



Revista de Filosofía y Ciencias

PROMETEICA

Año I, Núm. 2, sept.-dic. 2010, ISSN 1852-9488

ARTÍCULOS

Javier González Camargo

Topía y cronía de lo utópico y de lo ucrónico

Guillermo Lariguet

La presencia de la subjetividad en la metaética contemporánea

Jorge Velázquez Delgado

Pico della Mirandola y Savonarola

Claudia Yarza

Sobre el sujeto y la política: tanteos de la filosofía contemporánea en la deriva de la mundialización capitalista

ENTREVISTAS

Entrevista a Diego Golombek

Reflexiones en torno a la conciencia y el tiempo

RESEÑAS

Sonia López Hana

La filosofía anglosajona, de Michel Meyer

Marcelo Prado Rosa

Mapas conceptuales y diagramas V, de Marco Antônio Moreira

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

info@prometeica.com.ar

PROMETEICA

Editor en jefe

Lucas Emmanuel Misseri
(UNLa, Argentina)

Editora adjunta

Thaís Cyrino de Mello Forato
(UNIFESP, Brasil)

Comité editorial

- Alberto Clemente de la Torre (UNMdP, Argentina)
- Charbel Niño El-Hani (UFBA, Brasil)
- Fernando Santiago dos Santos (USP, Brasil)
- Graciela Fernández Mingrone (UNMdP, Argentina)
- Marco Dimas Gubitoso (USP, Brasil)
- Maria Elice Brzezinski Prestes (USP, Brasil)
- Mariano Nicolás Hochman (UBA, Argentina)
- Ricardo Guillermo Maliandi (UNMdP, UNLa, Argentina)
- Vasil Gluchman (UNIPO, Eslovaquia)
- Waldmir Nascimento de Araujo Neto (USP, Brasil)

Asesores académicos externos

Alberto Damiani,
Boniek Venceslau da Cruz Silva,
Luciana Caixeta Barbosa y
Renato Kinouchi

Traductor

Juan Carlos Postigo Ríos
(UMA, España)
Inglés, Francés e Italiano

Formato Digital, *Adobe Reader* (pdf).

Idiomas aceptados Castellano (lengua de la publicación), Francés, Inglés, Italiano y Portugués.

Normas de publicación véase páginas 83-84

Contacto info@prometeica.com.ar

Responsable Lucas E. Misseri, calle Rivadavia 2742, CP 7600, Mar del Plata, Argentina.

Filigrana de tapa

Prometeo encadenado (1847)
Thomas Cole

CONTENIDOS

EDITORIAL

<i>El desafío de la síntesis</i>	4
----------------------------------	---

ARTÍCULOS

González Camargo, Javier Nicolás <i>Topía y cronía de lo utópico y de lo ucrónico</i> <i>Topia & Chronia of the Utopic and the Uchronic</i>	5
Lariguet, Guillermo <i>La presencia de la subjetividad en la metaética contemporánea</i> <i>Presence of Subjectivity in Contemporary Metaethics</i>	22
Velázquez Delgado, Jorge <i>Pico della Mirandola y Savonarola</i> <i>Pico della Mirandola & Savonarola</i>	30
Yarza, Claudia <i>Sobre el sujeto y la política: tanteos de la filosofía contemporánea en la deriva de la mundialización capitalista</i> <i>On the Subject & Politics: Tries of the Contemporary Philosophy in the Drift of Capitalist Mundialization</i>	46

ENTREVISTAS

Entrevista a Diego Golombek <i>Reflexiones en torno a la conciencia y el tiempo</i> <i>Reflections on Consciousness and Time</i>	64
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----


RESEÑAS

López Hana, Sonia <i>La filosofía anglosajona, de Michel Meyer</i>	69
Prado Rosa, Marcelo Amaral <i>Mapas conceptuales y diagramas V, de Marco Antônio Moreira</i>	74

El desafío de la síntesis

El término griego *synthesis* hace referencia a poner cosas juntas, reunir, componer, combinar. Toda síntesis supone un desafío y el nuestro es el de la coherencia, la comunicabilidad y la estimulación del pensamiento crítico.

En este segundo número de **Prometeica** ofrecemos los artículos de J. N. González Camargo sobre filosofía política y particularmente sobre el fenómeno utópico, G. Lariguet y el análisis de aspectos de la subjetividad en la metaética, J. Velázquez Delgado nos retrotrae a dos figuras insoslayables del Renacimiento italiano y C. Yarza nos hace reflexionar en torno al sujeto y a la política en tiempos de la mundialización. Además una entrevista a D. Golombek en torno a la conciencia y su área de estudios, la cronobiología y dos nuevas reseñas.

¿Cómo sintetizar este número? Muchas veces una síntesis reúne elementos de un mismo conjunto como las síntesis de un único texto, pero en otros casos una síntesis va más allá y esta es la pretensión de este número. Kant calificó de sintéticos los juicios que dan una plus de información, en la miscelánea de este número se entrecruzan períodos históricos, disciplinas, teorías para que los audaces lectores hagan la labor de síntesis, para que la proximidad entre ámbitos del conocimiento diverso estimule el aumento del mismo cualitativa y cuantitativamente. He aquí el desafío. 

Lucas E. Misseri
Editor en jefe

TOPÍA Y CRONÍA DE LO UTÓPICO Y LO UCRÓNICO¹

RECUEENTOS Y VALORACIONES ENTRE LA LITERATURA Y LA FILOSOFÍA

Topia and Chronia of the Utopic and the Uchronic

Records and assessments in literature and philosophy

Javier Nicolás González Camargo

Universidad S. Arboleda, Colombia

Resumen

El tema que ocupa el presente estudio se muestra lo suficientemente abierto para situarse en el linde de la filosofía y la literatura, de tal manera que bien podría optarse, aunque no suene muy prometedor, por la informalidad de la literatura, y por la falta de belleza de la filosofía, lo que permite reconocer la manera en la que estas ficciones proyectadas impactan en la cultura. Por ello es necesario realizar un análisis filosófico que vislumbre el lugar y los límites que le corresponden a la utopía, mediante una identificación de la naturaleza de la misma, en perspectiva antropológica; y un análisis literario que la sitúe en el horizonte los anhelos compartidos históricamente.

Palabras Clave: utopía, perfección, promesa.

Summary

The subject here under study appears to be placed openly enough on the boundary of philosophy and literature, so as to allow an option, even if not very promising, due to the informal character of literature and the lack of beauty of philosophy, but precisely this is what permits us to recognize the way in which these projected fictions have an impact on culture. That is why a philosophical analysis is needed to make out the place and the limits befitting utopia, through identifying its nature in an anthropological perspective; and a literary analysis is also needed to give it the right place on the horizon of the historically shared yearnings.

Keywords: utopia, perfection, promise.

¹ Esta es una adaptación-reducción de la ponencia titulada *Filosofía y letras de los atlantes. Consideraciones en torno a la utopía*. Leída en el II Congreso Colombiano de Filosofía, Universidad de Caldas, Manizales, Colombia, en Octubre de 2009. La ponencia nunca ha sido publicada.

Introducción

En la historia de la cultura occidental, el tema de la utopía tiene la curiosa particularidad de haber sido tratado extensamente tanto en la literatura como en la filosofía:

(...) las visiones de la sociedad ideal han adoptado generalmente dos formas primarias. Una ha sido descriptiva, un dramático retrato narrativo de un modo de vida que era tan intrínsecamente bueno y que satisfacía tantos anhelos profundos, que obtendría una inmediata, casi instintiva aprobación. El otro modo ha sido más racionalista: los principios subyacentes a una sociedad óptima son expuestos y discutidos, bien directamente por el autor, bien por varios interlocutores (Manuel, 1982: 9)

El desdibujamiento de las fronteras entre filosofía y literatura tanto como la serie de reflexiones que aquí se hacen al rededor de la utopía, se suceden muy rápidamente la una a la otra, de tal manera que ninguna de ellas se considerará por definitiva o satisfactoriamente expuesta. La intención del presente escrito no es cerrar un argumento estricto, sino más bien abrir una línea argumental que, con el carácter de sugerencia, invite a pensar *de razón y corazón*, el alcance político que llegan a tener ciertos ejercicios de lúdica profesional y algunos bellos relatos del imaginario simbólico.

El estudio de las utopías es de datación reciente y creciente. Desde mediados del siglo XIX, hasta nuestros días, han proliferado tanto utopistas como quienes los buscan estudiar objetivamente. “En 1841 (...) Robert von Mohl elaboró una lista de unas veinticinco utopías, desde Platón en adelante, bautizándolas como *Die Staatsromane* y proponiendo valientemente que se incorporaran a la ciencia política” (Manuel, 1982: 11). Desde entonces, el estudio de las utopías ha presentado un desarrollo exponencial. Uno de los últimos estudios de relevancia fue el Congreso Daedalus¹.

Aunque las utopías sean tales por salirse de sus determinaciones históricas, lo cierto es que han sido un resultado de su propia época, y no pocas veces la han forjado.

¹ Plan Daedalus de Conferencias 1964 - 1965

Remembranza

Platón sienta la utopía de manera doble. Por una parte, el relato mítico de la Atlántida (trad. 1997), y por otra, su diseño, primero esquemático y luego práctico, de la República Ideal (trads. 1968, 1999). Esta ambivalencia primigenia entre utopía mítica y utopía programática se mantendrá latente hasta nuestros días, y dará origen a una dialéctica entre sueño y programa, política literaria y filosofía política. Dice Jean C. Petitfils (1979: 11), en este sentido, que hay tres grandes tipos de utopías, según su propósito: las “simples fábulas desprovistas de toda implicación y de todo significado político”, “la utopía crítica o moral”, la “utopía social”, [que] expone un verdadero proyecto político, sistemático y coherente’. La que califica Petitfils de “utopía crítica” sería el puente histórico entre la perspectiva literaria propiamente dicha y la perspectiva filosófica como tal, pues tendría una forma literaria y un contenido filosófico.

La proyección temporal de la utopía se puede dividir en: utopía como promesa de futuro, utopía teleológica; y utopía como añoranza de pasado, utopía genética. Estas dos pueden fundirse en la utopía de retorno, o utopía teleológico-genética, donde la gloria perdida busca ser de nuevo alcanzada, como en los casos de los mitos de la Edad de Oro (Hesiodo, 1978). Podría decirse que una edad histórica se comprende en el espacio que media entre las utopías literarias que le dan origen y las utopías críticas que manifiestan la desazón generada por el fracaso de las utopías programáticas que pretendían encarnar las utopías literarias originarias.

Pues bien, los romanos, con su consabido pragmatismo, poco eco hicieron de las nobles aspiraciones helénicas de un ideal de perfección social integral, y apostaron por un activismo a favor del poder y la organización. Sin embargo, Virgilio (trad. 1997), valiéndose de este espíritu romano, sienta una utopía teleológica y mítica: la grandeza eterna de Roma. El alcance predictivo, casi programático, de esta audaz sentencia literaria, poética, fue de tal magnitud, que se constituyó a su vez en la utopía de perfección social integral de toda la Edad Media: la utopía del retorno al Imperio.

En la Edad Media entra el discurso cristiano con sus relatos utópicos. El cristianismo ofreció paralelamente una utopía genética: el paraíso perdido, y

otra utopía teleológica: la escatología del final de los tiempos, la redención. La Edad Media se vuelve así una búsqueda institucionalizada de retornar al Imperio, búsqueda que se cristalizará en Carlomagno y el Sacro Imperio Romano Germánico, hasta el renacimiento mismo; sumada a otra búsqueda, en todos los órdenes, de alcanzar la salvación y favor divinos.

Agustín de Hipona hace filosofía de los dos principales relatos utópicos medievales en su obra la Ciudad de Dios, y aclara la dimensión e implicaciones históricas de los relatos utópicos romanos y cristianos. Para Agustín está claro que son dos utopías distintas que pertenecen a dos ambiciones distintas, de dos formas diferentes de ver el mundo, y por lo tanto, a distintas personas en uno y otro caso “del mismo linaje humano, al cual hemos distribuido en dos géneros: el uno, de los que viven según el hombre, y el otro, según Dios; y a esto llamamos también místicamente dos ciudades, es decir, dos sociedades o congregaciones de hombres” (de Hipona, A., 1933: 627). Y así como, en principio, son distintos quienes aspiran absolutamente al Imperio de quienes aspiran la redención, asimismo, las comunidades en las que unos y otros aspiran a verse, pertenecen a distinto orden. El Imperio es una ciudad en la tierra, *terrenal*, que empieza y termina en este mundo. La Comunidad de Santos Redimidos no es terrenal, no requiere dominios mundanos, y propiamente, empieza fuera de este mundo:

Así que dice la Sagrada Escritura de Caín que fundó una ciudad; pero Abel, como peregrino, no la fundó, porque la ciudad de los santos es soberana y celestial, aunque produzca en la tierra los ciudadanos, en los cuales es peregrina hasta que llegue el tiempo de su reino, cuando llegue a juntar a todos, resucitados con sus cuerpos, y entonces se les entregará el reino prometido, donde con su príncipe, rey de los siglos, reinarán sin fin para siempre (Ibíd.: 629).

Pero la Edad Media no fue únicamente confluencia de mundo clásico y fe cristiana. Aunque la profundidad de la influencia del paganismo bárbaro fue mucho menor que el elemento romano o cristiano, la extensión y fuerza de muchos elementos góticos que pernearon la cultura y las instituciones medievales es de notable relevancia. Es así que los bárbaros también forjaron occidente con su propio relato utópico. Es el relato reflejado en el mito del Rey

Arturo (Troyes, C., 1998) y la mesa redonda, con mayor pureza que en las leyendas épicas de Roldán o el Cid¹.

Frustrado el sueño carolingio, el deseo del retorno al Imperio fue encarnado por los renacentistas, quienes a su vez reemplazaron los relatos de la mesa redonda y la comunidad de santos, por sus propios mitos. Don Quijote de la Mancha (Cervantes Saavedra, 1983) simboliza esta gran experiencia de frustración utópica medieval, y su consiguiente sustitución renacentista. En cambio, el imaginario utópico medieval era un sueño compartido, el intento de Carlomagno de encarnar las tres utopías había sido real. Pero entretanto, el inusitado y desconcertante descubrimiento de América despertaba los delirios más fantásticos y ofrecía el material idóneo para que los nuevos utopistas del renacimiento ubicaran la proyección de sus anhelos frustrados. “La presencia de América ha hecho surgir la utopía”, dice Imaz (Imaz, 1941: XIV). Pero aun más interesante que la idoneidad del suelo Americano para la proyección de las viejas esperanzas europeas, como en el caso de los Padres Peregrinos (Eliade, 1982: 312-333), es el nacimiento de la primera utopía vulgar y verdaderamente seglar: El Dorado.

El mito surgido de las entrañas de la inescrutable naturaleza suramericana y de las ancestrales leyendas Mhuysqas, bien puede ser el nombre de la utopía general que el nuevo mundo despertó en las buenas y gentiles personas del viejo. En contraste con la nobleza, cultura e hidalguía de quienes escribieran y pretendieran encarnar las viejas utopías, quienes se forjaron y se aventuraron por la conquista del dorado, fueron bastante menos distinguidos. Por paradigma, puede proponerse la expedición de Pedro de Ursúa (Vázquez, 1989), donde brillaron los bribones más viles, protagonistas reales de la novela negra más asombrosa jamás narrada.

En tanto, la utopía del Retorno al Imperio encontraba asidero en el pensamiento laicista que surgía lentamente, pensamiento heredero de la educación y valores cristianos, pero rebelado oficialmente en su contra. Los nuevos humanistas seculares llenarían el vacío creado por la ausencia de la Comunidad de Santos y la Mesa Redonda, con la fe en la ciencia y la república. Si bien el Dorado como tal fue una relativamente pronta frustración, luego será

¹ Estos poemas reflejan la utopía bárbara que, en su estado puro, pre-cristiano, consistiría en el gobierno de un varón que sumara la mayor fuerza y poder, con la mayor justicia y nobleza. Este ideal se mantendrá en el Caballero Medieval.

necesario volver a él, puesto que las utopías seculares, la vulgar y la gentil, el desbocado dorado, y la desmedida ciencia, poco a poco irán encontrándose.

