma, um saber brasílico – milenar, talvez? – fundido ao conhecimento dos padres jesuítas, transmutados em receita secreta e verdadeira panacéia. ¶

¹ A língua geral (ou língua brasílica) era falada em toda a costa brasileira, ao longo de quinhentas léguas, no século XVI, e continuou a ser falada em alguns locais até recentemente, como é o caso de São Paulo (BRESCIANI, 1999).

Referências

- ABBEVILLE, C. (1945). *História da missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. Trad. Sergio Milliet. São Paulo: Livraria Martin Editora (15 vols.).
- AB'SABER, A. N. (Org.) (1987). *Glossário de Ecologia*. São Paulo: Academia de Ciências do Estado de São Paulo/Fapesp.
- ALDEN, D. (1996). *The making of an Enterprise: the Society of Jesus in Portugal, its Empire, and beyond (1540-1750)*. Stanford: Stanford University Press.
- ALFONSO-GOLDFARB, A. M. (1999). *Livro do tesouro de Alexandre: um estudo de hermética árabe na oficina da história da ciência*. Trad. do original árabe por Safa Abou Chahla Jubran e A. M. Alfonso-Goldfarb. Petrópolis: Vozes.
- AMOROZO, M. C. de M. (1996). A abordagem etnobotânica na pesquisa de plantas medicinais. In: Di Stasi, C. (Org.). *Plantas medicinais: arte e ciência – um guia de estudo interdisciplinar*. São Paulo: Editora da Unesp.
- BARROSO, G. M. (Org.) (1978). *Sistemática de angiospermas do Brasil*. Rio de Janeiro/São Paulo: Livros Técnicos e Científicos/Editora da Universidade de São Paulo (4 vols.).
- BELTRAN, M. H. R. (2000). El liber de Arte Distillandi y la divulgación de conocimientos sobre materia médica y farmacia. In: Aceves-Pastrana, P. (Ed.). *Tradiciones e intercambios científicos: materia médica, farmacia y medicina*. México: Universidad Autónoma Metropolitana/Unidad Xochimilco (Serie Estudios de Historia Social de las Ciencias Químicas y Biológicas, vol. 5).
- BRESCIANI, C. (1999). *Companhia de Jesus: 450 anos ao serviço do povo brasileiro*. São Paulo: Edições Loyola.
- CAMARGOS, J. A. A. (Org.). (2001). *Catálogo de árvores do Brasil*. 2.ed. Brasília: Edições Ibama.
- CAMINHOÁ, J. M. (1884). *Compendio de botanica geral e medica*. Rio de Janeiro: Typographia Nacional.
- CARDIM, F. (1997). *Tratados da terra e gente do Brasil*. Transcrição do texto, introdução e notas por Ana Maria de Azevedo. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.
- CLUSIUS, C. (1576). *Rariorum aliquot stripium per Hispanias observatorum Historia*. Antuérpia: Officina Christophori Plantini.
- CORREIA, M. P. (1974). *Dicionário das plantas úteis do Brasil e das exóticas cultivadas*. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura, Serviço de Informação Agrícola (7 vols.).
- CRONQUIST, A. (1981). *An integrated system of classification of Flowering Plants*. Nova Iorque: Columbia University Press.
- DA ORTA, G. (1963). *Colóquios dos simples e drogas e cousas medicinais da Índia, Goa, s.ed., 1563; reimpressão fac-similar, s.l., s.ed.*
- DIAS, J. P. F. S. (1991). Inovação técnica e sociedade na farmácia da Lisboa Setecentista. Tese (Doutoramento). Lisboa: Universidade de Lisboa/Faculdade de Farmácia.
- ÉVREUX, Y. (1874). *Viagem ao Norte do Brasil*. Int. e notas de Ferdinand Denis, trad. port. de César Augusto Marques. Maranhão: s.ed.
- FERRAZ, M. H. M. (1995). A química médica no Brasil colonial: o papel das novas terras na modificação da farmacopéia clássica. In: Alfonso-Goldfarb, A. M.; Maia, C. A. (Orgs.). *História da Ciência: o mapa do conhecimento*. Rio de Janeiro/São Paulo: Expressão e Cultura/Edusp.

- _____ (1997). *As ciências em Portugal e no Brasil (1772-1822): o texto conflituoso da química*. São Paulo: Educ/Fapesp.
- FERREIRA, A. R. (1792). *Viagem filosófica ao Rio Negro (1783-1792)*. S.I.; reimpressão fac-similar. Pará: Museu Paraense Emilio Goeldi.
- _____ (1990). *História da saúde e dos serviços de saúde em Portugal*. Lisboa: F. Calouste Gulbenkian.
- FERRI, M. G. (1969). *Plantas do Brasil: espécies do cerrado*. São Paulo: Editora Edgard Blücher.
- GÂNDAVO, P. de M. (1989). *História da Província de Santa Cruz*. Texto modernizado por Maria da Graça Pericão e comentário de Jorge Couto. Lisboa: Pub. Alfa.
- GIRRE, L. (1997). *Traditions et propriétés des plantes médicinales: histoire de la pharmacopée*. Toulouse: Privat.
- GOMES, B. A. (1801). *Memória sobre a ipecacuanha fusca do Brasil, ou cipó das nossas boticas*. Lisboa: Tip. do Cego.
- _____ (1974). *História da medicina no Brasil no século XVI*. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de História da Medicina.
- GOTLIEB, O. (1981). New and underutilized plants in the Americas: solution to problems of inventory through systematics. *Interciência*, v.6, n.1, p. 22-29.
- GUARESCHI, I. P. (1987). *Commentario della Farmacopea Italiana e dei medicamenti in generale*. Turim: U.T.E.T. (2 vols.).
- HOEHNE, F. C. (1939). *Plantas e substâncias vegetais tóxicas e medicinais*. São Paulo: Graphicas.
- JANEIRA, A. L. (1991). *Jardins do saber e do prazer: jardins botânicos*. Lisboa: Salamandra.
- JOLY, A. B. (1987). *Botânica: introdução à taxonomia vegetal*. 8.ed. São Paulo: Editora Nacional.
- LEITÃO FILHO, H. de (1984). *Plantas invasoras de culturas*. Campinas: Ed. Unicamp.
- LEITE, S. (1936). *Os jesuítas no Brasil e a medicina*. Lisboa: Grupo Português da Academia Internacional de História das Ciências (vol. 1).
- _____ (1950). *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa/Rio de Janeiro: Liv. Portugália/Instituto Nacional do Livro/Liv. Civilização Brasileira (10 vols.).
- _____ (1953). *Artes e ofícios dos Jesuítas no Brasil (1549-1760)*. Lisboa/Broteria: Tipografia Porto Médico Ltda.
- LÉRY, J. de (1980). *Viagem à Terra do Brasil*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Editora da Universidade de São Paulo.
- LOW, T. (1994). *Magic and Medicine of Plants*. Austrália: Pty Limited.
- MARCGRAVE, G. (1942). *História natural do Brasil*. Trad. Mons. Dr. José Procópio de Magalhães. São Paulo: Edição do Museu Paulista.
- MING, L. C. (1996). Coleta de Plantas Medicinais. In: Di Stasi, C. (Org.). *Plantas medicinais: arte e ciência – um guia de estudo interdisciplinar*. São Paulo: Editora da Unesp.
- PIÑERO, J. M. L.; Febrer, J. L. F.; Terrada, M. L. L.; Tomás, J. P. (1992). *Medicinas, Drogas y Alimentos Vegetales del Nuevo Mundo: textos e imágenes españolas que los introdujeron en Europa*. Madri: Ministerio de Sanidad y Consumo.
- PISO, G. (1948). *História natural do Brasil*. Trad. Alexandre Correia. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- RODRIGUES, L. (1934). *Anchieta e a medicina*. Belo Horizonte: Apollo.

- RODRIGUES, M. L. L. (2002). Guilherme Piso e o conhecimento da flora medicinal brasileira no século XVII (1638-1644). *Dissertação* (Mestrado). São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- SAINT-HILLAIRE, A. (1852). *Voyages dans l'intérieur du Brésil*. Paris: s.ed.
- SANTOS, F. S. dos (2006). A Botânica no ensino médio: será que é preciso apenas memorizar nomes de plantas?. In: Silva, C. C. (Org.). *Estudos de história e filosofia das ciências: subsídios para aplicação no ensino*. São Paulo: Editora Livraria da Física.
- SCHVARTSMAN, S. (1979). *Plantas venenosas*. São Paulo: Sarvier.
- SOUSA, G. S. de. (2001). *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Editoria Itatiaia (Col. Reconquista do Brasil, 2ª série, v. 221).
- THEVET, A. (1997). *Les singularités de la France Antarctique (1557)*. Edição apresentada e anotada por Frank Lestringant. Paris: Ed. Chandeigne.
- THOMAS, K. (1988). *O homem e o mundo natural: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800)*. São Paulo: Companhia das Letras.
- VELOSO, J. M. da C. (1976). *Flora Fluminense*. Rio de Janeiro: Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro (vol. 96).
- VON MARTIUS, K. F. (1937). *Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros*. São Paulo: Companhia Editoria Nacional.
- WILLIS, J. C. (1973). *A dictionary of the Flowering Plants and Ferns*. 8.ed. Cambridge: Cambridge University Press.

DELEUZE: UNA FILOSOFÍA DEL DEVENIR Y LA DIFERENCIA¹***Deleuze: A Philosophy of Becoming & Difference*****JUAN PABLO E. ESPERÓN**

(USal, UNLaM, ANCba, CONICET, Argentina)

Resumen

En el presente artículo nos proponemos relevar algunas conexiones de la recepción deleuziana de la filosofía de Nietzsche expuesta en su libro "Nietzsche y la filosofía" para mostrar como Deleuze lucha y dirige un ataque decisivo contra el problema del fundamento y la verdad, cuestiones propias de la tradición filosófica cuyo recorrido le exige, a Deleuze, liberar al ser de aquellas ataduras, repensando nociones claves de la filosofía nietzscheana como fuerza, devenir, voluntad, eterno retorno y diferencia.

Palabras clave: fuerza | devenir | voluntad | eterno retorno | diferencia.

Abstract

In this paper we propose to relieve some connections reception Deleuzian philosophy of Nietzsche exposed in his book "Nietzsche and Philosophy" to show how Deleuze fight and runs a decisive attack against the problem of truth own foundation and tradition philosophical path which demands to be free of those bonds, rethinking key notions of Nietzschean philosophy as a force, becoming, will, eternal return and difference.

Keywords: Force | Becoming | Will | Eternal Return | Difference.

Introducción

Se dice que Deleuze es un filósofo posmoderno, entre otras cosas, porque él vendría a postular y defender una suerte de anarquismo filosófico donde no habría fundamentos dado que este pensador promulgaría una filosofía de la multiplicidad y la diferencia; pero, por el contrario, en la filosofía deleuziana encontramos una ontología tan profunda que no solo no puede ser juzgada a partir de prejuicios poco rigurosos como tampoco se puede menospreciar o

¹ Este artículo es una versión aumentada de la ponencia publicada en <http://sociologia.studiobam.com.ar/wp-content/uploads/ponencias/667.pdf>.

descalificar su pensamiento a partir del desconocimiento de su filosofía. Con respecto a esto, entonces, hay que decir, en primer lugar, que en la filosofía de Deleuze hay una lucha feroz, a través de la relectura de filósofos marginales dentro de lo que podríamos llamar “la historia oficial de la filosofía” tales como Nietzsche, Spinoza, Hume, etc., por liberar al pensamiento de toda lógica de reducción y oposición dualista o binaria¹ que rige la tradición filosófica occidental, que justamente limita la actividad del pensar² en cuanto que el pensamiento siempre debe encontrar aquel fundamento absoluto que justifique lo ente en general y a sí mismo. En segundo lugar, Deleuze pone todo su esfuerzo en elaborar una ontología del devenir, esto significa que en la filosofía deleuziana se muestra una liberación y un desarraigo del ser en su condición y estatus de fundamento de lo ente, que conlleva subsumir al ser en el devenir. Así, Deleuze logra mostrar que la realidad del ser es diferir y no fundamentar. Por otro lado, es sabido el gran interés que la obra de Nietzsche despierta en el pensamiento deleuziano a la vez que lo potencia. Ello se debe a dos cuestiones relevantes: en primer lugar, la filosofía de Nietzsche le permite a Deleuze vislumbrar los límites y el dogmatismo que asume la tradición filosófica al ocuparse de la cuestión del fundamento como último peldaño o escalón al que el pensamiento, a través de la deducción o la dialéctica, pudiera llegar, y así se pudiera conocer la esencia del hombre, de la vida, el espíritu, lo absoluto o de cualquier ámbito del mundo. En Nietzsche, Deleuze encuentra las armas que le permiten hacer frente a esta cuestión; i. e., luchar contra la concepción del ser como totalidad, como fundamento de lo ente en general y como el fundamento más elevado por sobre todos los entes al modo teológico propio de la tradición filosófica. Pero esta cuestión trae aparejada el problema de la verdad, i. e., el

¹ La metafísica occidental se constituye y se caracteriza, desde su comienzo histórico, por estar determinada desde una estructura de pensamiento cuyo carácter es la oposición disyuntiva exclusiva¹ que presupone la lógica de la identidad. Dicha estructura está constituida por polos que se oponen entre sí para, luego, fundamentar la reducción de uno a otro. Ello pone en marcha a la metafísica misma y a la propia historia de occidente, dado que, tal estructura de oposición que fue instituida por Platón al establecer dos realidades opuestas en donde una funciona como fundamento de la otra, y donde la verdad opera del lado del fundamento en detrimento del otro, termina por adoptarse en toda la historia de la metafísica, elaborando de la misma manera y bajo la misma lógica la reducción, a saber: de lo múltiple a lo uno (antigüedad griega), de las *creaturas* al creador (medievo), y de lo representado a la representación (modernidad). Ello, a su vez, muestra ciertos límites tanto del fundamento como de la verdad para la comprensión de la realidad que creemos deben ser puestos en cuestión y discutidos. Exponemos, a continuación, esta problemática.

² Recordemos que en la filosofía deleuziana, pensar debe comprenderse como crear y experimentar y no como justificar o fundamentar al modo de la tradición metafísica.

concepto de "la verdad". Ella también queda cuestionada junto a la noción de ser, sea de cualquier modo que se la quiera comprender (sea como adecuación, correspondencia o representación). De este modo, Deleuze indaga críticamente la concepción clásica del pensamiento como búsqueda y amor a "la verdad". La idea central que Deleuze encuentra en el pensamiento nietzscheano para combatirla es que el pensamiento no es una acción autónoma, nunca se piensa por sí mismo (al modo cartesiano) sino que el pensamiento está siempre condicionado por relaciones de fuerzas tanto extrínsecas como intrínsecas al mismo. Entonces la pregunta ¿qué es la verdad?, ¿qué es lo verdadero? debe ser reemplazada por ¿qué quiere quien afirma tal cosa como la verdad o lo verdadero? Desde la lucha y el camino que emprende Deleuze al respecto podemos adelantar que pensar depende siempre de fuerzas que se apoderan del pensamiento. Por ello, Deleuze reivindica, desde la filosofía nietzscheana, una nueva práctica filosófica como praxis que mienta el sentido de las fuerzas que constituyen un cuerpo y establece su forma de valorar evaluando las interrelaciones y las conexiones que entre las diferentes fuerzas se establecen.

Por ende, planteado este escenario, en el presente artículo nos proponemos relevar algunas conexiones de la recepción deleuziana de la filosofía de Nietzsche expuesta en su libro "Nietzsche y la filosofía" para mostrar como Deleuze lucha y dirige un ataque decisivo contra el problema del fundamento y la verdad, cuestiones propias de la tradición filosófica cuyo recorrido le exige, a Deleuze, liberar al ser de aquellas ataduras, repensando nociones claves de la filosofía nietzscheana como fuerza, devenir, voluntad, eterno retorno y diferencia.

1. Lo trágico:¹ Dionisos como el ser del devenir

¹ Deleuze comienza la obra sobre Nietzsche con el tema de la tragedia. Esto parecería indicar un abordaje cronológico al pensamiento de Nietzsche, sin embargo Deleuze no intenta hacer tal

Para el joven Nietzsche la vida y, por ende, la filosofía tienen como nota distintiva esencial ser trágicos; esto supone que la realidad está configurada a partir de la lucha entre fuerzas apolíneas y dionisiacas. Lo trágico refiere al estallido que implica el aparecer de todo nuevo acontecimiento. Afirmar el carácter trágico de la vida consiste en comprender al ser como devenir, donde lo fenoménico es la expresión de lo apolíneo como principio de individuación, que surge desde las profundidades del caos y la desmesura dionisiaca. En términos deleuzianos, las fuerzas vitales que supone el desenfreno dionisiaco producen multiplicidades a la vez que mientan el plano de inmanencia, principio de toda existencia de lo real. Según Nietzsche, tanto las fuerzas dionisiacas como las apolíneas conducen a una experiencia estética de la realidad donde la forma apolínea se des-encubre sobre la realidad dionisiaca que es liberación de la vida respecto de toda forma y límite. Así comienza Nietzsche su texto sobre la tragedia griega: "Mucho es lo que habremos ganado para la ciencia estética cuando hayamos llegado no sólo a la intelección lógica, sino a la seguridad inmediata de la intuición de que el desarrollo del arte está ligado a la duplicidad de lo Apolíneo y de lo Dionisiaco ...entre los cuales la lucha es constante y la reconciliación se efectúa solo periódicamente".¹

Lo trágico no apunta a la sustitución de un ente fundamental y supremo por otro (al modo onto-teo-lógico de la metafísica tradicional), sino que lo que aquí está en juego es la afirmación de la potencia del devenir como condición de posibilidad de la emergencia de toda realidad. En la filosofía del joven Nietzsche hay que comprender al devenir como el triunfo de lo dionisiaco por sobre lo apolíneo; por donde las fuerzas vitales se abren camino constituyendo al

cosa: necesita explicitar de entrada que Nietzsche piensa de otra manera. El pensamiento trágico no debe ser entendido aquí como un género literario o una forma expresiva, ni siquiera debe confundirse con el pensamiento de los poetas trágicos griegos. Por pensamiento trágico entenderemos, provisoriamente, un modo de pensar radicalmente antiplatónico, que niega toda referencia a los "trasmundos", a lo trascendente, al *topos uranós*, a lo ideal suprasensible, al cielo cristiano. En suma, como dirá Deleuze, el pensamiento trágico es un pensamiento de la inmanencia.

¹ Las obras de NIETZSCHE se citan según las *Sämtliche Werke in 15 Bänden. Kritische Studienausgabe - abreviadas como KSA – Hrsg. von G. Colli und M. Montinari*, Deutscher Taschenbuch Verlag/Walter de Gruyter, München/Berlin/New York, 1980. En adelante utilizaremos para las referencias bibliográficas la sigla mencionada (KSA), el tomo y la sigla de la obra particular en cuestión, el capítulo y la página, en este caso, para *El Nacimiento de la Tragedia*, KSA, I, GdT. Por otro lado, todas las citas textuales de la obra de Nietzsche se harán según las traducciones de Andrés Sánchez Pascual y que pertenecen a la editorial Alianza de Madrid, 1986. En cualquier otro caso será aclarada la procedencia de la traducción de los textos. KSA I, GdT 1, p. 25. NdT 1, p. 40.

tiempo, que sin cesar retorna de nuevo. Lo trágico refiere, entonces, a la comprensión de la totalidad de lo real como puro devenir y no como suele creerse, una síntesis equilibrada entre lo apolíneo y el dionisiaco.¹ En *el nacimiento de la tragedia* se privilegia el elemento dionisiaco por sobre el elemento apolíneo, ello constituye el triunfo del espíritu de Dionisos como constitución trágica de la realidad. En este sentido, lo dionisiaco no puede realizarse como reconciliación con la naturaleza y con la cultura (al modo dialéctico), sino que este elemento se presenta como ruptura violenta de todos los principios estables que están a la base de toda realidad y de todo fundamento. Nietzsche confiere a lo dionisiaco preeminencia absoluta considerándolo el elemento afirmativo y diferencial que permite la aparición en escena de toda multiplicidad como intensidades de fuerzas en relación sobre un plano de inmanencia. Esto es, flujo caótico de fuerzas que forman, transforman y destruyen todo fenómeno. Lo dionisiaco es concebido por Nietzsche como una potencia plástica formadora de constelaciones siempre nuevas. Es un flujo que devora continuamente las formas pero también un flujo continuo que posibilita la producción de nuevas multiplicidades en el curso total del tiempo que se repite como siendo diferente o mejor dicho, se repite afirmando plenamente la diferencia en cuanto tal.

Ahora bien, hagamos una aclaración, comprender lo apolíneo sólo como esfuerzo y defensa sobre el devenir-caos de lo dionisiaco sería reducir el ser a principio o fundamento de lo ente, esto es, al instinto de autoconservación con los caracteres onto-teo-lógicos de la ciencia metafísica. Pero lo que Deleuze persigue a través de la filosofía de Nietzsche es abrir un camino posible cuya noción del ser supere las vías de fundamentación metafísicas. Ello también lleva a la necesidad de redefinir en términos no metafísicos la relación ser—ente, donde el problema por pensar sea la tensión de fuerzas que aparecen entre aquellos polos y no la decisión por uno de ellos como fundamento absoluto del otro. Desde la perspectiva del Nietzsche deleuziano el problema podría enunciarse así: lo que en un primer momento parece que Nietzsche insinúa cómo liberarse de lo dionisiaco es, en realidad, en vías de superación del dualismo metafísico (ser vs. devenir, unidad vs. multiplicidad, realidad vs.

¹ Esto lo atestigua no sólo la función capital que Dionisos termina teniendo en la tragedia griega sino que en la filosofía posterior de Nietzsche Dionisos continúa teniendo una gran relevancia por sobre lo apolíneo que tiende a desaparecer.

apariencia, etc.), liberar lo dionisiaco. Si se parte de la tesis general de la obra, donde lo apolíneo y lo dionisiaco son fuerzas complementarias de la génesis de lo real, pareciera que en su transcurso Nietzsche va inclinando la balanza y en última instancia reduce lo apolíneo a lo dionisiaco. Esto es así, pero hay que señalar cómo debe interpretarse esto, porque leído desde la tradición metafísica pareciera haber aquí una decisión por uno de los polos, donde lo dionisiaco se presenta como el presupuesto onto-teo-lógico. Pero liberar lo dionisiaco significa en el contexto nietzscheano la imposibilidad de una totalización última en la comprensión de lo real que posibilita el estallido del acontecimiento y de la multiplicidad como tal. Lo dionisiaco es el plano inmanente donde aleatoriamente con necesidad se producen multiplicidades y se destruyen, donde se producen formas y se fagocitan.¹ Liberar lo dionisiaco simboliza la potencialidad con la que el devenir irrumpe conformando multiplicidades sobre el flujo del espacio y el tiempo. Lo dionisiaco, que remite al mundo de las formas apolíneas, no se justifica a partir de la necesidad estética que ello genera, sino que remite a la potencia afirmativa del ser como devenir: flujo de fuerzas múltiples, desiguales y en relación que crean y destruyen toda multiplicidad. La afirmación trágica de la vida consiste en pensar al ser como ser del devenir tal como declara Deleuze. Vida y muerte, nacimiento y decadencia son sólo aspectos del mismo devenir que conforma la vida. Lo individualizado es la expresión de lo apolíneo como principio de individuación, que surge a la vez que se disuelve en las profundidades de las fuerzas dionisiacas.

Si el ser es devenir, entonces supone la diferencia. Esta es una diferencia móvil que diferencia lúdicamente. Jugando Dionisos perfora el engaño ficcional apolíneo, atraviesa las figuras aparentes para sumergirse en el flujo de fuerzas cósmicas. Las figuras finitas y temporales son experimentadas como baile y danza en la tragedia. Solo así el hombre deja de ser amo y señor del mundo para ser parte del devenir, sintiendo y percibiendo que la realidad es dinámica,

¹ "En el efecto de conjunto de la tragedia lo dionisiaco recobra la preponderancia; la tragedia concluye con un acento que jamás podría brotar del reino del arte apolíneo. Y con esto el engaño apolíneo se muestra como lo que es, como el velo que mientras dura la tragedia recubre el auténtico efecto dionisiaco, el cual es tan poderoso, sin embargo, que al final empuja al drama apolíneo mismo hasta una esfera en que comienza a hablar con sabiduría dionisiaca y en que se niega a sí mismo y a su visibilidad apolínea. La difícil relación que entre lo apolíneo y lo dionisiaco se da en la tragedia se podría simbolizar realmente mediante una alianza fraternal de ambas divinidades: Dionisos habla el lenguaje de Apolo, pero al final Apolo habla el lenguaje de Dionisos" (KSA I, GdT 21, pp. 139-140. NdT 21, p. 172).

donde nacimiento y muerte son formas trágicas de la misma existencia que se repite continuamente en el seno de la diferencia.

Ello nos lleva a considerar otro aspecto de la comprensión deleuziana de la ontología de Nietzsche en torno a la figura de Dionisos. Dionisos es comprendido como juego. Con la noción de juego logra romper, fisurar el edificio de la metafísica, en este sentido se instala fuera de ella y provoca un movimiento hacia un nuevo pensamiento del devenir en cuanto diferencia de fuerzas intensivas en pugna. Así sostiene Deleuze:

La correlación de lo múltiple y de lo uno, del devenir y del ser, forma un *juego*. Afirmar el devenir, afirmar el ser del devenir son los dos momentos de un juego que se componen con un tercer término, el jugador, el artista o el niño. El jugador-artista-niño, Zeus-niño: Dionysos (...) El jugador se abandona temporalmente a la vida, y temporalmente fija su mirada sobre ella; el artista se coloca temporalmente en su obra, y temporalmente sobre su obra; el niño juega, se aparta del juego y vuelve a él (Deleuze, 1971: 39).

El juego del artista trágico se convierte en elemento clave para expresar la ontología nietzscheana de la diferencia en cuanto que jugando se puede intuir y experimentar el movimiento, la apertura originaria y el estallido que supone el acontecimiento que se esconde detrás de las imágenes. Lo dionisiaco es juego en tanto que genera los límites en el tiempo pero a su vez los excede, los disuelve en la donación que implica la apertura y el estallido de todo acontecimiento (la diferencia). Pero la diferencia es diferenciante, es una diferencia móvil que diferencia lúdicamente. Jugando Dionisos perfora el engaño corporal apolíneo, atraviesa las figuras aparentes para sumergirse en el flujo de las fuerzas cósmicas.