La utopía renacentista del secular retorno al Imperio creció, se matizó y se hiperdesarrolló, alcanzando su punto máximo en la Ilustración progresista. Kant llega a afirmar que el primordial destino de la naturaleza humana consiste “justamente en ese progresar” (Kant, 1993: 22). Progresar que, si bien incluye valores ‘espirituales’, difiere esencialmente de la concepción de la naturaleza humana según la cual el primordial destino es ser redimido, prepararse para la otra vida.

Jonathan Swift (1984) es quien escribiera en aquél entonces con mayor claridad utópica que ninguno. Fue un adelantado que hizo crítica de lo ficticio de las utopías encarnadas por los modernos, cuando estos intentos apenas iniciaban. Los ideales de la Ilustración bebieron de la fuente del cristianismo sus tres heráldicos principios: igualdad, fraternidad, libertad. Bebieron también del relato utópico de Plantón como un intento de programación perfecta de las instituciones políticas, y del relato de la mesa redonda el sueño de una autoridad no autoritaria; aunque de todos estos programas utópicos habían renegado. Del anhelo del Dorado, que no conocieron directa o suficientemente, los ilustrados adoptaron la ilusión del enriquecimiento irrestricto para todos los miembros de la sociedad, incluidos los más pobres.

En este último punto, es Marx quien dará otro vuelco a la utopía. Después de las aventuras de las primeras internacionales comunistas, y sobretudo, del actuar de Lenin en el poder, la utopía sigue viva bajo la forma de anulación del poder, y no bajo la forma del poder en manos del proletariado. La utopía marxista sueña con la destrucción del poder, y la constitución de una comunidad autárquica por medio de la reducción de las relaciones de poder.

La historia se vio abruptamente interrumpida cuando la búsqueda súbita de una vieja utopía reventaría el orden mundial. La utopía Nazi de la perfección del orden del fuego y la espada, tal como es narrada en *Deutsches Réquiem* (Borges, 2002) bajo la subordinación a los más poderosos y agresivos, puede leerse perfectamente como una traducción de la mitología del Valhalla (Sturluson, 1990). Una utopía pagana que probablemente había permanecido latente.

Frente a las dos tremendas guerras mundiales y a los distintos y dramáticos acontecimientos que el mundo sufriría en el paso de los siglos XIX y XX, *El principito*, y el *Señor de las moscas* (Golding, 1998), fueron obras contra-utópicas que se abanderaron de hacer la crítica utópica a las utopías programáticas Ilustradas que habían nacido en el Renacimiento con forma de utopías literarias.

En el siglo XIX se dibujaron dos vertientes utópicas que en el siglo XX, si bien perdieron popularidad y extensión, al menos han ganado en definición, solidez y argumentos. Curiosamente, son antagónicas. La una apuesta por un futuro perfeccionado por medio de la ciencia y la tecnología. La otra añora poder retornar a los orígenes, y encontrarse cara a cara con la naturaleza (Thoreau, 2004) para deshacernos de la sobrecarga de artificialidad y consumo que la civilización occidental viene imponiendo.

Ambas perspectivas han sido alimentadas con el retorno del universalismo que se venía construyendo desde la Roma imperial y la Roma Pontificia. Aunque el sueño de un mundo unido ha tenido diversas manifestaciones, uno de los intentos utópicos más notorios fue el elaborado intento de imponer el esperanto: una lengua universal, sin historia, sin contexto, que terminó convirtiéndose en lúdica culterana.

Pese a las grandes frustraciones históricas: Platón, Carlomagno, Lenin, no es menos verdadero que “Ciertas metas que antaño parecían inasequibles se han convertido hoy en realidad trivial e insatisfactoria” (Petitfils, 1979: 256). Esto atañe especialmente al relato del Dorado. Las utopías herederas del Dorado, es decir, todas aquellas utopías villanas que fundan sus esperanzas en la riqueza y la abundancia materiales, han tenido que enfrentarse con la frustración de la insatisfacción de los bienes obtenidos. La doble frustración de no conseguir las grandes utopías integrales, y de conseguir con desaire la proliferación de bienes maravillosos, probablemente ha degenerado en “La proliferación actual de las contrautopías, en la línea de Wells y de Orwell, con su descripción apocalíptica del futuro” (Petitfils, 1979: 257). Así el adelantado James Joyce (1980), quien arremetió contra todas las utopías conocidas, desde las griegas hasta el futurismo.

En tanto el ‘primer mundo’ yace hoy en día en un debate desigual entre los intentos de universalismo seglar y la renuncia culterantista de la

deconstrucción de los discursos, América Latina ha construido su propio relato utópico. El relato utópico latinoamericano contemporáneo retoma la promesa libertaria del marxismo, y la plantea en términos de utopía-retorno, sustituyendo el paraíso cristiano por el supuesto jardín americano donde reinaba la igualdad, la sencillez, la frugalidad y la austeridad. Por supuesto que este relato utópico solo antoja a quienes están predispuestos por la opción-retorno, y a quienes, de alguna manera, muchas veces oscura, se sienten identificados con culturas aborígenes, y a quienes valoran su primitivismo y pobreza como virtud y austeridad.

La utopía liberal no ha sido incólume a los desaires de los nihilistas. La utopía liberal ha dado lugar a una nueva generación de “utopías *soft*, cuyos tentáculos se van extendiendo por el planeta y a las que, si se mantienen las tendencias actuales, pertenecerá nuestro futuro próximo; la tecnocracia” (Cammilleri, 1995: 59). Esta adopción responde a la ‘gravedad’ que corresponde hoy en día a quienes se dedican a los quehaceres políticos, al punto de que se promueva un nuevo utopismo. El utopismo serio: “El utopismo serio trata de las cosas tal como son” (Manuel, 1982: 23). Utopismo por el que abogan Francois Bloch-Lainé y Bertrand de Jouvenel.

La tecnocracia guarda en su seno dos formas muy distintas de utopía. La primer mundista, y la tercer mundista. La primer mundista es su forma prototípica: la consecución tan anhelada del cada vez mayor bienestar material y cada vez mayor orden social conseguida gracias a la tecnificación que todas las relaciones humanas, y la impersonalización de la sociedad. Pero la utopía tercermundista de la tecnocracia es más curiosa, y a la vez más leal con la propuesta misma de la tecnocracia: la imitación inconsciente de las formas institucionales del primer mundo, sin la correspondiente comprensión de los conceptos-base. Imitación que muchas veces abandona a las prácticas institucionales del tercer mundo a la graciosa y trágica situación del mimo.

Los sueños hiperhumanistas extropianos contrastan con el cómico y lamentable primitivismo de las utopías-retorno, y en su contraste resaltan las sobradas debilidades de uno y otro, su falta de conocimiento de la realidad sincrónica y diacrónica, del topos y del cronos de nuestra historia, por no decir de la antropológica. Pues más allá de la coyuntura epocal, las utopías se juegan su validez en su aproximación a la verdad de lo humano, o en su deformación.

Naturaleza de lo utópico

Las utopías filosóficas y programáticas más entusiastas creen en la pureza de su verdad política, al punto de concebirlas como una idea pura. Pero lo cierto es que, si se miran detenidamente, se pone de manifiesto que, en el fondo, “El *romance* utópico no presenta la sociedad gobernada por la razón; la presenta gobernada por el hábito ritual, o por el comportamiento social prescrito, que es explicado racionalmente” (Frye, 1982: 57). Es decir, quienes con una concepción racionalista de la verdad moral-política, sueñan la transparencia de sus visiones utópicas, inconscientemente traicionan a la razón misma, pues terminan por suponer que las personas de su sociedad perfecta actuarían con la prefijación propia de una colmena. Es decir, sin creatividad ni libertad. Sin razón.

Allende esta contradicción, el racionalismo utópico ignora que los valores que laten en el fondo de sus postulados son más que conceptos, “Patriotismo y cosmopolitismo: no se trata de meras ideas; son sentimientos: son, en realidad, formas de amor” (Pinsky, 1996: 105). Ignorando así que los motores de la vida pública son bastante más complejos y diversos que los esquemas racionales de los intelectuales. En la vida política entran cantidad de herencias del pasado, que hacen frente al carácter ucrónico de las ideas, “este error supone lo mismo que confundir una lengua histórica como el inglés con un constructo como el esperanto” (Ídem). Porque la utopía no es sólo utopía, es por lo mismo ucronía.

Lo que se enraíza históricamente no sólo es dependiente del pasado, sino que se abre al futuro como un horizonte de posibilidades irrestrictas (Cruz Cruz, 1995). Quien desatiende la historicidad de la vida social, desatiende, no sólo las herencias del pasado, sino, por ello, la posibilidad misma del surgimiento de nuevas utopías, la construcción del futuro. Las utopías siempre pretenden terminar con ellas mismas, pues en su consecución, no serían ya necesarias. Cuando lo cierto es que “Lo propio del hombre es su eterno descontento, que le impulsará siempre, con la magia de la visión onírica” (Petitfils, 1979: 257).

El racionalismo utópico se forja porque se desconoce la naturaleza propia de la utopía, del anhelo social. Utopía es un concepto esencial y originariamente adjetivo. Lo utópico en sí mismo es un ente de razón, lo utópico es la

característica o medida posible de una relación, la relación entre la idea y la realidad. Lo sustantivo, no lo substancial, es la relación entre la idea y la realidad, y lo utópico es una determinación posible de esta relación. La relación utópica consiste en afirmar de una idea su imposibilidad en la acción-realidad humana, dentro de un marco circunstancial determinado.

¿Es entonces la utopía un deshecho de nuestra imaginación entrometida en la consideración de la realidad? La pregunta aquí tiene todo el peso de una concepción unívoca de la realidad, y por lo tanto racionalista, concepción ante la cual la respuesta sería afirmativa. El concepto de utopía lejos está de ser unívoco, así como la realidad de la acción humana. Ambas realidades son analógicas.

Dos grandes campos semánticos abarca el concepto de utopía: el salvífico, y el ilusorio. Ambos campos se manifiestan como promesas sociales. El sentido salvífico señala la promesa que se hace de redimir concretamente aspectos deplorables de la realidad social. El sentido ilusorio sólo promete, silenciosa y tácitamente, la esperanza de que los anhelos más nobles puedan guiar a la sociedad hacia mundos mejores, pero no se compromete con la consecución de fines concretos, ni siquiera con que el mundo descrito sería el mejor. Por ello, en la oración, la utopía puede adoptar tres formas. Siempre cuenta con oraciones descriptivas, en el sentido de que toda utopía pinta más o menos detalladamente el escenario de una sociedad mejor. Pero además de las oraciones descriptivas, la utopía puede decirse o bien con carácter imperativo-prescriptivo, o bien con carácter subjuntivo-desiderativo. Una y otra posibilidades corresponden y forjan uno y otro campo semántico de la utopía. Este tipo de oraciones son las que determinan el relato utópico. Porque la utopía es un relato en medio de un discurso.

Porque la utopía es un crisol de más que de ideas y esquemas, la utopía ya supone la existencia de ideas, valores y esquemas encarnados en prácticas históricas y circunstancias determinadas, y una interpretación de las mismas. La utopía, como supone un discurso, o un meta-relato, pero no lo constituye como tal. La utopía tiene el carácter de relato. Es una narración (ya veíamos su aspecto descriptivo) que, suponiendo un discurso, propone elaborada y más o menos sistemáticamente, nuevos elementos. He ahí su riqueza.

Pero ante la riqueza del mundo, que supera la riqueza del relato, tenemos que reconocer y validar la presencia de la utopía, cuya importancia no radica tanto en la descripción como en la prescripción, la cual puede tener dos sentidos. Ante la idea de un ser perfecto la prescripción no tendría ningún sentido, de manera que si el ser humano está determinado por todos sus vórtices, si es perfecto, terminado, sobra del todo la presencia utópica. Si el ser humano es imperfecto pero imperfectible, por razones semejantes sobra cualquier prescripción, pues las mismas no tienen otro fin que el de perfeccionar. Pero si el humano es imperfecto y perfectible, entonces las prescripciones tienen sentido. Sin embargo, cabe considerar al ser humano como capaz de llenar absolutamente esas perfecciones, capaz de conseguir del todo el logro de sí mismo en algún sentido, o cabe aceptar el misterio de nuestra *imperfeción perfectible imperfectamente*, siempre capaces de mejorar, pero nunca del todo mejorados en ningún sentido (Polo, 1999-2003).

Por eso es que la segunda objeción de Petitfils es “el desconocimiento de la naturaleza humana y de la extraordinaria diversidad de la vida” (Petitfils, 1979, 255). Ante una visión en la cual es ser humano se perfecciona siempre inacabadamente, cabe la utopía, y cabe como única y necesaria, pues una prescripción vista como absolutamente realizable sería insuficiente y frustrante, mientras que en la otra visión se acepta de principio la utopía en tanto prescripción, pero resulta absurda en sí misma en cuanto utopía, pues sería ella la frustrante, pudiendo haber prescripciones completamente realizables.

La imposibilidad de la perfección plena de las potencias humanas por los actos segundos que las siguen, se debe a dos motivos, uno extrínseco y uno intrínseco. El motivo extrínseco es la familiar contingencia del mundo que envuelve tales actos (Stork & Aranguren, 2003: 132-136). El motivo intrínseco está dado por el hecho de que tales potencias provienen de un principio superior que aquél que rige los medios primeros de que dichas potencias se sirven para actualizarse. Vale decir, es prueba y conclusión de que las potencias intelectual y volitiva, que determinan el plan de la acción, sean espirituales, el hecho de que nunca podamos realizar plenamente los planes en la acción. Porque el medio primero de que disponen: el cuerpo y los instrumentos, son de naturaleza más limitada, de hecho, limitada y cerrada, mientras que la espiritualidad está abierta a la totalidad del ser.

Según lo dicho, habría que dividir la utopía en dos tipos, siendo el fundamento de la división su adecuación o falsedad antropológicas:

- 1- Utopía de principio: Propuesta que, pensando en la naturaleza -potencias, capacidades- de los seres humanos, se muestra, en principio, imposible.
- 2- Utopía de praxis: Propuesta que, pensando en la naturaleza de los seres humanos, se muestra en principio posible. Pero tiene imposibilidad que le viene del ejercicio imperfecto de las potencias que se da en la realidad empírica del ser humano.

Es importante aclarar que se trata aquí de la realización plena de la potencia en general y no del éxito en una concreción particular, o más técnicamente, estoy hablando de la totalidad de la *praxis* y no de una obra *poiética*. Esto es fundamental, pues la mayoría de utopías programáticas, prescriptivas, filosóficas, apuntan a una realización técnica-mediática que satisfaga las aspiraciones humanas.

La pregunta antropológica por el *quid* de la intencionalidad originaria, fundamental y suficiente de la utopía, lleva a pensar en intenciones cognitivas pues, de alguna manera, la utopía pretende objetivar el futuro y salvarlo de la incertidumbre del azar y de la imprevisibilidad humana. Sin embargo, la única manera sensata en la que se puede objetivar el futuro frente a la libertad humana, es la promesa (Spaemann, 2000). Por eso, toda utopía es una promesa impersonal, es un garante libre sobre la calidad del futuro. Toda utopía es una promesa, aunque la mayoría y las más influyentes de las utopías filosóficas y prescriptivas no lo entiendan y no lo quieran, y se presenten con el carácter de *científicas*, bajo el ideal de la objetividad física de poder sobre las leyes determinantes de la materia. Por otro lado, el acierto de la literatura consiste precisamente en esto: en presentar a la utopía nada más que como una promesa. Aunque, claro, una promesa, cuando es impersonal, no es nada segura. Por eso la única utopía con verdadera esperanza es aquella proferida por una voz personal en condiciones de asegurarla: la utopía escatológica o teológica. Pero por lo demás, la utopía literaria conserva en su seno la libertad que toda promesa respeta. Ni siquiera se presenta a sí misma como la mejor utopía. De ahí su fuerza creadora “hay que reconocer el papel creador que desempeña la actitud utópica” (Petitfils, 1979: 256). Dice con razón Frye “El pensamiento utópico es imaginativo, con sus raíces en la literatura, y la

imaginación literaria está menos interesada en alcanzar fines que en visualizar posibilidades” (Frye, 1982: 62).

Ahora surge la inquietud de la relación particular de lo utópico tanto con la ética como con la política. Para considerar la pluralidad en el mundo hay que bajar del plano esencial al existencial; es esa la intuición que Hannah Arendt establece tan lúcidamente al afirmar que los filósofos han considerado al hombre, pero que los hombres y el entre-hombres son una cuestión política que no se reduce a la primera consideración (Arendt, 1997: 45).

Conclusión: política y utopía

El mal común que actualmente aqueja a la política es el sofisma *ad utopiam*, según el cual “El teórico tiende por lo general a calificar su propio sistema como ‘científico’ y adosar a los otros sistemas la etiqueta poco halagüeña y un tanto despectiva de ‘utópico’” (Petitfils, 1979: 10). En el fondo consiste en rechazar cualquier propuesta que pretenda sustentar a la política con un contenido ético, proyectándola deontológicamente. Ha sido sustentado principalmente por los contractualistas, y reforzado por el prejuicio moderno del mecanicismo que reduce a todo deber-ser a una elaboración fantasiosa fuera de la realidad (Spinoza, 1987). Sin embargo, como afirma el mismo Petitfils, “En el límite, todo proyecto social, aun el más realista, aun el más ‘científico’, comporta su carga de utopía ya por el simple hecho de ser la proyección de un ideal no concretizado, ideal que la complejidad y la diversidad del mundo impedirán que se haga plenamente real” (Petitfils, 1979: 12).

Los desastrosos alcances de llevar a la práctica la supresión del contenido ético de la política han sido hasta ahora neutralizados por la corrección política y el protocolo, los cuales, por cierto, ante un profundo y honesto contraste teórico con la teoría antiteleológica sobre la que se sustentan, sucumbirían. En la política no cabe del todo la utopía: dado su carácter privado, en la ética, los imperativos que genera siempre son singulares y dirigen la acción *personal*. Tales imperativos pueden tener el carácter utópico de praxis arriba aclarado para toda acción intencionada, sin mayor matización que la comprensión del mal (aceptación de nuestra perfectibilidad imperfecta), en tanto que humanos en el mundo. Nuestra trascendencia, y el hecho de que el imperativo privado

carece de coacción a la libertad por parte de un poder extrínseco (la persuasión puede ser extrínseca, pero siempre es aceptada *intrínsecamente*, libre e individualmente; o rechazada), aseguran que la utopía bien comprendida sea suficiente para describir y prescribir la relación entre el imperativo ético y el ejercicio moral. De ello deducimos que la utopía de praxis es la relación fundamental, válida, necesaria y última entre la filosofía práctica y su realización, así como lo es entre la búsqueda de la verdad y su alcance.

Por desgracia, no es tan simple en la política. Hay que recordar aquello que rememora Inciarte de Aristóteles: “Mientras que el sujeto principal de la política de Aristóteles como ciencia y como técnica es el hombre moralmente inmaduro, el punto de referencia de su ética son las personas que se dejan convencer más por razones y discursos...” (Inciarte, 2001: 105).

El ejercicio político consiste en discernir cómo se hace posible que la sociedad se actualice para la realización plena de los individuos en sociedad, lo que es tanto la comunicación -la verdad posible garantizada-, como su desenvolvimiento individual no coartado y enriquecido -ética posible garantizada-, como la creación -libertad garantizada-.


Pero en el garantizar ese espacio para el individuo dentro de la sociedad, la relación utópica se torna insuficiente. Porque “La acción políticamente responsable tiene que habérselas con metas finitas y, por tanto, conmensurables” (Spaemann, 1980: 15). Es que la política no se puede reducir ni a la relación utópica, ni a su consideración metafísica. La utopía se reduce a descripción -dentro de la política estrictamente hablando, es la descripción de lo que busca, y es la prescripción de cada uno de los hombres políticos que además de políticos también tienen que ser éticos-, y no puede ser aquí, como en la ética, prescripción general.

La prescripción utópica se dictará siempre en armonía con el fin último -no en contradicción- pero dado que las prescripciones políticas son tanto coactivas como finitas, y se consuman en su finitud, es necesario que sean posibles e igualmente limitadas, y si su rango de acción se limita en el tiempo y en el espacio, su contenido se limita en la libertad de las personas en correcto ejercicio de sus deberes y derechos, y en su dignidad irrevocable.

Ahora podemos concluir la justa ubicación de la utopía en cuanto a la ética y a la política. La utopía de praxis fundamenta y prescribe la acción moral individual

necesaria y suficientemente -la ética-, mientras que en la política la utopía fundamenta y guía la acción moral social necesaria pero insuficientemente, siendo necesarias otras consideraciones adicionales.

No podemos dejar de lado los ideales políticos y caer en el sinsentido que necesariamente nos lleva al fatalismo que se refugia hoy en día irónicamente en una utopía -de principio-, la utopía tecnocrática: “Entendemos por tecnocracia del sistema en el que resulta superfluo establecer un fin en la esfera pública porque se suple con la lógica objetiva de los medios” (Spaemann, 1980: 66).

No se puede terminar sin recordar lo que Paul Tillich diría en unas conferencias publicadas en Berlín en 1951 “las culturas que no tienen utopía, permanecen prisioneras del presente y retroceden rápidamente al pasado, porque el presente sólo puede estar plenamente vivo en la tensión entre el pasado y el futuro” (Manuel, 1982: 25). Diría con Martin Buber que, aunque no creo en la plasmación definitiva de ninguna utopía, ni en el fin de las utopías, “creo en el encuentro de imagen y destino en la hora plástica” (1949: 201). 

Referencias bibliográficas

- AGUSTÍN de Hipona. (1933). *La Ciudad de Dios*. Madrid: Apóstolado de la Prensa, S. A.
- ARENDT, H. (1997). *¿Qué es la política?* (F. Birulés, Ed., & R. Sala, Trad.) Barcelona: Ediciones Paidós.
- BORGES, J. L. (2002). Deutches Requiem. En B. L. Jorge, *El Aleph*. Madrid: Alianza.
- BUBER, M. (1949). *¿Qué es el hombre?* (E. Imaz, Trad.) Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (1992). *Caminos de utopía*. (J. Rovira Armengo, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica.
- CAMILLERI, R. (1995). *Los Monstruos de la Razón*. (J. Campillo, Trad.) Madrid: Rialp, S. A.
- CARDONA, C. (1966). *La metafísica del bien común*. Madrid: Rialp.
- CERVANTES SAAVEDRA, M. d. (1983). *Las aventuras del ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*. Bogotá: Oveja Negra.
- CRUZ CRUZ, J. (1995). *Filosofía de la Historia*. Pamplona: EUNSA.
- El poema del Mío Cid*. (1974). Barcelona: Sopena.
- ELIADE, M. (1982). Paraíso y utopía: geografía mítica y escatología. En AAVV, & F. Manuel (Ed.), *Utopías y pensamiento utópico* (M. Mora, Trad.). Madrid: Espasa-Calpe.
- FRYE, N. (1982). Diversidad de utopías literarias. En AAVV, & F. Manuel (Ed.), *Utopías y pensamiento utópico* (M. Mora, Trad.). Madrid: Espasa-Calpe.
- GOLDING, W. (1998). *El señor de las Moscas*. Madrid: Alianza.

- GONZÁLEZ CAMARGO, J. N. (en prensa). *Filosofía Política: una comprensión humanista de las instituciones sociales*. Bogotá: Universidad Sergio Arboleda.
- HESIODO. (1978). *Obras y fragmentos*. (A. Pérez Jiménez, & A. Martínez Díez, Trans.) Madrid: Gredos.
- IMAZ, E. (1941). Estudio preliminar. En T. Moro, F. Bacon, & Campanella, *Utopías*. México: Fondo de Cultura Económica.
- INCIARTE, F. (2001). *Liberalismo y Republicanismo. Ensayos de Filosofía Política*. (L. Flamerique, Ed., & L. Flamerique, Trad.) Pamplona: EUNSA.
- JOYCE, J. (1980). *Ulises*. (J. M. Valverde, Trad.) Barcelona: Lumen.
- KANT, I. (1993). *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?* (A. Maestre, & J. Romagosa, Trans.) Madrid: Tecnos.
- ____ (2002). *Sobre la paz perpetua*. (J. Abellán, Trad.) Madrid: Alianza Editorial.
- MANUEL, F. (1982). Introducción. En AAVV, & F. E. Manuel (Ed.), *Utopías y pensamiento utópico* (M. Mora, Trad.). Madrid: Espasa-Calpe.
- MORO, T., BACON, F., & CAMPANELLA. (1941). *Utopías*. (E. Imaz, Ed.) México: Fondo de Cultura Económica.
- NUSSBAUM, M. C. (1996). Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial. En AAVV, & J. Cohen (Ed.), *Los límites del patriotismo* (C. Castells, Trad.). Barcelona: Paidós.
- PETITFILS, J. (1979). *Los socialismos Utópicos*. (M. Olasagasti, Trad.) Madrid: Ensayos Aldaba.
- PINSKY, R. (1996). Eros contra esperanto. En AAVV, & J. Cohen (Ed.), *Los límites del patriotismo* (C. Castells, Trad., págs. 105-111). Barcelona: Paidós.
- PLATÓN. (1999). *Leyes*. (C. Ruíz, Ed., & M. I. Santacruz, Trad.) Madrid: Gredos.
- ____ (1968). *República*. (J. A. Míguez, Trad.) Madrid: Aguilar.
- ____ (1997). *Timeo*. (C. Ruíz, Ed., & M. I. Santacruz, Trad.) Madrid: Gredos.
- POLO, L. (1999). *Antropología trascendental* (Vol. I y II). Pamplona: EUNSA.
- SAINT-EXUPÉRY, A. (1988). *El principito*. Buenos Aires: Alianza.
- SPAEMANN, R. (1980). *Crítica a las utopías políticas*. Pamplona: EUNSA.
- ____ (2000). *Personas: Acerca de la distinción entre 'algo' y 'alguien'*. (J. L. del Barco, Ed., & J. L. del Barco, Trad.) Pamplona: EUNSA.
- SPINOZA, B. d. (1980). *Ética demostrada según el orden geométrico*. (V. Peña, Ed., & V. Peña, Trad.) Madrid: Ediciones Orbis, S.A.
- STORK, R. (1996). *Fundamentos de antropología: un ideal de la excelencia humana*. Pamplona: EUNSA.
- ____ & ARANGUREN. (2003). *Fundamentos de la antropología: un ideal de la excelencia humana*. Pamplona: EUNSA.
- STURLUSSON, S. (1990). *La alucinación de Gylfi*. (J. L. Borges, & M. Kodama, Trans.) Madrid: Alianza Editorial.
- SWIFT, J. (1984). *Los viajes de Gulliver*. Bogotá: Oveja Negra.
- El cantar del Roldán*. (1990). (F. Teixidor, Trad.) México: Porrúa.

THOREAU, H. D. (2004). *Wladden. La vida en los bosques*. (J. Lobato, Trad.) Buenos Aires: Longseller.

TROYES, C. d. (1998). *El caballero de la carreta*. (L. A. Cuenca, & C. García Gual, Trans.) Madrid: Alianza.

_____. (2001). *El caballero del León*. Madrid: Siruela.

VÁZQUEZ, F. (1989). *El Dorado. Crónica de la expedición de Pedro de Ursúa y Lope de Aguirre*. Madrid: Alianza.

VIRGILIO Marón, P. (1997). *La Eneida*. (J. d. Echave-Sustaeta, Trad.) Madrid: Gredos.



Javier Nicolás González Camargo es Licenciado en Filosofía y Humanidades, Investigador Auxiliar del grupo de investigación LUMEN, Universidad Sergio Arboleda, Bogotá, Colombia.

**LA PRESENCIA DE LA SUBJETIVIDAD
EN LA METAÉTICA CONTEMPORÁNEA**

Presence of Subjectivity in Contemporary Metaethics

Guillermo Lariguet

UNC - CONICET

“Si vas a escribir una historia complicada
debes hacer un mapa; de otro modo,
jamás lo podrás hacer después”.

J.R.R. Tolkien. Una Biografía, p. 216.

Resumen

En este breve trabajo intento mostrar cuál es la presencia que ha tenido la cuestión de la subjetividad en la metaética contemporánea. Sugiero que la misma ha experimentado distintas fases desde Ayer hasta autores como Blackburn o Gibbard.

Palabras clave: Subjetividad, metaética, emotivismo, objetividad, no cognitivismo.

Abstract

In this brief paper I attempt to show the presence of subjectivity in contemporary metaethics. I suggest that subjectivity experimented different moments since Ayer to authors like Blackburn or Gibbard.

Key words: Subjectivity, metaethics, emotivism, objectivity, non cognitivism.

1. Desde el *dictum* sofista según el cual “el hombre es la medida de todas las cosas”, pasando por la invectiva nietzscheana contra la ilusión de objetividad moral (todos nuestros juicios en realidad son producto de nuestra voluntad personal) hasta llegar a la crispación posmoderna que hace de la subjetividad su *leitmotiv*, queda demostrado que el tema tiene un amplio recorrido en filosofía. Quizás un ejemplo paradigmático de ello es que hay filósofos como MacIntyre (2001) que no dudan en considerar que nuestra época está dominada por el subjetivismo moral con una palpable contrapartida en el emotivismo, lo cual

hace que las preguntas morales queden sin responder debido a la presencia de una mezcla de posturas que carecen de validez objetiva.

En este trabajo me interesa acotar un segmento de este amplio recorrido filosófico al que he hecho referencia: me situaré en la filosofía moral analítica contemporánea, específicamente en el ámbito de la metaética, para mostrar, mediante un mapa de posiciones, de qué modo se entiende la cuestión de la subjetividad, por qué tipo de fases o autores ha pasado, y a qué clase de “objetividad” se opone la misma. En efecto, la subjetividad no es una vindicación exclusiva de escuelas filosóficas no-analíticas como las que he citado anteriormente. Los filósofos analíticos también instalaron el tema de la subjetividad en la filosofía moral¹. Como señalé, voy a ubicar este tema en el campo de la *metaética* que, como se sabe, a diferencia de la *ética normativa* que se ocupa de cuestiones de “primer orden”, prioriza el tratamiento de cuestiones de “segundo orden”.

2. El primer autor que se puede incorporar al mapa es Ayer (1984:130), representante de la escuela *emotivista*. En un conocido pasaje de su libro *Lenguaje, Verdad y Lógica*, argumenta: “Así, si yo digo a alguien: Usted obró mal al robar ese dinero no estoy afirmando nada más que si dijese, simplemente, Usted robó ese dinero. Al añadir que esta acción es mala, no estoy haciendo ninguna más amplia declaración acerca de ella. Sólo estoy poniendo de manifiesto la desaprobación moral que me merece. Es como si dijese Usted robó ese dinero, con un especial tono de horror, o como si lo escribiese añadiéndole determinados signos de exclamación. El tono o los signos de exclamación no añaden nada a la oración. Sólo sirven para demostrar que la expresión está acompañada de ciertos sentimientos del que habla”. Lo que Ayer está diciendo es que nuestros juicios morales (“robar es malo”) no son más que la *proyección* de nuestros sentimientos de desaprobación. Ayer no está inventando la pólvora. Hume ya había alegado algo similar. Pero el mérito de Ayer es que logra mostrar con elementos de análisis conceptual de su época porqué los juicios morales están condenados a ser *subjetivos* en el siguiente sentido: son proyecciones

¹ Las posturas subjetivistas de las que me ocuparé deben ser diferenciadas de aquellas filosofías morales centradas en el sujeto (ética de la virtud, ética pragmatista) pero que no por ello son subjetivistas.

personales de sentimientos determinados. Siendo así, los juicios morales *no pueden ser verdaderos o falsos*. Precisamente, esta es la tesis del denominado *no-cognitivismo* metaético. Como es sabido, el no-cognitivismo se enfrenta al *cognitivismo* metaético. Según esta doctrina, los juicios morales no expresan sólo *deseos o emociones* (ineptos para la verdad¹) sino *creencias* que: a) pueden ser verdaderas o falsas y b) hay hechos² que nos permiten acceder a estas verdades-falsedades. En el presente trabajo voy a entender que a) y b) son la marca registrada de la *objetividad*. A esta objetividad se contrapone la subjetividad definida por la postura no-cognitivista de autores como Ayer. Esta objetividad es la *genuina*. Existe, con todo, una objetividad *aparente* que ha sido definida por John Mackie (2000) según quien los juicios morales pretenden ser objetivos, esto es, verdaderos-falsos, sin embargo son *sistemáticamente falsos* pues los hechos a los que remiten *no existen como tal* (en forma *independiente a nuestras opiniones morales*³). Estos presuntos hechos independientes son metafísicamente extraños (“queer”) y por esto *erramos* cada vez que creemos en la posible verdad de nuestros juicios morales. Es verdad que, como cuestión de primer orden, nuestros juicios funcionan como si fuesen verdaderos o falsos, entre otras cosas porque compartimos ciertas prácticas y lo subjetivo es con suerte “intersubjetivo”; empero, estamos condenados al persistente error y esto es algo que se advierte en un nivel de segundo grado, la metaética, a través de una teoría que Mackie llama la “teoría del error”⁴.