En síntesis, en Deleuze, a través de la obra sobre la tragedia nietzscheana, el ser es pensado como devenir por medio de Dionisos, devolviéndole a la realidad su carácter sagrado y temporal. El ser es tiempo y el tiempo es ser (Fink, 2000: 199). Lo trágico experimenta lo figurativo pero su fuerza vital, goza en destruirlo porque, precisamente, en eso consiste lo trágico. En la concepción trágica del cosmos se expresa el bello aparecer y producir de las formas estables, y su destrucción, que retorna al movimiento originario que acaece sin cesar al mismo tiempo o, mejor dicho, es el tiempo mismo. Al concebir al ser como devenir, el movimiento es movimiento del límite de la cosa. Las fuerzas vitales del devenir

crean y aniquilan las cosas continuamente, en el tiempo total, dionisiaco, que repite sin cesar el movimiento infinito de creación y destrucción. Dionisos es la santidad como donación del ser y el tiempo. Lo dionisiaco es aquella figura que genera límites en el tiempo y a su vez los excede, los disuelve en la donación que implica la apertura y el estallido de todo acontecimiento, de la diferencia.

Desde esta perspectiva, siguiendo el análisis nietzscheano de la tragedia, Deleuze sostiene que "Dionysos es presentado con insistencia como el dios afirmativo y afirmador" (Deleuze, 1971: 23), porque Dionisos se expresa en multiplicidades de fuerzas que resultan ser afirmativas; ello es, afirmar el dolor del crecimiento más que los sufrimientos de la individuación. Dionisos es el dios que afirma la vida, a través de quién la vida resulta afirmada, y no justificada o fundamentada en una instancia o nivel superior al modo dialéctico. Dado que en el sufrimiento y el desgarramiento dionisiaco no hay posibilidad de sustracción, ello convierte al sufrimiento en plena afirmación vital del devenir de fuerzas que con-forman multiplicidades.¹

Considerar lo trágico como devenir de fuerzas abre el horizonte para desmitificar la pretensión de verdad absoluta de la metafísica y nos permite postular una noción de verdad en cuanto perspectivismo, basada en la experiencia de que toda verdad no es más que una interpretación de una pluralidad de sentidos posibles y todo conocimiento siempre es ilusorio, dado que este está condicionado por relaciones de fuerzas siempre en movimiento y cambiantes.

En conclusión, lo trágico es afirmación de la vida, pero esto no hace referencia a la vida humana como fundamento de toda realidad o medida de todas las cosas; sino que refiere a una vitalidad originaria, impersonal que emerge más allá de toda conciencia. En este sentido, lo trágico muestra una posición anti-dialéctica en cuanto que esta supone la negación de la negación, aquella es simplemente afirmación del devenir que no necesita ser negado para desarrollar su

¹ Ahora bien, lo que está claro en la filosofía del joven Nietzsche es que el engaño que producen las categorías metafísicas sobre la realidad al objetivarla en conceptos estables queda cuestionado. Pero, por otro lado, al mostrar que lo determinante en la comprensión y en la composición de la realidad es el elemento dionisiaco, Nietzsche, en última instancia, sostiene que no hay cosas, fenómenos estables; porque él no piensa al ser como fundamento de lo ente, sino como devenir. Desde la posición alcanzada se puede afirmar que Nietzsche cuestiona, de este modo, la objetividad del objeto, es decir, el conocimiento representativo; pero, a su vez, sostiene que el fenómeno, lo que puede ser un ente determinado es, en realidad, un centro de poder constituido por fuerzas cualificadas y temporales que no se dejan objetivar categorialmente.

movimiento. Ello se desprende a partir de que, para Nietzsche, lo trágico no resulta de una síntesis equilibrada o de una reconciliación entre Apolo y Dionisos sino que Dionisos es la afirmación del devenir de la vida como última instancia a la que se puede retrotraer el pensamiento. Ello es la inmanencia de la vida.

2. Activo-reactivo: una ontología de la diferencia de fuerzas

Deleuze sostiene que la filosofía debe entenderse como una crítica positiva en el sentido de que ella implica creatividad afirmando que “el problema crítico es el valor de los valores, la valoración de la que procede su valor, o sea, el problema de su *creación*” (Deleuze, 1971: 7). Este problema solo puede ser evaluado a partir del elemento diferencial (la voluntad de poder): elemento determinante de toda valoración dado que muestra la cualidad de la fuerza, i. e., activo-reactivo, siendo a la vez, elemento crítico y creador. El problema crítico es doble: el valor de los valores (el sentido) y la valoración de la que procede su valor (la voluntad), es decir, los modos de existencia, diferenciales, jerárquicos, creadores de valores (lo alto y lo bajo, lo noble y lo vil).

...así entendida, la crítica es al mismo tiempo lo más positivo. El elemento diferencial no es crítica del valor de los valores, sin ser también el elemento positivo de una creación. Por este motivo la crítica no ha sido jamás concebida por Nietzsche como una *reacción*, sino como una *acción*. Nietzsche opone la actividad de la crítica a la venganza, al rencor o al resentimiento (Deleuze, 1971: 9).

Este doble movimiento de la crítica deviene así en genealogía activa, positiva, creativa. Pero a continuación afirma Deleuze:

Nunca encontraremos el sentido de algo (fenómeno humano, biológico o incluso físico), si no sabemos cuál es la fuerza que se apropia de la cosa, que la explota, que se apodera de ella o se expresa en ella. Un fenómeno no es una apariencia ni tampoco una aparición, sino un signo, un síntoma que encuentra su sentido en una fuerza actual (Deleuze, 1971: 10).

Así como el desarrollo del problema del valor supone un nuevo “método” (genealogía), así también el desarrollo del problema del sentido requiere de una teoría de las fuerzas. La historia de una cosa, cualquiera que esta sea, supone

una sucesión de fuerzas que se apoderan de ella, la constituyen y coexisten en ella para apoderársela. Así, un mismo fenómeno cambia su sentido de acuerdo a la fuerza que se apodera de él. Pero siempre hay una pluralidad de sentido, una constelación de sentido. El sentido es una noción compleja: en primer lugar implica siempre relaciones plurales. Una constelación es un sistema abierto. En un sistema cerrado hay leyes que gobiernan el movimiento y las relaciones entre los elementos, aun cuando el sistema sea dinámico y variable. En una constelación eso no es posible, porque no se puede abarcar la totalidad y su conocimiento es siempre provisorio. La constelación incluye tanto las relaciones temporales como las espaciales. Así, la historia es la variación de esos sentidos en estas relaciones y se puede apreciar haciendo una hermenéutica de las fuerzas que en cada momento se apropian de un fenómeno o de un ser y que le confieren un sentido actual o que le fueron dando diferentes sentidos en el tiempo. En definitiva, todo acontecimiento¹ tiene múltiples sentidos. Por ende, los conceptos de "esencia/apariencia", "idea/opinión", "valor en sí/aplicación" tienen que ser abandonados y reemplazados por "fuerzas/síntomas", "fenómenos/sentidos". Ningún fenómeno tiene sentido en sí mismo, sino a partir de las fuerzas que se apoderan de él. Además, esos sentidos nunca son "eternos" o "permanentes", sino que son siempre "inestables". Hay que pensar en una dinámica de las fuerzas. No se trata de un sistema cerrado de fuerzas, sino un sistema inestable. Al dominar un fenómeno, la fuerza le da un sentido, le da una dirección. El significado más simple de "sentido" es "dirección". Deleuze, a partir de la filosofía de Nietzsche, está desarrollando una teoría general de la fuerza, que no se restringe a las relaciones humanas ni sociales, tampoco a lo orgánico, vital o biológico. Las fuerzas son relaciones entre

¹ El concepto de "acontecimiento" es central en el pensamiento deleuziano. Se opone a la concepción cristiana y dialéctica de la historia, que considera a la historia sujeta a una legalidad necesaria y a una teleología que encamina los hechos hacia un fin único en el que se consuma todo el desarrollo. El concepto de "acontecimiento" supone una relación contingente de las relaciones de fuerza en la historia. ¿Cómo se produce un acontecimiento si no es como resultado de un movimiento dialéctico? Cuando se habla de "acontecimiento" hay que pensar en una multiplicidad de fuerzas (aunque los tipos de fuerzas puedan reducirse a lo alto y lo bajo). Hay acontecimientos que resultan de una conjunción de fuerzas activas y creativas, como en Mayo del '68. Los acontecimientos de este tipo no se caracterizan por su duración sino por los efectos múltiples que generan. (En un reportaje a Mario Benedetti divulgado en un programa sobre este autor uruguayo en Canal Encuentro, decía que para su generación, el acontecimiento había sido la Revolución Cubana y no Mayo del '68, que no había tenido consecuencias significativas para los sudamericanos). Los grandes acontecimientos no están precedidos por causas que permitan preverlos con anterioridad, sino que pueden resultar de situaciones mínimas, banales o imperceptibles, lo cual puede vincularse con el "efecto mariposa".

fenómenos. Las relaciones entre fuerzas ni siquiera suponen un “sujeto”. Aquí Nietzsche se muestra como un heredero de la tradición iluminista: Kant ya había impreso el giro al pensamiento por el cual se deja de poner el acento en el conocimiento para centralizar en la acción, en la moral. Después de él, la primacía de la acción se desarrollará cada vez más con Fichte, Schelling, Hegel, la filosofía del idealismo alemán, Marx y la filosofía de la praxis. Nietzsche es heredero de esta tradición que deja de pensar en términos de cosas o de esencias para pensar en términos de acción, de fuerzas (o, como la va a llamar más adelante: de voluntad). En síntesis, por un lado, el sentido es siempre múltiple porque está constituido por una pluralidad de fuerzas que lo definen pero también diferentes respecto a otras fuerzas; por otro lado, el sentido nunca es absoluto sino que cambia cuando cambian las fuerzas que se apoderan de él (Etchegaray, 2011: 216).

Retomemos el otro problema de la genealogía: el valor, Deleuze afirma que “la genealogía no solo interpreta sino también valora” (Deleuze, 1971: 14)

Cualquier fuerza se halla pues en una relación esencial con otra fuerza. El ser de la fuerza es el plural; sería completamente absurdo pensar la fuerza en singular. Una fuerza es dominación, pero también objeto sobre el que se ejerce una dominación. Una pluralidad de fuerzas actuando y sufriendo a distancia, siendo la *distancia* el elemento diferencial comprendido en cada fuerza y gracias al cual cada una se relaciona con las demás (Deleuze, 1971: 14).

El elemento diferencial (la voluntad que es una fuerza relacionada con otra fuerza) permite evaluar y caracterizar la diferencia en el origen como la cualidad de la vida y sólo hay dos tipos de vida: lo afirmativo y lo negativo, lo alto y lo bajo, la acción y la reacción. La pregunta que supone el elemento diferencial con respecto a las fuerzas es: ¿es activa o es reactiva? ¿es afirmativa o es negativa? ¿es alta o es baja? La diferencia implica siempre actividad (o re-actividad), movimiento (o resistencia), relación (mando u obediencia), generación (creación o decadencia). Porque el problema de la filosofía como crítica genealógica es la relación que se establece entre una voluntad que ordena y otra que obedece.

Que cualquier fuerza se relaciona con otra, sea para obedecer sea para mandar, he aquí lo que nos encamina hacia el origen: el origen es la diferencia en el origen, la diferencia en el origen es la

jerarquía, es decir la relación de una fuerza dominante con una fuerza dominada, de una voluntad obedecida con una voluntad obediente (Deleuze, 1971: 16).

Por ello afirma Deleuze que el verdadero problema de la genealogía es la jerarquía,¹ y ella es inseparable de la diferencia y del origen. La genealogía tiene como tarea el problema del sentido y del valor y su mutua relación dado que “el sentido de una cosa es la relación entre esta cosa y la fuerza que la posee, el valor de una cosa es la jerarquía de las fuerzas que se expresan en la cosa en tanto que fenómeno complejo” (Deleuze, 1971: 16). Entonces las fuerzas pueden ser evaluadas cualitativamente o cuantitativamente. Desde el punto de vista de la cualidad o diferencia, las fuerzas pueden ser altas o bajas, nobles o viles, dominantes o dominadas. Desde el punto de vista de cantidad, las fuerzas pueden ser fuertes o débiles, afirmativas o negativas.

El azar siempre pone en relación al menos dos fuerzas diferentes. La voluntad de poder es el elemento diferencial y genealógico de la fuerza, es decir, ella determina la relación de una fuerza con otra fuerza al tiempo que produce la cualidad de las mismas, a la vez que se manifiesta como un poder de ser afectado ya sea por fuerzas superiores, ya sea por fuerzas inferiores. “La voluntad de poder es el elemento del que se desprenden a un tiempo la diferencia de cantidad de las fuerzas en relación, y la cualidad que, en esta relación, corresponde a cada fuerza. Aquí revela su naturaleza la voluntad de poder: es el principio de la síntesis de las fuerzas.” (Deleuze, 1971: 74) Por ello la voluntad de poder nunca se puede separar de la fuerza, sea esta cualquiera, de sus cualidades y cantidades. La voluntad es al mismo tiempo determinada y determinante, cualificada y cualificante (cfr. Deleuze, 1971: 90). Tengamos en cuenta que la voluntad de poder no es la misma fuerza, hay que diferenciar la voluntad de la fuerza, pero la voluntad de poder no es exterior a la fuerza es la fuerza misma, su afectividad. Esto podemos aclararlo al preguntar ¿quién quiere? No se puede responder la fuerza, porque no es la fuerza quien quiere, sino la voluntad es quien quiere y, ello, no puede ser alienado ni delegado. Sin el

¹ Deleuze afirma que “la jerarquía tiene dos sentidos en Nietzsche. Significa, en primer lugar, la diferencia de las fuerzas activas y reactivas, la superioridad de las fuerzas activas sobre las reactivas (...) Pero jerarquía designa también el triunfo de las fuerzas reactivas, el contagio de las fuerzas reactivas y la organización compleja que viene detrás, donde los débiles han vencido, donde los fuertes son contaminados, donde el esclavo que no ha dejado de ser esclavo prevalece sobre un señor que ha dejado de serlo: el reino de la ley y de la virtud. Y en este segundo sentido, la moral y la religión aún son teorías de la jerarquía” (DELEUZE, Gilles, NP, p. 88).

elemento interno de la voluntad toda fuerza sería indeterminada. “La voluntad de poder, pues, se suma a la fuerza, pero como elemento diferencial y genético, como elemento interno de su producción” (Deleuze, 1971: 75). Deleuze también afirma que la voluntad de poder no es el ser ni tampoco el devenir. “La voluntad de poder se manifiesta como la sensibilidad de la fuerza; el elemento diferencial de las fuerzas se manifiesta como su sensibilidad diferencial” (Deleuze, 1971: 91). Es decir es el poder de afectar y ser afectado, ello remite a que ella se muestra como sensibilidad, sensación, afectividad. Deleuze se pregunta entonces:

¿Qué es el cuerpo? Solemos definirlo diciendo que es un campo de fuerzas, un medio nutritivo disputado por una pluralidad de fuerzas. Porque, de hecho, no hay ‘medio’, no hay campo de fuerzas o de batalla. No hay cantidad de realidad, cualquier realidad ya es cantidad de fuerza. Únicamente cantidades de fuerza, «en relación de tensión» unas con otras¹. Cualquier fuerza se halla en relación con otras, para obedecer o para mandar. Lo que define a un cuerpo es esta relación entre fuerzas dominantes y fuerzas dominadas. Cualquier relación de fuerzas constituye un cuerpo: químico, biológico, social, político. Dos fuerzas cualesquiera, desiguales, constituyen un cuerpo a partir del momento en que entran en relación: por eso el cuerpo es siempre fruto del azar, en el sentido nietzscheano, y aparece siempre como la cosa más ‘sorprendente’, mucho más sorprendente realmente que la conciencia y el espíritu. Pero el azar, relación de la fuerza con la fuerza, es también la esencia de la fuerza; no nos preguntaremos, pues, cómo nace un cuerpo vivo, ya que todo cuerpo es viviente como producto ‘arbitrario’ de las fuerzas que lo componen. El cuerpo es un fenómeno múltiple, al estar compuesto por una pluralidad² de fuerzas irreductibles; su unidad es la de un fenómeno múltiple, ‘unidad de dominación’. En un cuerpo, las fuerzas dominantes o superiores se llaman activas, las fuerzas inferiores o dominadas, reactivas. Activo y reactivo son precisamente las cualidades originales, que expresan la relación de la fuerza con la fuerza. Porque las fuerzas que entran en relación no poseen una cantidad, sin que al mismo tiempo cada una deje de tener la calidad que corresponde a su diferencia de cantidad como tal. Se llamará jerarquía a esta diferencia de las fuerzas cualificadas, conforme a su cantidad: fuerzas activas y reactivas (Deleuze, 1971: 60-61).

No hay que entender el campo o el medio como algo previo a las fuerzas. Cuerpo no es lo que ocupa un lugar en el espacio. No se trata de un lugar o de un

¹ NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder*, II, 373 (citado por Deleuze).

² Se introduce aquí el concepto deleuziano de “multiplicidad”. Contra Platón, lo real no remite a lo uno, ni siquiera a la dualidad sino a una multiplicidad. No se parte de la identidad sino de la diferencia.

escenario previamente constituido donde la relación de fuerzas tendría lugar. Son las relaciones de fuerzas las que crean el medio o el escenario. Las fuerzas crean el ámbito que necesitan. Cuando se da prioridad al campo o al medio la resolución del conflicto entre las fuerzas se traslada al contexto de la relación, a la totalidad que contendría a las fuerzas (a la manera del estructural-funcionalismo). El escenario o la totalidad es un resultado parcial, contingente y provisorio de las relaciones entre las fuerzas. Definición de cuerpo: allí donde hay al menos dos fuerzas en relación. ¿De qué ámbito? ¿De qué tipo? De cualquier tipo, de cualquier ámbito: químico, físico, social, político etc. En física se ha diferenciado entre los cuerpos y la energía, las ondas. Para Deleuze no hay escisión: cuerpo es energía, es una relación de fuerzas/energías.

Un cuerpo no se define por lo que es, sino por lo que puede; esto ya es un *quantum* de fuerzas en relación, afirma Deleuze citando a Spinoza. No podemos definir de antemano lo que un cuerpo puede, de lo que un cuerpo es capaz, dado que depende de las relaciones de fuerzas que lo constituyen, de la capacidad de afectar y ser afectado, de multiplicar y crear conexiones y relaciones nuevas, de aumentar o no su capacidad de actuar. Pero en un cuerpo, sostiene Deleuze, sólo se actualiza una porción de su poder. Un cuerpo deviene junto a otros cuerpos produciendo, afirmando relaciones, encuentros y conexiones; afirmando diferencialmente su poder, su ritmo singular de cambio. Un cuerpo es un proceso abierto y en formación continua, oscilante, que des-estructura toda forma a priori de fundamentación. Por todo ello es que afirma Deleuze, "no sabemos de lo que un cuerpo es capaz" (Deleuze, 1971: 62). Un cuerpo es un flujo constante de fuerzas diferentes en relación dis-funcional con otros cuerpos, pero siempre es una totalidad inacabada e incompleta. Por ello no es posible delimitar, definir, identificar de antemano qué es un cuerpo. El cuerpo se sustrae a los límites del pensamiento representativo, dado que un cuerpo es siempre posibilidad de realizar diferencias siempre nuevas, pero un cuerpo siempre es más de lo que realiza, es un campo de fuerzas generativas y productivas, como se dijo más arriba, actualizándose sin agotar su poder de cambio. Ahora bien, la diferencia entre las fuerzas se llama "jerarquía". Todo cuerpo es una relación de fuerzas desiguales, es decir, jerárquicas. "Las fuerzas inferiores se definen como reactivas: no pierden nada de su fuerza, de su

cantidad de fuerza, la ejercen asegurando los mecanismos y las finalidades¹, ocupándose de las condiciones de vida y de las funciones, las tareas de conservación, de adaptación y de utilidad. Este es el punto de partida del concepto de reacción” (Deleuze, 1971: 61). Las fuerzas reactivas se definen por su función o fin: conservar, adaptar, utilizar. Las fuerzas reactivas están siempre reguladas: siguen una regla, una ley, un límite, un impedimento. Lo reactivo se define desde el otro término de la relación, es decir, desde lo activo. Por eso las fuerzas reactivas parten siempre del límite, del impedimento, de lo que no se puede. Pero Deleuze advierte: “Indudablemente caracterizar a estas fuerzas activas es más difícil. Ya que, por naturaleza, escapan a la conciencia²: ‘La gran actividad principal es inconsciente’³. La conciencia expresa solamente la relación de algunas fuerzas reactivas con las fuerzas activas que las dominan. La conciencia es esencialmente reactiva⁴; por eso no sabemos lo que puede un cuerpo, de qué actividad es capaz” (Deleuze, 1971: 62). La conciencia⁵ es vista como un síntoma del cuerpo y no como su fundamento. Tomarla como síntoma es tomarla como efecto y no como causa. El síntoma no tiene que ser confundido con la causa. La conciencia es una mera superficie: aquella parte del cuerpo que se ve afectada por el mundo. Es un epifenómeno. Lo que le interesa remarcar a Deleuze es que la relación de la conciencia con lo exterior es siempre una relación entre dos fuerzas desiguales: una inferior y otra superior. La misma relación supone dos valoraciones, de acuerdo a la perspectiva de las fuerzas dominadas o a la de las fuerzas dominantes. La primera es la moral de los esclavos; la segunda es la moral de los señores. Los esclavos valoran partiendo del límite, de la ley, de lo que regula o impide. La conciencia parte de lo que no puede. Los señores valoran partiendo de lo que pueden. La valoración no está en la fuerza “en sí misma” sino en la relación que una fuerza establece con otras. Por eso, el concepto de fuerza no sustituye el concepto de substancia. Para Aristóteles la relación es un accidente de la substancia; para Nietzsche la

¹ La discusión entre mecanismo y finalidad es una falsa discusión ya que ambos son posibilidades de las fuerzas reactivas, ambos son reactivos. La verdadera discusión es entre lo reactivo y lo activo.

² Lo activo se identifica con lo inconsciente. Por eso no puede conocerse o comprenderse desde la conciencia. Las fuerzas activas escapan a la conciencia.

³ NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder*, II, 227 [citado por Deleuze].

⁴ NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia*, 354 [citado por Deleuze].

⁵ Recuérdese que la conciencia ha sido tomada como el fundamento desde Descartes. La existencia se fundamenta en el pensamiento, en la conciencia.

relación de fuerzas es lo que constituye el cuerpo. La conciencia siempre está en relación con lo no-conciente o con lo inconciente. Ése inconciente es el cuerpo. Lo inconciente es activo, creativo, productivo, transformador. Por ello afirma Deleuze que “La conciencia: testimonio únicamente ‘la formación de un cuerpo superior’¹”(Deleuze, 1971: 60). “¿Qué es lo que es activo? Tender al poder². Apropiarse, apoderarse, subyugar, dominar, son los rasgos de la fuerza activa. Apropiarse quiere decir imponer formas, crear formas explotando las circunstancias³” (Deleuze, 1971: 63).

Las fuerzas activas sostienen siempre una tensión, una lucha, un antagonismo. Tienden a, se dirigen a... Pero, aquello a lo que se dirigen no es una substancia o un ser. Se dirigen al poder. Lo que quiere la fuerza es más fuerza. Lo que quiere el poder es más poder. El poder no tiene que ser pensado como una cosa o un ser, ni como una propiedad de las cosas o de los sujetos, ni como una facultad, ni como el lugar que ocupan ciertos sujetos. “Tender al poder” es desarrollar ese poder, es desarrollar las fuerzas, es crear más fuerza. Lo que caracteriza a lo activo es la capacidad de crear, pero no de crear cosas sino de crearse a sí mismo, de potenciarse a sí mismo. Detrás de la concepción spinoziana (“no sabemos lo que un cuerpo puede”) está la concepción hobbesiana, y detrás de la concepción hobbesiana están las concepciones de Maquiavelo y Tucídides. Todos estos autores piensan el poder como fuerza y no como substancia o como ser. De allí que para caracterizar a las fuerzas activas utilice verbos y no adjetivos: apropiarse, apoderarse, subyugar. Activo son las fuerzas positivas, las fuerzas superiores, las fuerzas creativas y transformadoras. En la primera parte de este capítulo se llamó “dionisiaco” a este tipo de fuerzas. Es el poder de transformación, es pura actividad. Pero afirma Deleuze:

Pero cada vez que señalamos así la nobleza de la acción y su superioridad frente a la reacción, no debemos olvidar que la reacción designa un tipo de fuerzas del mismo modo que la acción: sencillamente, las reacciones no pueden captarse, ni comprenderse científicamente como fuerzas, si no las relacionamos con las fuerzas superiores que son precisamente de otro tipo. Reactivo es una cualidad original de la fuerza, pero que sólo puede ser interpretada como tal en relación con lo activo, a partir de lo activo (Deleuze, 1971: 63).

¹ NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder*, II, 227 [citado por Deleuze].

² NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder*, II, 43 [citado por Deleuze].

³ NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y del mal*, 259 y Nietzsche, F., *La voluntad de poder*, II, 63 [citado por Deleuze].

Se trata de fuerzas en relación, no de relaciones entre cosas o propiedades de una substancia o un sujeto. Deleuze tiene presente la teoría del poder de Foucault (Deleuze, 1987: 49ss): el poder no es una propiedad, no es un lugar, no es una cosa, no es un atributo. No se tiene poder; se ejerce poder, se actúa. Toda fuerza es un ejercicio del poder. Toda fuerza es, por definición, fuerza. No existe una fuerza *carente* de fuerza. Una fuerza activa es aquella que hace todo lo que puede, lleva su fuerza al límite de lo que puede. Una fuerza reactiva nunca hace todo lo que puede, no lleva la fuerza al límite sino que parte del límite. Foucault no habla de fuerzas reactivas sino de resistencias. No hay poder sin resistencia. Se trata siempre de una relación, el poder es relación. Pero una incapacidad de lo reactivo para comprenderse a sí mismo más allá de su propio horizonte, que es el horizonte de la reacción, de la supervivencia.