¹ A menos que se disponga de una teoría cognitivista de las emociones como la que por ejemplo defiende actualmente Martha Nussbaum (2008).

² El cognitivismo, a su vez, puede asumir dos versiones diferentes: una *naturalista* (Brandt, Railton) según la cual los predicados morales se instancian, son idénticos o *reducibles a hechos* objeto de estudio en las ciencias naturales y la psicología, otra *no naturalista* (Brink, McDowell) que piensan que los predicados o propiedades morales son irreducibles a hechos naturales. La primera versión, como se recuerda, fue objeto de ataque de Moore que consideraba que el predicado “bueno” es irreducible a términos empíricos e inanalizable.

³ Aquí hay que hacer una salvedad. Existe la teoría de la “mejor opinión moral” que comparte con el cognitivismo a) pero rechaza b). No hay hechos independientes a los que accedemos mediante alguna misteriosa facultad a fin de establecer la verdad-falsedad de nuestros juicios. Más bien, son nuestras mejores opiniones consideradas las que determinan la extensión de nuestros predicados morales. Cfr. Miller 2002: 128-137.

⁴ Una versión parecida a la teoría del error es la del “ficcionalismo” de Joyce según quien los juicios morales remiten a hechos que son ficcionales tanto como “superman” o la “mujer maravilla”. Sin embargo, a diferencia de Mackie, los ficcionalistas creen que es “útil” mantener estas ficciones porque con ellas logramos mantener una práctica moral que sancione desvíos que puedan perturbar su estabilidad. Véase Green 2002:32.

3. Sea como fuere, la subjetividad moral definida por Ayer no se ha cristalizado en un significado inmutable. Las corrientes no-cognitivistas han experimentado lo que me atrevería a llamar una “nueva fase” que define un *alcance conceptual con matices distintos* para la subjetividad moral. Esta nueva fase surgió a consecuencia de una célebre objeción realizada por Geach¹ (1965:449-465) en contra del no-cognitivismo. Recordemos que para esta posición los juicios morales no son *aserciones* o enunciados *declarativos* o *factuales*, en otras palabras, no expresan creencias verdaderas-falsas. Pues bien, ¿cómo puede explicar con éxito el emotivista el uso de estos juicios en razonamientos, por ejemplo el modus ponens, con contenido aparentemente no-cognitivo? Esta sería una de las preguntas de Geach. En otra forma, ¿cómo podríamos dar cuenta de la *validez* de un argumento que tiene juicios no cognitivos? Tengamos en cuenta que un razonamiento, típicamente el modus ponens, es inválido si las premisas son verdaderas y la consecuencia es falsa. Ahora bien, la respuesta a las preguntas de Geach se complica porque él considera, con razón, que juicios tales como “matar es incorrecto” son *ambiguos* pues pueden expresar tanto una *desaprobación* cuanto la *declaración* según la cual “es un hecho que matar es incorrecto”. Si esta ambigüedad existe en un razonamiento, el mismo está condenado a ser falaz debido a los diferentes significados del juicio “matar es incorrecto” o, en otras palabras, debido a que hay una “falacia de equivocación” aquí. Más allá de los detalles, el “espíritu” de la objeción de Geach es que el no-cognitivismo no puede explicar el hecho de cómo es que *argumentamos* o *razonamos válidamente* a partir de enunciados puramente expresivos que, para colmo de males, son ambiguos y pueden, en contra del no-cognitivista, expresar una aserción y no sólo un sentimiento. ¿Puede el no-cognitivista ofrecer una consideración lógica de nuestro razonamiento moral que sea consistente con sus propios presupuestos? Parece que más allá del éxito eventual del no-cognitivista en lograr una “lógica” del razonamiento moral, parte de su tarea debe consistir en ofrecer un significado de “subjetividad” que, a nivel de los juicios morales, de cuenta de su comportamiento en un argumento válido. En efecto, pienso que hay dos exponentes contemporáneos que intentan dar este paso. Ellos son Simon

¹ Véase también Miller 2003 y Moreso 2007.

Blackburn y Alan Gibbard. En forma esquemáticamente breve presentaré sus posiciones.

4. Blackburn propone como respuesta a Geach una postura que llama “cuasi realista”. Se trata de una posición que es también “proyectivista” como la de Ayer pero que, sin embargo, se diferencia de ella. Blackburn (1984: 180) explica esta diferencia así: “Projectivism is the philosophy of evaluation which says evaluative properties are projections of our own sentiments...Quasi realism is the Enterprise of explaining why our discourse has the shape it does, in particular by way of treating evaluative predicates like others, if projectivism is true. It thus seeks to explain, and justify, the realistic-seeming nature of our talk of evaluations –the way we think we can be wrong about then, that there is a truth to be found, and so on”.

La idea de este párrafo, como indica Miller (2003:52), es que el cuasi realismo es el proyecto de explicar “legítimamente” afirmaciones tales como “es verdad que matar es incorrecto”. No se trata ya de enfatizar sólo en el carácter proyectivo del pensamiento moral sino de preguntarse, como dice Blackburn (1984:49), por cuáles son los “patrones naturales de reacción al mundo”, es decir, por *contextualizar* la ética dentro del orden “desencantado, no ético que habitamos y del que somos parte”. La subjetividad ya no es una proyección caprichosa sino que está empotrada en nuestros patrones naturales, recurrentes, de expresión de nuestra “sensibilidad moral”. A este tipo de subjetividad sujeta al mundo natural, Blackburn le añade una representación lógica que de cuenta de la misma. Con Geach, Blackburn cree que nuestro lenguaje moral tiene una doble dimensión: la superficial tiene un contenido proposicional o cognitivo pero, la profunda, un significado expresivo y es con este significado que hay que pensar el modelaje de razonamientos. Estos razonamientos trabajan con dos operadores “Hurra!” (hooray! o H) y “Abucheo!” (B o boo!) que “añadimos a la descripción de cosas que resultan de expresiones de actitud”. Supongamos el siguiente argumento:

B! asesinato

H! [[B! (asesinato); [B! (incitar a tu hermanito a matar)]]

Entonces


B! (incitar a tu hermanito a matar).

¿Qué puede decir un cuasi realista respecto de la *validez* de este argumento? Lo primero que diría es que la persona que forma este argumento fracasa en combinar actitudes que pueda aprobar” (Miller 2003:61). Este fracaso obedece al hecho de que la persona ofrece dos compromisos contradictorios fruto de una “sensibilidad moral fracturada”. Por esta razón, esta clase de argumentos no pueden valer pues violan el requisito argumental que el cuasi realista exige de nuestros juicios morales. En palabras de Blackburn (1984:195) tal requisito es que los argumentos “needs to become an instrument of serious, reflective, evaluative practice¹, able to express concern for improvements, clashes, implications, and coherence of attitudes”. Además, el cuasi realista trabaja con una ficción “*como si*” pues, una forma de lograr lo anterior, según Blackburn es “...invent a predicate answering to the attitude, and treat commitments *as if* (la cursiva mía) they were judgments, and then use all the natural devices for debating truth”.

La estrategia de Blackburn para responder a Geach combina, entonces, un proyectivismo *cualificado* vinculado a su posición cuasi realista con una teoría ficcionalista de los juicios morales que consiste en tratarlos como si fuesen juicios no-morales.

5. Por su parte, Gibbard llama a su teoría “norm-expressivism” en el sentido de que nuestros juicios morales no reportan estados cognitivos sino que *expresan* la “aceptación de normas”. La médula de la propuesta de Gibbard es que si bien nuestros juicios morales son expresivos no deben ser vistos como una mera miscelánea de subjetividades *à la Ayer*. A Gibbard (1990: 126) le importa preguntarse por la “racionalidad” de cierto tipo de sentimientos (Miller 2003:95). Un acto es moralmente incorrecto si y solo si es racional para el agente que realiza la acción sentir culpa por lo que ha hecho y a los demás sentir enojo o resentimiento hacia él por haberlo hecho. Es por esta idea que la teoría de Gibbard se pregunta por las condiciones para una consideración racional de los sentimientos, es decir, saber cuándo es pertinente que el agente moral reaccione con culpa o enojo.

¹ En este sentido hay una semejanza con la idea de Hare de que las “prescripciones” morales son susceptibles de universalización. Los requisitos de Blackburn parecen ser la base para ello. Por otra parte, la consideración de la práctica moral como seria y reflexiva es un presupuesto compartido con diversas posturas, por ejemplo con la filosofía moral pragmatista *à la Dewey*.

Gibbard añade a su postura una consideración sobre la lógica del razonamiento moral que acepta la teoría de mundos posibles conforme la cual un argumento es válido si no hay mundos posibles en que las premisas sean verdaderas y la conclusión falsa. Lo que Gibbard se propone es una teoría *uniforme del razonamiento general* del cual los argumentos morales y no-morales son casos *especiales*. Una noción clave, a este efecto, es la de “sistema de normas” pues todos los juicios morales según el autor presuponen la existencia –de hecho- de un conjunto de normas diferentes que prohíben, obligan o permiten conductas¹. Ahora bien, la hipótesis según la cual los juicios morales presuponen –o remiten- a un sistema normativo que *existe de hecho* inclina la balanza para que Gibbard (1990: 87) considere a los predicados morales como *descriptivos* y no como prescriptivos. La presuposición de un juicio moral que es factual permite explicar los acuerdos sobre hechos (sobre la existencia empírica de normas) y dar cuenta de los desacuerdos (hay sujetos que aceptan normas que otros rechazan). Lo que Gibbard hace es similar a lo que filósofos y lógicos del Derecho como Kelsen o von Wright hicieron al distinguir una lógica de *proposiciones normativas* (juicios descriptivos) de *normas en sí* como un modo de enfrentar el “dilema de Jörgensen”. Como vemos, la respuesta de Gibbard a Geach combina un no-cognitivismo pues los juicios morales son sentimientos², con algo de cognitivismo pues trata a los predicados morales como descriptivos o proposicionales³. Quizás esta movida intente dar cuenta del carácter “teórico” de la ética. Sin embargo, ¿qué problema habría en considerar a los juicios morales como normativos? Posiblemente la respuesta es que ninguno si uno adopta un enfoque “abstracto” de consecuencia lógica que, según Alchourrón (2005:36-42), no exija *verdad-falsedad* de los enunciados sino que se trate de juicios bien formados de los que se puedan extraer consecuencias lógicas que satisfagan leyes como las de monotonía. Pero ya esto nos sumerge en una historia distinta que habría que contar en otro lugar. 

Referencias bibliográficas

¹ Esta noción es similar a los filósofos morales que enfocan a los sentimientos morales como susceptibles de sistematización. Véase Shaun 2004.

² Pero no subjetivos *a la Ayer* sino con una racionalidad subyacente.

³ Otro ejemplo, pero vernáculo, es el de Mario Bunge que intenta algo *análogo* en su *Ética, Ciencia y Técnica*. Véase al respecto Zavadivker 2004: capítulo VII.

- ALCHOURRÓN, C. (2005) "Introducción: Concepciones de la Lógica", Madrid: Trotta, pp. 36-42.
- AYER, A. (1984) *Lenguaje, Verdad y Lógica*. Trad. Marcial Suárez, Bs As: Ediciones Orbis, p. 130.
- BLACKBURN, S. (1984) *Spreading the Word*. Oxford: Oxford University Press, pp. 49;180;195.
- GEACH, P. (1965) "Assertion". *Philosophical Review*. 74, pp. 449-465.
- GIBBARD, A. (1990) *Wise Choices, Apt Feelings*. Oxford: Clarendon Press; pp. 87;126.
- GREEN, J. (2002) *The Terrible, Horrible, No Good, Very Bad Truth About Morality and What to do About it*. Doctoral Dissertation.
- MACINTYRE, A. (2001) *Tras la Virtud*. Trad. Amelia Valcárcel. Barcelona: Crítica.
- MACKIE, Jh. (2000) *Ética. La invención de lo bueno y lo malo*. Barcelona: Gedisa.
- MILLER, A. (2003) *An Introduction to Contemporary Metaethics*. Cambridge: Polity Press; pp. 52;61;95;128-137.
- MORESO, J. (2007) "El Problema Frege-Geach". *Discusiones*. Bahía Blanca.
- NUSSBAUM, M. (2008) *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SHAUN, N. (2004) *Sentimental Rules. On the Natural Foundations of Moral Judgment*. Oxford: Oxford University Press.
- ZAVADIVKER, N. (2004) *Una Ética sin Fundamentos*. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.



Guillermo Lariguet es Doctor en Derecho y Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina y Profesor de Filosofía del Derecho en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la misma institución.

PICO DELLA MIRANDOLA Y SAVONAROLA

Pico della Mirandola & Savonarola

Jorge Velázquez Delgado

UAM, México

“Nuestro afán no consiste en estar
libre del pecado, sino en ser Dios”

Plotino

Resumen

En este artículo se aborda la relación entre Gerolamo Savonarola y Giovanni Pico de la Mirandola, partiendo de la base de la amistad que sostuvieron ambos y problematizando la dificultad que se presenta ante dos personalidades aparentemente irreductibles. En tanto que símbolos emblemáticos del Renacimiento italiano, su análisis supone un análisis de las ideas y el *ethos* del período.

Palabras clave: Renacimiento, ethos, semblantes.

Abstract

This article addresses the relationship between Giovanni Girolamo Savonarola and Pico della Mirandola, on the basis of the friendship that they held and questioning the difficulty to face with two apparently irreconcilable personalities. As emblematic symbols of the Italian Renaissance, the analysis of both is an analysis of the ideas and ethos of the period.

Keywords: Renaissance, Ethos, Countenances.

Introducción y a modo de justificación

Toda reconstrucción filosófica¹ exige e implica una infinidad de cuestiones las cuales no siempre resultan ser ampliamente satisfactorias para quien se atreve a incursionar o problematizar --desde su propio horizonte crítico-ideológico-- alguno de los intrincados paisajes de la historia de la filosofía. Menos aún es abreviar al extremo y para los fines exclusivos de una

¹ Entendemos por reconstrucción filosófica el análisis de una problemática filosófica la cual es referida a un paradigma, temática concreta, concepto o a la vida de un filósofo. Lo que importa en dicha reconstrucción es abordarla tomando como campo de referencia para el análisis métodos, conceptos y categorías filosóficas o, en su defecto, contextos históricos en el que los textos comentados o analizados impliquen ser fundamentados filosóficamente.

presentación sencilla como es la que nos tiene acostumbrados la tiranía de la academia en este tipo de reuniones, exponer frente a un público tal vez poco interesado o quizá morbosamente curioso pero eso sí muy exigente, lo que se dirá sobre algún filósofo vivo o pretérito que deambula por alguna extraña razón entre nosotros. La historia de la filosofía es un campo muy fértil pero poco labrado. Para algunos es un referente de poco interés y que, por lo mismo, se presta al engaño o al apilamiento de notas y datos que para lo que sirven es para dar avisos oscuros e inconsistentes a quienes se atreven a tener entre sus manos alguna historia de la filosofía. No es casual que esos libros se vean como anecdóticos que hablan de los filósofos en términos generalmente corteses pero poco interesante o atractivos para lo que se considera debe ser el trabajo duro y preciso o sistemático de todo estudioso de la filosofía. A la biografía se acepta en general con muchas reticencias y en no pocas ocasiones se le adopta como un género lejanamente subsidiario de la filosofía. Lo que se pide de este modo a todo aquel que inicia sus incursiones por los laberintos de la filosofía, es que llegue a adquirir mentalidad de filósofo y no de historiador. Pero por suerte continua siendo la historia de la filosofía la columna vertebral de nuestra formación filosófica: un indispensable referente que señala que el filósofo es de algún modo si no un historiador si un profesional de la filosofía que debe tener tanto una mentalidad de historiador como una amplia y abierta conciencia histórica.