Ahora bien estas fuerzas pueden ser evaluadas cuantitativamente, es decir qué cantidad de poder hay en cada una de ellas, pero a su vez, pueden ser evaluadas cualitativamente¹, es decir de acuerdo a *la diferencia de cantidad* de fuerza, por eso afirma Deleuze "activo y reactivo son las cualidades de la fuerza" (Deleuze, 1971: 63). La diferencia de cantidad de fuerza es la esencia de toda fuerza. Toda cuantificación supone una valoración previa, una perspectiva valorativa implícita. Lo cuantitativo supone siempre una valoración cualitativa. "Si una fuerza no es separable de su cantidad, tampoco lo es de las restantes fuerzas con las que se halla relacionada. La cantidad en sí no es, pues, separable de la diferencia de cantidad" (Deleuze, 1971: 65). No se trata de dos formas contrapuestas de ordenar la realidad. La relación cualitativa de las fuerzas se desprende de las diferencias de cantidad. Los cuerpos son relaciones de fuerzas diferentes. Es la diferencia entre esas fuerzas lo que constituye la cualidad. La diferencia entre las cantidades no es cuantitativa sino cualitativa. No hay que pensar la diferencia entre las cantidades, cuantitativamente, abstractamente. Una fuerza sólo se puede caracterizar por la relación, nunca en sí. Un cuerpo no es en sí noble o plebeyo, superior o inferior. Sólo es noble o plebeyo en relación con otras fuerzas. La cualidad de las fuerzas no es una característica esencial de una cosa o substancia. Es una relación que se cualifica de diferente manera de

¹ Se plantea aquí un problema de larga data (la relación entre lo cuantitativo y lo cualitativo): se había planteado ya en la *Lógica* de Hegel y se discutió largamente en la tradición dialéctica desde Marx hasta Lenin.

acuerdo con el otro término con el que se relaciona. Además aparece aquí una tesis central en la interpretación de Deleuze: no hay posibilidad que se den dos fuerzas iguales. Es imposible eliminar las diferencias. Toda postura democrática, igualitaria, equivalencial es imposible. Para Deleuze, éste es el sueño de las fuerzas reactivas. El problema no es la igualación de las fuerzas sino la reactivación de las fuerzas, que las fuerzas activas se conviertan en reactivas. El problema es lo que Nietzsche llamó nihilismo.

En definitiva, contra los dualismos metafísicos apariencia-realidad, sensible-inteligible, etc. y la pretensión filosófica de llegar a través de un método a fundamentos últimos y verdades absolutas, Deleuze vía la filosofía de Nietzsche propone una nueva praxis filosófica caracterizada como crítica genealógica, cuyos elementos decisivos son las nociones de sentido y valor que permiten evaluar las fuerzas en juego que se apoderan y conforman un cuerpo; de allí la relevancia genealógica de las preguntas ¿Qué quiere quien pretende establecer tal o cual verdad como absoluta y universal?, ¿que fuerzas están de tras de ella?, porque para Nietzsche y Deleuze el pensamiento está siempre condicionado y determinado por relaciones de fuerzas como ya hemos expuesto. La voluntad de poder es la que determina la fuerza y, por ende, da sentido, como elemento diferenciador. El sentido y el valor derivan de la voluntad de poder como relación diferencial de fuerzas. La voluntad de poder es así principio de la síntesis de fuerzas, que no subsume al modo dialéctico sino que afirma la diferencia al establecer jerarquías y cualificar a las fuerzas. Pero para que esta síntesis pueda realizarse requiere de otro elemento relevante de la filosofía nietzscheana: el eterno retorno.

3. Conclusión: el eterno retorno de la diferencia, una filosofía del devenir y lo múltiple

El ser es comprendido por Deleuze como devenir de diferencia de fuerzas intensivas que se muestran y fluyen sobre un plano de consistencia. Ella es una diferencia que se rehúsa a toda conceptualización, especificación o limitación categorial. Aquí lo diferente se relaciona con lo diferente sin que pueda ser reducido a la identidad que opera en toda lógica de oposición. Esta es una diferencia móvil, que potencia y crea lo diferente, en cuanto diferente. Desde

esta consideración sostiene Deleuze *"Todo lo que ocurre y aparece es correlativo de órdenes diferenciales: diferencias de nivel, de temperatura, de presión, de tensión, de potencia, diferencia de intensidad"* (Deleuze, 1998: 110). Estas diferencias tienen como elemento decisivo la intensidad: puro movimiento diferencial de fuerzas que se multiplican al infinito. Esto implica, a su vez, concebir la diferencia como pura positividad, ello sugiere un proceso de permanente diferenciación, sin puntos de referencia o fundamentos últimos. Esta diferencia de fuerzas intensivas no puede ser definida o reducida, desde una instancia exterior a ella, porque no hay exterior, lo que hay (el devenir), es-y-diferencia. Esto es lo que llamamos "plano de consistencia"¹, necesario para quebrantar los límites fijos, que operan en la lógica de oposición metafísica. Consecuentemente, ello nos obliga a des-fundamentar al sujeto y al objeto de su carácter trascendental y, a su vez, nos obliga a dejar de pensar la diferencia a partir de un fundamento organizador. Desde la consideración del ser como devenir que diferencia activamente, el movimiento "es" flujo caótico, abierto, que des-fundamenta lo real. Pero ¿qué es la consistencia? La consistencia es el campo de fuerzas generativas y productivas que, constantemente, se actualizan en multiplicidades sin agotar su poder de cambio e impidiendo toda fundamentación. El plano de inmanencia o plano de consistencia es un todo ilimitado que se presenta siempre abierto pero que no totaliza sus partes en una unidad superior y absoluta dado que este plano mienta un sistema de coordenadas, de diferentes dimensiones y orientaciones que producen constantemente conexiones que renuevan, a la vez, la totalidad del plano. Recordemos que para Deleuze pensar es crear-conectar conceptos y este es el movimiento propio en donde se produce la actividad filosófica; pero el plano no preexiste a los conceptos sino que a la vez que se crean los conceptos, las conexiones intensivas, se constituye el plano como receptáculo conceptual que es el medio para toda creación y conexión posible. En definitiva el pensamiento se ex-pone en el plano a la vez que experimenta creando conceptos. Esto significa que hay simultáneamente pensamiento (sentido) y ser (voluntad) y que

¹ Debemos aclarar que el plano de inmanencia o plano de consistencia no refiere a un concepto porque esto implicaría que los demás conceptos del plano sean totalizados o fundamentados por esta suerte de concepto superior, universal, absoluto y necesario al que se podría llegar a través de una deducción (propia de la tradición filosófica) lo que permitiría, en definitiva, el cierre total del campo, y así estaríamos nuevamente ante la presencia de un fundamento absoluto al modo onto-teo-lógico de la metafísica occidental; pero ello es justamente lo que combate la filosofía deleuziana.

por un lado se distribuye (el plano) como realidad y por otro se interpreta como sentido-pensamiento. Es decir, el pensamiento es inseparable del ser y el ser mismo es inseparable del devenir de la vida.

Un pensamiento que fuese hasta el final de lo que puede la vida, un pensamiento que llevase a la vida hasta el final de lo que puede. En lugar de un conocimiento que se opone a la vida, establecer un pensamiento que afirmaría la vida. La vida sería la fuerza activa del pensamiento, pero el pensamiento el poder afirmativo de la vida (...). Pensar significaría: descubrir, inventar nuevas posibilidades de vida (Deleuze, 1971: 115).

Conforme a la interpretación que Deleuze hace de Nietzsche pensar es inventar nuevas posibilidades de vida, nuevas formas de sentido. Como hemos analizado en el apartado anterior, hay formas de vida que la exaltan y potencian, y otras formas que la aprisionan y de-potencian. En la inmanencia de la vida, en sus fuerzas es que se sitúa el elemento que permite evaluar las diferentes formas de vida y pensamiento. No hay verdades absolutas, mas allá del criterio que reside en la vida misma, sea esta noble o vil. Son estas fuerzas vitales las que permiten evaluar una vida como noble: fuerte creadora, o mesquina: llena de resentimiento y envidia. La filosofía crea conceptos sostiene Deleuze, esto es, experimentar para liberar las fuerzas vitales de todo aquello que tienda a conservarla y aprisionarla, porque la vida es devenir, flujo que siempre retorna. Pero debemos preguntarnos ¿Cuál es el ser del devenir? Deleuze nos da la respuesta "*Retornar es el ser de lo que deviene*. Retornar es el ser del mismo devenir, el ser que se afirma en el devenir. El eterno retorno como ley del devenir" (Deleuze, 1971: 39), y en su obra sobre Nietzsche afirma también: "El eterno retorno, según Nietzsche, no es de ningún modo un pensamiento de lo idéntico, sino un pensamiento sintético, pensamiento de lo absolutamente diferente que reclama un principio nuevo fuera de la ciencia. Este principio es el de la reproducción de lo diverso como tal, el de la repetición de la diferencia" (Deleuze, 1971: 69). De este modo, Deleuze comprende al retorno como repetición pero no como repetición de lo mismo, de lo idéntico sino que la repetición es de lo diferente de la diferencia, esto es, repetición de la posibilidad de relaciones, conexiones de fuerzas y multiplicidades siempre nuevas y diferentes. No es el ser el que retorna, el que vuelve, sino que es el propio

retornar el que constituye al ser en cuanto se afirma en el devenir, y ello sucede eternamente. "No vuelve lo uno, sino que el propio volver es lo uno que se afirma en lo diverso o en lo múltiple" (Deleuze, 1971: 72). El mundo es un constante fluir de diferencias intensivas. El eterno retorno es la potencia del ser del devenir. En definitiva, lo que retorna es siempre lo que difiere. ¿Qué comprende, entonces, Deleuze por diferencia?

Aparece aquí una nueva ontología donde el ser es concebido como diferencia de diferencia, en cuanto que la diferencia es remitida a otras diferencias y no ya a la identidad como principio totalizador; en este sentido, la diferencia debe ser considerada desde tres perspectivas: diferencial-diferenciante-y-diferenciada. La primera refiere a la esencia del ser, pero no a su esencia abstracta, sino que refiere al ser en cuanto a su estado productivo, es decir en su estado de potencia absoluta. La segunda muestra el estado tenso o intensivo de la diferencia, considerada en tanto conectada y ligada a otras diferencias; es aquella que hace que de la plena potencialidad¹ se genere, produzca y potencie lo virtual. Por último, en tercer lugar, la diferencia diferenciada refiere a la dimensión donde las diferencias ligadas se integran por regiones, es decir, donde la ligazón de las diferencias resuelve momentáneamente su constitutiva tensión alcanzando una estabilidad o actualidad provisoria que permite diferenciar unos simulacros² de otros. De este modo, desde este contexto ontológico que tiende a darle movilidad al ser, concibiendo al ser como devenir y haciendo del ser, el ser del devenir; lo real es lo mutable y la realidad el resultado de la mutabilidad decidida *por* y *en* el seno de la diferencia considerada desde los tres elementos expuestos.

¹ Cfr. GALLEGO, Fernando, "Prefacio a un libro necesario", en: MENGUE, Philippe, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Las cuarenta, Bs. As., 2008, nota 9, p. 16. Además, en la misma nota Gallego afirma que la noción de potencialidad debe comprenderse como el estado de tensión real de la relación existente entre dos o más diferencias y no como posibilidad o probabilidad; como también, la noción de potencia debe comprenderse como la capacidad de variación de una diferencia que no afecta sin ser afectada a la vez, y no como impulso, pulsión y acción subsidiarias, todas ellas, de la metafísica tradicional.

² Fernando Gallego afirma que la noción de simulacro no refiere a cierta falta de realidad de lo real; sino que la noción de simulacro sirve para poner a un lado las contiendas metafísicas sobre las nociones de cosa, ente y objeto; de este modo, el simulacro refiere a la verdad de la realidad en un triple sentido "1) porque se diferencia respecto de otros seres, 2) porque resulta diferenciado en el ser, 3) porque es, en sí mismo, bien una diferencia, bien la integración de un cierto complejo de diferencias mutuamente ligadas". Idem.

Problematizar la diferencia, a su vez, requiere experimentar la apertura del devenir en la cual los acontecimientos se dan y se hacen perceptibles en su arraigo originario que podemos nombrar junto a Nietzsche y Deleuze como Dionisos, que refiere a la comprensión del ser como diferencia-diferenciante que difiere de todo ente, pero que a su vez es posibilidad de todo ente, ello es, una fuerza eventualizante que se alza sobre la nada configurando distintos horizontes históricos, y que en su fluir por *medio* de las oposiciones los constituye en cuanto tal, pero los excede a la vez. En este sentido, las filosofías de Nietzsche y Deleuze son evidentemente contrastantes con el de la lógica de oposición que decide un fundamento absoluto en el que todo ente es fundamentado. El pensar por *medio* de las oposiciones metafísicas es aquel que no tiende a encerrar al pensamiento en la objetividad del concepto sino que abre un movimiento originario que en su función creativa y repetitiva hace acontecer y fluir nuevos mundos, instituye nuevos sentidos, nuevos acontecimientos. De este modo, estos pensadores se sitúan y dislocan la tradición metafísica de pensamiento. Este situarse en el *medio* de la metafísica permite una auténtica y siempre nueva reflexión filosófica cuyo movimiento es la libertad que deviene en la posibilidad de generar siempre nuevos sentidos históricos. Ello linda con lo que algunos filósofos contemporáneos, entre ellos Heidegger, Gadamer y Vattimo entre otros, han denominado hermenéutica ontológica, considerando a la interpretación como rasgo esencial de la existencia humana y como base para la crítica de la metafísica occidental, cuyo apoyo lo encuentran también en Nietzsche cuando afirma que no hay hechos, sólo interpretaciones. ¶

Bibliografía

- COLEBROOK, C. (2002) *Gilles Deleuze*. Londres-Nueva York: Routledge.
CRAGNOLINI, M. (2007) *Derrida, un pensador del resto*. Bs. As.: La Cebra.
DELEUZE, G. (1971) *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
_____ (1986) *Foucault*. Buenos Aires: Paidós.
_____ (1998) *Diferencia y Repetición*. Madrid: Júcar.
ESPERÓN, J. P. (2011) *¿Por qué la Filosofía en el Siglo XXI? La filosofía trágica de Nietzsche como apertura de la diferencia. Diálogo con la perspectiva heideggeriana*. Madrid: editorial académica española.
ETCHEGARAY, R., et alia (2011) *La rebelión de los cuerpos*, Buenos Aires: Unlam.
FINK, E. (2000) *La filosofía de Nietzsche*. Madrid: Alianza.
GALLEGO, F. (2008), "Prefacio a un libro necesario", en: Mengue, Philippe, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Bs. As.: Las cuarenta.

- NIETZSCHE, F. (1980) *Sämtliche Werke in 15 Bänden. Kritische Studienausgabe* Hrsg. Von G. Colli und M. Montinari, München/Berlin/New York: Deutcher Taschenbuch Verlag/Walter de Gruyter.
- _____ (1986) *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza.
- PLATÓN (1986) *República*. Madrid: Gredos.
- VATTIMO, G. (2003) *El sujeto y la máscara*. Barcelona: Península.
- _____ (1986) *Las aventuras de la diferencia*. Barcelona: Península.
- _____ (2002) *Diálogo con Nietzsche*. Bs. As.: Paidós.
- VV.AA. (1994) *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos.
- VITIELLO, V. (1999) "Federico Nietzsche y el nacimiento de la tragedia". En *Secularización y nihilismo*. Bs. As.: Jorge Baudino-UNSAM.

HACIA UN ENFOQUE FILOSÓFICO-CIENTÍFICO DE LA VIDA:

BIOÉTICA, CIENCIAS Y HUMANIDADES

Toward a Philosophical & Scientific Approach to Life:*Bioethics, Sciences & Humanities***ROBERTO GUTIÉRREZ LABOY**

(Universidad de Puerto Rico, San Juan, Puerto Rico)

Resumen

En este ensayo se discurre en torno al tradicional debate que se suscita cuando se confrontan las ciencias y las humanidades. Asimismo, se intenta explicar lo que realmente son las humanidades y el valor que poseen en momentos en que atraviesan la peor crisis de su historia. Después de reflexionar en torno a ese dilema, el autor considera que el conflicto entre ellas es más artificial que verdadero. Consciente que ambas áreas del conocimiento utilizan metodologías diferentes, se concluye que la una necesita de la otra. Reconociendo que otras alternativas se han empleado para solventar el problema con mayor o menor efectividad, aquí se sugiere a la disciplina de la bioética como una manera de acercarlas más. De modo que en común concierto se pueda comprender mejor el mundo y la vida que es, después de todo, el propósito fundamental tanto de los científicos como de los humanistas.

Palabras clave: Filosofía | humanidades | ciencias | bioética.**Abstract**

This paper deals with the traditional debate that arises when the sciences and the humanities are confronted against each other. It also seeks to explain what the humanities actually are and their significance at a time when they are experiencing the worst crisis in its history. After reflecting upon this dilemma, the author believes that the conflict between them is more artificial than real. Even though it is clear that both areas of knowledge contain different methodologies, they need one another. Despite the fact that other alternatives have been explored to solve the problem more or less effectively, the discipline of bioethics is suggested here as a way to bring them closer. Working together we could attempt to understand better the world and the life which is, after all, the primary purpose of both scientists and humanists.

Keywords: Philosophy | Humanities | Sciences | Bioethics.

Desde algunos puntos de vista, con las ciencias y las humanidades parece ocurrir algo similar a la correlación existente entre la fe y la razón: a través de la historia se han considerado antinómicas, lo que las ha conducido continuamente a entrar en conflicto. A estos últimos conceptos se les ha tratado de reconciliar, pero los resultados no han sido del todo eficaces. Y es que dichos términos –fe y razón- son incompatibles de-por-sí, debido a que, entre otras razones, como se suele decir “la fe es ciega” (a pesar de que San Agustín intentara demostrar lo contrario), puesto que como se expresa en la *Biblia* “La fe es garantía de lo que se espera; la prueba de las realidades que no se ven (Hebreos 11:1).” En tanto, la razón procura -es más exige o debe exigir- que las respuestas a las interrogantes existenciales que nos aquejan a los humanos sean “sensatas” y si no se pueden “demostrar” que cuando menos sus justificaciones sean producto de un proceso profundamente reflexivo.

En cuanto a la relación de la fe y la razón, mucha energía se ha dedicado al intento de armonizarlas o, mínimamente, acercarlas. Recordemos los loables esfuerzos de Santo Tomás de Aquino y del ya mencionado San Agustín en la época antigua y con textos como la encíclica *Fides et Ratio* del papa Juan Pablo II y en diversos escritos del ahora papa emérito Joseph Ratzinger en la era moderna. Vale destacar el famoso debate entre Jürgen Habermas y Ratzinger cuando éste en una actitud conciliadora expresa que “yo hablaría de una correlación necesaria de razón y fe, de razón y religión, que están llamadas a purificarse y regenerarse recíprocamente, que se necesitan mutuamente y deben reconocerlo” (2006:67-68). A mí me parece que la tarea no es dable porque cuando una “está” la otra no puede “entrar”. Tan es así que si extrapolamos la fe por el “mythos” (que son afectos parecidos) y la razón con el “logos” (que sí son iguales) confirmamos que, precisamente, fue del enfrentamiento de entre ambas que brotaron tanto la filosofía como la ciencia (lo que las hace –a mi parecer- hermanas gemelas, aunque la filosofía surgió unos “minutos” antes). Me he estado refiriendo al paso del “mythos” al “logos”. Indudablemente, con las ciencias y las humanidades el escenario es muy diferente. Por cierto, yo no coincido con la tradición de ver la filosofía como la madre de todas las ciencias, pero aún menos con el parecer del Althusser para quien el nacimiento de la filosofía es efluvio de las ciencias (1971:41). Pese a que sí concuerdo con el

Althusser que articuló que “Eso es ley: la filosofía siempre está unida a la ciencia” (1971:4).

Encuentro que el marco relativo a estas dos áreas del saber es distinto al punto de que creo que las ciencias y las humanidades no sólo pueden armonizarse sino que, más significativo aún, se complementan y la una no puede existir sin la otra. Me explicó. Yo soy de los que creen que un científico sin una robusta formación filosófica (entiéndase humanística) no puede aspirar a más de ser un mediocre. Y es que sin un pensamiento crítico, reflexivo, inquisitivo y profundamente interrogativo, que muy bien provee la filosofía, lo que harían los incipientes científicos sería repetir lo que les fue enseñado. No obstante, cuando ese científico va más allá de lo aprendido, a lo largo de su adiestramiento profesional, es que puede producir nuevos acercamientos crítico-científicos que lo pueden conducir a generar novedosas teorías.

Sé muy bien que el método científico se rige por una serie de etapas, las cuales – a grosso modo- son: la observación, la hipótesis, la experimentación, la organización, las conclusiones y la teoría o ley. Sin embargo, detrás de ese proceso tiene que haber un ente pensante que ve más allá de lo que sus colegas piensan que las cosas son. Ese ente es el científico prometedor, que lo es porque también es un filósofo en ciernes o completo. Obsérvese que no estoy hablando de la filosofía natural medievalista ni de la filosofía de las ciencias, sino de la filosofía sin más.

No estoy diciendo que la una sea igual que la otra. Lo que ocurre es que son gemelas fraternas, o bien mellizas, y no idénticas. Eso fue lo que impulsó a Albert Einstein –un científico que se acercó tanto a las humanidades- a decir que, “La relación recíproca entre epistemología y ciencia es digna de atención. Una depende de la otra. La epistemología sin contacto con la ciencia es un proyecto vacío. La ciencia sin epistemología –en el caso que sea pensable- es primitiva y confusa” (Schilpp, 1970: 683-684).¹ Así, Mario Bunge -un filósofo que se aproxima tanto a las ciencias- sostuvo que “No hay por qué buscar la ciencia fuera de las humanidades, cuando lo que se requiere es encararlas en forma científica; ni hay por qué buscar la filosofía fuera de la ciencia, cuando se sabe que ésta posee sustancia filosófica” (1981: 102). De ahí que yo considere

¹ Esa epistemología a la que se refería Einstein acarrea el sentido inglés del término que la concibe como la rama de la filosofía que se ocupa de los fundamentos del conocimiento, incluyendo la ciencia.

mezquino el debate en torno a cuál es más importante, las ciencias o las humanidades.

Sospecho que lo que ocurre es que, por lo menos recientemente, la controversia no proviene tanto ni de los científicos ni de los filósofos (quienes deberían tener clara esta cuestión) sino de aquellos que tienen una visión mercantilista, es decir lucrativa, de la educación. Y aquéllos que siendo o creyendo ser científicos, de una parte, o filósofos, de la otra, contraponen la una con la otra, en aras de “demostrar” cuál es la más significativa, no están claros en la carreras que profesan o creen profesar. Por eso es que hay quienes dicen que dado al gran desarrollo de las ciencias las humanidades han perdido pertinencia. A ellos les respondo que para que continúe ese “gran desarrollo de las ciencias” es que cada día las humanidades son más relevantes. De modo que como el tema y la controversia siguen patentes me siento obligado a terciar en el debate, por lo que en las líneas que siguen expongo algunas reflexiones y recomendaciones, ya que me parece que la bioética puede ayudar a romper con la tesitura negativa que, a veces, les dirige a la confrontación. La teoría de la “tercera cultura” que propuso C.P. Snow y desarrolló J. Brockman no creo que sea la alternativa apropiada. Asimismo, la propuesta de la “consiliencia” de E.O. Wilson tampoco lo es, aunque la versión del Stephen Jay Gould del libro *The Hedgehog, the Fox, and the Magister's Pox: Mending the Gap Between Science and the Humanities* (*De zorros, erizos, ciencias y humanidades*) me parece que posee un marco prudente. Su planteamiento es conciliatorio al decir que:

Yo también busco la consiliencia, un ‘saltar juntas’ de la ciencia y las humanidades con mayor y más fructífero contacto y coherencia –pero una *consiliencia de igual consideración* que respete las diferencias inherentes, que reconozca el valor comparable pero distinto, que entienda la absoluta necesidad de ambos campos para cualquier vida que se precie intelectual y espiritualmente “completa” y que busque enfatizar y promover las numerosas regiones de las coincidencias reales y las preocupaciones comunes. (2011: 259)

Ese es el camino justo que debemos recorrer. A pesar de que ya existe una vía sencilla que nos conduce al trabajo cooperativo entre esas dos disciplinas como pronto veremos.

¿Qué es eso de las humanidades?

El concepto de las humanidades se puede entender en dos sentidos. Primero, como un conjunto de disciplinas tales como la historia, las artes, la literatura, la filosofía y el estudio de las religiones y los idiomas. Cada una de esas materias es independiente de las otras, mas las vincula la creación cultural que producen. En las instituciones académicas se enseñan por separado. De allí las Facultades o Escuelas de Humanidades en diversos centros de educación superior. Estas “humanidades” se me antoja denominarlas de “segundo orden”. Este es el entendimiento más generalizado de las humanidades. El problema con esa concepción –que no es equivocada- es que es incompleta y nos priva del entendimiento que el diálogo con la tradición humanística nos provee (Proctor, 1998: ix).

Segundo, podemos visualizar las humanidades como una disciplina en sí en la que las materias antes mencionadas se emplean de forma integral (sistémica) para, prioritariamente, reflexionar sobre el ser humano y el mundo que le rodea. Se debe resaltar que si algo identifica a esas humanidades es su carácter inter, multi y transdisciplinario, debido a la conjunción de diversas disciplinas en una sola materia. Es esa práctica de las humanidades la que me interesa destacar en este escrito. Me referiré a esa disciplina como de “primer orden”.

La concepción de las humanidades en una disciplina como tal –de primer orden- tiene su lejano origen en la *studia humanitatis* renacentista y fueron lideradas en la primera mitad del siglo veinte por las universidades de Columbia y Chicago en Estados Unidos. Desafortunadamente, han ido perdiendo espacio en la mayoría de los centros de enseñanza superior del mundo, pero que –paradójicamente- van encontrando su lugar en las llamadas “humanidades médicas”, debido a que los centros educativos que las practican han comprendido la importancia de *humanizar* los profesionales de la salud. Los objetivos de las humanidades de primer orden son abarcadores. Algunos son: la concienciación de un pensamiento profundamente reflexivo en torno a valores universales como lo son la dignidad, la solidaridad y la libertad humanas. Así como el intento, a largo plazo, de provocar en el alumnado una mentalidad plenamente cívica y humana. En pocas palabras, el objetivo de las humanidades, en el sentido que ahora las intento definir, es el ser humano, su ser y hacer. El

ser humano en su totalidad, independientemente de su etnia. Además, la reflexión humanística procura problematizar e intentar encontrar respuestas a las grandes interrogantes que han acosado al ser humano a través de la historia. Éstas son: ¿de dónde venimos? ¿quiénes somos? ¿adónde vamos? Pregunta que perpetuadas en la pintura por Paul Gauguin van al meollo de nuestra situación existencial radicalmente problemática. Cuestionamientos que nunca se han contestado satisfactoriamente, ya que las diferentes respuestas que se han emitido muchas veces son en extremo contradictorias. Sin embargo, encararlas hace más provocativo la vida misma.

Se pretende, en las últimas décadas, agrupar tanto las humanidades de primer y segundo orden con las ciencias sociales en lo que se ha dado por llamar "ciencias humanas". Yo no veo con buenos ojos esa práctica porque si bien es correcto que todas esas disciplinas que comprenden las ciencias humanas se ocupan del ser humano, lo cierto es que su fin último no necesariamente es equivalente. Las ciencias sociales, como las ciencias naturales, se preocupan principalmente de describir el objeto de sus estudios, mientras que las humanidades se ocupan, sobre todo, de la esencia del existente, en el sentido heideggeriano (*Dasein*), con la intención de promover la posibilidad del sensibilizar, valorizar y humanizar al ser humano. Y ésta última afirmación no es tautológica dado al hecho de que el que se sea un ser humano no necesariamente significa que se es humano. La cualidad de lo humano se podría sintetizar en la preocupación que se muestre ante la condición por el otro y por la otra. No todo ser humano es humano, por eso nos encontramos con comportamientos inhumanos o con individuos que están deshumanizados. ¿Qué significa todo esto? Pues, que a través, preferiblemente, del método socrático (Nussbaum, 2010: 46-76) en los cursos de humanidades se va generando en el alumnado una concepción más auténtica de sí mismo, del ser humano en general y del papel que éste debe desempeñar como profesional y como ciudadano en su proceder ético y moral.

Hay muchas otras razones para destacar la importancia de las humanidades. Ejemplo de ello es el más reciente libro de Martha C Nussbaum sobre las humanidades en el que la prestigiosa filósofa norteamericana destaca la importancia de las humanidades para la democracia. Es fácil coincidir con ella, pero las humanidades son igualmente valiosas para cualquier otro sistema tanto

político como económico como lo sería el socialismo –que en todo caso también es democrático- o, incluso, el anarquismo.

La práctica en la docencia de las humanidades

A nadie debe sorprender que la enseñanza de las humanidades de primer orden varíe conforme al docente que las administre. Ello es natural, debido a que el profesor tiende a partir desde la especificidad de sus estudios, sean éstos historia, literatura, filosofía o cualquier otro. En las líneas que siguen, comentaré brevemente uno de los posibles modelos de práctica docente de las humanidades.

El curso de Humanidades se puede visualizar como una contemplación a la trayectoria histórico-cultural de los humanos en el que se enfatiza su ser y hacer en el mundo. Pero, de mayor importancia, mientras se va generando ese miramiento se tiene que, sobre todo, reflexionar en torno a la complejidad de la existencia humana. La tarea perentoria en un curso de Humanidades es fundamentalmente el reflexionar. Hay que resaltar la imperiosa necesidad de la reflexión, porque “tenemos que estar constante y persistentemente examinando y volviendo a examinar todas nuestras ideas, nuestros juicios, nuestras opiniones, nuestras metas, en fin, toda nuestra visión de vida” (Gutiérrez, 2005: 14). En esa reflexión acerca del transcurrir cultural se aspira a que el educando no únicamente cavile sobre los demás, sino que se penetre a sí mismo a la manera del “conócete a ti mismo” socrático y del examinarse hacia “adentro” como nos aconsejó Unamuno. La esperanza es que en ese proceso de introspección el alumnado pueda entenderse mejor y de esa forma ubicarse con mayor solidez en el mundo que le ha tocado vivir.

Para lograr ese proceso tenemos que mirar hacia atrás, ya que, como decía Séneca, los pensadores del pasado “ninguno malgastará tus años, sino que te añadirán los suyos (2002: 53). Así que deberemos recorrer con la historia lo que fue el arte, la filosofía, la literatura, el fenómeno de las creencias religiosas y el porqué de la gran cantidad de idiomas con que nos comunicamos. Conocer las civilizaciones del pasado, sea Grecia o sea Roma, por poner sólo dos ejemplos, es más bien un pretexto para reflexionar sobre nuestra radical condición existencial en el aquí y el ahora. Es, más bien, un conocer para

reconocernos. Robert E. Proctor lo expresa muy bien cuando indica que “El pensar se produce mejor por medio de la comparación y el contraste. Si solamente conoces el presente, no tienes nada con que comparar y, por tanto, no tienes manera de pensarlo. Al cortar el diálogo con el pasado, nuestra mente se contrae y se atrofia” (1998: xi). Es de por sí reprobable el abandono de los estudios de la civilización occidental en muchas universidades en donde estudiar a Lady Gaga (2012, Trussell) es más importante que leer a Aristóteles, Voltaire o Kant. Un reciente estudio demuestra que el problema pasó de ser de grave a tan crónico que apunta a la muerte (Ricketts, et. al, 2011). El conocer los otros para reconocernos incita a la contemplación de nuestro interior porque después de todo no somos tan diferentes de los que nos precedieron. Los humanos, lamentable es el admitirlo, siguen siendo en el presente como lo fueron en el pasado, ni mejores, ni peores.¹ En esa faena tenemos que recurrir a los clásicos. Esas obras que por ser universales, maestras e inmortales nos convidan a la reflexión. Claro que en un curso de Humanidades no podemos detenernos mucho en el gran valor literario de ellos. Más bien, se leen como guías para entender la vida. Si ese proceso es exitoso, entonces, el curso podría ser “una experiencia transformadora” en la vida tanto de los estudiantes como del profesor.

En esos cursos, se debe privilegiar la filosofía por ser ésta, desde mi perspectiva, la más cardinal de las humanidades y la que en algunas de sus definiciones coincide plenamente con lo que son las humanidades de primer orden.² Esa filosofía no es la “profesional”, si pudiera llamarse así, sino la filosofía cuya función es intentar desentrañar el sentido y significado de la vida. Es la filosofía para el lego que, como bien dijera otro filósofo procedente de las ciencias, Bertrand Russell:

...puede proporcionar determinadas cosas que acrecentarán grandemente el valor del estudiante como ser humano y como ciudadano. Puede proporcionar un hábito de pensamiento exacto y cuidadoso, no sólo en matemática y ciencia, sino también en asuntos de gran importancia práctica. Puede conceder amplitud y alcances impersonales a la concepción de los fines de la vida. Puede dar al individuo una medida justa de sí mismo en relación con la sociedad, del hombre del presente con el hombre del pasado y del futuro, y de toda la

¹ Véase el ensayo “La inmutabilidad humana” (Gutiérrez, 2005: 49-66).

² Escribo “algunas de sus definiciones” porque desde antigüedad se reconoce que hay tantas definiciones de filosofía como filósofos.

historia del hombre en relación con el cosmos astronómico. Agrandando los objetivos de sus pensamientos, proporciona un antídoto contra las ansiedades y angustias de la hora presente y hace que se pueda acercar a la serenidad, tanto como le es posible a una mente sensible en nuestro mundo torturado e incierto. (1963: 46-47)

Esa es la filosofía que ha sido siempre pertinente para el que no se especializa en ellas. Esas son las humanidades que son fundamentales porque tienen, "...una intención formativa. Sin atribuirles poderes mágicos, ni garantizadas virtudes remediales, con ellas se aspira a crear un ámbito propicio, con su necesaria capacidad de incitación, para que, ahincados en el reconocimiento de la humana dignidad, inclinados, en reflexión, sobre nuestro mundo interior, nos adentremos alma arriba hasta las fuentes mismas del ser y el misterio de nuestro destino" (Zubiría, 1990: 496).

Einstein también nos persuade de lo relevante de esas disciplinas cuando argumenta, pese a que yo favorezco la filosofía, que:

No es suficiente enseñarle a un hombre una especialidad. A través de ella podría convertirse en una máquina útil, pero no en una personalidad armoniosamente desarrollada. Es esencial que el alumno adquiera un entendimiento y sentimiento vivo de los valores. Debe obtener un sentido vívido de la belleza de lo que es moralmente bueno. De otra manera –con sus conocimientos especializados- se asemejará más a un perro bien entrenado que a una persona armoniosamente desarrollada. Debe aprender a entender las motivaciones de los seres humanos, sus ilusiones y sus sufrimientos para poder alcanzar una relación adecuada con sus semejantes como individuos y con la comunidad. Estas valiosas cosas se transmiten a las nuevas generaciones por medio del contacto personal con aquellos que enseñan no –por lo menos no especialmente- a través de los textos. Eso es lo que principalmente forma y preserva la cultura. Es eso lo que tengo en la mente cuando recomiendo la importancia de "las humanidades" y no solamente el conocimiento seco en el campo de la historia y la filosofía. (1954: 66-67)

En mi caso, cuando comencé a enseñar humanidades hace muchos años, quizás por lo inexperto que era, proponía a los alumnos que debatiéramos sobre cuál era más importante, las ciencias o las humanidades. Ya no lo hago. Prefiero que lo descubran ellos mismos. Antes de que concluya el curso se han percatado que un adiestramiento humanístico quedaría trunco si las ciencias naturales y sociales fueran obviadas en el contexto de sus estudios profesionales, como de igual manera una formación científica sin una robusta base humanística sería un sinsentido.

Toda esa exposición previa podría parecerle a algunos una especie de apología o justificación de las humanidades. Quizás lo sea. No obstante, me parece que las humanidades se prueban ellas mismas por la labor que han llevado a cabo a través de los siglos. Simplemente porque fomentan el pensamiento crítico, libre e integral. Sin ellas, los seres humanos quedarían reducidos a autómatas a la disposición de los dirigentes políticos y religiosos además de a las instituciones e industrias que los empleen. Es dado a ello que observo con modesta tribulación proyectos como el llamado "plan de Bolonia" cuya derrotero final será la pequeñez cultural del ser humano.

¿Qué es eso de la bioética?

El origen formal de la bioética es tan reciente como hace poco más de cuarenta años. En el inicio de la década de los setenta del recién pasado siglo, el científico norteamericano Van Rensselaer Potter formula sus cimientos en el ensayo "Bioethics: The Science of Survival" (1970) y, sobre todo, en su libro *Bioethics: Bridge to the Future* (1971). En realidad, en un sentido no formal, el comienzo de la bioética puede trazarse hasta, por lo menos, Hipócrates de Cos en la antigua Grecia. Yo soy de los que piensan que siempre se ha estado reflexionando filosóficamente sobre muchos de los asuntos que ahora incumben a la bioética, aunque, por supuesto, otros no existían como por ejemplo los que incumben al desarrollo de la más reciente tecnología. Empero, fue Potter quien le dio nombre a lo que actualmente denominados bioética y esbozó explícitamente los principios de esta nueva disciplina.¹

La bioética, en su sentido etimológico, significa "ética de la vida". Sus postulados se dirigen a establecer el firme vínculo que debe existir entre la ética y las ciencias, particularmente en cuanto al respeto a la vida -moralmente hablando- que debe haber entre los mismos seres humanos, las plantas y los animales. En ese sentido, la bioética encuentra también parte de sus huellas iniciales en el concepto del vivir conforme a la naturaleza de los antiguos

¹ No paso por alto que, en 1927, el teólogo alemán Fritz Jahr empleó el término *Bio-Ethik* para referirse a la relación ética de los seres humanos con los animales y las plantas e, incluso, proclamó un "imperativo bioético". Ahora bien, los planteamientos de Jahr tuvieron muy poca resonancia en el mundo académico.

estoicos griegos y romanos y en la muy similar concepción de vida que profesaban los pueblos autóctonos de América.

Poco después del surgir de la bioética, algunos académicos tendieron a equipararla con la ética médica hasta el punto de que muchos creen que esas actividades intelectuales son sinónimas. Eso de por sí es una visión parcializada de esa disciplina, puesto que la bioética es mucho más que eso. Lo que se puede aceptar es que la ética médica es una subdivisión de la bioética como ésta lo es de la ética y, a su vez, esta última de la filosofía. En el discurrir de este ensayo, la bioética que me interesa destacar es la potteriana.¹ Motivo por el cual me concentraré en esa bioética pionera.

Fue en el año 1971 que la bioética comenzó a exhibirse como una nueva disciplina con la publicación del libro *Bioética: puente hacia el futuro* de Van Rensselaer Potter como antes indiqué. Su objetivo era muy claro, se proponía acercar las ciencias y las humanidades. Desde el inicio del texto, Potter deja claro que:

El propósito de este libro es contribuir al futuro de la especie humana al promover la formación de una nueva disciplina, la disciplina de la *Bioética*. Si hay dos culturas que parecen incapaces de comunicarse entre ellas –las ciencias y las humanidades-, y si esto es parte del motivo por el que el futuro se muestra tan inseguro, entonces deberíamos construir un *puente hacia el futuro* construyendo la disciplina de la Bioética como un puente entre esas dos culturas. (1971: vii)

Así que partiendo de la biología (mas sin limitarse a ella) y la ética, Potter aspiraba a establecer un diálogo en el que se dejara claro que los avances científicos no fueran a trastocar adversamente la vida como la conocemos. Las investigaciones en los campos de la biología, la medicina y la ecología debían ir mano a mano con los valores humanos.

Las definiciones que se han esbozado sobre la bioética varían de pensador a pensador. Por ejemplo, Warren Thomas Reich la considera como “el estudio sistemático de la dimensión moral –incluyendo la visión moral, decisiones, conductas y políticas- de las ciencias de la vida y del cuidado de la salud, empleando diversas metodologías en un escenario interdisciplinario”

¹ Para un recuento sucinto de este proceso puede consultarse a L. D. Otero (2009) y Gutiérrez (2010: 21-28).

(*Encyclopedia*, 1, 1995: XXI). Mientras que Leonides Santos y Vargas nos sugiere que la:

Bioética es la disciplina que se ocupa del estudio y la reflexión en torno a la dimensión e implicaciones humanísticas y éticas de los avances en las ciencias, las profesiones de la salud y de la ecología. Es, además, una metodología de la solución racional de los problemas que surgen de las acciones y la toma de decisiones que comportan problemas y dilemas éticos en los escenarios científicos y clínicos, tanto al nivel personal como colectivo. (2006: 3)

Yo, más bien, la concibo “como una abstracción puramente ética –es decir filosófica- y moral sobre todo aquello que producto de las ciencias, sea biología, química o física, afecta la vida del individuo, así como la interdependencia que debe existir y, en efecto, existe entre las ciencias y las humanidades” (Gutiérrez, 2012: 46). Esto implica que la bioética debe aliarse con las ciencias de forma tal que los avances científicos sean de beneficio para la humanidad y que afecten lo menos posible a los ecosistemas. Desde este punto de vista, en consecuencia, la bioética no puede limitarse a fungir como centinela del trabajo científico. De hecho, como he expresado en otra parte, la ética como tal no debe ejercer la función de preceptuar lo que es correcto o incorrecto en el proceder moral, ni de los individuos en general, ni de los científicos en particular. La ética puede exhortar, recomendar y, principalmente, promover la reflexión sobre las acciones que se lleven a cabo, pero su labor no debe ser prohibir nada (Gutiérrez, 2011). Las prohibiciones se les deja a los moralistas, quienes son los que desempeñan el triste papel de vedar acciones, la mayor parte de la veces basados en fundamentos religiosos de dudosa legitimidad. Entonces, la bioética, como una subdivisión de la ética, debe seguir ese mismo rumbo.

Bioética, ciencias y humanidades

Lo que he intentado articular más arriba tiene el objetivo de que se advierta que la bioética es parte de las humanidades, por lo menos de la forma en que la he presentado. Así que, me parece, la bioética no solamente se debe ocupar de “velar” o “custodiar” la labor de los científicos. Aún más, debe integrarse al pensamiento científico de forma y manera que los logros alcanzados por ellos sean aportaciones que propendan a un nuevo paradigma civilizatorio que

trabaje hacia “una nueva visión de nuestro ser en el mundo y de la forma de interrelacionarnos, como fundamento de una nueva ética y política globalizadas, que tengan por objeto el bien común de la tierra y de la humanidad” (Concha, 2009).

Con todo, consideremos otra posible dimensión de esa misma disciplina. Si la bioética, en su origen, tuvo como propósito tender un puente entre las ciencias y las humanidades, pues, una vez cruzado el puente, su deber es lograr la convergencia entre esas dos disciplinas y juntas generar una visión del mundo y de la vida que subvengan en el intento de proporcionar sentido a la existencia. Esto es, la bioética además de su importante misión de convertirse en una “ciencia de la sobrevivencia” con carácter globalizador, por la que Potter abogó, nos puede muy bien proveer de mayores herramientas para lograr llevar a cabo la faena humanística de la búsqueda de lo que ha sido, es y podría ser el lugar más adecuado del ser humano en el orbe planetario. Dicho en otras palabras, las humanidades, a través de la bioética, le ha servido bien a las ciencias. De igual manera las ciencias, por medio de la bioética, han sido de mucha utilidad a las humanidades. En tanto y en cuanto los humanistas se acerquen a las ciencias podrán dilucidar y clarificar aspectos poco entendidos o mal comprendidos en torno al ser humano. Es, precisamente, a eso a lo que me refiero cuando aludo a un enfoque filosófico-científico de la vida. Téngase en cuenta que no estoy hablando únicamente de las denominadas “humanidades médicas”, ya que éstas son un concepto muy restricto que sólo se ciñe a las ciencias médicas y yo me refiero a las “ciencias de la vida” como lo es la bioética según la apreciación de Potter.

Creo que aún no se le ha dado la debida consideración a este aspecto de la relación entre las ciencias y las humanidades, particularmente desde la filosofía. Por ejemplo, Pablo González Casanova ha abordado el tema, aunque sin mencionar la bioética, cuando sentencia que:

Hoy ya no podemos pensar sobre la naturaleza, la vida y la humanidad, sin tomar en cuenta los descubrimientos que se iniciaron con la cibernética, la epistemología genética, la computación, los sistemas autorregulados, adaptativos y autopoieticos, las ciencias de la comunicación, las ciencias de la organización, las del caos determinista, los atractores y los fractales. La profundidad de esos descubrimientos va más allá de sus claras manifestaciones científicas y

técnicas; incluye nuevas formas de pensar y actuar que comprenden las llamadas ciencias de la complejidad y las tecnociencias. Quien no se acerque con inquietud a la comprensión y el dominio de las "nuevas ciencias" como ciencias de la complejidad no sólo no entenderá (y practicará mal) el quehacer tecnocientífico sino el artístico y el político. (2004: 11)

Hay quien sostiene que la bioética es de por sí un saber científico. Yo no estoy seguro de que sea así. Sin embargo, sí estoy convencido que la bioética es de vital importancia para las ciencias y si ella es parte de la ética –como en efecto lo es- entonces es un conocimiento humanístico. Ese conocer auxilia a las ciencias en la medida en que le llama la atención sobre los excesos en que a menudo caen los científicos. Desde el alzar la voz para que las ciencias y la tecnología reconsideren la invención de artefactos que sean nocivos para la humanidad – como la bomba atómica- hasta los muchos fraudes que se hacen en la investigación científica (Gutiérrez, "Una mirada"). Hay que tener en cuenta que el conocimiento y el poder humano han crecido como nunca antes en la historia de la humanidad, por lo que una de las funciones del humanista es sugerir que se utilice ese poder y conocimiento moral y humanamente. Pero como para recibir hay que dar, resulta que las ciencias también aportan al humanista conocimientos necesarios para, como dije, desentrañar recónditas preocupaciones humanísticas.

Prueba sustancial de esa afirmación son, entre otras, la ecología, la biología y las neurociencias. El humanista no tiene que tener la profundidad de conocimientos en esas disciplinas como la posee el especialista, pero una comprensión promedio de ellas le abrirá los ojos a la hora de intentar arrojar luminosidad en torno al lugar del ser humano en relación con el mundo y la vida. La ecología aporta a la comprensión de todo el hábitat que nos rodea. ¿Cómo hemos de entender el lugar que nos corresponde en el planeta sino poseemos nociones claras sobre los ecosistemas? Un grave problema vital es que el ser humano se olvida que somos naturaleza. Por eso se define la ecología como una rama de la biología que estudia la interacción de los seres vivos con su hábitat. El conflicto estriba en que creemos que el ser humano es otra cosa cuando lo cierto es que somos parte del ecosistema. Los ecologistas y ambientalistas lo tiene muy claro y su defensa no es solamente de la fauna y la flora sino que también protegen el lugar que ocupamos en la naturaleza. Al no

tener una clara conciencia ecológica alteramos y contaminamos el medio ambiente sin siquiera percatarnos de que nos hacemos daño a nosotros mismos. Se tuvo, entonces, que crear la ecobioética para alertar a los humanos sobre la responsabilidad que tenemos de conservar y no perturbar nuestra única morada, la Tierra. Esa concienciación es fundamental para el humanista si quiere salvar la raza humana de la autodestrucción. Además, el valor universal de la solidaridad –tan importante para las humanidades- no se debe centrar únicamente en el humano. La solidaridad, por la que tanto abogamos, tiene que existir totalmente entre los humanos, los animales y las plantas. Es ésa la base esencial de la ecología profunda de pensadores como Arne Naess, Hans Jonas y Peter Singer, entre otros. Forzoso es destacar a un humanista -y precursor de la ecología- tan completo como lo fue Albert Schweitzer quien siendo filósofo y médico abogó por una filosofía basada en “la reverencia por la vida” de todos los seres. Por cierto, el Protocolo de Kioto (1997) se origina en un claro contexto ecológico y humanista.

La biología como tal –de la cual la ecología es parte- es extremadamente relevante para las humanidades en el sentido en que estudia los seres vivos como son los animales, las plantas y los propios humanos. ¿Cómo concebir filosóficamente al ser humano si desconocemos su origen, sus atributos y la constitución de su materia? El filósofo que busca comprender la esencia del ser humano precisa considerar la composición de la materia en la que habita esa esencia. De igual manera, cuando se aspira a entender al ser humano en lo que fue, es y será no se puede evitar trazar su proceso de evolución y, tal vez, su estructura celular. Conocer el proceso evolutivo de la raza humana y demás seres vivientes es fundamental no sólo para entender el pasado y el presente, es crucial para enfrentarnos a un posible futuro. Asimismo, como seres vivientes que somos, la biología nos auxilia en el mirar filosófico del existente, puesto que el entendimiento de procesos tales como los efectos positivos y adversos de la alimentación, las causas y tratamientos de las enfermedades, entre otros aspectos, nos conduce a aguzar los sentidos entorno al ser humano, por lo que no deben ser ignorados por los humanistas.

Opté por dejar para el final las neurociencias, ya que de todas las ciencias es la de mayor interés para la labor humanística y la que más controversias suscita. Las neurociencias son de por sí una práctica inter, multi y transdisciplinaria,

dado a que en ellas se conjugan diversas áreas científicas como la química, la biología, la farmacología, la genética, etc. Su función es el estudio del sistema cerebral central de los humanos y su objetivo es, entre otros, identificar patologías cuyo origen se encuentran en las neuronas. Ello conlleva, también, el análisis científico de destrezas como el lenguaje y, de mayor relevancia, las diversas conductas humanas en relación con la configuración del cerebro y la mente. Es, justamente, de este último elemento desde donde mana una gran fuente de supuestos de mucho interés para las humanidades en general y para la ética en particular. Es mi parecer que hoy día no podemos reflexionar filosóficamente en torno al proceder humano si no tenemos en cuenta los hallazgos de las neurociencias, particularmente de la neuroética. Lo que de ninguna manera significa que serán los neurocientíficos los que pueden o deben establecer las pautas en lo concierne al procedimiento moral y conductual de hombres y mujeres, pero sí pueden ayudar enormemente.

Ahora bien, cuando se alude a la neuroética hay que precisar de qué tipo de neuroética se habla porque esta disciplina (que se desprende de la bioética) encierra dos sentidos. De una parte está la ética de la neurociencia; de la otra, la neurociencia de la ética (Roskies, 2002: 21). Como ya anticipé es la neuroética de la ética la de mayor utilidad en las reflexiones humanísticas. En un breve ensayo seminal, Roskies preconizaba que ésta “será el área con verdaderas profundas implicaciones en torno a la manera en que la ética será abordada en el siglo XXI” (2002: 22). En esa línea de pensamiento reflexiona y se cuestiona que:

Ya hay señales de un aumento en el interés de investigar las bases cerebrales de la cognición moral y tales estudios están destinados a desarrollarse en los próximos años. ¿Cómo se hacen las decisiones en el cerebro? ¿Cómo se representan los valores? ¿Cuán similares o diferentes son las decisiones éticas con respecto a otros tipos de decisiones? (2002: 22)

Esos planteamientos se hicieron en el año 2002, a un mes de la importante conferencia, auspiciada por la Dana Foundation, que se propusiera “trazar el campo de la neuroética” (*Neuroethics: Mapping the Field*). Estudios anteriores y posteriores nos invitan a replantearnos las reflexiones éticas y morales que se han producido a lo largo de los últimos veinticinco siglos en la tradición

occidental y oriental. Antonio Damasio nos anuncia que “el error de Descartes”, en cuanto a la dualidad mente-cuerpo y su famosa expresión del “pienso, luego existo”, fue no haber comprendido la estrecha relación entre la emoción y la razón así como su asidero neural y químico. Revertiendo la frase cartesiana y proponiendo un “yo soy, luego pienso” (2005: 248) el afamado neurocientífico se asienta en las siguientes afirmaciones:

- (1) La mente humana y el resto del cuerpo constituyen un organismo indisoluble integrado por medio de circuitos reguladores bioquímicos y neurales mutuamente interactivos (incluyendo componentes endocrinos, inmunes y neurales autonómicos).
- (2) El organismo interactúa con el ambiente como un conjunto: la interacción no es ni del cuerpo solo ni del cerebro solo.
- (3) Las operaciones fisiológicas que denominamos mente son derivadas de un conjunto estructural y funcional más que del cerebro solo; el fenómeno mental puede ser completamente entendido solamente en el contexto de un organismo interactuando en su medioambiente. (2005: xx-xxi)

Por otro lado, Michael S. Gazzaniga, en su primer examen neuroético sacado a la luz en forma de libro nos advierte que:

La neuroética es algo más que una bioética del cerebro. A medida que se desarrolla el campo, se hace necesario ampliar sus objetivos y su ámbito. Hasta el momento, no son científicos quienes intervienen en gran parte del debate neuroético. Ya es hora de que los neurocientíficos salten a la palestra en ese campo. En mi opinión, la neuroética debe definirse como el análisis de cómo queremos abordar los aspectos sociales de la enfermedad, la normalidad, la mortalidad, el modo de vida y la filosofía de la vida, *desde nuestra comprensión de los mecanismos cerebrales subyacentes*. Esta disciplina no se dedica a la búsqueda de recursos para la curación médica, sino que sitúa la responsabilidad personal en un contexto social y biológico más amplio. Es –o debería ser– un intento de proponer una filosofía de la vida con un fundamento cerebral. (2005: 14-15, énfasis del autor)

Como era de esperar, de inmediato han reaccionado filósofos y filósofas ante tamaña y osada aseveración. Tal es el caso de Adela Cortina quien parece mirar con suspicacia las intenciones de los neuroéticos y exclama con cierta sorna:

Ahora bien, con las debidas cautelas podemos decir que si entendemos por “neuroética” la ética de la neurociencia, entonces es una dimensión

de la bioética, una ética aplicada más, que da por buenas las teorías éticas existentes y trata de encontrar respuestas desde ella a problemas concretos. Pero si tomamos el vocablo en la segunda acepción, como *neuroética de la ética*, entonces parecemos estar anunciando una auténtica revolución, porque la neurociencia nos proporcionaría el fundamento cerebral para una ética normativa, el conocimiento de los mecanismos cerebrales nos permitiría por fin aclarar científicamente qué debemos hacer moralmente. Con lo cual, como se ha dicho en alguna ocasión, los filósofos quedaríamos condenados al paro. (2010: 132)

La distinguida filósofa española prosigue planteando que “Quedarían entonces arrumbadas, por obsoletas, las viejas éticas filosóficas y las morales religiosas y podrían sustituirse por una ética basada en la neurociencia, que sería por eso mismo universal” (2010: 133). Y, arremete tajantemente contra esa disciplina al decir que “el neurocientífico no suele molestarse en estudiar la dimensión filosófica de los problemas a los que hace frente, con lo cual acaba diciendo atrocidades sin cuento porque ni sabe de lo que habla” (2010: 144).