Son estas consideraciones fundamentales y generales las que influyen determinantemente en nuestra forma de percibir lo que ha sido hasta la fecha la historia de la filosofía: una narración o relato histórico con presupuestos de índole historiográfico y con ribetes de historicismo en lo que todo lo ocurrido en este particular campo de la experiencia humana, se ve de forma lineal y evolutiva en el cual la única referencia para diferenciar sus líneas divisorias es encuadrar a los filósofos ya sea por sólidos bloques temporales y por corrientes. Al menos hoy las historias de la filosofía no son tan maniqueas como lo fueron hasta hace poco tiempo en que sólo se pensaba en términos de idealismo y materialismo. Cosa que no quiere decir que las cosas sean diferentes en referencia a que el historiador no es ajeno a los juegos ideológicos que reproduce a veces de forma muy sofisticada la misma filosofía. Lo que de toda esta experiencia se puede decir es que no existe a la fecha ningún criterio

historiográfico que satisfaga las expectativas de lo que se antoja debe ser la historia de la filosofía. Lo que se tiene son historia generales que sirven más como manuales o introducciones a la filosofía o verdaderos trabajos formados por varios tomos que al final resultan ser simples textos de consulta o cómodas referencias al pie de página. En un caso más sugerente, la historia de la filosofía es también la experiencia que de sí tiene la propia filosofía como campo de reflexión autónomo en el cual los acontecimientos dejan de ser simples hechos históricos para convertirse en verdaderos conceptos filosóficos. El historicismo es --dicho muy gruesamente-- ese campo de la reflexión filosófica mediante el cual se pretende dar razón de la historia. No es, rigurosamente hablando, historia de la filosofía. Es un modo filosófico para hablar de lo que el hombre es y ha sido en su drama histórico.

Lo que enseña la historia de la filosofía es que nunca los procesos históricos son homogéneos ni que deban ser tomados como tales. Que cada época o periodo histórico está atiborrado de filósofos de diversas estaturas. Las historias de la filosofía son esos extraños libros de interés particular que se consultan eventualmente para saber sucintamente qué dijo aquel filósofo de nuestro interés o en qué consiste tal corriente filosófica. Son, como se ha dicho, textos de consulta a los que en general no se les otorga alguna considerable autoridad. Lo que ahí predomina son los grandes filósofos o las grandes corrientes filosóficas de lo que hasta hoy es la filosofía occidental. Lo que en ellos se ve son cumbres y nunca todo el paisaje. Es una historia de la filosofía elaborada con los rígidos criterios de la modernidad. Es con base a dichos criterios que las expresiones filosóficas que no se ajustan a lo que se considera que es la experiencia de la modernidad, simplemente o son escatimadas o no existen. En caso de existir alguna relevancia mínimamente significativa ésta se hace siempre y cuando todo termine por ser ajustado a una condición premoderna, protomoderna o al hecho de demostrar cómo esa experiencia tendía inevitablemente a ser parte del proceso global de configuración de la modernidad. Que históricamente todo ha conducido a la construcción de la modernidad tal y cual la conocemos y tal y como es narrada en esos grandes relatos históricos. La imagen de la historia de la filosofía es la de un proceso histórico de carácter evolutivo --¿inmanente?-- en el que todo el pasado se piensa como un proceso necesario a la configuración de la modernidad.

El problema del Renacimiento

Hasta hoy la serie de estudios que hemos venido realizando sobre el Renacimiento italiano y sobre la cultural del Barroco tratan de romper con un ambiente cultural y académico en el cual a pesar de la cada vez más densa crítica que existe sobre los valores y criterios que se piensan son propios y correspondientes para hablar de la normalidad de la modernidad, éstos no dejan de imponerse y reproducirse generando una hegemonía en la que todo lo que no sea de interés para una academia y para una cultura cimentada bajo dichos referentes, es llevado a las catacumbas de la marginalidad. Los estudios e investigaciones sobre estos dos vitales procesos históricos están logrando --a duras penas-- tener un reconocimiento obtenido más por el empeño terco de sus interesados que por la nobleza de todos los tópicos a los que se refiere dicha experiencia. Al parecer se tiene un avance considerable pero insuficiente en nuestro país y en Latinoamérica sobre la condición actual de tales estudios. Y lo difícil aquí es cómo romper el círculo vicioso que reproduce esa hegemonía a partir de la condición periférica y marginal bajo la cual se realizan investigaciones en torno a las más representativas figuras de la filosofía del Renacimiento y del barroco.

No es el caso de exponer aquí todo lo que implica sostener proyectos de investigación decorosos bajo las condiciones actuales en las que no es posible hablar de la existencia de una tradición equiparable a otras propuestas en nuestro medio académico-cultural. El reto es forjar las condiciones mínimas para la existencia y sobre vivencia de una tradición que alcance un significativo reconocimiento al interior de nuestros respectivos centros como fuera de ellos.

Ahora bien, el problema del Renacimiento se refiere a la relación y papel que ha desempeñado este vital proceso histórico al interior del proceso global de construcción de la modernidad. El debate historiográfico que se ha desarrollado en torno a tal problema, se produce y se reproduce como una cuestión ajena o de poco interés para la filosofía. Históricamente hablando se culpa a la propia filosofía porque no ha contribuido a esclarecer cuáles fueron las verdaderas aportaciones que dieron los filósofos renacentista a la modernidad. No es casual por ello que a este periodo histórico se le asuma como un tiempo en el que no

existen verdaderas aportaciones filosóficas. Lo que se percibe a simple vista son destellos, ideas confusas, mentes de gran ingenio, secretismos inauditos, en suma: simples balbuceos filosóficos que jamás aterrizan en nada. Lo que ofrece el Renacimiento es la imagen narcisista de sí mismo en la que lo que invariablemente termina por admirarse es a su la inconfundible masa de hombres egregios. A un periodo de la historia occidental en la que predominan y adquieren mayor relevancia los artistas. Se asienta por ello como lo propio y definitivo del Renacimiento ser la edad de los grandes artistas. Lo que se admira de éste es al enjambre de individualidades de gran talento e ingenio. Hombres que con sus respectivos matices y macizas personalidades se les atribuye ser responsables de encauzar los primeros momentos de la modernidad. Son estas grandes individualidades que van del artesano al más inmortal artista pasando por el banquero, el profeta, el dictador, el codottiero e incluso el filósofo, quienes contribuyeron a producir tal ethos socio-cultural que a la par de continuar generando una gran admiración no deja de lanzar interrogantes en infinidad de sentidos.

El ethos socio-cultural del Renacimiento

Al otorgársele un lugar poco definido en los combates por la modernidad y al ser considerado un tiempo en el que no se ven claros referentes filosóficos, al Renacimiento se le piensa más como parte de las tinieblas medievales que como la aurora de la modernidad. Es la fuerza inconfundible de su sincretismo lo que mejor habla de lo que fue el Renacimiento. Como es también, por otro lado, su reconocido Humanismo un referente que permite comprender que en ese ethos socio-cultural lo que se debatía era algo más profundo y complejo que la simple inquietud por conservar una cultura y una mentalidad las cuales, por cierto, para esos hombres eran de una importancia y significado muy diferente al que en general se les atribuye. Por decirlo en estos términos: el Renacimiento no es una reacción medievalizante como quizá lo fue la Reforma protestante con todo y su Calvino a la cabeza. Fue un tiempo en el que el dinero y la forma de obtenerlo y de gastarlo o derrocharlo, marcó los destinos de una sociedad. Es a partir de este momento cuando la relación entre el dinero y el poder será lo esencialmente determinante del mundo moderno. Y que las cosas las queramos

ver después como algo claro y distinto, eso será otro asunto. En todo caso que las cosas las ajustemos a pesos y medidas es producto y consecuencia de esta digamos prosaica práctica que introduce al mundo esos hombres de la sociedad renacentista a partir de soldar fatalmente la relación entre el poder y el dinero. Es esta relación la que más ha contribuido a arrojarnos al mundo –a mundanizarnos, pues-- como es también la que nos quita el peso de quien sabe que tantas culpas.

Desde entonces a la fecha el mundo civil no se rige por lo bueno o por lo malo, sino por lo correcto e incorrecto de nuestros actos y por la eficacia de los mismos. Decir con Nietzsche que el Renacimiento es esa época alegre del mundo es tanto como entender que lo que ahí se reproducía eran las coordenadas de un ambiente social en el que la culpa no es algo fatal. Menos aún cuando lo único que sabemos del mundo es únicamente lo que en él existe: Una infinita serialidad de entes finitos. Una relación en la cual una vez que se toma conciencia de la propia finitud humana, se buscan nuevos caminos de inmortalidad. Otros senderos de gloria que en nada se asemejan a los viejos planteamientos teológico-religiosos. Por ser ahora éstos radicalmente mundanos. Expresión a la vez de un mundo civil en el que el Humanismo republicano lleva a colocar a las cosas de la religión en su justa dimensión terrena. Pero lo que a fin de cuentas no se acepta de este ambiente socio-cultural es a su inconfundible sincretismo. Por decir las cosas en pocas líneas: a partir de la modernidad hemos aprendido a admirar la grandeza del Renacimiento y a valorarla como una de las más importantes experiencias humanas. Lo que no hemos aprendido es a valorar cabalmente su sincretismo. Es decir, a todo ese cúmulo de experiencias e influencias pretéritas que encuentran amplia recepción en un ethos tan abierto como lo fue esa sociedad en la que al parecer todo era posible menos toda milagrería barata.

Con la cultura del Renacimiento no se descubren únicamente los mitos y restos vivientes de la antigüedad greco latina. Pues se aprecian y valoran con gran intensidad los mitos y restos de otras culturas que dejaron también su huella en ese pequeño gran sistema-mundo que fue el Mediterráneo. Es esto lo insólito del Renacimiento: que haya fijado la mirada más allá del hombre grecolatino. Hecho que no obligadamente se traduce en ser el Renacimiento el esfuerzo de orientalización de la filosofía occidental. En tal sentido la clave

hermenéutica no está en el sincretismo renacentista. La clave hermenéutica la tenemos en la capacidad que mostró el arte en general y la filosofía en particular para sintetizar referentes históricos de diferente facturación socio-cultural. Es esta clave lo que nos permite entender las coordenadas de una nueva metafísica de la unidad así como la búsqueda de una armonía filosófica como basamento de la tan deseada paz perpetua entre los hombres. Como es a la vez lo que nos permite hablar de lo que en verdad es el problema central de la filosofía del Renacimiento. La filosofía del Renacimiento la definimos como la primera filosofía de la modernidad que parte del problema de forjar la metafísica del hombre ontocreador.

Los semblantes

Dado un ethos socio-cultural tan heterogéneo como lo es en particular el de la sociedad del Renacimiento italiano, resulta difícil hablar de sus grandes personalidades sin considerar algunos problemas entre los que se tienen a los de orden metodológico. Es ya una costumbre muy arraigada por ejemplo que cuando se hace referencia a algún artista o a un filósofo se haga aislándolo de su contexto. El Renacimiento se ve por esto como si fuese producto de un amplio mosaico en el que cada cuadro es autónomo, un compartimiento estanco o una verdadera monada que --como las de Leibniz-- no tienen ventanas. Pero no hay nada más falso que esto. Ninguna temporalidad se comporta de esta manera. Su reproducción sería imposible. Como lo sería también su comprensión. Lo que demuestran los más serios estudios sobre el Renacimiento es que al igual que toda época histórica de gran trascendencia, ésta fue también producto de un intenso debate que refleja la dimensión que adquirirían las ideas tanto en su producción como en su circulación e intercambio. Es esto lo que coloca a esos hombres --como las *Sibilas* y *Profetas* de Miguel Angel-- en la misma altura. Sus diferencias pasan a depender de la importancia y sentido de su actividad en dicho ethos socio-cultural. Como del modo de recepción que con el paso del tiempo se hace de ellos. Es decir, por la valorización histórica o crítica que se hace de sus obras o por su metamorfosis en mito viviente en un determinado contexto histórico. Particular consideración es la que se debe hacer, por ejemplo, del *hombre cósmico* u *hombre vitruviano* en varios sentidos: en

primer lugar en sus referentes míticos de la antigüedad y, en segundo lugar, en la discusión renacentista sobre el lugar que ocupa el hombre en el universo. Esto es: en referencia al problema de la libertad del hombre en su comprensión absolutamente moderna y, por lo mismo, secular. A lo que se refiere dicha discusión es al problema antropológico y ontológico de la nueva concepción del hombre que propone la filosofía renacentista.

Contrastar a las enormes personalidades del Renacimiento permite al menos establecer escalas de diferenciación para hablar de individuos tan opuestos como lo es por ejemplo el mecenas y el artista; el condottiero y el filósofo o entre el comerciante y la cortesana. En el caso de la relación entre Gerolamo Savonarola y Giovanni Pico de la Mirandola al parecer es poco lo que de ellos se puede hablar más allá de la incuestionable y leal amistad que mantuvieron¹. Todo apunta a sospechar que entre el filósofo y el profeta existe un abismo infranqueable. Que son personalidades irreductibles. Y que es imposible incluso aplicar a ellos una metodología como la que establece el historiador y biógrafo Plutarco². Pues a primera vista se nos aparecen como

¹ La amistad entre ellos nunca fue un hecho anecdótico. Por decirlo en estos términos: fue vital y profunda. Pero sobre el tema ver en especial: Rocca, Paolo. *Giovanni Pico della Mirandola nei suoi rapporti di amicizia con Gerolamo Savonarola*. Ferrara. Università degli Studi di Ferrara. 1964.

² A nuestro criterio hasta la fecha la biografía más autorizada sobre Gerolamo Savonarola continúa siendo la de Pascuale Villari. *La storia di Girolamo Savonarola e de suoi tempi*. Florencia. Felice le Monnier. 1930. Dos vols. Por su relación e importancia tenemos a la biografía que sobre el frate realizó Gianfrancesco Pico della Mirandola. *Vita Hieronymi Savonarolae*. Florencia. Leo S. Olshki. 1999. Otros importantes estudios biográficos sobre la vida del sacerdote dominicano son: Gualazzi, Enzo. *Savonarola*. Milán. Rusconi. 1982. Antonetti, Pierre. *Savonarola "il profeta disarmato"*. Milán. Biblioteca Universale Rizzoli. 1998. Scaltrini, Giacinto. Masciattelli, Piero. *Savonarola*. Milán. Alpes. 1979. Cagna, Nuccia. *Gerolamo Savonarola*. Turín. Società Editrice Internazionale. 1949. Ceccuti, Cosimo. *Savonarola. Tra medioevo e Rinascimento*. Florencia. Octavo. 1998. Entre lo que consideramos como parte de los estudios críticos sobre la acción y pensamiento de Savonarola está el magnífico e insuperable estudio de Franco Cordero editado en cuatro volúmenes por la editorial Laterza. I. *Savonarola. Voce calamitosa. 1452-1494*. II. *Savonarola. Il profeta delle meraviglie. 1494-1495*. III. *Savonarola. Demiurgo senza politica. 1496-1497*. IV. *Savonarola. Agonista perdente. 1497-1498*. En referencia a sus ideas políticas ver en especial del propio Gerolamo Savonarola: *Trattato sul governo di Firenze*. Roma. Riuniti. 1999. existe una versión en español cuya estudio introductorio lo realiza Francisco Fernández Buey. *Tratado sobre la República de Florencia y otros escritos políticos*. Véase también el clásico estudio de Weinstein, Donald. *Savonarola e Firenze. Profezia e patriotismo nel Rinascimento*. Bolonia. Il Mulino. 1976. Guccione, Eugenio. *Girolamo Savonarola nel pensiero politico-sociale dei cattolici italiani tra il XIX e XX secolo*. Palermo. Presso L'Accademia. 1978. Ver también: Varios. *Studi savonaroliani. Atti e Memorie*. Ferrara. Diputazione Provinciale Ferrarese di Storia Patria. 1952-3. Tres vols. Sobre el juicio a Savonarola ver en especial: Scaltriti, Giacinto. *L'ultimo savonarola. Esame giuridico-teologico del carteggio (breve lettere) intercorsi tra Papa Alessandro VI e il Frate Girolamo Savonarola*. En español se han publicado: Ríos Mazcarelle. *Savonarola. Una tragedia del Renacimiento*. España. Merino. 2000. De Lejendio Luis María. *Savonarola*

entidades diametralmente opuestas en diversos sentidos. Sin embargo, no por ello podemos dejar de reconocer que Mirandola y Savonarola serán indefinidamente dos de las más grandes figuras emblemáticas de todo lo que fue y representa a la fecha el Renacimiento italiano.