La apreciación de Cortina, que en otros alegatos de su ensayo contiene mucha sabiduría, es la postura equivocada ante los esfuerzos de esos estudiosos, debido a que los neurocientíficos no pretenden ser filósofos, simple y llanamente porque no lo son. Si alguno de ellos pretende presentarse como tal estaría en la senda hacia el fracaso. Dejemos que las teorías neuroéticas nos auxilien en la reflexión propiamente ético-filosófica. Creo que es, justamente, allí en donde los filósofos –y humanistas en general- pueden crecerse y no sentirse amenazados. El entender esa área del conocimiento nos puede conducir –a los que nos dedicamos a las humanidades, específicamente a la ética- a conjeturar otras alternativas ante la pregunta crucial que debemos hacernos: ¿Cuán efectiva ha sido la ética desde su inicio hasta la actualidad? Esto es, ¿después de más de veinticinco siglos de propuestas éticas y morales, tanto en el mundo occidental como en el oriental, el ser humano es ahora mejor por la influencia que las mismas sobre él han ejercido? (Gutiérrez, 2008: 15). Mucho tiene que decirnos la neuroética de la ética. Si reconocemos sus hipótesis y teorías, nuestras respuestas podrían ser más eficaces.

Una reflexión final

El acercamiento de las humanidades a las ciencias no promueve que los que la practican piensen como científicos, como la aproximación de las ciencias a las humanidades no implica que los científicos piensen como humanistas, pese a que sería una gran cosa si fuera así en unos y otros. Lo sustancial es que las investigaciones científicas pueden ayudar a los humanistas a comprender mejor a los seres humanos y la vida así como las humanidades proveen una excelente formación cultural e inquisitiva a los científicos que mucho la necesitan. Por eso es que en la bioética como disciplina es donde la ciencia y las humanidades conviven de ejemplar manera. Por eso encontramos destacados bioéticos como Daniel Callahan que se formó como filósofo y Diego Gracia como médico, o a H. Tristram Engelhardt Jr. quien se graduó como filósofo y médico y a Volnei Garrafa quien estudió odontología, entre muchos otros ejemplos en semejante situación.

La reflexión humanística, entiéndase filosófica, nunca será desplazada por las ciencias. Ambas tienen y deben mantener su propio espacio. Ambas deben estar en continua comunicación. Si lo logran, ambas se fortalecerán. De modo que debe continuarse un diálogo franco y abierto entre ellas. Cada una debe comprender su importante lugar (espacio) y aceptar que ninguna es superior a la otra. En ese particular la bioética ha aportado elementos enjundiosos. El argumento sobre cuál es más significativa y superior, es similar a la necesidad de pretender establecer cual etnia es más prominente que otra. Para el humanista como para el científico no hay diferencias valorativas entre las razas, pensar otra cosa sería sentirse inferior. El ser humano es solamente eso, humano. ☐

Referencias

- ALTHUSSER, Louis. (1971). *Lenin and Philosophy and other Essays*. Translated by Ben Brewster. New York: Monthly Review Press.
- BUNGE, Mario. (1981). *La ciencia: su método y su filosofía*. Buenos Aires: Siglo Veinte.

- CONCHA, Miguel. (11 de julio de 2009). "Nuevo paradigma civilizatorio". *La jornada*, recuperado de <http://www.jornada.unam.mx/2009/07/11/opinion/013a1pol>
- CORTINA, Adela. (Enero-junio 2010). "Neuroética: ¿Las bases cerebrales de una ética universal con relevancia política?" *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 42, 129-148.
- DAMASIO, Antonio. (2005). *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*. New York: Penguin Books.
- Encyclopedia of Bioethics*. (1995). Ed. Warren Thomas Reich. 5 vols. New York: Simon and Schuster/Macmillan.
- EINSTEIN, Albert. (1954). *Ideas and Opinions*. New York: Crown Publishers.
- GAZZANIGA, Michel S. (2005). *The Ethical Brain*. New York: Dana Press.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. (2004). *Las nuevas ciencias y las humanidades. De la academia a la política*. Barcelona: Anthropos.
- GOULD, Stephen Jay. (2011). *The Hedgehog, the Fox, and the Magister's Pox: Mending the Gap Between Science and the Humanities*. Massachusetts: Harvard University Press.
- GUTIÉRREZ LABOY, Roberto. (2005). *La fragilidad humana y otros ensayos: Reflexiones humanísticas*. Madrid: Ediciones Atlantis.
- _____ (2008). *Ética a Ana Laura: Hacia una ética humanista*. Madrid: Editorial Manuscritos.
- _____ (2010). *Eugenio María de Hostos: Precursor de la bioética en América Latina*. Santo Domingo: Biblioteca Nacional Pedro Henríquez Ureña.
- _____ (2011). "El problema de la prohibición en la ética." *Problemata: Revista Internacional de Filosofía*, 2.2 156-175.
- _____ (2013). "Una mirada filosófica a la ética de la investigación." *Revista Bioética*, 21.1 43-52.
- NUSSBAUM, Martha C. (2010). *Not for Profit: Why Democracy Needs the Humanities*. New Jersey: Princeton University Press.
- OTERO, Luis Daniel. (Enero 2009). "Bioética: El concepto relegado." *Revista Interciencia*, 34.1 71-76.
- POTTER, Van Rensselaer. (1971). *Bioethics: Bridge to the Future*. New Jersey: Prentice-Hall.

- PROCTOR, Robert E. (1998). *Defining the Humanities: How Discovering a Tradition Can Improve our Schools*. 2 ed. Bloomington: Indiana University Press.
- RATZINGER, Joseph, Jürgen Habermas. (2006). *Dialéctica de la secularización: Sobre la razón y la religión*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- RICKETTS, Glenn., Peter W. Wood, Stephen H. Balch y Ashley Thorne. (2011). *The Vanishing West: 1964-2010, The Disappearance of Western Civilization from the American Undergraduate Curriculum*. New Jersey: National Association of Scholars.
- ROSKIES, Adina. (2002). "Neuroethics for the New Millennium". *Neuron*, 35 21–23
- RUSSELL, Bertrand. (1963). *Ensayos impopulares*. México: Hermes.
- SANTOS Y VARGAS, Leonides. *Bioética crítica*. (2006). San Juan: Instituto Hostosiano de Bioética; Decanato de Asuntos Académicos, Recinto de Ciencias Médicas, Universidad de Puerto Rico,.
- SÉNECA, Lucio Anneo. (2002). *De la brevedad de la vida*. 4 ed. Río Piedras: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- SCHILPP, Paul A. (ed.) (1970). *Albert Einstein: Philosopher-Scientist*. New York: Library of Living Philosophers.
- TRUSSELL, Tait. (January 23, 2012). "Universities Abandon Western Civilization." *FrontPage Magazine*. Recuperado de, <http://frontpagemag.com/2012/tait-trussell/universities-abandon-western-civilization/>
- ZUBIRÍA, Ramón de. (1990). "Acerca del concepto de las humanidades." *Thesaurus: Boletín del Instituto Caro y Cuervo*, XLV.2 489-496

LA RESOLUCION DE LOS PROBLEMAS DE TRADUCCION DESDE UNA PERSPECTIVA POPPERIANA

Translation Problem-Solving Based on Popper's Approach

SYLVAIN LE GALL

(Universidad de Cádiz, España)

Resumen

Este artículo ofrece una crítica de la tesis de la 'indeterminación de la traducción' de Quine. A juicio del autor, se trata de una concepción meramente escéptica, relativista y pesimista que podemos considerar defectuosa. A continuación propone otro posible marco metodológico para aproximarse a la praxis de la traducción, el marco desarrollado por Sir Karl Popper en su epistemología de las ciencias empíricas. Se pretende entonces buscar razones objetivas de conjetura para entender por qué una nueva traducción consiste en una mejor aproximación a la verdad que la o las anteriores traducciones. A partir del desarrollo de este supuesto epistemológico, el autor intenta reanudar con una actitud optimista dentro de la que la discusión crítica, racional y objetiva, y la praxis de la traducción y, en general, de las ciencias son consideradas como un diálogo plurívoco más bien que como una carrera competitiva en la que habría vencedores y perdedores.

Palabras clave: indeterminación de la traducción | epistemología de las ciencias | enfoque popperiano | fundamentos de la objetividad.

Abstract

The present work describes a critique of Quine's thesis of *Indeterminacy of Translation*. However, from the author's point of view, this is a merely sceptic, relativist and pessimistic view which can be regarded as faulty. Therefore, he then goes on to suggest another methodological framework to approach translation, namely the one developed in Sir Karl Popper's epistemology of empirical sciences. Quines then tries to find objective reasons to understand why a new translation is a better approach towards the truth than (a) previous translation(s). Based on the development of the aforementioned epistemological assumption, the author tries to resume with the optimistic view that critically objective and rational discussions, translation and science are grounded in plurivocal dialogue rather than a competitive race in which there would always be winners and losers.

Keywords: Indeterminacy of Translation | Theory of Sciences | Popper's Approach | Fundamentals of Objectivity.

Desde Quine (1960) y su famosa tesis de la 'indeterminación de la traducción', doctrina que fue formulada en su aportación más refinada a la filosofía del lenguaje y que también es de las más discutidas – *Word and Object* - es común decir que la naturaleza de la traducción tiene esencialmente un carácter conjetural o hipotético. Por lo cual la traducción sólo consiste en una cierta tonalidad de la experiencia. Y se añade que no hay absolutamente nada que se parezca a una certidumbre absoluta en todo el campo de la traducción. Se trata de una concepción meramente escéptica, relativista y pesimista, herencia de las reflexiones de Quine.

Esta concepción a la que acabo de referirme sigue estando muy arraigada en la filosofía analítica, pues se expresa en términos de ausencia de preferencias semánticas. Personalmente, y no soy el único en pensar esto, podemos considerarla defectuosa. Tal doctrina se funda sobre la imposibilidad de reconocer a las personas que utilizarían un marco conceptual distinto del nuestro. Conduce a la imposibilidad de establecer una distinción clara entre el uso que un locutor hace de palabras cuyo significado difiere de las de nuestro idioma y el hecho, para el mismo locutor, de poseer un gran número de creencias falsas. Luego si profundicemos un poco más en el razonamiento, eso nos conducirá a admitir que la idea - de personas que se expresan en nuestro idioma pero no creen en nada de lo que nosotros creemos - resultaría perfectamente coherente. Es lo que explicaría, según este enfoque, que las traducciones resultan siempre problemáticas ya que el lenguaje ordinario es problemático en sí mismo. Y fueron tales consideraciones las que llevaron a Quine a desarrollar su relativismo escéptico y radical.

Así Quine y sus sectarios aseveran que, si tuviésemos que intentar generalizar la teoría de la traducción como rama de la teoría del conocimiento del sentido común para que englobase el conocimiento objetivo, sólo existiría el conocimiento demostrativo fundado en la deducibilidad (si existe algo tal y que asimilaría – si debe asimilar algo – únicamente las proposiciones de la lógica formal de primer orden y la aritmética finita) que podríamos admitir como el único conocimiento objetivo traducible.

Dicha tesis se encuentra empapada de escepticismo y tenemos buenos argumentos para rechazarla y adoptar otra actitud ante la naturaleza de la traducción y su praxis. El método de la traducción - y me situaré ahora, aunque lo criticaré más tarde, dentro del magisterio de sir Karl Popper en su metodología de la praxis de las ciencias empíricas - es el método de las conjeturas audaces y de los intentos ingeniosos para refutar y descalificar las antiguas aportaciones, traducciones. Y si no conseguimos refutar una nueva traducción, especialmente en el marco de la refutación de la traducción anterior, podemos pretender entonces tener una de las razones objetivas de conjetura según la cual esta nueva traducción consiste en una mejor aproximación a la verdad contenida en el lenguaje objeto que la o las traducciones anteriores.

Al contemplar las cosas bajo este enfoque popperiano, testar traducciones forma parte de su discusión crítica. Desde luego la discusión crítica jamás podrá establecer una razón suficiente para argüir que una traducción es perfecta; nunca la discusión crítica puede 'justificar' nuestra pretensión al conocimiento. Pero ésta puede, si tenemos suerte, establecer razones (motivos) suficientes para la siguiente pretensión epistémica: "Esta traducción parece ahora, a la luz de una discusión crítica profundizada, y de pruebas rigurosas y audaces, ser y desde lejos la mejor."

Para sintetizar eso en una fórmula: nunca podremos justificar de manera racional una traducción – dicho de otra manera, argüir que sepamos que es perfecta -, pero podemos, si hay suerte, justificar de forma racional una 'preferencia' por una traducción examinada dentro del conjunto de las traducciones concurrentes, en un momento dado, o sea en función del estado actual de la discusión crítica. Y nuestra justificación aunque eso no es la misma cosa que pretender que la traducción resulte perfecta, consiste en argumentar que todos los indicios demuestran, a este nivel, que esta traducción constituye una mejor aproximación del contenido objetivo del lenguaje objeto que cualquier traducción concurrente que haya sido propuesta hasta ahora.

Algunos estoicos y escépticos clásicos, entre ellos Cicerone o Sextus Empiricus, no se alejaban mucho de la posición defendida por Karl Popper cuando abogaba por una teoría del conocimiento objetivo. El mismísimo Popper (1979) proponía traducir "*scepsis*" por "examen crítico" (aunque, según él, no sea común) e identificar el 'escepticismo dinámico' con 'el examen crítico vigoroso', e incluso

con 'el examen crítico optimista', siempre que este optimismo tuviera una base enteramente racional. Pero eso significa que este 'escepticismo optimista' al que me sumo, se enfrenta a una posición drásticamente distinta del escepticismo radical de Willard Van Orman Quine.

Casi todos los grandes especialistas continentales de la hermenéutica (desde Dilthey y Gadamer hasta Paul Ricoeur y Umberto Eco) sostienen que las humanidades se diferencian sustancialmente tanto de las ciencias de la naturaleza como de las ciencias exactas de una manera radical y que la diferencia capital reside en que la tarea central de las humanidades es entender, en el sentido en el que sea posible entender, a los hombres y no a la naturaleza y a sus leyes de funcionamiento.

La comprensión, aseveran, se asienta sobre nuestra humanidad común. Bajo su forma más elemental, se trata de una suerte de identificación intuitiva con los otros individuos, para la cual nos ayudan tanto sus movimientos expresivos como sus acciones y discursos. Se trata, por supuesto, de una comprensión de las acciones humanas. Y se trata, a una última escala, de la comprensión de las producciones de la mente humana.

Nuestro conocimiento intuitivo, incluso cuando se trata de nuestros mejores amigos, está lejos de ser perfecto. Es un conocimiento que se funda sobre inferencias inductivas, sobre la reificación estadística de nuestras observaciones empíricas y no son unas inferencias deductivas, por lo tanto estamos frente a un conocimiento falible. Y esta conciencia de un fracaso último en todos nuestros intentos de comprensión, fracaso sobre el que tantos de los que estudian las humanidades han disertado, siempre lo han atribuido a la 'alteridad' de los otros espíritus, a la imposibilidad de cualquier verdadera comprensión de sí mismo y de la inevitable simplificación inherente de cualquier intento para entender algo que a la vez se revela único y real.

Pero Dilthey ya nos hablaba de la necesidad de superar y trascender las tendencias subjetivistas y escépticas. En este contexto podemos mencionar el famoso problema que Dilthey llamó 'el círculo hermenéutico': el problema, según él, residía en que todo (de un texto, de un libro, de la obra de un autor, de la suma de producciones de un corriente intelectual dada) sólo podía ser entendido si entendíamos sus partes constitutivas, mientras que estas partes constitutivas no podían ser entendidas sin una entera comprensión del todo.

Ahora quisiera poner de manifiesto y discutir el problema de los méritos de una traducción entendida como una comprensión y de su grado de valor para nuestro conocimiento objetivo.

Las tesis que se fundan sobre la actividad subjetiva o personal de la comprensión suelen postular que nada es posible sin procesos subjetivos como la comprensión por empatía o la reificación *in intellectu* de las acciones de este otro que es el novelista, el poeta, el filósofo, el matemático o el físico, etc. Dicho de otra manera, para el traductor resulta necesario ponerse en la piel del otro, haciendo nuestro su sistema de creencias y valores, sus metas y problemas y hasta sus estados de ánimo. Así la traducción de un texto, por ejemplo para Collingwood, no consiste en el análisis crítico de la situación en sí misma sino en el proceso mental de reificación que opera el traductor, una reiteración por empatía de la experiencia original.

Pero no podemos esperar de un traductor que combine (tal como Collingwood (1924, 1982) parecía sugerirlo) las dotes de un Platón o de un Seneca, de un Newton o un Einstein, en definitiva, de cualquiera que produjese un fruto de índole intelectual. Como ningún historiador del arte puede ser un Rembrandt o un Picasso, y muy pocos de ellos serán capaces de pintar una copia de una obra maestra y, excepto tal vez el caso extremo de Pierre Ménard sobre el que voy a volver dentro de un instante y que constituye una inquietante anomalía causal sacada de la mente de Borges, ningún traductor puede ser Cervantes.

En contra de esa concepción subjetivista, mi tesis es la siguiente. Y es, con algunos matices, la que han defendido con mucho vigor Karl Popper (1979) y Nelson Goodman (1977), probablemente dos de los más originales y valientes filósofos del siglo XX.

La actividad de comprensión que realiza el traductor –insisto –, al igual que un matemático o un físico, consiste esencialmente en trabajar con objetos conceptuales, los ‘inteligibles’, que se trate de objetos reales –*realia*– u objetos potenciales, virtuales e incluso ficticios pero concebibles – *ficta*– que pueblan nuestro entendimiento, nuestra consciencia. La relación entre un problema de traducción con su *background* constituye, lo que llamaré, con Popper, ‘una situación de problema’. Si nos interesamos por nuestro proceso de comprensión y por su resultado, no es sorprendente que debamos describir de manera casi integral lo que estamos haciendo en función de esos objetos de la comprensión:

los inteligibles y las relaciones que mantienen entre sí. Cualquier descripción, la de, por ejemplo, nuestras impresiones sensoriales y subjetivas, puede resultar interesante desde un punto de vista fenomenológico pero no tiene nada que ver con nuestro problema, que es el de la comprensión de los inteligibles.

Quisiera defender en este trabajo la idea según la cual la actividad de comprensión a la que se somete el traductor es, fundamentalmente, similar a la de la resolución de cualquier problema en las ciencias experimentales o exactas (pienso en el constructivismo de un Erret Bishop en matemáticas puras). Al igual que cualquier actividad intelectual, la traducción consiste en procesos subjetivos y eso no lo niego. Es una operación creativa, que crea, muy a menudo, una suerte de familiaridad con esos objetos y su forma de manejarlos. Para ayudarnos de una analogía que le habría gustado a Nelson Goodman, podemos compararlo con las actividades de un constructor de puentes o de casas. Al igual que un ingeniero de puentes y carreteras o de un arquitecto, intentando resolver algunos problemas prácticos, el traductor trabaja con, maneja, elementos estructurales simples y/o elementos estructurales complejos, con la ayuda de herramientas a veces sencillas, a veces perfeccionadas. Es cierto que nunca podemos explicar en su integridad ninguna acción creativa. Sin embargo, podemos intentar, de forma conjetural, proponer una reconstrucción idealizada de la situación del problema en la que se encontró el mismísimo autor y hacer, en esta medida, la acción de comprensión objetiva (o 'racionalmente comprensible), o sea, adecuada a su situación de agente tal como la percibió el propio autor.

Podemos encontrar numerosos análisis de este estilo en la obra de E.H. Gombrich (1986). Un ejemplo de problema que surge y sobre el que Gombrich hace hincapié es el de cómo interesar al lector y cómo entablar su cooperación activa; por ejemplo, planteándole una serie de problemas de interpretación y haciéndole partícipe de la reconstrucción. Los análisis de Gombrich alumbran o dan una luz nueva al problema que podríamos llamar de '1a autonomía de la obra'. Con el hecho de que se trata de una producción humana, ésta crea sus propias conexiones internas. Hay una bonita historia que se refiere al compositor Haydn y a la traducción de una partidura: el día en el que escuchó el primer coro de su *Creación*, se puso a llorar diciendo: "No he escrito esto". En este sentido, los traductores son creadores de mundos. Hacen algo

verdaderamente ambicioso y digno de admiración: construyen con sus aportaciones un nuevo mundo sobre el anterior y estoy seguro de que, en muchos casos, lo enriquecen. No son solamente, como muchos lo piensan, una simple y fantasmagórica interface entre el lenguaje objeto y el lenguaje meta.

Llego ahora a la pregunta propiamente hermenéutica: “¿cómo podemos aprender a entender un problema de traducción?”.

- Aprendiendo a entender un problema vivo y en vivo. Y pretendo, tal como nos lo enseñó Popper, que eso sólo se puede hacer intentando resolverlo y fracasando en la búsqueda de su solución.

Supongamos que un joven traductor se enfrenta a un problema que no entiende, situación a la que, estoy seguro, todos los traductores han sido confrontados. ¿Qué puede hacer nuestro joven traductor en este caso? Aun si no entiende el problema, podrá intentar de resolverlo y luego *criticar su propia solución* y/o pedir a otros traductores más veteranos y curtidos que lo critiquen. La cooperación dentro de nuestra colectividad de traductores me parece en este sentido fundamental. Ya que no logra entender el problema, su solución será un fracaso, cosa que la discusión crítica pondrá de manifiesto. Pero, de esta forma, ya tendremos realizado un primer paso hacia la identificación del punto en donde yace la dificultad. Pues, aunque suene tautológico, un problema es una dificultad. Y entender un problema consiste en descubrir que existe una dificultad y localizar en donde radica ésta. Lo que sólo se puede hacer descubriendo por qué algunas soluciones no funcionan a primera vista.

Esto no consiste, como bien lo vio Popper, en una reificación sino en un análisis situacional. El análisis que el traductor hace de la situación problemática es una conjetura semántica, la cual consiste en una meta teoría sobre el razonamiento del autor que propone su traductor. Como esta meta teoría no está al mismo nivel que el razonamiento del autor sino que se sitúa en una escala superior que le permite al traductor introducir predicados semánticos al lenguaje objeto traducible, éste, nuestro traductor, no reefectúa el razonamiento sino que intenta producir una reconstrucción idealizada y razonada omitiendo los elementos contingentes o accesorios y, tal vez, añadiéndole algo nuevo. Así el meta problema del traductor es el siguiente: ¿cuáles fueron los elementos

decisivos en la situación planteada por el autor? En la medida en la que el traductor logra resolver este meta problema, podemos afirmar que *entiende* la situación del autor.

Su tarea, como traductor, no consiste entonces en la reificación de las experiencias pasadas sino en la ordenación de los argumentos objetivos a favor y en contra de su análisis situacional y su conjetura audaz, racional e innovadora. De esta manera, nuestra reconstrucción conjetural de la situación original puede llegar a ser un auténtico hallazgo filológico. Puede lograr explicar un aspecto de la obra de un autor hasta ahora inexplicado; y puede resultar corroborado por una nueva prueba, por ejemplo, después de darnos cuenta del hecho de que puede mejorar nuestra comprensión de un texto, quizá llamando nuestra atención sobre algunas alusiones hasta ahora despreciadas o inexplicadas.

Hilary Putnam (1994) refiriéndose a los trabajos de Martha Nussbaum, sobre el problema de la interpretación y del valor moral de los hechos literarios, citaba el caso concreto de Aristóteles y mostraba en qué medida la relatividad de interés de la comprensión adopta una forma singular. Aunque, asevera Putnam, el Estagirita hubiese escrito en castellano actual, seguiríamos con un problema de traducción. Aunque hubiese escrito: "La felicidad es la actividad de la psique conformemente a la virtud de una vida llena", y no la frase griega que sí escribió efectivamente, no podríamos contestar a la pregunta exegética diciendo como suelen decir los lógicos: "la frase es verdadera si y sólo si la felicidad es la actividad de la psique conformemente a la virtud en una vida llena." Pues lo que nos interesa son las 'implicaciones' de lo que escribió Aristóteles y, en el caso de que lo que ha escrito resulte vago, borroso o ambiguo, lo que nos interesa es saber qué significado más preciso podríamos dar a estas proposiciones y lo que éstas implican para nuestra comprensión y vida práctica una vez que hayamos conseguido hacer más precisas todas esas posibles lecturas.

Podrían pensar que estoy omitiendo la diferencia que existe entre una exégesis y una traducción (siempre no trivial) y que me estoy dedicando a una torpe e intencionada prueba de reducción de la práctica exegética a la traducción. De hecho, existe una diferencia. Según el filósofo analítico Donald Davidson (1973, 2001), si la obra está escrita en nuestra lengua entonces es su interpretación 'homofónica' o, si se prefiere este modo de expresión, tomada 'al pie de la letra'

lo que constituye su interpretación perfecta. Pero como bien lo vio Putnam en su análisis, Davidson no tiene en cuenta el problema que planteó Borges y es que incluso el texto del *Quijote* en español deja de funcionar como una 'traducción literal' del *Quijote* en castellano de Cervantes —y esto aunque somos locutores españoles—, o sea que la significación que podemos dar al texto puede no ser la de Cervantes. Pero el hecho de que hasta en el caso ideal, digamos, en el caso de que esté escrita la obra, es decir, en español estándar sin idiosincrasias algunas (si es que exista un tal lenguaje, como bien lo recuerda Putnam), la única 'exégesis perfecta' sea la propia obra, eso es algo de lo más significativo: no se puede trazar una distinción entre la exégesis y la discusión crítica. Y eso significa entonces que cualquier exégesis que no sea trivial debe contener una discusión crítica cuya mejor manera de llevarlo a cabo es la praxis de la traducción.

A modo de conclusión, sólo decirles que he intentado señalar el interés de una teoría práctica de la traducción cuya meta consiste en combinar una comprensión intuitiva de los textos con la objetividad de la crítica racional. Hay en la práctica de la traducción algo que resulta muy cercano a una noción transparadigmática de racionalidad que se encuentra a la disposición del traductor.

Como ya lo he dicho, no debemos ser unos escépticos que pasan la navaja de Occam a cualquier texto antes de realizar su traducción ni adoptar una tesis tan radical y relativista como la de la indeterminación de la traducción. Personalmente, estoy dispuesto a aceptar la idea según la cual la 'fragmentación' del mundo en varios esquemas conceptuales, depende efectivamente, tal y como pretendía Quine, del 'manual de traducción' que hemos elegido. Pero, no obstante, añadiría en seguida que debe existir una razón, una 'causa necesaria', accesible al entendimiento, que haga que una traducción funcione y otra no. Nuevas exégesis, nuevas discusiones críticas y nuevas traducciones siempre resultarán necesarias. Y si no hay convergencia hacia una sola y única interpretación, entonces la moda en boga que consiste en pensar que las interpretaciones y traducciones anteriores han sido definitivamente destituidas por las intuiciones contemporáneas se revelará en todo lo que tiene de naif en su progresismo. Como nos lo sugería Hilary Putnam (1994), tal vez podamos

empezar a considerar la discusión crítica, racional y objetiva, y la praxis de la traducción o de las ciencias como un diálogo plurívoco más bien que como una carrera competitiva en la que habría vencedores y perdedores. [↗](#)

Referencias

- COLLINGWOOD, R.G. (1982) *Speculum Mentis or the Map of Knowledge* (London, Greenwood Press)
- DAVIDSON, D. (1973) "Radical Interpretation", *Dialectica*, 27, 1973 y en Davidson, D. (2001) *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford, Oxford University)
- DILTHEY, W. (1995) *Oeuvres VII : Ecrits d'esthétique suivi de La naissance de l'herméneutique* (traduction de Daniel Cohn et Evelyne Lafon, Paris, Editions du Cerf)
- GOMBRICH, E. (1986) *Méditations sur un cheval de bois* (traduction de Guy Durand, Mâcon, édition W)
- GOODMAN, N. (1978) *Ways of Worldmaking*, (Indianapolis, Hackett)
- POPPER, K. (1991) *La Connaissance Objective* (traduction de Jean-Jacques Rosat, Paris, Aubier)
- PUTNAM, H. (1994) *Le Réalisme à visage humain* (traduction de Claudine Tiercelin- Engel, Paris, Le Seuil)
- QUINE, W.V.O. (1960) *Word and Object* (Cambridge, Mass. MIT Press)

PREGUNTAS DESVIADAS EN EL CUARTO DE MARY

*Un análisis a la objeción de Daniel Dennett
al experimento de Jackson*

Deviant Questions in Mary's Room

*An Analysis of Dennett's Objection
to Jackson's Experiment*

MARIA AYELEN SANCHEZ

(Universidad Nacional del Sur, Argentina)

Resumen

En 1982, Frank Jackson propuso un experimento mental con el objetivo de refutar al fisicalismo y a su teoría de la identidad entre estados mentales y cerebrales. Este experimento, conocido como "el argumento del conocimiento" (*Knowledge argument*), tuvo una enorme repercusión en el ámbito de la filosofía de la mente, a tal punto que actualmente sigue generando debates en torno a su aceptación. En el presente trabajo expondremos la objeción realizada al mismo por Daniel Dennett, la cual pretende desacreditar la conclusión de Jackson. Finalmente, utilizaremos el concepto de "pregunta desviada", tal como lo emplea Hilary Putnam en su análisis del problema mente-cuerpo, para dejar planteada una crítica a la objeción presentada por Dennett.

Palabras clave: Jackson | Dennett | pregunta desviada | argumento del conocimiento.

Abstract

In 1982, Frank Jackson proposed a thought experiment in order to refute physicalism and its mind-brain identity theory. This experiment, known as the "knowledge argument", had an enormous impact on the field of philosophy of mind, even nowadays continues to generate discussions. In this paper we will discuss the objection made to it by Daniel Dennett, which aims to discredit Jackson conclusion. Finally, we will use the concept of "deviant question", as Hilary Putnam employs in his analysis of the mind-body problem, to offer a critique of Dennett's objection.

Keywords: Jackson | Dennett | Deviant Question | Knowledge Argument.

1. El fisicalismo, la teoría en cuestión

La afirmación central del fisicalismo puede expresarse de la siguiente manera: “los estados mentales son estados físicos del cerebro”. Esta proposición es el núcleo de la llamada “teoría de la identidad”. Los teóricos fisicalistas, para ilustrar su postura, recurren a diversas analogías del mundo natural en relación al modo en que lo percibimos. Podemos encontrar un ejemplo en el caso del sonido: sabemos que éste es un tren de ondas de presión que se propagan por el aire, y que la propiedad de tener un tono alto es idéntica a la propiedad de tener una frecuencia oscilatoria alta, afirmamos ésta identidad aunque nuestra experiencia fenoménica del sonido no la revele directamente. Del mismo modo, aunque nuestros estados conscientes tengan una cualidad fenoménica muy peculiar, y no parezca lícito identificarlos con estados físicos del cerebro, en realidad eso es todo lo que son. La analogía continúa tomando el caso de nuestros órganos sensoriales: al discriminar un sonido, un color, o un sabor, nuestros sentidos están efectuando una discriminación muy fina entre diferencias muy sutiles que se dan entre propiedades físicas complejÍsimas e imperceptibles de los objetos; pero nuestros sentidos no poseen la agudeza para revelar los pormenores de estas propiedades, por eso se necesita de investigación teórica y experimental con instrumentos especialmente diseñados para el caso. Lo mismo ocurriría con nuestro sentido interno de introspección, el cual no sería capaz de revelar por sí solo las complejas propiedades de los estados neurales, es por esta razón que la fenomenología a la cual da lugar es muy diferente del paisaje que nos revela la investigación neurocientífica.

Por el momento las ciencias no cuentan con toda la información necesaria para especificar, para cada tipo de estado mental, cuál es su correlato a nivel neuronal, pero esta teoría cuenta con la esperanza de que con el tiempo las investigaciones sobre el cerebro pongan de manifiesto éstas identidades.

2. Frank Jackson, La propuesta inicial

En el año 1982 Frank Jackson propuso un argumento contra el fisicalismo que él mismo denominó el *argumento del conocimiento* (*Knowledge argument*), con el cual pretendía refutar la teoría de la identidad entre estados mentales y

cerebrales. Este argumento parte de un experimento mental que consiste en imaginar la siguiente situación:

Mary is confined to a black-and-white room, is educated through black-and-white books and through lectures relayed on black-and-white television. In this way she learns everything there is to know about the physical nature of the world. She knows all the physical facts about us and our environment, in a wide sense of 'physical' which includes everything in completed physics, chemistry, and neurophysiology, and all there is to know about the causal and relational facts consequent upon all this, including of course functional roles. (Jackson, 1986:292)

La pregunta central que plantea ésta situación imaginaria es: ¿Qué ocurrirá cuando Mary salga de su habitación y se enfrente con las experiencias sensoriales que le proporcionará el mundo exterior?, ¿Conocerá algo nuevo, como por ejemplo, cómo se siente ver el color azul? Para Jackson la respuesta es evidentemente afirmativa, ya que, por más que Mary conozca cuál es la longitud de onda que estimula la retina de modo tal que la experiencia de "azul" tenga lugar, al ver el cielo estará experimentando algo nuevo. A partir de aquí, la argumentación se construye del siguiente modo:

- 1 Al salir de su cuarto, Mary aprenderá algo nuevo sobre el mundo, y sobre la experiencia visual que tenemos de él.
- 2 Por consiguiente, el conocimiento que poseía hasta ese momento era incompleto.
- 3 Todo aquél conocimiento era físico.
- 4 Conclusión: el fisicalismo es falso, ya que no tiene en cuenta el carácter subjetivo de la experiencia, (*Qualía*).

Desde su publicación, este experimento mental ha dado lugar a una enorme variedad de literatura filosófica, siendo sometido a diversas críticas, tanto positivas como negativas, reseñado y reescrito una y otra vez (Crf. Jackson 2004, Chalmers 2004, Nagasawa 2008, Campbell 2003, Alter 2008, Papineau 2007) Aquí nos ocuparemos de una de las críticas realizadas por Daniel

Dennett, que sin duda alguna puede contarse entre las más elaboradas y controversiales.

3. Daniel Dennett: Mary lo sabe todo

Dennett ciertamente guarda serios reparos cuando se trata de argumentar en base a experimentos mentales. Muchas veces éstos constituyen poderosas “bombas de intuición” que, a pesar de ser muy convincentes, nos arrojan a aceptar ciertas conclusiones equivocadas. Por esta razón, la norma preventiva que aconseja adoptar a los filósofos que se enfrentan a un experimento mental es la siguiente:

(...) tratarlo como los científicos tratan los fenómenos en los que están interesados: variarlo, darlo vuelta, examinarlo desde todos los ángulos posibles y en distintas condiciones y entornos, para asegurarse de que uno no está bajo efectos ilusorios de causación. (Dennett, 2005:124)

Si nos abstenemos de tomar esta precaución, corremos es riesgo de ser seducidos por la simpleza con la que está planteada situación, asumiendo que se trata de un escenario que puede ser fácilmente construido en la imaginación, pasando por alto los múltiples y complejos detalles que el contexto involucra. A causa de ésta omisión terminamos por malinterpretar ciertas premisas, aceptando conclusiones insostenibles.

Según Dennett, víctimas de semejante ilusión han sido los filósofos que han adherido a las conclusiones de Jackson, sin advertir que la primera premisa de este argumento, (partiendo de la reconstrucción presentada anteriormente), ya es conflictiva. Aquí es donde se pone en evidencia el poder de los encantos que ejerce la formulación del experimento, ya que, cuando se nos dice que Mary “sabe todo lo que hay que saber acerca de los hechos físicos del mundo”, no somos realmente capaces de imaginar las dimensiones de este conocimiento. Alguien que estuviera en las condiciones epistemológicas que se le adjudican a Mary, “(...) ya habría deducido, valiéndose de su vasto conocimiento de la ciencia del color, lo que se siente exactamente ver algo rojo, algo amarillo o algo azul antes de pasar por la experiencia” (Ibid. 127)

Dennett defiende su conclusión desde lo que él denomina un “materialismo fino”. Ya desde sus primeras obras ha declarado abiertamente una batalla argumental al concepto de *quale* tal como es adoptado en el ámbito filosófico, es decir, como la cualidad fenoménica de la experiencia, la propiedad intrínseca de la experiencia consciente, o el contenido cualitativo de los estados mentales. El problema de éste concepto radica en su completa inutilidad, ya que la caracterización propia de los qualia los presenta como “epifenómenos”, lo cual implica que, siendo ellos un efecto del mundo físico, no producen, a su vez, efectos sobre éste. Una entidad con tales características no podrá ser detectada jamás por ningún procedimiento. Por lo tanto, carece de sentido postular la existencia de algo para lo cual no se posee, (y por principio, no se poseerá nunca), evidencia empírica que confirme su presencia, tanto de manera directa como indirecta. Esto deriva directamente en la impotencia explicativa del quale ya que, aun aceptando su existencia, esto no nos posibilita una explicación de cómo ocurren las cosas en el mundo material, siendo que no tienen ningún tipo de influencia causal en él.

De manera que, aquello a lo que denominamos qualia no es más que “(...) la suma total de todas las disposiciones a reaccionar idiosincrásicas inherentes a mi sistema nervioso como resultado del hecho de que yo me enfrente a un determinado patrón de estímulos” (Dennett, 1995:298). Nuestras capacidades de reconocimiento y discriminación son la base de nuestra creencia ilusoria en el carácter fenoménico intrínseco de la experiencia, a la cual no tenemos un acceso privilegiado en primera persona, aunque estemos convencidos de ello.

Dennett cuenta dentro del vasto conocimiento de Mary, el conocimiento de los efectos descritos en términos neurofisiológicos, que tendría cada color sobre su sistema nervioso. De modo que lo único que le resta por idear es una manera de identificar esos efectos neurofisiológicos “desde dentro”. Una efectiva manera de hacerlo consistiría en buscar hábiles estrategias para decidir ante qué color se encuentra, observando alguna reacción sobresaliente y específica que tendría su cerebro ante ese color.

Desde ya que este modo peculiar de “saber como es ver determinado color” no nos es asequible en este momento, dado que los conocimientos que tenemos en el campo de la neurobiología no son suficientes para lograrlo. Sin embargo,

dadas las pautas del experimento planteado, hay que tener en cuenta que Mary sabe “todo lo que hay que saber”, lo cual no es equivalente a “dispone de todo el conocimiento físico actual”. Por lo tanto, no existe ninguna imposibilidad *a priori* de que Mary se anticipe a la experiencia sensorial efectiva con sus inducciones. Aquellos que no acepten esta conclusión, estarían afectados, según Dennett, por el “síndrome de los filósofos”: “confundir una falta de imaginación por la intuición de una necesidad” (Ibid. 412)

4. El caso de Robomary

Conforme a la exigencia de que a cada experimento mental debe ser manipulado y modificado en diversas formas, Dennett propone una nueva versión de Mary en la que la científica, en vez de un ser humano, es un Robot:

Robomary es un robot Mark 19 estándar, con la única salvedad de que se la ha creado sin visión del color. Sus cámaras de video son en blanco y negro; sin embargo, todo el resto de su hardware está equipado para percibir el color, lo cual es lo común para los Mark 19. (2005:134).

Siguiendo con la analogía planteada entre esta versión y el experimento original de Jackson, Robomary aprende todo lo que puede saberse acerca de la visión de los Mark 19. Luego, utiliza este vasto conocimiento para diseñar un código que, basado en la codificación del color de un Mark 19 estándar y la información que ha recibido sobre los objetos del mundo, le permita a ella también colorear de igual manera las figuras en tonos grises que recibe. Esta es la vía que propone Dennett para que Robomary pueda procurarse a sí misma experiencias cromáticas, aún careciendo de ellas originariamente.

La cuestión de la naturaleza y existencia de los *qualia* es la que está en la base de estas discusiones en torno al experimento de Jackson. Según Dennett, el resultado de este experimento mental es fundamentar una intuición muy difundida entre los filósofos a partir de las obras de Locke y Hume, aquella acerca de que la “fenomenalidad” o “el carácter fenoménico in trínseco” o no puede ser explicado o derivado a partir de elementos inferiores, siendo solo la experiencia real (del color, por ejemplo), la que puede llevar al conocimiento de

lo que se siente tener determinada experiencia (Ibid. 137-138). Pero Dennett es categórico en su negación de la existencia de los *qualia*:

Niego que cuales quiera de estas propiedades exista. Pero (y aquí vuelve nuestro tema recurrente) estoy completamente de acuerdo en que parece haber *qualia*. (1991:384).

Aquí no vamos a discutir su postura al respecto. Por el contrario, nuestra estrategia argumentativa consistirá en concederle a Dennett su escepticismo frente a las cualidades fenoménicas, y mostrar como de todas formas su rechazo a las conclusiones del experimento de Jackson carece de fundamentos, e incluso es incompatible con su propia teoría.

5. Algunas críticas

A continuación propondremos algunas críticas a la propuesta Dennettiana, las cuales serán desarrolladas al margen de la discusión en torno a los *qualia*. Nuestra primera observación concierne al hecho de que el autor considera que el saber acerca de cómo es ver un color es un conocimiento de tipo deductivo, el cual puede derivarse de una serie de proposiciones. Que cualquier ser humano actual no pueda realizar esta deducción se debe al hecho de que nuestros conocimientos neurofisiológicos son acotados. Pero el caso de Mary es diferente: ella sabe todo, absolutamente todo, acerca de la neurofisiología del color, y por esta razón puede llevar a cabo esta derivación. El hecho de que arribemos a la misma conclusión propuesta por Jackson, se debe justamente a que es imposible imaginar realmente la omnisciencia de Mary. Ya lo ha señalado el autor en *Conciencia Explicada*:

El motivo por el cual nadie sigue las instrucciones es porque lo que le piden que imagine es tan absurdamente inmenso, que ni siquiera puede intentarlo. La premisa clave es que ella posee toda la información física. Esto no es fácil de imaginar, así que nadie se molesta en hacerlo. (1991:410).

Dennett sostiene, entonces, que el experimento falla por la imposibilidad de concebir un conocimiento de tal magnitud. Esta imposibilidad es indiscutible, pero podemos pensar en la naturaleza de este conocimiento infinito: sería un conocimiento de tipo físico y funcional. Lo que Mary podría deducir es una proposición de enorme longitud que describiera los detalles de los estados neurofisiológicos que deberían activarse ante la presencia de determinado estímulo cromático. Ahora bien, consideremos que ver un color es principalmente una cuestión de estar o no estar en determinado estado, y esa descripción obtenida deductivamente jamás podría colocar a la neurocientífica en el estado descrito. Todo lo que puede obtener es una explicación causal adecuada y pormenorizada de cómo se logra ese estado frente al estímulo correcto. En resumidas cuentas, nuestra crítica no atañe a la infabilidad de la experiencia subjetiva, sino a su inderivabilidad dentro de una estructura deductiva.

En segundo lugar, consideramos que la postura de Dennett con respecto al experimento mental de Jackson, es contradictoria con los principios de su propia teoría. Específicamente, nos referimos aquí a los dos niveles epistémicos que reconoce Dennett: el estar en un estado determinado X (ver un color, por ejemplo), y el saber cómo es estar en un estado X (saber cómo es ver un determinado color). Este autor defiende a lo largo de toda su obra una ontología de tipo realista, postulando la existencia de objetos en el mundo, objetos físicos que subsisten de manera independiente a nosotros, y que nuestros órganos sensoriales logran percibir. De acuerdo a su modelo de los múltiples borradores (*Multiple Draft model*), los procesos de detección de rasgos o de discriminación tan solo tienen que efectuarse una vez. El contenido informativo queda fijado por una porción del cerebro, y no tiene porqué ser enviado a ninguna otra parte para ser re-discriminado. Por lo tanto, no tiene sentido trazarla línea divisoria entre aquéllos estímulos que se vuelven conscientes y aquéllos que no lo logran, sino que el factor relevante a tener en cuenta es si influyen o no sobre la conducta subsiguiente (verbal o no verbal). Al ejemplificar su modelo mediante el caso de la visión, Daniel Dennett afirma:

| Los estímulos visuales evocan cadenas de acontecimientos en el
| córtex que, gradualmente, dan lugar a discriminaciones de

especificidad cada vez mayor (...) tan pronto como se haya producido tal discriminación, ésta está disponible para provocar algún comportamiento, por ejemplo, la presión de un botón (una sonrisa o un comentario), o para modular algún estado informacional interno. (1991:148)

Cómo puede apreciarse, el modelo propuesto por Dennett se caracteriza por ser económico: todo proceso mental se inicia con un conjunto de estímulos que producen modificaciones en el sistema nervioso, y que a su vez pueden determinar cierta influencia sobre futuras conductas. Esta economía queda socavada al sostener que además de estar en un estado determinado, existe algo cómo poder saber cómo es estar en semejante estado.

Algunos autores han intentado abordar estas cuestiones en base a la teorización acerca del saber-cómo (*knowledge-how*) y el saber-qué (*knowledge-that*). Esta distinción fue propuesta por Gilbert Ryle (1971), sustentada en la consideración acerca de que el saber-cómo implica la posesión de una habilidad determinada, mientras que el saber-qué concierne a una relación entre un pensamiento y una proposición verdadera. Según Ryle estos son dos tipos de conocimientos independientes entre sí, y no puede reducirse ni ser explicado uno en función del otro. Muchos filósofos han tomado esta última afirmación, para pronunciarse a favor de las conclusiones a las que arriba Jackson en argumento del conocimiento. Todo lo que Mary es capaz de aprender sobre la neurofisiología del color entra dentro de la esfera del saber-qué, pero a partir de aquí no puede derivar el saber-cómo es ver determinado color (Lewis 1988; Nemirow 1990; Bigelow and Pargetter 1990; Conee 1994). Por el contrario, otros autores han rechazado la tesis central de Ryle, sosteniendo que el saber-cómo es en realidad una especie de saber-qué, y que por lo tanto si se afirma que "Mary posee todo el conocimiento neurocientífico", puede deducirse directamente que entonces "Mary sabe cómo es ver un color determinado" (Stanley and Williamson 2001, Yuri Cath 2009). Nosotros consideramos, sin embargo, que esta vía de análisis es inconducente, ya que un acuerdo con respecto a la relación entre estos dos tipos de saberes no implica necesariamente un acuerdo frente a las conclusiones del experimento que deban ser aceptadas. Vamos a suponer que aceptamos la siguiente tesis:

i. “el saber-cómo es un subconjunto del saber-qué”.

Entonces tenemos dos caminos distintos hacia diferentes conclusiones:

i.a. Si defendemos la postura dennettiana, afirmaremos que Mary puede derivar su conocimiento sobre cómo es ver el color rojo, por ejemplo, a partir de todos sus conocimientos neurocientíficos.

i.b. Si rechazamos la postura de Dennett y adherimos a la de Jackson, entonces debemos rechazar el experimento desde su mismo planteamiento, ya que no podemos concebir que un sujeto, que solo ha tenido experiencias cromáticas en la tonalidad de grises, sepa efectivamente “todo lo que puede saberse”. En este último caso declararíamos este saber-qué incompleto: carecería del saber-cómo es ver otra clase de colores.

Finalmente, nos resta una breve consideración sobre la versión de Robomary. El problema de este nuevo escenario no radica en los detalles, sino que la validez de las conclusiones pretende fundarse en una analogía sumamente problemática. Dennett propone que los resultados arrojados por este experimento con respecto al robot, son sin duda extrapolables a la situación epistémica de Mary considerada como un ser humano. Él mismo admite el carácter problemático de este pasaje:

(...) me ocuparé de otra objeción, que muchos considerarán más grave “¡los robots no tienen experiencias cromáticas! ¡no tiene qualia! La situación del robot no describe ni remotamente una situación parecida a la de Mary, la investigadora del color” Sospecho que muchos alzarían sus voces a favor de esta objeción, pero les recomiendo contenerse, so pena de dar por sentada la cuestión de manera flagrante. (2005:141)

Según este autor, la objeción no es válida porque la versión que él defiende del materialismo justamente postula la idea de que todos los seres humanos somos complejÍsimos robots hechos a su vez de miles de robots. La dificultad radica en el hecho de que Dennett pretende justificar la validez de la analogía entre el humano y el robot asumiendo la verdad de la perspectiva materialista, pero es justamente esta teoría la que está en discusión, y debería ser el resultado del experimento el que dé el veredicto final, y no estar implicado ya en sus

supuestos. Para aceptar la versión de Robomary, hay que aceptar a su vez que la experiencia de la percepción es reductible a su base físico-funcional, y por lo tanto aceptar lo que el experimento debería probar o refutar.

6. Hilary Putnam, preguntas desviadas

La postura de Dennett que hemos desarrollado parece poner en evidencia la falta de rigor que posee nuestra imaginación a la hora de construir los escenarios propuestos en los experimentos mentales. Nos obliga a ser más exhaustivos es esta tarea, para no dejar fuera de escena aquellos elementos empíricos cruciales que componen la situación planteada. Sin embargo, por más que éste señalamiento parezca incuestionable, y torne a los experimentos mentales una herramienta metodológica más confiable, en el caso puntual del experimento de Mary, la conclusión de Dennett presenta un carácter dudoso. Esta extrañeza, vamos a argumentar, no es el producto de cierta pobreza imaginativa, ni de las resistencias que genera el materialismo al contrariar nuestras intuiciones más populares. Ni siquiera es el resultado de la insuficiencia actual de las ciencias para explicar la realidad mental. No se trata, en definitiva, de cuestiones empíricas, sino que, la afirmación según la cual “Mary es capaz de saber cómo es ver determinado color”, involucra una dificultad de orden lingüístico o lógico. Esta línea de análisis es sugerida por Hilary Putnam:

Las diversas soluciones y los múltiples dilemas que constituyen el conocido problema mente-cuerpo son exclusivamente de índole lingüística o lógica, y los pocos <<hechos>> empíricos en este terreno confirman equilibradamente ambas perspectivas. (1960:113)

No vamos a discutir aquí si esta afirmación es válida en un sentido absoluto, es decir, si es aplicable en todos los casos a la totalidad de la problemática relacionada con la dualidad mente-cuerpo. No obstante, Putnam retoma un concepto del lingüista Paul Ziff (1984), el de “pregunta desviada”, cuya aplicación puede ser de gran utilidad para esclarecer el caso particular que nos ocupa.

Una pregunta desviada es aquella que se desvía de la regularidad semántica del lenguaje en el cual se enuncia. Se trata de un interrogante que no puede ser respondido acudiendo a la experiencia, por estar planteado de un modo incorrecto. Son preguntas que generan una sensación de "extrañeza lógica", tal como lo describe Putnam, en algunos casos de manera más patente que en otros. Un ejemplo que constituye una pregunta desviada de manera muy evidente, es, por ejemplo, "¿de qué color es el número 178?". No hay manera de responder a esto, ya que es sabido los números no tienen propiedades cromáticas.

"¿Puede Mary saber cómo es ver el color azul?", es un interrogante de ésta índole, pero su desviación es mucho menos evidente que en nuestro ejemplo anterior. En este sentido, puntualiza Putnam:

La pregunta «¿cómo sé que me duele?» es una pregunta desviada. Esta diferencia puede detectarse en preguntas impersonales: «¿cómo sabe alguien que le duele algo?» es desviada; «¿cómo sabe realmente uno que le duele a otra persona?» no es desviada. (Ibid. 113)

Es erróneo suponer que los individuos realizan un análisis introspectivo de sus estados internos, para luego verbalizarlos. En otras palabras, no existe una secuencia de dos estados mentales distintos, según la cual un individuo se encuentra en un estado "X", y luego lo observa para describirlo por medio del lenguaje. Por esta razón, afirma Putnam:

(...) el informe verbal, («estoy en el estado A», o «me duele») procede directamente del estado sobre el que se informa, y no requiere «computación» o «evidencia» suplementaria para llegar a la respuesta. (Ibid. 114)

Por lo tanto, no se trata de saber si se está o no en el estado "X", sino simplemente de estar o no estar en el mismo. Las afirmaciones "Mary sabe cómo es ver el color azul" y "Mary no sabe cómo es ver el color azul" son ambas falsas, o, en un sentido más estricto, ambas carecen de sentido. Al parecer, su vasto conocimiento sobre los hechos físicos del mundo, la seguirán privando de ampliar el espectro monocromático de sus experiencias fenoménicas.