De acuerdo con lo que José Ortega y Gasset considera que es la temporalidad tajante de una generación, no se aplica a ellos pues *il frate* responde a una generación diferente; la que va con la segunda mitad del siglo XV. Gerolamo Savonarola nace en 1452. La del Conde responde a la siguiente generación en cuanto que nace en 1463. De acuerdo con el criterio orteguiano para medir la fuerza generacional, estas resultan ser incompatibles. Más aún cuando el segundo muere en 1494 y el primero en 1498. Lo que terminan por compartir es un mismo lugar de nacimiento: la ciudad de Ferrara. Y el mismo lugar de su muerte: la ciudad de Florencia. Socialmente es también muy poco lo que comparten. Mirandola es un noble; Savonarola es miembro de una familia adinerada. Filosóficamente no tienen puntos de contacto pues mientras uno es reconocido incluso como Príncipe de los filósofos, el otro es un religioso entregado a su vocación. Físicamente es ridículo hacer una comparación pues todos hablan de la belleza de Giovanni Pico Della Mirandola prefiriendo no hacer mención de la fealdad del sacerdote dominicano. Uno de los más importantes y reconocidos biógrafos de las grandes individualidades del Renacimiento, Marcel Brion, de un disparo que va directo a la cabeza del lector, detalla de la siguiente manera la personalidad de Savonarola:

“Era feo. Con fealdad agresiva y dolorosa. Jamás se dirá cuánto entra de rencor personal en el furor de los iconoclastas. Sería absurdo hacer depender de aquella fealdad el sentido de su apostolado; pero no se pueden ignorar cuán abrumadoramente ha pesado sobre su juventud, de qué modo los impulsos naturales de su corazón hacia el amor, hacia la alegría, hacia la expansión física, han sido contrariados por su rostro desgraciado,

(*Estudio biográfico*). Madrid. Espasa-Calpe. 1960. Huerga, Álvaro. *Savonarola. Reformador y profeta*. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos. 1978.

Con respecto a los estudios biográficos y críticos sobre de la obra y pensamiento de Giovanni Pico della Mirandola se pueden citar: Fumagalli Beonio Brocchieri, Mariateresa. *Pico della Mirandola*. Florencia. PIEMME. 1999. Graven, William. *Pico della Mirandola. Un caso Storiografico*. Bolonia. Il Mulino. 1985. Lubac, Henri de. *L'alba incompleta del Rinascimento. Pico della Mirandola*. Milán Jaka Book. 1977. Varios. *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'umanesimo*. Convegno Internazionale. Florencia. Istituto Nazionale di Studio sul Rinascimento. 1965.

por aquella enorme nariz, prominente y corva, aquella boca violenta con el labio inferior colgante; y la expresión de padecimiento que hay en todos sus retratos no revela únicamente el dolor de un alma que anhela lo puro y lo absoluto, sino también la tristeza por una imperfección física que desde su juventud lo ha apartado de todos”¹

Hasta aquí es evidente que el filósofo y el profeta no comparten nada. Que la única forma de establecer relaciones entre ellos es mediante un referente común: el ethos renacentista. Pero incluso con esto no son vidas paralelas. Son vidas entrecruzadas que al parecer dependen más del *conatus* que de haber compartido un proyecto de vida, político, ideológico o cultural en común. En otro plano del asunto, y esto es ya lo más importante, compartieron una misma pasión mística la cual al ser llevada por uno a las antinomias filosóficas y por otro a sus desplantes proféticos, cargaron de indescriptible fuerza al de por sí denso ambiente florentino. Desde nuestro punto de vista la relación no se detiene aquí; falta un ingrediente vital que más allá de imaginar al Conde vestido con hábito dominicano diciendo con ello que quiere ser parte de la orden del frate. El elemento que falta tiene mucho que ver con la famosa disputa astrológica del Renacimiento. Cosa que nos lleva a no perder de vista lo que ellos sabían que se gestó en su natal Ferrara, pero sobre todo en la generalizada mentalidad prototípica del hombre del Renacimiento.

El horizonte hipotético de los orígenes del Renacimiento y la disputa astrológica

Desde tiempos antiguos ha existido una apasionada discusión en torno al papel que juegan los astros en los destinos humanos². En el Renacimiento italiano esta discusión abre definitivamente la posibilidad de separar a la astrología de la astronomía. Es decir: establecer criterios científicos sobre los

¹ Brion, Marcel. *Lorenzo El Magnifico*. Barcelona. Joaquín Gil 1942. p. 213.

² Sobre el tema ver en especial: Granada, Miguel A. *Cosmología, religión y política en el Renacimiento. Ficino, Savonarola, Pomponazzi, Maquiavelo*. Barcelona. Anthropos. 1988. Parel, Anthony J. *The machiavellian cosmos*. Londres. Yale University Press. 1992. Vasoli, Cesare. *I miti e gli astri*. Nápoles. Guida. 1977. Moore, Thomas. *Marsilio Ficino's. Astrological Psychology*. Londres. Buknell University Press. 1990. En particular ver: Giovanni Pico della Mirandola. *Conclusiones ermetiche, magiche e orfiche*. Milán. Mimesis. 2003. Existen dos versiones en español. A cargo de la misma casa editorial. *Conclusiones mágicas y cabalísticas*. Barcelona. Obelisco. 1982 y 1996.

sobre naturales que desde siempre han predominado en el campo de la astrología. Debemos decir que tanto Giovanni Pico de la Mirandola como su amigo Gerolamo Savonarola el problema astrológico merecía de toda su atención. Cosa que se percibe en el primero por sus escritos como lo son sus *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*,¹ *Heptaplus* y *De ente et uno*². En el segundo la cuestión conduce a sospechar que en el oficio del profeta en cuanto mantiene multitud de referentes bíblico-escatológicos y apocalípticos, en estos no cabe ninguna expresión de las artes adivinatorias de origen o extracción pagana³.

La relación entre Mirandola y Savonarola se puede plantear en estos términos: así como Nicolás Maquiavelo expulsa de la política a la *Fortuna* e impone los criterios de la virtud en la acción humana; y así como Rene Descartes asesina al *Genio Maligno* enseñando que todo eventual error en el campo del conocimiento es estrictamente cosa humana; ellos lo que hacen es intentar expulsar a toda fuerza divina de naturaleza astral pero sobre todo de raíz pagana que se atravesase en nuestros caminos. Lo que se debe valorar es –a nuestro criterio– dos referentes centrales: el primero de ellos a la importancia que tiene la idea de la *renovatio* humana, es decir, a un cambio al sentido del tiempo y percepción de las cosas humanas. Lo interesante aquí sería indagar en que medida la “posteridad espiritual Joaquín de Fiore” estaba presente en toda esta disputa y hasta que punto en especial su visión apocalíptica conforma parte del escenario en la mentalidad de *renovatio* que guía y promueve el Renacimiento⁴.

¹ La edición que empleamos corresponde a la editorial Vallecchi. Florencia. 1952. Como dato marginal cabe anotar que este libro de Pico Della Mirandola está formado por *doce* libros. Para una introducción a lo que han sido los estudios críticos sobre la filosofía de Pico della Mirandola, ver William G. Graven, op, cit. Véase también de Giovanni Pico della Mirandola. *Antología*. Milán. Virgilio. 1973. Introducción de Giuseppe Barone.

² Editados también por Vallecchi. Florencia. 1942. Esta edición incluye su más famoso y conocido libro: *De hominis dignitate*. A la fecha existen varias ediciones en español de esta obra de Mirandola. Las que se recomiendan son: *De la dignidad del hombre*. Madrid. Nacional. 1984. Contiene dos apéndices: *Carta a Hermolao Bárbaro y Del ente y el uno*; *Oración por la dignidad humana*. Colombia. Opus Magnus. (Edición bilingüe): *De la dignidad del hombre*. México. Ramón Llaca. 1996. Con respecto a sus famosas *Tesis*, las consideramos como parte de un estudio que realizaremos más adelante. Giovanni Pico della Mirandola. *Conclusiones nongentae. Le novecento Tesi dell'anno 1486*. Florencia. Leo S. Olschki. 1995.

³ Sobre el problema del paganismo durante el Renacimiento ver en especial: Warbur Aby. *La rinascita del paganismo antico. Contributi alla storia della cultura raccolti da Gertrud Bing*. Florencia. La Nuova Italia. 1996. Vers. en español. *El renacimiento del paganismo. Aportaciones a la historia cultural del Renacimiento europeo*. Madrid. Alianza Forma. 2005.

⁴ Ver Fioere, Gioacchino da. *Introduzione all'Apocalisse*. Viela. Roma. 1995. Ver también *Trattati sui quattro Vangeli*. Viele. Roma. 1999. La frase que aquí entrecomillamos es de Henri de Lubac y corresponde a su agudo estudio sobre dicha posteridad. *La posteridad espiritual de*

La segunda responde a la urgente faena de romper con una mentalidad en la que definitivamente no se termina ni por ser cristiano, ni por ser científico o filósofo ni por ser un individuo virtuoso de acuerdo a los cánones del republicanismo cívico de la república florentina. Es esta última consideración la que continúa atormentando a la modernidad a partir de preguntarse mil veces ¿qué es el Renacimiento?

Para responder a dicha pregunta no es correcto ir a la idea del Conde en la que habla de las cualidades camaleónicas del hombre¹. Lo cierto es que el Renacimiento es --antes que le cayera encima la pesada losa del Barroco o los horizontes de la racionalidad moderna-- un tiempo en el que la credulidad era la cosa mejor repartida del mundo. Pero como generalmente ocurre, aquí la credulidad se remonta a varias cosas; en especial a ciertos orígenes y a toda una tradición que permite hablar tranquilamente de la cerrada unidad espiritual que predominó en todo el Mediterráneo desde los tiempos antiguos a los del Renacimiento. Las ciudades renacentistas de Italia se convierten de este modo en arena de un conflicto histórico de mayores dimensiones y efectos históricos. Lo que vemos es una disputa en la que los campos simbólicos desempeñan un papel crucial y trascendente. Las ciudades son simplemente carne para los dioses. A los ojos del frate esto es intolerable; y a los del filósofo es motivo de una incomprensible discordia misma que conviene remediar. Lo que sabe el filósofo es que para que su empresa tenga éxito, es necesario tener la idea completa de lo que ha sido el pasado centrado en sus más grandes y representativas personalidades o figuras míticas. Quedarse únicamente con Sócrates, es validar una imagen parcial de ese todo que fue el Mediterráneo. Lo mismo ocurre si sólo en consideración a la pureza del espíritu de la cristiandad adoptamos exclusivamente la imagen de Cristo. Lo que él hace es introducir a Hermes ofreciendo de esta forma la idea total de la conformación de la sabiduría antigua. Lo que se tiene es una triada mítica y mística que funde --en clara concepción cristológica-- con el mítico adánico. Que no es ya el Adán errante y botado a la Tierra. Es el hombre digno de trazo hercúleo que sabe que

Joaquín de Fiore. Madrid. Ediciones Encuentro. 1989. Dos vols. Del mismo autor ver *L'alba incompiuta del Rinascimento. Pico Della Mirandola*. Op. cit.

¹ Ver Carbone Raffaele. "Jean Pic de la Mirandole ou les amphibologies de l'humanisme. La relation originaire Homme_Nature entre liberté e, culture et normativité". En **L'Art du Comprendre**. Anthropologie philosophique anthropologie historique herméneutique. París. Pp. 47-66.


para recuperar la dignidad que le han arrebatado de siempre los dioses, debe romper con ellos. Es ahora cuando Pelagio y Averroes entran por la puerta grande a la casa del filósofo de la que fueron arrojados por san Agustín y por Santo Tomás, respectivamente. Es ahora cuando se erige el *Hombre cósmico* con toda su grandeza y dignidad. Es el principio del mundo moderno que entiende por fin y tardíamente qué quiere decir exactamente eso de pensar al hombre como amo y señor de la naturaleza. Un profundo referente antropológico que con el tiempo se convierte en las delicias de los filósofos y críticos de la razón instrumental.

El horizonte hipotético sobre los orígenes de esta disputa que es planteada en términos de superar una mentalidad en la que todavía los dioses antiguos tenían mucha vida. De algún modo esto sigue ocurriendo a pasar del tiempo y a pesar de presumir infatigablemente nuestra mentalidad moderna, científica y radicalmente racional. Pero no es el momento de hablar de sus metamorfosis. Lo que si importan es meter un poco de ruido en relación a que a diferencia de nuestro querido y admirado historiador del arte, Irvin Panofski, en vez de considerar si el Renacimiento tiene por origen el cuadro de *La adoración de los Reyes* de Giotto, conviene mejor trasladarnos a la ciudad de nuestro filósofo y de nuestro predicador e introducirnos al Palacio de Borso d'Este --el Palacio de Schifanoia-- y ver si en esas pinturas, en especial las de contenido astrológico, no radica el secreto profundo sobre el origen del Renacimiento¹. Lo que motivo y dio pie a esa insuperable producción de imágenes y símbolos entre los cuales no debemos olvidar la importancia de los Triunfos petrarquescos o que la imagen de Hermes ya deambulaba con cierta tranquilidad por la Toscana. Como se sabe y por razones diversas Mirandola como Savonarola fueron grandes viajeros. Uno lo hacía por motivos e inquietudes filosóficas y el otro por motivos religiosos propios a su orden. Lo que el primero descubre en cada estación de estudio que va de Bolonia a París son nuevos horizontes que se traducen, entre otras cosas, en la necesidad de establecer una idea de unidad y concordia filosófica. Para el segundo es la posibilidad de encontrar auditorios para sus famosas predicas. Pero lo que sospechamos es que ellos llevaron la imagen de la mentalidad que reflejan los símbolos de los cuadros del Palacio de

¹ Ver en especial Warburg Aby, cap. 26. op. cit. Vers. en español. (Arte italiano y astrología internacional en el Palazzo Schifanoia de Ferrara) pp. 415-438.

Schifanoia. Es decir, al verdadero ambiente mental del Renacimiento. Pero ¿qué era lo que veían en esas imágenes? Seguramente no lo que vemos nosotros desde nuestra mal formada retina moderna. Obras de arte. Excelentes, por cierto. Tampoco veían un mundo absolutamente compatible en el que es posible dar cabida a todo. Es decir, adorar a la Fortuna como a Venus o a la Virgen María. De ahí porque para el llamado Sócrates de Ferrara la fractura del tiempo debería ser radical y esto no tiene nada que ver con el odio que se ha montado sobre él referido a todo lo ocurrido en las famosas Hogueras de la Vanidades. Sin querer discutir a fondo este asunto lo que podemos decir en defensa del frate es que sabía y valoraba mucho al arte; lo que no toleraba --como muchos de nosotros-- es la charlatanería que existe en torno a esta vital e importante actividad humana. Lo que creemos que en su cabeza pesaban más las imágenes del Palacio de Borso d'Este que los frescos de fra Angelico los cuales seguramente veía cada vez que se dirigía a su celda en el Convento de San Marcos. Le preocupaba más cualquier cosa que estaba en el *Ciclo dei mesi* que los misterios de una *Anunciación* pintada por el también dominico, fra Angelico.

Lo que relaciona a estas dos personalidades del Renacimiento es la empresa de superar a la astrología y a la magia como lo que son: parte de una profunda tradición cognitiva que respondiendo a su propia sabiduría, no deja de ver en el hombre a un ser infinitamente lacerado por los astros o por infinidad de fuerzas sobre naturales. Incluso las de temperamento providencial. Para ellos si el hombre es objeto de los caprichos de los astros o de las fuerzas de la naturaleza, no existe, entonces, ninguna posibilidad de reconocerse en su libertad. O, peor aún, a su Dios. Y por su cuenta la dichosa Providencia no tendría aquí ningún papel relevante en los destinos humanos. El giro que da Pico della Mirandola a la idea del hombre es tremendo pues se pasa de un teocentrismo a un antropocentrismo. Tremenda es también la tarea de Savonarola pues en su famosa retórica plantea una idea central que tiene que ver con toda su radical crítica a la dominación eclesiástica. Simplemente para él Roma deja de ser el centro del Mundo. De acuerdo a sus predicas, Florencia se erige en la Nueva Jerusalén. Es decir, en la ciudad en la que debe ser habitada por el hombre libre de acuerdo a su republicanismo. Hasta aquí lo que tenemos es una extraña relación de complementariedad en la que la ontología cosmológica

del filósofo o, si se prefiere, su antropología, se funde con la práctica y con la filosofía política del llamado *profeta desarmado*. Es verdad que por suerte el Conde no vive los años duros de la República savonaroliana. Como ya se ha mencionado él muere en el fatídico año –si es que es posible fetichizarlo en tales términos-- de 1494. Por tanto no tuvo la oportunidad de ver la escalada de acontecimientos ocurridos en Florencia, ciudad que los dos adoptan como propia, de esa fecha a la muerte del frate. Mirandola no tuvo la oportunidad de vivir la profunda conmoción generada por su leal amigo. Lo que si pudo discutir con el sacerdote son estas como quién sabe que tantas otras cuestiones entre las que debemos considerar por su importancia las bíblicas y en especial las cristológicas en su referencia a la centralidad que adquiere el hombre colocado en su nueva dimensión, es decir, como un Nuevo Adán. 

Referencias bibliográficas

- ANTONETTI, Pierre (1998). *Savonarola “il profeta disarmato”*. Milán. Biblioteca Universale Rizzoli.
- BRION, Marcel (1942). *Lorenzo El Magnifico*. Barcelona. Joaquín Gil.
- CAGNA, Nuccia (1949). *Gerolamo Savonarola*. Turín. Società Editrice Internazionale.
- CECCUTI, Cosimo. *Savonarola. Tra medioevo e Rinascimento*. Florencia. Octavo. 1998.
- IORE, Gioacchino da (1995). *Introduzione all’Apocalisse*. Viela. Roma.
- _____ (1999) *Trattati sui quattro Vangeli*. Viele. Roma.
- FUMAGALLI Beonio Brocchieri, Mariateresa (1999). *Pico della Mirandola*. Florencia: PIEMME.
- GRANADA, Miguel A. (1988) *Cosmología, religión y política en el Renacimiento. Ficino, Savonarola, Pomponazzi, Maquiavelo*. Barcelona. Anthropos.
- GRAVEN, William (1985). *Pico della Mirandola. Un caso Storiografico*. Bolonia. Il Mulino.
- GUALAZZI, Enzo (1982). *Savonarola*. Milán. Rusconi.
- GUCCIONE, Eugenio (1978). *Girolamo Savonarola nel pensiero politico-sociale dei cattolici italiani tra il XIX e XX secolo*. Palermo. Presso L’Accademia.
- HUERGA, Álvaro (1978). *Savonarola. Reformador y profeta*. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos.
- LEJENDIO, Luis María de (1960). *Savonarola (Estudio biográfico)*. Madrid. Espasa-Calpe.
- LUBAC, Henri de (1977). *L’alba incompleta del Rinascimento. Pico della Mirandola*. Milán Jaka Book.
- _____ (1989) *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*. Madrid. Ed. Encuentro. Dos vols.

- MOORE, Thomas (1990). *Marsilio Ficino's. Astrological Psychology*. Londres. Buknell University Press.
- PICO DELLA MIRANDOLA, Gianfrancesco (1999). *Vita Hieronymi Savonarolae*. Florencia. Leo S. Olschki.
- PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. *Conclusioni ermetiche, magiche e orfiche*. Milán. Mimesis. 2003.
- _____. *Antologia*. Milán. Virgilio. 1973.
- _____. *Conclusiones nongentae. Le novecento Tesi dell'anno 1486*. Florencia. Leo S. Olschki. 1995.
- RÍOS MAZCARELLE (2000). *Savonarola. Una tragedia del Renacimiento*. España. Merino.
- ROCCA, Paolo (1964). *Giovanni Pico della Mirandola nei suoi rapporti di amicizia con Gerolamo Savonarola*. Ferrara. Università degli Studi di Ferrara.
- SAVONAROLA, Gerolamo (1999). *Trattato sul governo di Firenze*. Roma. Riuniti.
- SCALTRINI, Giacinto (1979). Masciattelli, Piero. *Savonarola*. Milán. Alpes.
- VASOLI, Cesare (1977). *I miti e gli astri*. Nápoles. Guida.
- VILLARI, Pascuale (1930). *La storia di Girolamo Savonarola e de suoi tempi*. Florencia. Felice le Monnier. Dos vols.
- WARBUR, Aby (1996). *La rinascita del paganismo antico. Contributi alla storia della cultura raccolti da Gertrud Bing*. Florencia. La Nuova Italia.
- WEINSTEIN, Donald (1976). *Savonarola e Firenze. Profezia e patriotismo nel Rinascimento*. Bolonia. Il Mulino.



Jorge Velázquez Delgado es Doctor en Filosofía por la UNAM, México, y Profesor e Investigador del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.

**SOBRE EL SUJETO Y LA POLÍTICA:
TANTEOS DE LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA
EN LA DERIVA DE LA MUNDIALIZACIÓN CAPITALISTA**
*On the Subject & Politics: tries of contemporary philosophy
in the drift of capitalist mundialization*

Claudia Yarza

UNCuyo, Argentina

Resumen

Contrariamente a lo pregonado por la objeción anti-totalizante de la filosofía posestructuralista de fines del siglo XX, el presente trabajo subraya como novedad el creciente rescate de la compleja categoría de modo de producción, como sucede con la proliferación del debate sobre imperio, imperialismo, globalización, mundialización y otras nociones similares, y el hecho de que se haya comenzado a leer los caracteres culturales y sociales teniendo en cuenta las alteraciones objetivas del orden económico. Esto supone haber superado el lema filosófico que presentaba el tema de la crisis de la razón moderna en términos celebratorios, y también el volver a dar carta de ciudadanía teórica tanto al lema de la totalidad objetiva como a la idea de una ontología del presente. En este marco, se comentan tres aproximaciones de la filosofía europea contemporánea de Giorgio Agamben, Alain Badiou y Paolo Virno, que suponen un renovado interés en dos de los ejes vedados para la filosofía previa: los temas de la política y del sujeto.

Palabras clave: sujeto – política – totalidad - filosofía contemporánea

Abstract

Contrary to what have been rejected by the anti-totalitarian philosophy of late twentieth century, the present work stresses as a novelty the increasing rescue of the category of mode of production, as it happened in the recent debate about Empire, Imperialism, Globalization and similar concepts, and the fact that it is the order of the day to read the cultural and social characters taking into account the objective alterations of the economic field. This means that we are about to overcome the philosophical slogan that presented the theme of the crisis in modern reason in laudatory terms, and also the back to give theoretical approval to both the motto of the objective totality and the idea of an ontology of the present. In this context, the work discusses three approximations done by the current European philosophies of Giorgio Agamben, Alain Badiou and Paolo Virno, which show a renewed interest in two of the key issues that were interdicted for the previous philosophy: politics and subject.

Keywords: subject – politics – totality - current philosophy

Hace unos veinte años se viene usando el término globalización para nombrar un aspecto importante de la experiencia social contemporánea, a mitad de camino entre la imagen de *aldea global* proyectada por los medios masivos de comunicación, y el dominio de un tipo de capitalismo basado en la transnacionalización de la economía. Sin embargo, la expresión supone ciertos supuestos no sólo descriptivos sino también ideológicos: además de aludir a las notables transformaciones económicas como la internacionalización y crecimiento de los mercados financieros, la preeminencia de las tecnologías de la información y los profundos cambios en la organización del trabajo, el lenguaje de la globalización parece sugerir cierta pacificación del mundo, como consecuencia del “mundo sin fronteras del libre mercado” y de la expansión integradora de los lenguajes y las redes. La caída del comunismo soviético habría favorecido, a su vez, la admisión de esta imagen post-histórica (por post-política), permitiendo que se predicara la existencia de una nueva burguesía transnacional o desnacionalizada, así como una confluencia de los capitales “globales” y el fin de la confrontación entre las potencias. De este esquema de supuestos también se predicaba la obsolescencia del propio Estado-nación, consecuencia natural de la tendencia a una globalización del mundo donde las empresas multinacionales y los organismos internacionales como el FMI (Fondo Monetario Internacional) o la OMC (Organización Mundial del Comercio), representan las instancias jurídicas de la competencia “limpia”, que reestructura mercados y remodela las funciones de los estados y de los bancos.

Esta serie de aserciones contiene, por así decirlo, fragmentos de verdades y de ahí su acierto mistificador¹; sin embargo, reúne fenómenos -ciertamente entrelazados en la experiencia social contemporánea- que son de muy distinto peso objetivo y valor explicativo. Por una parte, hubo un cambio del patrón económico de acumulación, que se relaciona con la liberalización monetaria y un anómalo desarrollo de los mercados financieros, fenómenos que acabaron

¹ Según James Petras, el término comenzó a circular a fines de los años 60 en revistas de negocios de EEUU porque había necesidad de que los lectores entendieran el fenómeno de las multinacionales invadiendo mercados pero sin el arrastre crítico de la palabra existente, “imperialismo”. Allí el concepto de globalización entró en la jerga periodística para describir el fenómeno de expansión de empresas norteamericanas, europeas y japonesas conquistando espacios económicos, y más tarde adquirió un barniz intelectual al relacionarlo con las nuevas tecnologías y su capacidad expansiva. (Petras, 2000:20).

convalidando a los EEUU como el centro de atracción del ahorro mundial. En estas mutaciones cobran relevancia nuevas mega-corporaciones industrial-financieras junto a los grandes bancos y otros muchos operadores del incierto y volátil mercado bursátil. Por otra parte, los instrumentos keynesianos que representaban barreras a la liberalización del capital y a la flexibilización del trabajo no quedaron indemnes; su desmantelamiento fue, incluso, una política “mundial” decisivamente impulsada por el FMI que intervino en el dictado de medidas gubernamentales abiertamente favorables a la concentración capitalista (los eufemísticos *ajuste*, *desregulación*, *apertura*).

Pero está claro que la procedencia de estas transformaciones no fue un resultado natural del acontecer (salvo, claro, para quienes las explican atendiendo únicamente a cierta idea de salto tecnológico o por la rigidez del modelo keynesiano), sino de una suma de contradicciones, tanto económicas como sociales. Quizás, como afirma Samir Amin, la crisis capitalista -a cuya estela nos enfrentamos aún- se haya producido como resultado de las propias energías desplegadas contra la dinámica polarizante que el capital lleva en su seno; en otras palabras, las regulaciones impuestas al capital tanto en los países centrales como en el Segundo y Tercer Mundo, fueron verdaderos proyectos sociales que lograron frenar la violencia inherente a estas economías, pero con resultados dispares (Amin, 2003:43). Políticas que fueron desde la negociación colectiva y la representación sindical hasta los sistemas de regulación nacional, modelos que incluían instancias de negociación internacional (como la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo) y proyectos nacionalistas o populistas que jugaron un fuerte papel durante varias décadas del siglo XX.

Siguiendo esta perspectiva, digamos que Estado benefactor (en países centrales), nacionalismo populista y radicalización antiimperialista (en las periferias), con sus inmensos desajustes, produjeron sin embargo formaciones precarias, incapaces de superar la dinámica polarizante y fragmentadora del capitalismo. De lo contrario no habría el tipo de mundialización que estamos padeciendo, cuyos rasgos reflejan el hecho de ser resultado de un reflujo de las fuerzas sociales, un desempate a favor de una nueva libertad (totalmente impolítica) para los capitales; el repliegue de la izquierda y de los sindicatos, y

del desarrollismo y la regulación a escala nacional, no son sino los síntomas de una pérdida de la capacidad de limitar y definir contenidos sociales del funcionamiento del mercado. Con una expresión a la vez expresiva y sintética, el italiano Paolo Virno se refiere a esta libertad conquistada por el gran capital después de los años '70 en términos de una “contrarrevolución” exitosa, esto es, no de una simple restauración del orden social resquebrajado por los nuevos conflictos, sino una *revolución a la inversa*, que relanza el mando capitalista aprovechando cierta capacidad de innovación de los modos de producir y de las relaciones sociales (Virno, 2003a:127).

Suele verse al período anterior como dotado de una gran estabilidad o solidez, aunque quizás no sea sino un mero recurso expresivo; como apunta David Harvey, acaso se haya tratado de un nudo de “rigideces recíprocas”, que ataba “al gran capital, al gran gobierno y a la gran fuerza de trabajo a lo que cada vez más aparecía como una ligazón disfuncional de intereses creados que socavaba -más que aseguraba- la acumulación del capital” (Harvey, 1998:168). La aguda recesión de los '70, junto a la crisis del petróleo, puso en movimiento toda una serie de procesos que deterioraron el modelo y que hicieron posible el reajuste social y político posterior. Una reestructuración que sólo muy superficialmente puede ser vista como liderada por el desarrollo de las nuevas tecnologías o por el horizontalismo de las redes. Esa discursividad que trajo el neoliberalismo no es más que una serie de *slogans* contruidos con un lenguaje más o menos neoclásico y profundamente conservador, mientras que su eje está íntimamente relacionado con esta derrota de los proyectos sociales.

La visualización de la nueva totalidad en el discurso filosófico contemporáneo: globalización, imperio, imperialismo

Ahora bien, contrariamente a lo pregonado por la objeción anti-totalizante de la filosofía posestructuralista de fines del siglo XX, la novedad actual es que se ha rescatado la compleja categoría de modo de producción, y que se intenta “leer” los caracteres culturales y sociales teniendo en cuenta las alteraciones objetivas del orden económico¹. Por una parte, mientras se debate entre los

¹ Una excepción fue la temprana posición de Fredric Jameson, quien fue capaz de resistir el abandono de la crítica e intentó abarcar en un mismo expediente explicativo a los fenómenos

diagnósticos diferenciales que implican las categorías de Imperio (Hardt y Negri, 2002), imperialismo (Chesnais, 1999; Boron, 2002), neocolonialismo, mundialización y otras¹, se vuelve a dar carta de ciudadanía teórica tanto al lema de la totalidad objetiva como a la idea de una ontología del presente. Por otra parte, se reconoce la obsolescencia de un programa filosófico que presentaba el eje de la “crisis de la razón” pero que fue deslizándose hacia el fin de la teorización en sentido fuerte, y con ello postulaba *de facto* la liquidación de la propia *cuestión* filosófica. Quizás como afirmaba Perry Anderson, simplemente llegó la hora de percibir, asomándose por encima de ese frágil estrato de *yuppies* posmodernos crecidos al amparo de las finanzas especulativas y los sectores de servicios, a esos vastos dispositivos de la producción y el poder que son las corporaciones multinacionales, cuyas operaciones se entrecruzan a lo largo y ancho de la economía global y determinan representaciones en el imaginario colectivo (Anderson, 2000:78). Porque en lugar de vivir una condición plural y de respeto a las diferencias, en aproximadamente diez años – digamos en el lapso entre la edición de *La condición posmoderna* de Lyotard y la primera Guerra del Golfo– el mundo se cerraba en un universo mucho más gris y aterrador: el de la hegemonía planetaria del capitalismo multinacional. Con esto, toda una literatura filosófica que había pretendido sacar las conclusiones que se desprendían de los últimos filósofos modernos, muy pronto cayó bajo el peso de sus propios límites ideológicos, al hacer sucumbir al pensamiento en el mero regodeo estético y con una intrínseca debilidad, mientras pregonaba el apogeo de la sociedad “pluralista” de los medios de comunicación y el fin de la *violencia metafísica* del colonialismo y del imperialismo (Vattimo, 1990:77).