Consideraciones finales

Antes de concluir, una breve reflexión sobre las implicancias del planteo desarrollado. En primer lugar, no hemos dejado sentada una posición con respecto a la validez del argumento de Jackson, esto hubiera excedido enormemente los límites de éste trabajo. Nuestro objetivo ha sido más moderado, limitándose a mostrar de qué modo se torna inviable una de las críticas de Dennett más contundentes al argumento en cuestión. Hemos intentado mostrar que encontrarse en determinado estado perceptivo, o en sentido más amplio, epistémico, constituye un conocimiento distinto del saber cómo es estar en ese mismo estado. Dejando a un lado la cuestión del carácter cualitativo de la experiencia y su supuesta inefabilidad, argumentamos que este último tipo de conocimiento es inderivable de cualquier serie de premisas, y que incluso carece de sentido postular su existencia, aún dentro de la teoría dennettiana misma.

Finalmente, debemos resaltar la utilidad de la declaración de Putnam acerca del carácter lógico y lingüístico de los problemas relativos al dualismo mente-cuerpo. Si bien nos mostramos reticentes a aceptar ésta afirmación en su sentido declarativo, consideramos que tiene un gran valor metodológico, ya que muchas de las cuestiones de la filosofía de la mente pueden dirimirse mediante un análisis lógico de los enunciados que las presentan bajo la apariencia de un problema ontológico. En este caso puntual, hemos intentado dar cuenta de cómo funciona éste análisis, mostrando que es absurdo preguntar si Mary conoce cómo es ver determinado color a partir de sus conocimientos físicos, ya que éstos constituyen un conjunto de proposiciones cuya aceptación por parte de la neurocientífica no tienen el poder causal para generar el estado mental (o cerebral) deseado. [10](#)

Referencias bibliográficas

ALTER, T. (2008). 'Phenomenal Knowledge Without Experience'. En *The Case for Qualia*. E. Wright (ed.). Cambridge, MA: MIT Press.

- BIGELOW, J., & PARGETTER, R. (1990). "Acquaintance with Qualia". En *Theoria*. Vol. 61. pp 129–147. Cambridge: Cambridge University Press.
- CAMPBELL, N. (2003). *An inconsistency in the knowledge argument*. En *Erkenntnis*. Vol. 58. pp. 261–266.
- CATH, Y. (2009). "The Ability Hypothesis and the New Knowledge-how". En: *Noûs*, pp. 137-156.
- CHALMERS, D. (2004). "Phenomenal Concepts and the Knowledge Argument". En *There's Something About Mary*. pp. 269-98. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- CONEE, E. (1994). "Phenomenal knowledge". En *Australasian Journal of Philosophy*. Vol. 72. Pp. 136–150.
- DENNETT, D. (2005). *Dulces sueños, obstáculos filosóficos para una ciencia de la conciencia*. Buenos Aires: Katz.
- _____ (1995). *La conciencia explicada*. Barcelona: Paidós.
- JACKSON, F. (2004). "Mind and Illusion." En *There's Something About Mary*. pp. 421-42. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- _____ (1986). "What Mary Didn't Know". En *The Journal of Philosophy*. Vol. 83, No. 5. pp. 291-295.
- LEWIS, D. (1988). "What experience teaches". En *Proceedings of Russellian Society*. University of Sydney.
- NAGASAWA, Y. (2008). *God and phenomenal consciousness: A novel approach to knowledge arguments*.
- NEMIROW, L. (1990). "Physicalism and the cognitive role of acquaintance". En *Mind, cognition: A reader*. W. G. Lycan (Ed.). pp. 490–499. Oxford: Blackwell.
- PAPINEAU, D. (2007). 'Phenomenal and Perceptual Concepts'. En *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge*. T. Alter and S. Walter (eds.). Oxford: Oxford University Press
- PUTNAM, H. (1960). "Mentes y máquinas". En *Controversias sobre mentes y máquinas*. Alan Ross Anderson (comp). pp. Barcelona: Tusquets.
- RYLE, G. (1971). "Knowing How and Knowing That." En *Gilbert Ryle: Collected Papers*. Vol. 2. pp. 212-25. New York: Barnes and Noble.

STANLEY & WILLIAMSON. (2001). "Knowing How". En *The Journal of Philosophy*. Vol. 98. pp 441-454.

ZIFF. P. (1984). *Epistemic Analysis*. Dordrecht: Reidel.

**“SON FILÓSOFOS QUIENES NO LE TEMEN
A LOS TEMAS NI A LOS CAMBIOS”**

Entrevista a Susana B. Violante

Por Lucas E. Misseri

Doctora en Filosofía por la Universidad de Barcelona, España. Previamente graduada en la misma disciplina por la Universidad de Morón, Argentina. Ha ejercido la docencia universitaria desde 1976 en las universidades de Morón, Buenos Aires, Lomas de Zamora y Mar del Plata. Ha dictado seminarios y conferencias en universidades de Argentina, México, Eslovaquia, Inglaterra y España. Ha participado en diversos grupos de investigación interesada por temáticas de la Filosofía Medieval, la Psicología y la intervención filosófica en empresas, entre otros tantos intereses manifestados a lo largo de sus escritos nacionales e internacionales.



1. Una buena forma de comenzar a ahondar en tus ideas filosóficas es consultarte ¿cómo entiendes a la filosofía? ¿Qué significa para ti la filosofía como concepto y como praxis?

En estos momentos entiendo a la filosofía como un cuestionamiento continuo que no se puede limitar. En varios espacios académicos, nacionales y extranjeros, he presenciado algunas controversias sobre el tema: si quien se dedica a la historia de la filosofía puede alguna vez llegar a filósofo, si el cuidado de sí es filosófico, si dedicarse a la lógica es también hacer filosofía, o ésta es una ciencia aparte y cuestiones por el estilo... y me parece que todos esos cuestionamientos son una pérdida de tiempo y un desvío para no involucrarse en la acción filosófica. Sería interesante, tal vez, considerar a la filosofía como un verbo, una acción que se ejecuta desde múltiples cuestionamientos ya que, si bien es cierto que no todos los problemas son filosóficos, sí podemos decir que todos los problemas tienen un trasfondo filosófico. No podemos filosofar negando el enfoque histórico, por ejemplo, pero tampoco podemos hacerlo sólo desde él. Por ejemplo algunos filósofos analíticos desprecian todo aquello que salga de sus fronteras y, por oposición «los contrarios» desprecian a los analíticos... un sinsentido porque ambos poseen provisorias certezas. El cuestionamiento, la carencia de verdad, la finitud, la

búsqueda de una ausencia, genera *angustia* y *asombro*. Es un sentimiento que se apodera del ser humano sin que éste se pueda escabullir hasta tanto no halle una respuesta que le permita alcanzar cierto estado de tranquilidad. La *angustia* combinada con el *acaso*, el *asombro* y la *duda* siguen siendo situaciones límite que nos enfrentan a la condición humana generando una pregunta ética acerca de *¿qué depende de mí y qué no para superar las crisis? ¿podemos hacer lo que queremos? ¿hay límites a nuestra voluntad y deseo?* Y todo esto ha de ser dicho, y se utilizan signos, y secuencias semánticas para expresarlo y también se secundan los postulados de las ciencias. Todo esto y mucho más hacen de la filosofía una *praxis*. A veces encuentro que algunos estudiosos de la filosofía, que no filósofos, han hecho todo lo posible por ponerle límites al darnos la «respuesta» correcta o la «definición» o «interpretación» justa. Considero que muchos deseos de ser filósofos se limitan a sí mismos al no poder abrirse al acontecimiento del pensar cuestionador que, de alguna manera, se privan, se escamotean la riqueza reflexiva ante el desplazamiento de su propio centro para escuchar al otro. En lo personal no concibo una verdad con carácter de absoluta, como muchos pensadores, no sólo Nietzsche, se me ocurre pensarla en tanto *nomádica*, para no morirme de angustia. Claro que no niego la «verdad» en que una intervención quirúrgica puede salvarme la vida... pero no es una práctica que se mantenga en el devenir temporal, porque ella también se ha ido modificando desde el inicio de esa práctica. (Y ya me fui de tema...) regresando a la cuestión de la *praxis* o pragmática filosófica, puedo decir, recordando conversaciones con quienes considero «mis maestros» (Valentín Cricco, Francis Kennedy, Francesc Fortuny, Miguel Candel... o tal vez sea mejor no poner nombres para no ser injustos en el recuerdo), que tal vez hoy preguntarnos si es posible una pragmática de la filosofía produce cierto vértigo, como hablar de *epimeleia* o de asesoramiento filosófico, porque se nos puede confundir con la mal llamada *terapia de autoayuda*, pero en los siglos de Grecia, Roma y el imperio Carolingio, no pasaba esto porque se sabía perfectamente que la Filosofía era algo práctico y vívido. A partir del año mil, la filosofía se va haciendo cada vez más mística y se la deja de considerar útil y práctica. En la modernidad encontramos pocas expresiones de este tipo, por ejemplo en Pascal o en Hume. A partir del siglo XIX, a quienes se animan a ello, se los trata de «irracionales» un concepto para analizar ¿pueden ser Schopenhauer o Nietzsche irracionales? ¿O más bien utilizan una forma racional diferente a la deseable por quienes quieren ser dueños del discurso? Y es así que la Filosofía participa cada vez más de esa consideración despectiva y cada vez se «separa» más de la realidad cotidiana y del pragmatismo. Para una inteligencia científicista, los aportes filosóficos son muy parciales mientras que la razón desde su paradigma ideal científicista, es considerada como lo verdaderamente pragmático para

la vida cotidiana en este mundo humano, garantizando el mejoramiento de las condiciones de vida. Quiero aclarar que no voy contra el cientificismo sino contra el «fundamentalismo» o «religiosidad» cientificista. Por esto y más, es imprescindible un ejercicio filosófico, un aprendizaje que armonice las reflexiones, que proporcione operatorias que no sean meramente eruditas sino que aporten la capacidad de poder «abrir» las cuestiones y modificarlas o dejarlas pero «sospechando» algo de lo que ocultan. Y acabo de tocar un tema en el que me gustaría detenerme: el ámbito erudito, muchos estudiantes y estudiosos se instalan en él y no toman la «erudición» como un momento de la filosofía sino que reducen a la filosofía a filología. El filósofo entiende «de todo» (con esto quiero decir que sus ámbitos de trabajo son múltiples y no que puede hablar de «cualquier cosa»), una muestra de filósofo la tenemos en Foucault: Filósofo, sociólogo, psicólogo, historiador, u otros pensadores que se involucran en más de un área disciplinar. Desde mi perspectiva, son filósofos, precisamente, quienes no le temen a los temas ni a los cambios, los que no se cierran en «su» discurso sino que realizan lo que podemos entender un «descentramiento», porque muchos hablan de muchas cosas pero ninguna la practican. Hablan de Foucault, pero son incapaces de escuchar, de descentrarse y tratan de universalizar su punto de vista muy poco reflexivo, detestan la metafísica y hablan como si la *ousía* existiera muy contante y sonante; utilizan las cinco voces universales en su discurso como si todas fueran *ante rem*, idea sustancial platónica existente antes de la creación y, encima, son creacionistas cuando niegan serlo, hablan... hablan... o peor aún: solo balbucean. Son detalles que a todos se nos escapan pero a los que, considero, tendríamos que atender.

2. Sabemos que tienes una particular perspectiva de la Filosofía Medieval, ¿podrías compartirla con nosotros? ¿Qué significa el concepto de Filosofía Medieval? ¿Por qué algunos hablan de pensamiento del Medioevo y no de filosofía?

Para esta cuestión comenzaré por el final: *¿Por qué algunos hablan de pensamiento del Medioevo y no de filosofía?* Por mucho de lo que dije antes, porque denigran, ignoran, el motivo es el mismo que se aplica al «pensamiento oriental», «senegalés», «guaraní», etc. Es un modo despectivo de dirigirse a otras formas de intelectualidad, manteniendo aquello de que la filosofía nace en Grecia y tiene que ver con un modo de preguntar específico, el famoso *ti estin*, que puede permitir pensarlo de alguna manera cientificista, pero a esa forma de preguntar también la puedo pensar como: *qué es esto de vivir, qué es esto de estar en crisis, qué es esto de angustiarme*, sin embargo se lo piensa desde uno de los grados de saber enunciado por Aristóteles, el de la *episteme*,

generando una sobrevaloración del saber «científico». En el ámbito cotidiano, que es el que a mí me permite considerar «cómo estamos», la inteligencia se nota en la resolución de problemáticas y me pregunto ¿Sirve para algo la educación institucionalizada cuando no permite que las personas resuelvan desde sí? Aquí habría que entrar en cuestiones acerca de lo que entendemos por ciencia, por conocimiento, por auto-resolución, cómo se la consideraba antes y cómo se la considera ahora. De acuerdo con las definiciones «correctas» pareciera que el medioevo no nos ha brindado ese tipo de saberes, cosa que es muy errada ya que, en primer lugar es un período amplísimo de pensamiento, de cuestionamiento, tal vez haya sido uno de los mayores periodos cuestionadores, donde prácticamente toda situación se la tomaba como *quaestio* para ser *disputada*. Se trabajó mucho en herboristería, se comenzó con los primeros estudios sobre óptica, de hecho los anteojos –cristales con aumento– pertenecen a este período, comenzó a utilizarse una pieza de metal, generalmente plata u oro, como bien de cambio: la famosa moneda; se desarrollaron ciencias de dominio sobre la naturaleza; comenzó el surgimiento de la burguesía, la industria –sobre todo de la cerveza– y, en medio de todo esto, el pensar acerca de *cómo decir Dios* dio un impulso sumamente productivo e importante para lo que hoy comprendemos como *filosofía del lenguaje* pero esto de que haya surgido de un problema teológico hace que se le desprecie y que se *inventen* distinciones con las teorías desarrolladas en la contemporaneidad. Lo digo a nivel de comentaristas que no de estudiosos. Por ejemplo, la definición de *signo* realizada por Agustín de Hipona en su diálogo *De magistro* transforma al diálogo, junto al desarrollo de la *suppositio*, y el metalenguaje de suma actualidad y fue tratado por Boecio, Tomás de Aquino, Ockham, Erasmo, Lluís Vives, Lutero, Malebranche, Locke, Pascal, Unamuno, Peirce, María Zambrano, Ortega y Gasset, de Saussure, Wittgenstein, Kierkegaard, Morris, Eco, Deleuze, Ricœur, Foucault, Lacan... y es por esto que trato de abordarla desde una perspectiva diferente, tampoco soy demasiado novedosa al relacionar con autores contemporáneos. La mal llamada edad media fue muy amplia y abarcó varias formas politeístas y monoteístas, los aportes del mundo musulmán han sido, tanto en medicina como en matemáticas, olvidados. La distinción entre Alta y Baja Edad Media procede de un equívoco entre la lengua alemana y la castellana: Baja no significa «decadente» sino «reciente»; en oposición a Alta que significa «antigua», «lejana»: *Alt*: viejo, antiguo. Ciertamente es un periodo signado por la inquisición, pero vergonzosamente la muerte «ideológica» –que abarca a la religiosa–, en todas sus formas y en las del genocidio están a la orden del día, por no ir más lejos podemos ver cómo la modernidad inicia con un gran genocidio provocado por la ambición en el descubrimiento de un nuevo mundo, anteriormente era la ambición religiosa de pretender unificar una creencia y hacer que el mundo

respondiera al deseo de «algunos» que –diríamos– detentaban el centro de poder. Una forma que en la actualidad tampoco nos es ajena al buscar la homogeneidad de creencias, criterios y deseos, el consumismo político, estético, jurídico, cuando la riqueza –considero–, está en la heterogeneidad, pero es más complicada... Entiendo que la homogeneidad se repliega sobre sí misma y requiere el sometimiento de todas las mentes en una verdad que se considera la única posible. La heterogeneidad, en cambio, acepta la diversidad de pensamientos, los múltiples caminos en búsqueda de la verdad.

El concepto *Medieval* tuvo que ver con que se consideraba a este periodo, de más de quince siglos, ubicado en el medio de dos «glorias», Grecia y la naciente y gigante racionalidad todopoderosa que pondría al hombre por encima de toda la naturaleza creada y de su creador; en esto estamos más cerca del medioevo que de los utópicos deseos modernos. Los medievales no se veían así mismos en el medio de nada y muchos admiraban a los pensadores griegos y romanos (aclaro que utilizo indistintamente, pensador o filósofo) por eso como enunciara Bernardo Silvestre (o de Chartres, neoplatónico del siglo XII), *somos como enanos subidos en hombros de gigantes y por eso vemos más lejos*.

Mi modo de acercarme a la filosofía de los siglos –III al XV, fue sin querer. Nunca había imaginado antes de 1984, que este periodo encerrara tanta riqueza y que se lo tratara de oscuro por incapacidad comprensiva. Estoy bastante convencida que si se hicieran las tesis de maestría o doctorado analizando con mayor profundidad el *status quaestionis* o se hicieran las recensiones sin basarse en bibliografía secundaria, comenzarían a visualizarse estos antecedentes. Cada vez encuentro más temas que se han analizado en este periodo de una manera bastante similar a la actual. Nos vemos sumidos en un inevitable anacronismo desde el momento que no podemos historiar apartándonos del lugar en el que estamos analizando el pasado, vemos «coincidencias» que nos hacen pensar en un *continuum*, en relaciones causales, sin tener en cuenta que también es importante que seamos *Pierre Menard*, el personaje del cuento de J. L. Borges que reescribe el Quijote transformándolo en su escritura repetitiva y plagiada, en otro texto. Cada momento del desarrollo del pensamiento resuelve sus problemáticas de modo ingenioso y algo diferente a las épocas anteriores. De acuerdo a lo que venimos diciendo, algunos pensadores realizan acciones que se pueden analogar a lo realizado por la cultura medieval cristiana, por ejemplo, en el medioevo se trataron de negar los antecedentes griegos y judíos y del mismo modo en nuestro tiempo algunos incautos tratan de negar los antecedentes medievales. Insisto en señalar que no todo fue autoritario, rígido y oscuro, si bien muchos de estos filósofos han sido monjes, aplicaron la duda, uno de los principios fundamentales de la filosofía, a los

fundamentos impuestos desde el principio de autoridad. El mundo medieval se caracteriza por poseer muy pocos «ilustrados», sin embargo se luchó por la educación en la lectoescritura comprensiva de los hombres en el monasterio, para que pudieran interpretar por sí mismos la multiplicidad de signos con que hablan las Escrituras y poder debatir con los *peritii* sobre ellas. En algunos casos llegaron a entrever la verdad como producto de la «apariencia», entendiendo este último término como el *aparecerse, mostrarse* de algo cuya comprensión absoluta les era negada. Hoy pienso que es un universo que mezcla los niveles de visible/invisible y esa situación les provoca sueños, que intentan ser controlados desde los ámbitos religiosos usando para su interpretación y estudio a especialistas. No sólo la Iglesia fue, y sigue siendo, una estructura simbólica, pero también lo es nuestra cotidiana realidad, como modificó Ernst Cassirer la definición de hombre dada por Aristóteles por «Hombre animal simbólico» y hoy también hablamos de «sujeto conceptual». Ese universo simbólico colabora en la generación de visiones que les provocaron a esos hombres, angustias y temores por la posible pérdida del más allá, de la inmortalidad del alma y del mundo paradisíaco. Este tema lo trabajé en el inicio de la cursada de este año y también lo presenté en la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires porque el tema de las «visiones» no es privativo de ese entorno dado que hoy muchas sociedades las manifiestan de manera diversa. Los medios de comunicación masiva las favorecen incrementando la ilusión de ser o poseer lo imposible, así como también lo hace el consumo de drogas alucinógenas que colaboran en encontrar aquello que los medievales tanto deseaban. En los años de 1960-1970 y los posteriores, se las consideró como una «puerta» de entrada al «más allá». Un más allá de la simple percepción – *The Doors*, las puertas, cuyo nombre posiblemente inspirado en Aldous Huxley y su obra *Las puertas de la percepción* que inicia con un epígrafe del poeta del siglo XVIII William Blake «Si las puertas de la percepción quedaran depuradas, todo se habría de mostrar al hombre tal cual es: infinito»–. También hoy, 2013, las epistemologías y gnoseologías contemporáneas nos señalan que el mundo no existe como nuestra percepción lo concibe y buscamos anteojos 3D para ver más allá y la física nos muestra la posibilidad de que sea, el mundo, un holograma, al estilo del *Mito de la caverna* de Platón, un mundo de sombras donde aquello que lo refleja se escabulle infinitamente porque viene «filtrado» por los sentidos, muy mentirosos porque no nos brindan la totalidad de lo percibido al inventar, eliminar y agregar, sin nuestro consciente permiso, elementos a nuestras sensaciones. Como les acontecía a aquellos hombres a quienes se les aparecía el demonio de varias maneras y estaban absolutamente convencidos de que era así, se nos presenta a nosotros un mundo del que no siempre desconfiamos. Su representación gnoseológica se realiza a través de la relación que el

hombre establece entre sí mismo y su forma de «imaginar» el mundo. Una «imagen» que se constituye en la relación con los otros desde las normas familiares y sociales, «imágenes» afectadas desde un texto, en el caso medieval, el bíblico; toda una serie de vínculos relacionales que condenan al hombre a una eterna mediación de sentido «imaginario» de lo que entiende que es la realidad.

La filosofía reúne las preguntas por el origen, por el bien y el mal, por la belleza y la fealdad, por el ser y el no ser, por la sensibilidad y por la inteligencia, por la pasión y la razón, cuando se critica al medioevo por un real exceso de religiosidad, sus pensadores ¿preguntan o solo responden? Si preguntan y cuestionan, si dudan y se angustian, si se sorprenden, entonces podemos decir que están en la búsqueda de esas verdades y esas explicaciones, y que esto es filosofía. También es un mito considerar que estos filósofos no aceptaban el uso de la razón, la usaban y mucha lógica porque tenían que demostrar lo indemostrable. Los siglos a los que nos referimos son profundamente filosóficos porque apuestan a la pregunta, al cuestionamiento y a la duda, y también al docto en duplicidades. En ellos encontramos actualidades como las dobles naturalezas, la actual cuestión del *Doppelgänger*, las fines del mundo, la esperanza en que todo acabe y acceder a una nueva *arca de Noé*, los cometas, incendios, tsunamis, vaticinando un futuro atroz, surgieron las consideraciones de *oficios marginales* y la inquisición de la que no hemos podido desprendernos; la destrucción de nuestra privacidad, el principio de individuación, el principio de identidad que *descubre* la ordenación de lo real para crearnos la ilusión del mundo en el que estamos...

Y hay dos formas de proceder filosóficas que se las debemos a una muy criticada Escolástica: la *quaestio* y la *disputatio*. Al negar este proceder se borró su uso facilitando que algunos filósofos se creyeran los dueños de una eterna verdad, la de sus enunciados y explicaciones y no la reflexión sobre los mismos. En el texto presentado en la Academia Nacional de Ciencias y en esas clases dije que «los medievales, esos raros que nos legaron nuestra normalidad, son quienes también nos permitirán dirigirnos hacia comprensiones nuevas en el reconocimiento de las formas de vida solapadas que aún conservamos».

3. Tu tesis aborda la figura de Otloh de San Emeramo. ¿Qué fue lo que descubriste en ese pensador? ¿Cómo fue el proceso de descubrimiento que te llevó a dar con sus escritos e incluso a traducirlos?

El proceso de «descubrimiento» tiene como sustento que, en el *Proslogion* escrito por Anselmo de Canterbury, hay una frase en la que el propio autor relata que se le acercaron los monjes del monasterio de Bec pidiéndole a él que era tan inteligente que

elaborara una prueba sobre la existencia de Dios que no dejara la más mínima duda. Y sobrevino la simple y hasta tonta pregunta, si alguien pide pruebas es porque no está seguro de algo, en este caso, es porque no cree. Y ahí salí a buscar a «mi monje ateo» como relato al inicio de mi Tesis doctoral. Lo hablo con Francis Kennedy, escocés cura y profesor de Medieval y encuentra en un libro que estaba leyendo que no era sobre el tema en cuestión, posiblemente movido por mi curiosidad que le permitió prestar atención a la cita, una frase de este desconocido Otloh –alemán del siglo XI–, en la que decía que «Dios no existe y no existe ninguna verdad en las Sagradas Escrituras». Me trajo traducida la cita, estaba en inglés, con todos los datos bibliográficos, con lo que puedo decir con profundo agradecimiento que ahí comenzó mi tesis y mi búsqueda.

En este pensador –casi contemporáneo de Anselmo, quien detestaba la duda y trataba de insensato a quien no creyera casi ciegamente en Dios–, descubrí el ateísmo medieval y que había alguien tal vez más importante que Anselmo, que no estaba traducido, que toda su obra dormía inquietamente en la Patrología Latina. También me permitió encontrar a otros nombres de la duda sobre la existencia de Dios que abundan en el devenir de los siglos XI y XII y de la aceptación de la dialéctica –Filosofía–. Otloh, en su afán por alcanzar desde sí mismo «la luz de la razón» que le otorgaría un fundamento para la «luz de la fe», había decidido aprender a escribir a escondidas a la edad de siete años aproximadamente, a los doce ya era un monje copista, contradijo los deseos paternos y se dedicó a dar lugar a aquello que el profundo deseo le perturbaba, desobedece el mandato tanto familiar como abacial y escriturario y lee y hace algunas cosas prohibidas. Logra superar sus hesitaciones y escribe la que se considera la primera autobiografía *De suis tentationibus*. Como dije, esta riquísima obra no estaba traducida, por ella a partir de finales del siglo XIX se lo trata de monje neurótico, y consideré la importancia de traducirla. A mí me corresponde el hallazgo del texto, la selección de otras obras, pero la excelente traducción se la debemos al profesor, latinista, de la Universidad de Mar del Plata, Santiago Bazzano. Esta obra fue publicada dos veces, una en España, otra en Alemania pero en castellano. Ella me permitió, no sólo hacer una muy bien valorada Tesis doctoral –por el hallazgo–, sino también dar cantidad de conferencias y seminarios, tanto en psicología como en filosofía.

4. Antes mencionábamos la labor de traducción que has hecho en tu tesis y en la cátedra en la que te desempeñas. ¿Hasta qué punto consideras que se pueden traducir los textos? ¿Encontraste algo intraducible en Otloh?

Mmmm pregunta con vericuetos, una obra que se traduce se lleva de su entorno a otro entorno siempre diferente. Fue llamativo ver que algunas palabras que estaban en la obra que Otloh había escrito en latín, pero conservaban la base de un incipiente alemán, Santiago las tradujo de una manera, literal, pero significaban otra cosa, además cuando estaba en Regensburg, ciudad natal de Otloh, me di cuenta de cómo cambia nuestra imaginación la geografía física y mental. Los tiempos y los espacios eran muy diferentes y más que cambiar la traducción hube de cambiar mi forma de pensar la explicación sobre la escritura del «viajero Otloh», *venerabilis Otlohnus*.

La traducción tiene muchas realizaciones, continuamente estamos traduciendo y creemos que, inclusive en nuestro entorno, las cosas son como las percibimos y trasladamos ese interior perceptual nuestro a todo ámbito hasta que nos damos cuenta de toda la carga que llevamos con la que no podemos hacer más que reconocerla y prevenirnos de nuestros artilugios.

Me preguntas si encontré algo intraducible en Otloh y te diría que *todo* porque sigo sin saber si lo que digo de él pudo ser así, y *nada* porque ya fue transferido en la interpretación siempre en modo condicional, nunca afirmativo.

5. Sabemos que no sólo te has limitado a la historia de la filosofía sino que has hecho innumerables entrecruzamientos con la denominada filosofía práctica y la psicología. ¿Qué estás investigando actualmente y cuáles son tus proyectos académicos futuros?

Sí, a raíz de mi prolongada estadía en el exterior di con un grupo de maravillosas personas y amigos –regentados por Rayda Guzmán y «soportados» por Miguel Candel Sanmartín, en ese entonces Director del Departamento de Filosofía de la Universidad de Barcelona, que no tardó en ampliarse a los amigos de Holanda, Venezuela, Francia, Alemania, Argentina–, que estaban planeando abrir, en la Universidad de Barcelona, un máster sobre *Asesoramiento filosófico y gestión social*, comenzamos a conversar y les interesó mi «oblicuidad» sobre el tema, algo que hacía sin saber demasiado que era «eso» lo que hacía, podría decirse, intuitivamente. Y surgió tanto la aceptación del máster por la Universidad como la de mi propuesta sobre: el tema de los *modelos dialógicos*, la *filosofía práctica vista por Francesc Fortuny* –un adelantado catalán en estas cuestiones y mi primer director de tesis–, y la cuestión del *signo en Agustín y Ockham*. Además pude aprovechar las conferencias brindadas por los colegas que formaban parte del *staff*. La experiencia fue sumamente productiva por el nivel que se dio y me permitió afianzarme en estas cuestiones que se estaban recuperando en la

filosofía contemporánea –ya que se vuelve en la década de 1960 a esta práctica–, y ahora comienzo a dirigir una Tesis Doctoral sobre el tema.

En cuanto a mi relación con la psicología también tiene que ver, en parte con lo del máster, porque hubo que trabajar intelectualmente mostrando que no es lo mismo el asesoramiento que la terapia psicológica y que, para algunas cuestiones de índole patológico se obtendrían mejores y más pronto resultados con el trabajo en común, incorporando, además, la medicina, el derecho, el arte y la sociología. Pero allí no termina mi historia con el ámbito de la *psyché* porque, como creo haber dicho antes, a Otlloh lo trataron de «monje neurótico» y esto me permitió trabajar con fuentes primarias y tratar de ahondar en los diferentes sentidos con que se aborda la neurosis, de este modo presento desde 2010 un seminario sobre filosofía y neurosis, sobre todo la aplicación de este tratamiento en los monjes del siglo XI... u otros.

De aquí también surgieron otras cuestiones y ahora, además de mis investigaciones de relación entre Ockham y Nietzsche, o Duns Scoto y Foucault, o Leibniz, o la definición de signo en Agustín y los lingüistas contemporáneos –cuestiones que no abandono–, estoy dedicándome a la cuestión de la identidad personal en autores como Agustín que en *Confesiones* realiza la distinción entre *¿qué somos?* Y *¿quiénes somos?* siendo esta segunda pregunta la que da lugar a la cuestión del «doble» y la identidad, junto a las miradas críticas de Hannah Arendt, Clément Rosset, Derek Parfit, David Hume y muchos pensadores más, incorporando filmes, pinturas y literatura. Todo esto gracias a uno de mis ayudantes en Psicología que trabajó el tema en su tesis de grado, Ginés del Mar Masiá, con él estamos investigando el tema, y proyectando un seminario y conferencias al respecto. Esta cuestión es muy amplia, son muchas las aproximaciones teóricas que se pueden hacer y podría permitirnos acceder a nuevos conceptos en algunas áreas de la filosofía, la psicología, la sociología, las letras, la ética, la antropología...

6. Hay quienes a diario cuestionan no sólo la tarea de los estudiosos de la filosofía medieval sino de la filosofía como disciplina. ¿Cuáles consideras son los principales desafíos que enfrenta la filosofía en el siglo XXI y qué aportes puede brindar?

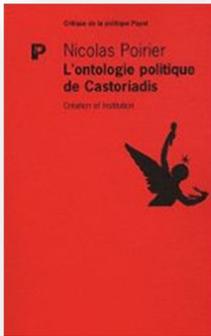
Presumo que mucho de lo que me preguntas aquí lo he respondido al inicio, respuestas más muy extensas... Tal vez vendría bien una frase para aquellos que reniegan de la filosofía: afortunadamente hay disciplinas para todos los gustos, sería muy triste que todos quisiéramos hacer lo mismo, el problema lo veo, como decía arriba, en la

denigración, en la subestimación, en quienes consideran que lo mejor es lo que ellos hacen, que por cierto lo es para cada uno de nosotros, pero se pierden de incursionar en otros ámbitos y se quedan reducidos a su propia y falaz seguridad. Hace muchos años me autodefiní, en otra entrevista, como kamikaze porque huyo de los lugares seguros, yo, que sufro de vértigo, me gusta este vértigo, me aburre lo monótono. Parafraseando a Guillermo de Ockham, podría decir que para quienes gustan de la filosofía posee determinadas cualidades que no se pueden demostrar ni imponer, y para quienes no, la filosofía no solo carece de esas cualidades sino del sujeto que las sustenta. «Todo depende del lugar en donde coloquemos los signos que, por otro lado, están vacíos de significante, único».

Para mí tampoco la filosofía es todo, es mucho pero no todo aunque haga pasar mucho de mi vida por ella. Considero que nos puede brindar variados acercamientos... sobre todo en el reconocimiento de la diferencia entre las personas y su valor residiendo precisamente en esa diferencia. Me gusta mucho, en lugar de decir «eso no es así», preguntar «¿por qué lo pensás de ese modo?» una pregunta que no se practica. Y me parece que esta forma de apertura y desplazamiento imposible para muchas personas es un aporte de la filosofía que siempre estuvo, como también estuvo su contraria, la dogmatización.

¿Qué buscamos? Como antaño, buscamos la «verdad» en la propia imposibilidad de hallarla y tal vez lo que hallamos son más cuestiones que se asemejan a las que se plantearan en Grecia buscando un origen que nos señaló una invención, una ficción: *¿a qué vinimos a este mundo? ¿cuál es el origen? ¿y si no hubiera origen? ¿por qué todo es un caos, un desorden? ¿es necesario un orden? ¿por qué?* Y creemos responder cuando utilizamos alegorías, lo «dicho de otro modo» *allo agorein*, lo que permite considerar y hasta aceptar la diferencia de significación.

Más allá de las arcaicas continuidades es el ejercicio de la filosofía el que por ahora nos sigue permitiendo «defendernos» ante cualquier embate del azar, porque hasta quienes combatían y combaten el uso de la Filosofía, la aplican en sus argumentaciones y en sus formas de presentar las querellas. Pero también hay quienes, estando en la filosofía se empeñan en ignorarla. En lo personal le doy mucha importancia a la argumentación pero no en un sentido meramente lógico sino pasional, afectivo, intuitivo, que reniega del convencimiento por ella sino que busca la apertura dialógica, pero no siempre pude hacerme entender en este deseo y otros me han recriminado por creer que pretendía lo contrario... este es, también, el problema de la traducción. ¶



POIRIER, Nicolas. *L'ontologie politique de Cornelius Castoriadis. Création et institution*. París, Éditions Payot & Rivages. 2011. ISBN: 978-2-228-90617-3.

EMILIANO ALDEGANI

(Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina)

El pensamiento de Cornelius Castoriadis ha sido abordado mayoritariamente a partir de la consideración de dos momentos de reflexión claramente diferenciados: Una primera etapa de sesgo marxista que se identifica con su actividad militante y su producción vinculada a la revista *Socialisme ou Barbarie*. Y un segundo momento, posterior a su ruptura con el marxismo, en el que el trabajo de Castoriadis toma un carácter propiamente filosófico y desarrolla estudios sobre la historia de la filosofía, y las consideraciones ontológicas sobre el ser y lo imaginario.

Sin embargo, esta distinción es llevada por momentos al extremo de considerar al primer período como la etapa política de Castoriadis, que luego es sucedida por un momento de reflexión filosófica, fruto de su ruptura con el marxismo. El trabajo de Nicolas Poirier ofrece una gran cantidad de elementos para no caer en tal tentación, en la medida que brinda una exposición sistemática y un análisis detallado de la producción filosófica del primer período del pensamiento de Castoriadis.

Efectivamente, su libro acompaña la edición de un gran número de textos pertenecientes al primer período del pensamiento de Castoriadis, realizada en 2009 en francés y en 2012 en español con el título de *Historia y creación. Textos filosóficos inéditos (1945-1967)*. Sin embargo, además de incorporar a su trabajo este material, Poirier amplía el número de fuentes, incorporando otros materiales inéditos como la tesis de doctorado de Castoriadis, textos manuscritos y dactilografiados de escasa circulación.

A partir de estos textos inéditos, Poirier consigue reconstruir los primeros ejes de la reflexión filosófica de Castoriadis, presentando el primer análisis que integra las ideas contenidas por los textos editados en *Historia y creación* y los textos políticos relativos al primer período de su producción, enriqueciendo también la exposición con oportunas referencias a otros materiales, que permiten reconstruir el recorrido intelectual que conduce a Castoriadis a volver sobre cuestiones ontológicas en su segunda etapa. La tesis que defiende Poirier y de la que da cuenta en la primera parte de su libro, es que no puede pensarse a un Castoriadis militante que luego de romper con el marxismo deviene filósofo. La reflexión filosófica y la actividad política se dieron, en ambas etapas de su producción, de manera simultánea. Pero como el mismo Castoriadis reconoció en varias oportunidades, el ritmo de la reflexión filosófica y el de la intervención política, no suelen coincidir.

De manera que la primera de las tres partes que componen el libro está dedicada al primer período de producción filosófica de Castoriadis, donde iniciaba su recorrido intelectual en el marco de la teoría del conocimiento y sus vínculos con la historicidad que atraviesa al sujeto cognoscente. Este análisis vuelve sobre la teoría del conocimiento kantiana para elucidar la relación que se establece entre la racionalidad del sujeto y la estructura que el objeto ofrece en el fenómeno. Las referencias de Poirier a los manuscritos inéditos de Castoriadis permiten acceder a fragmentos que sirven para aclarar la posición de Castoriadis frente a estas ideas. *El sujeto no podría aprender nada del objeto si éste no fuera ya él mismo susceptible de organización, y si él no dispusiera ya de la capacidad de formar racionalmente – el mismo sujeto no podría formar jamás al objeto si éste no fuera ya él mismo formable.* (Poirier p. 60) [La traducción es mía]. La crítica de Castoriadis al criticismo, mencionada de manera fragmentaria en algunos pasajes de su obra, encuentra aquí una exposición ordenada, en el contexto de las discusiones en el que fue inicialmente formulada.

A su vez, la exposición avanza hacia la reflexión sobre las limitaciones de la perspectiva hegeliana, en la que se señala la presencia de una racionalidad inmanente en la materia, pero se queda atrapado en una concepción racional de la historia, en la que los individuos no pueden escapar al devenir racional. En

este punto, Poirier ofrece más elementos para contextualizar la reflexión de Castoriadis, pues incluye en la exposición, las observaciones que hacen a la noción de racionalidad de Hegel, autores como Adorno, Horkheimer y Lukács, permitiendo así, distinguir la particularidad del planteo de Castoriadis.

Para resolver las limitaciones de la perspectiva kantiana y hegeliana, Castoriadis avanza sobre la relación que estas doctrinas establecen entre la teoría y la práctica, y propone superar estas dificultades a través de una primacía de la *praxis* sobre la teoría. De manera que los nueve apartados que componen la primera parte del libro de Poirier establecen un recorrido reflexivo a través de las primeras formulaciones de las antinomias que se presentan en las distintas formas en las que el hombre concibe y produce el conocimiento. Para continuar con las antinomias del criticismo y de la filosofía de Hegel, y concluir en un conjunto de consideraciones sobre la historicidad de la *praxis*, y la función creativa de los individuos en el marco histórico institucional en el que se encuentran. La importancia de estas reflexiones toma mayor interés para el estudio de la filosofía de Castoriadis, en la medida que Poirier ofrece el marco propiamente filosófico en el que surge la noción de *creación*, como la resolución de la tensión entre la libertad y la necesidad. Y a su vez, ofrece una primera definición del concepto de institución, que será de vital importancia para comprender la evolución de su teoría institucional desarrollada posteriormente en *La institución imaginaria de la sociedad*.

Seguidamente, el libro continúa con un extenso análisis del desacuerdo y la ruptura de Castoriadis con el marxismo. Cabe mencionar que la exposición tiene la misma estructura en los aspectos generales que la que Poirier había presentado en 2004 en su libro *Castoriadis. L'imaginaire radical*, editado en español en 2006 por Nueva Visión. En él Poirier establecía tres momentos en los que se percibía un cambio significativo del vínculo que Castoriadis mantenía con el marxismo: una primera etapa que se extendía entre 1946 y 1952, en la que Castoriadis establece sus críticas al fenómeno burocrático de la Unión Soviética, y en particular al análisis que el trotskismo ofrece sobre la burocracia, desde una posición claramente marxista que busca recuperar el sentido original de la doctrina de Marx. Una segunda etapa ubicada entre 1953 y 1958, en la que Castoriadis comienza ya un trabajo de revisión de la doctrina económica de Marx y su concepción de la historia. Y por último, una tercera etapa a partir de

1959 donde se establece una ruptura total con el marxismo que se manifiesta a través de la necesidad de reestablecer una teoría política y un proyecto revolucionario sobre nuevas bases, con las que Castoriadis iniciará su conceptualización de lo imaginario y de la creación histórica.

Ciertamente, el análisis ofrecido por Poirier en 2004 ha sido enriquecido y ampliado por un mayor número de referencias, una exposición más detallada de los argumentos y la comparación de las objeciones que Castoriadis realiza al trotskismo, con las objeciones de otros pensadores marxistas como Maximilien Rubel. Y a su vez, se incluye un conjunto de observaciones a la teoría ontológica que subyace al materialismo dialéctico, explicitando las dificultades teóricas que Castoriadis señala en la teoría marxista, para comprender el origen de su propuesta posterior, en la segunda etapa de su pensamiento.

Finalizada esta revisión de la primera etapa del pensamiento de Castoriadis desarrollada en las primeras dos partes del libro, Poirier propone abordar la segunda etapa de producción de Castoriadis a partir de las nociones de Caos e institución. Aun cuando las referencias al pensamiento de Marx no desaparecen completamente, la exposición de Poirier se concentra en observar la incorporación del psicoanálisis al instrumental conceptual de Castoriadis. Así como también, busca observar la transición en el pensamiento del filósofo, de un primer momento, en el que se intenta establecer las bases de un proyecto revolucionario en sentido marxista, a un segundo momento en el que se intenta elucidar las condiciones conceptuales y efectivas, para fundar un proyecto de *autonomía*. Es decir, una sociedad en la que la creatividad de los hombres no sea clausurada por la rigidez de sus instituciones.

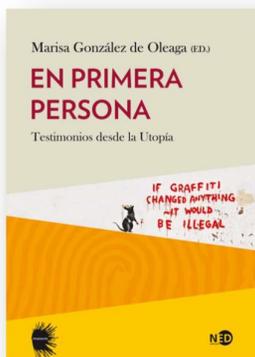
Ciertamente, esta reformulación del proyecto revolucionario, en términos de proyecto de autonomía, trae consigo nuevas dificultades teóricas que Castoriadis intentará resolver, tales como la tensión entre la autonomía individual y la autonomía colectiva, el rol de las instituciones como un elemento que puede promover o clausurar la creatividad, y en particular las dificultad del pensamiento occidental para pensar la *creación* como una ruptura radical con lo dado. Esta última dificultad conducirá a Castoriadis a ampliar su crítica, originalmente dirigida al determinismo propio del materialismo dialéctico, hacia otras formas de determinismo que subyacen al pensamiento occidental. De manera que su reflexión deviene en una revisión de la historia de la filosofía,

en la que Castoriadis desarrolla sus principales tesis sobre la necesidad de superar la *lógica identitaria* heredada, e incorporar a la ontología los *modos de ser* excluidos por la ontología determinista.

La tercera parte del libro cuenta a su vez con una extensa confrontación entre Castoriadis y Claude Lefort. La referencia a las divergencias entre ambos pensadores después del período de *Socialisme ou Barbarie* es muy frecuente en la bibliografía sobre Castoriadis. Sin embargo, esta referencia no es acompañada en la mayor parte de los casos por la exposición sistemática de estas divergencias. Por lo que esta confrontación de ambas perspectivas constituye probablemente uno de los puntos de mayor interés del libro de Poirier.

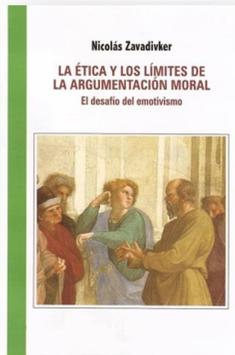
Finalmente, a partir del despliegue conceptual desarrollado, la tercera parte concluye con una reflexión sobre la función de las instituciones democráticas en el proyecto de autonomía, y de los vínculos entre la filosofía griega y la emergencia de la democracia ateniense. Donde se introducen, tal como Castoriadis lo hace en sus seminarios de la década del '80 en la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), el análisis de la poética griega, y sus observaciones sobre Hesíodo.

El libro de Nicolas Poirier se presenta de este modo como una obra de consulta que permite profundizar en la primera etapa del pensamiento de Castoriadis y comprender mejor el recorrido intelectual que atraviesa su pensamiento desde su inicio marxista, hasta la concepción de la historia y lo social como el despliegue arbitrario de la *alteridad* en el tiempo. Así como también resulta de gran utilidad para comprender la relación entre las ideas de Castoriadis y las de otros pensadores contemporáneos que han abordado lo social histórico como objeto de estudio.



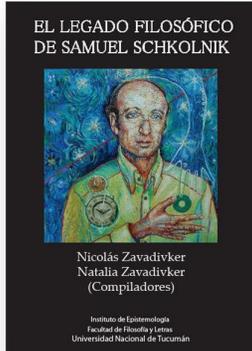
GONZÁLEZ DE OLEAGA, Marisa (Ed.) *En primera persona*. "Testimonios desde la Utopía". NED ediciones, Serie Utopizando, AÑO. 336 pp. ISBN 978-84-940808-8-1.

Colonias galesas, comunidades anabaptistas, cooperativas libertarias, proyectos panafricanistas, comunas autogestionarias, clubes culturales comunistas, guerrillas antiimperialistas...son sólo algunos ejemplos de la fértil historia de la utopía en América Latina. Una historia que continúa en nuestros días: fábricas recuperadas, comedores populares, radios comunitarias, proyectos audiovisuales, museos alternativos...una larga tradición que tiene, no obstante, problemas para reconocerse. En los quince capítulos que componen este libro, sus autores, investigadores y activistas, han intentado favorecer el diálogo entre estos emprendimientos que surgieron en los márgenes del Estado y del mercado. Para ello una utopía histórica entra en diálogo con un experimento contemporáneo y ambos con una reflexión teórica y es en este cruce de caminos entre el pasado y el presente donde las utopías –concebidas durante demasiado tiempo como experimentos fallidos- empiezan a adquirir otros contornos, se dejan ver bajo otra luz y nos revelan algunos de sus secretos. Participan: Federico Randazzo, Ximena Tordini, Ernesto Lamas, Fernando Aínsa, Yazmín Ross, Nerina Visacovsky, Claudio Martyniuk, Raquel Fosalba, Ernesto Bohoslavsky, Gisela Heffes, Mado Reznik, Reneé Weis, Raúl Weis y María Silvia Di Liscia.



ZAVADIVKER, Nicolás. *La ética y los límites de la argumentación moral*. "El desafío del emotivismo". San Miguel de Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán, 2011. 222 pp. ISBN 978-950-554-702-9.

El antiguo problema de la objetividad de la ética es abordado en este volumen a partir de un análisis de los juicios de valor, y del examen de la posibilidad de apelar a razones últimas en las discusiones morales. Para ello se remonta al desarrollo histórico-filosófico de la doctrina que afirma el carácter subjetivo de los valores, surgidas a partir del siglo XVIII con David Hume. Dicha posición se fue transformando en el siglo XX en el emotivismo, corriente que niega la objetividad moral y sostiene que los juicios de valor son meras expresiones de sentimientos, que no pueden aspirar a la verdad. De esta forma, el emotivismo considera a la argumentación moral como mera estrategia retórica. Sobre la base de una indagación filosófica en esta corriente, el volumen intenta actualizar el emotivismo como propuesta de análisis del lenguaje moral y examinar la posibilidad de dar cuenta de un auténtico razonamiento ético en su seno.



ZAVADIVKER, Nicolás y Natalia (comp.). *El legado filosófico de Samuel Schkolnik*. San Miguel de Tucumán, Instituto de Epistemología de la Universidad Nacional de Tucumán, 2012. 322 pp. ISBN 978-950-554-763-0.

El volumen tiene la pretensión de rescatar las principales ideas y líneas de investigación presentes en la destacada obra del filósofo argentino Samuel Schkolnik. Se inicia con doce ensayos seleccionados del propio Schkolnik, que no hallaron lugar en sus cuatro libros publicados en vida y que permiten vislumbrar la vastedad y profundidad de su pensamiento. Se indagan cuestiones tales como el trasfondo metafísico de la izquierda y la derecha, el rol de la filosofía, la relación entre la razón y las pasiones, la escritura y el papel del tiempo en la sociedad. El libro continúa con un conjunto de artículos realizados por especialistas que centran su atención en diferentes aspectos de su obra. De esta forma, se convierte en el primer estudio sistemático del pensamiento schkolniano.



ESPERÓN, J.P. y GALLAFENT, R. L. (eds.). *Nuevo Pensamiento*. Revista de Filosofía, USal, Área San Miguel. ISSN 1853-7596. Septiembre 2012, N°2.

Este segundo número cuenta con trece artículos que problematizan diferentes aspectos de la filosofía actual. Gianni Vattimo ha enviado las notas de una conferencia brindada en el marco de los festejos del bicentenario de Ecuador. En su artículo, piensa la crisis en la cual está sumergido el continente europeo en relación al proceso de emancipación producido en latinoamericana desde la última década del siglo XXI. Por otro lado, se han agrupado los artículos de acuerdo a dos temáticas. El primer grupo de artículos puede ser inscrito dentro del diálogo actual entre filosofía y religión. El mismo cuenta con trabajos de Juan Carlos Scannone, Miguel Esperón, Martín Grassi, Martín Chicolino, Juan Pablo Esperón, y Graciela Ritacco. El segundo grupo de artículos puede ser inscrito en la discusión actual con la filosofía heideggeriana y sus vastísimas implicancias en el siglo XXI. El mismo cuenta con artículos de Ricardo Pobiersym, Juan Vila Pérez, Ricardo Etchegaray, Romina Rodríguez, Zulema Pugliese y Manuela Cartolari



DOS SANTOS, F. S. y VIANA CARVALHO, F. (eds.).
Scientia Vitae. Revista electrónica del Instituto
 Federal de Educación, Ciencia y Tecnología de Sao
 Paulo, campus San Roque. Vol. 1, N°1, junio de 2013.
 ISSN 2317-9066.

Scientia Vitae es una publicación semestral del Instituto Federal de Educación, Ciencia y Tecnología de Sao Paulo, Brasil, en Sao Roque. El periódico publica artículos, reseñas, relatos de experiencia, resúmenes de disertaciones y tesis doctorales, así como textos de opinión con pertinencia política o social. En el primer número fueron publicados seis artículos, un relato de experiencia y un resumen de tesis doctoral. *Scientia Vitae* es publicada online exclusivamente: <http://www.revistafpsr.com/>

NORMAS PARA LA PUBLICACIÓN DE ARTÍCULOS Y RESEÑAS

1. Los artículos y reseñas remitidos deberán ser inéditos (esto incluye publicaciones digitales como blogs, actas online, etc.).
2. Los artículos no deberán exceder los 40.000 caracteres. Las reseñas no deberán exceder los 10.000 caracteres.
3. Todos los artículos deberán estar acompañados de un resumen y un abstract equivalente en inglés, cada uno de no más de 1.500 caracteres, incluyendo tres palabras claves.
4. Los idiomas aceptados para los artículos serán: a) castellano (el idioma en el que se publicará definitivamente el artículo), b) portugués, c) inglés, d) italiano y e) francés.
5. Los artículos y las reseñas serán remitidos para su referato en dos archivos de Microsoft Word o programa compatible a articulos@prometeica.com.ar. En el primero, se enviará el artículo y la reseña sin datos de autor. En el segundo, se añadirán los datos del autor: breve curriculum vitae, filiación académica y datos de contacto.
6. Una vez enviado el artículo/reseña el autor recibirá un e-mail de Prometeica acusando recibo. Desde la recepción de ese mensaje el comité editorial tendrá un máximo de 4 meses para evaluar si el artículo/reseña será publicado/a en la revista.
7. En cuanto al sistema de referencias se prefiere el sistema americano, esto es, las notas bibliográficas serán entre paréntesis consignando autor, año de edición:páginas (Bajtín, 2002:59) y al final del documento presentando la referencia completa:

BAJTÍN, Mijaíl. (2002). *Estética de la creación verbal*. Buenos Aires: Siglo XXI. Traductor: T. Bubnova. 393 pp.
8. Para las notas aclaratorias se empleará la referencia al pie. Preferentemente se sugiere no abusar de este recurso.
9. En caso de que el artículo incluya imágenes, las mismas deberán ser enviadas en archivo aparte en el cual se consigne que se poseen los derechos sobre las mismas o que son free royalty.
10. En cuanto a la evaluación de los artículos, los mismos serán remitidos al miembro del consejo editorial responsable del área del trabajo en cuestión. Los artículos serán enviados a dos especialistas y avalados en el sistema "*double-blind-review*". En el caso de haber desacuerdo entre ellos, un tercer árbitro podrá ser consultado, por decisión del consejo editorial.

11. Los trabajos pueden tener tres resultados posibles que constan en el formulario de evaluación que completará junto a otras observaciones el evaluador: a) recomendado para su publicación sin alteraciones, b) recomendado para su publicación con modificaciones, c) no recomendado para su publicación.
12. En el caso 11 (b), la publicación del mismo quedará sujeta a que el autor esté dispuesto a realizar las modificaciones y las remita para su nueva evaluación.
13. Una vez aprobados todos los trabajos serán publicados en castellano, aquellos que no estén escritos en esta lengua serán debidamente traducidos lo que eventualmente puede demorar su publicación.
14. El contenido de los originales publicados es responsabilidad exclusiva de sus autores.

PROMETEICA

www.prometeica.com