Lo que sucedió es que para que existiera un mercado realmente mundial, como ya lo decían los autores del *Manifiesto Comunista* en 1848, la burguesía tendría que “preparar crisis más extensas y más violentas y disminuir los riesgos de prevenirlas”. Por eso es un error, o una parcialidad, pensar que el núcleo del modelo económico sea la idea (horizontal y abierta) *del mercado*; en realidad, como su ley es la obtención de la ganancia, lo axial es la acumulación y la

intelectuales y a los económico-sociales en su ensayo *El posmodernismo como pauta cultural dominante del capitalismo tardío*.

¹ Véase cierta representación de este debate en, entre otros, Katz, 2001; Chesnais, 1999; Boron, 2002; Petras, 2000 y 2001; Amin, 2003.

polarización. Genera contradicciones y no puede no hacerlo; sin las oposiciones capital/trabajo y centro/periferia¹, la expresión “mercado mundial” funciona como una falsa premisa en la tesis de la globalización, proyecta una imagen de ésta similar a un mundo mercantil-pacificado —visión neoliberal que dice que eliminando las interferencias estatales se mejora la distribución de recursos—. Como dice Samir Amin: no hay desregulación de los mercados, sino que “los mercados llamados “desregulados” son mercados regulados por los poderes de los monopolios que se sitúan más allá del mercado” (Amin, 2003:11).

Este comportamiento fracturante, inherente a la mundialización capitalista, fue pensado en la tradición leninista con el término “imperialismo”, que recogía la idea de la confrontación entre Estados-potencias. Sin embargo, hoy en día la mundialización (en su acepción “globalista”) es vista como una interdependencia que incluso inhibe la conflagración imperialista². Volveremos sobre esto.

Ahora bien, en este mercado mundial, ¿cuánto es lo internacionalizado? ¿Todas las mercancías se producen y circulan libremente? Hay quienes afirman que el único *mundial* es el mercado de divisas, que si no fuese por los mercados financieros no hablaríamos de la globalización como de un fenómeno novedoso (Arrighi, 1998). En esta línea, si se compara el volumen de las transacciones comerciales o de la inversión extranjera directa con el volumen de los negocios financieros, se ve que ésta última es mucho mayor, lo que ha hecho decir que estamos en una economía “especulativa”, “de casino”, desconectada de la “economía real”, etc.

Dicho esto, hay que reconocer que también hay una internacionalización productiva, y un índice de ello es la formidable gravitación de las “empresas transnacionales” (ET), “multinacionales” o “empresas de producción mundial” en la reestructuración de la división internacional del trabajo. Estas empresas se benefician descomponiendo el proceso productivo: localizan las actividades calificadas en los países avanzados y el trabajo en serie en las periferias; su éxito

¹ Incluso cabe destacar que la denominada “teoría de la dependencia” da una interpretación precisa de la constitución del mercado mundial a partir de la conquista y la colonización de América por los europeos, como lo han desarrollado Gunder Frank y Enrique Dussel, entre otros.

² Eso parecen concluir Toni Negri y M. Hardt en su celebrada obra *Imperio*: para ellos se está más allá del imperialismo porque “hay” mercado mundial, porque el comando de ese mercado ya no asienta en ninguna hegemonía política en el sentido tradicional.

proviene de un salto en el grado de concentración y centralización del capital, y de las alianzas y fusiones entre empresas (que actúan como socios en algunos terrenos y como enemigos en otros). Al mismo tiempo, aprovechan el avance informático, la desregulación bancaria y monetaria, y la adaptación de la legislación comercial de cada país, para abaratar transacciones y movimientos intra-firmas. Poseen cada vez más instrumentos para presionar los mercados de trabajo, relocalizar actividades productivas y usufructuar desigualdades salariales, e incrementar sus ganancias. En fin, aún cuando toda esta discusión parezca algo técnica, sin embargo en ella se juegan algunos argumentos importantes tanto del discurso “globalista” como del discurso crítico y de las alternativas políticas: por ej., sobre la obsolescencia del Estado-nación, o sobre la dicotomía entre “capital productivo” (sano) y “capital especulativo” (parásito), etc. Afirmar que las ET son centrales en la actual mundialización no significa afirmar el ocaso del Estado: es ya evidente que ellas refuerzan las posiciones dominantes de los países más avanzados (también dejan regiones completas en posiciones totalmente debilitadas dentro del comercio, la producción y el intercambio mundial). Estas empresas no podrían sobrevivir sin la mano (visible) de sus Estados “madres”, que intervienen constantemente para administrar la crisis y conseguir ventajas en la conquista de mercados extranjeros y en la protección de mercados locales, como se ha visto en la última crisis financiera mundial (Wood, 2001:81).

La conclusión de todo lo antedicho es que ha cambiado la condición material sobre la que se asienta la vida social y política. Y tal condición consiste en una serie de procesos entrelazados que hablan de la emergencia de una nueva totalidad: un sistema capitalista mundializado, un imperialismo colectivo que comprende a países tradicionalmente imperialistas como los de Europa, Japón y los EEUU, que poseen un proyecto ultrarreaccionario en el sentido pleno del término, esto es, pretenden volver a formas anteriores de la división internacional del trabajo -el proyecto de un “*apartheid* a escala mundial” (Amin, 2003). Políticamente, este proyecto genera y promete la mayor de las inestabilidades entre los países dominantes y los dominados, la multiplicación de los conflictos, y acarrea más y más militarización para la “gestión” del sistema mundial. En su constitución, son los EEUU quienes tienen la hegemonía de este imperialismo; no hay otro proyecto que apunte a limitar el

espacio sometido al control de los EEUU; probablemente ello no sea así por razones económicas, sino simplemente políticas, y antes que nada, militares (dice Alain Badiou: “en los hechos... sólo existe el ejército estadounidense”). No hay “mercado mundial” sin imperio militar estadounidense, cosa que no es un secreto sino una declaración oficial, y que los intelectuales del norte raramente se sienten obligados a mencionar.

Entonces, la mundialización/globalización es una estrategia que apunta a asegurar el control tanto sobre el *gobierno económico del mundo* garantizado por instituciones –como la OMC- que son de apariencia internacional pero manejadas por EEUU, como sobre el *gobierno político y militar del mundo*. Europa y Japón, siguiendo a Amin, no tienen el poder suficiente para competir en estas ambiciones con los EEUU, y sí tienen conciencia de la índole común de sus intereses fundamentales, que son los del capital dominante.

¿Estamos en una nueva era? A nivel de la cultura, se pueden señalar continuos cambios y transformaciones; pero antes que explicarlos desde la variación en los estilos y lenguajes, lo central es que ha cambiado la *función social* de los bienes culturales: éstos se han convertido, finalmente, en mercancías (Jameson, 1992). No sería sino el verdadero “cumplimiento” del capitalismo, el hecho de que vivimos el momento más “puro” de éste, cuando ya no existe ningún terreno que no haya sido mercantilizado (ni espacial ni subjetivo). De ahí vendría el llamado fin de las vanguardias (primero las estéticas, cuyo fin sería el inicio del posmodernismo, luego también el de las intelectuales y políticas) que sostenían la crítica cultural al sistema (en cambio, hoy carecemos de un punto de apoyo “objetivo” para la crítica: no hay un afuera del capital). El actual “populismo estético” que adhiere acríticamente a las coordenadas simbólicas del sistema sólo puede “describir” el rostro “posmoderno” de las sociedades de este capitalismo tardío, en cuya *constitución material* los elementos de esta revolución tecnológica asumen ciertamente un lugar central.

Quizás por todo ello exista una tentación de nombrar esta nueva totalidad constituida por las redes tecnológicas, mediáticas y financieras y su impacto social (la red, la sociedad-red, etc.). Los cambios en la constitución del mundo del trabajo también colaboraron en forjar esta imagen. Si ya desde los años '80

se podía percibir que el crecimiento de la economía de servicios o del *tercer sector* era mayor que el de la industria, también hicieron lo suyo las nuevas formas de organización del trabajo. Pensemos en el enorme impacto subjetivo-identitario que supone el hecho de que desaparezca, en la vida concreta, la idea de una sociedad con pleno empleo y empleo estable, o el que se diluya en un sinfín de puestos transitorios, precarios, flexibles, polifuncionales, y en su lugar crezca la caída del salario real y un desempleo abierto, creciente, estructural. Se quebró así la representación de unos sujetos y unas prácticas que habían gozado en el imaginario social de una gran solidez, previsibilidad y legitimidad (lo que Robert Castel denomina la “sociedad salarial”) (Castel, 1997). Sin embargo, quizás se exageren las posibilidades del “trabajo inmaterial” posfordista (en el libro *Imperio*, publicado a fines del 2001, se enfatiza la articulación entre los caracteres posmodernos de la nueva fuerza laboral con las capacidades flexibles, información, afecto, comunicación, pero sin percibir que tales características pueden darse a fuerza de una sobreexplotación del trabajo, de una extorsión mayor sobre los trabajadores, ya que ahora se les exige una implicación subjetiva mucho mayor con sus tareas, que en el modelo anterior).

La constitución de una nueva agenda en la filosofía contemporánea

El discurso neoliberal instaló como verdadera una cuestión puramente ideológica: hizo aparecer la maximización de los beneficios privados como *la* estrategia racional que, por cierto, no asienta en compromisos ni solidaridades colectivas. Su “marco teórico” era la imagen del mercado autorregulado, para imponer la idea de que la mejor manera de gestionar la economía era despolitizándola, pero también de que es beneficioso despolitizar la entera vida social. En otras palabras, hacer aparecer a la política como prescindible en un mundo cuya complejidad prohíbe la intervención pública eficaz porque, precisamente, el orden social es un resultado no intencional, un ajuste espontáneo entre las preferencias individuales.

Con respecto al Estado, es cierto que en el contexto actual posee menores márgenes de decisión sobre las políticas públicas (o mejor sería decir que, al fortalecerse su complicidad con los propósitos antisociales del capital, se retira

de las funciones “paliativas”, y eso le hace ver como más débil frente a aquellos intereses). Lo mismo puede decirse de la esfera democrática, reducida cada vez más a un mecanismo periódico de legitimación de los gobiernos, y desplegada en un escenario sólo muy débilmente definido por lo social. Y ambos fenómenos contra el cuadro de un aumento de la desigualdad y la exclusión de vastos sectores de la población (sobre todo en los países del capitalismo periférico), lo que indica una retracción aberrante de la condición de ciudadanía que se ofrece a las “mayorías silenciosas”.

Parece una retirada de la política, es cierto, pero también puede decirse que estos fenómenos alientan una especie de “repolitización” autoritaria (no se legitima a partir de la deliberación en el espacio público ni por el apoyo popular) ejercida por agentes sub-estatales o para-políticos (FMI, BM, OMC...), decisivos en la implantación de ajustes y demás recetas neoliberales en las periferias, políticas económicas que han profundizado el grado de concentración de la propiedad, la fragmentación y la exclusión social hasta niveles socialmente insostenibles. Pero la falta de legitimidad, sumada al incremento de la conflictividad social, son inequívocos signos de una crisis política de largo alcance: también por debajo de la política, por debajo de las organizaciones multilaterales, las mafias y corporaciones intervienen y colaboran en instalar la sensación de que “gobernar” va teniendo un significado cada vez más privado.

¿Se apropia la filosofía contemporánea de estas realidades? De la vasta producción teórica actual, nos interesa destacar que luego de los debates e *impasses* de las décadas previas, se está manifestando cada vez más claramente que estamos ante una crisis del modelo de civilización que afecta a las futuras generaciones de manera alarmante. En este marco rescatamos la actual insistencia de dos temas íntimamente relacionados con esta percepción de la derrota y del peligro: la política y el sujeto.

Foucault había señalado, ya desde *Vigilar y castigar*, la oscura reciprocidad que hay entre el reconocimiento del derecho y esos poderes minúsculos e invisibles del disciplinamiento social... Ambas formas de poder, aunque heterogéneas –Foucault no pretende que haya una “astucia de la razón” que las explique– están superpuestas en la sociedad burguesa: en la superficie, la condición jurídica del ciudadano, el derecho; por debajo, una serie de

coacciones que aseguran en la práctica la sumisión de las fuerzas y los cuerpos. En sus últimas obras, Foucault sugiere que ya habría un pasaje de estas sociedades disciplinarias a otra forma más compleja y abierta, que explica cómo el contexto “biopolítico” es puesto progresivamente al servicio de una “gubernamentalidad” de las poblaciones que es funcional a la acumulación capitalista: una gestión de la vida, una administración y distribución de lo viviente, un ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos (Foucault, 1984 y 2006).

Recientemente, el filósofo italiano Giorgio Agamben ha vuelto sobre los pasos de Foucault para abordar la creciente percepción de que el estado de derecho puede acercarse problemáticamente al “estado de excepción”, mientras que la criminalización de toda disidencia, acompañada de la admonición moral, reemplaza la hostilidad pública y reinstalan el concepto de “guerra justa” (Agamben, 2003 y 2001). Agamben registra que actualmente el estado de excepción ocupa cada vez más el primer plano en nuestro tiempo y tiende a convertirse –como ya lo anticipaba Benjamin– en regla, situación que se relaciona a su vez con el hecho de que la política misma parece sufrir hoy un eclipse duradero, y que las categorías sobre las que se fundó en la modernidad (privado/público, derecha/izquierda, absolutismo/democracia, etc.) se han ido difuminando hasta entrar en una auténtica zona de indiferenciación.

Para el italiano, tales reciprocidades entre el poder y las técnicas “policiales” con que el Estado integra el cuidado de la vida natural de los individuos señalan inequívocamente, en una medida desconocida, a una política “totalitaria”. Un hilo conductor para seguir esta deriva con Agamben es el análisis del *campo de concentración*. En el régimen nazi, los campos de concentración se confiaron siempre a las SS (especie de cuerpo de policía especial) y nunca tuvieron relación con el derecho penal ni con el sistema penitenciario. Estos campos se convirtieron en una realidad permanente; por eso puede decirse que su propia existencia posee un estatuto que quiebra la separación entre lo normal y lo excepcional: es una porción de territorio que está fuera del ordenamiento jurídico normal, pero no es un espacio “externo”. Para Agamben, se inaugura así un paradigma político-jurídico en el que cualquier pregunta sobre la legalidad o ilegalidad carece de sentido, y en el que, por ende, “todo es posible”. Paradigma

en el que sus habitantes pueden ser reducidos íntegramente a “nuda vida”, a vida desnuda, espacio biopolítico por excelencia donde el ciudadano se convierte en *homo sacer*: aquél que puede ser asesinado sin que se cometa homicidio y cuya muerte, por esa misma razón, no tiene valor alguno¹.

No cuesta nada pensar que precisamente esa es la estructura que hizo su aparición durante la dictadura militar que arrancó en Argentina en 1976; igualmente, es la que opera en el trato que el gobierno estadounidense establece con los detenidos como terroristas, a quienes encierra en campos en Irak, Afganistán o Guantánamo. Detenidos indefinidamente, sin cargos, sin juicio, sin derecho a consejo legal, sin el escrutinio de abogados y jueces, sujetos a humillaciones y vejaciones... No son prisioneros de guerra; recientemente se acuñó la expresión de "combatientes ilegales" para sustraerle al Estado de las obligaciones para con cualquier criminal o prisionero, y así tener en sus manos, sin restricción alguna, la libertad y la vida de los detenidos.

Figuras actuales menos escandalosas pero ciertas y constantes de *homines sacri* esto es, de la disociación entre la ciudadanía política y una mera vida biológica despojada de todo valor político, son los refugiados². La separación entre lo “humanitario” y lo político, que alcanza hoy extremos inusitados como los vistos en Sarajevo, Kosovo, Palestina, Irak y Afganistán, consagra el tratamiento que sobre esa *nuda vida* pueden ejercer los poderes globales: precisamente, da la legitimación suficiente a un nuevo “derecho de intervención” en nombre de cualquier tipo de emergencia y principio ético supuestamente superiores.

En la propia noción de “guerra contra el terrorismo” que se ha establecido en el horizonte internacional desde el año 2001, está inscrito todo este paradigma: una extraña guerra en la que se criminaliza al enemigo si éste se defiende y responde a la violencia (como en el caso típico de la Intifada Palestina), y cuya acción requiere una intervención “pacifista humanitaria” por parte de las potencias occidentales. Para dar una idea de lo lejos que estamos de las guerras

¹ El *homo sacer* es una figura del derecho romano arcaico, que designa a la persona que puede ser asesinada con impunidad pero que no puede ser admitida como víctima consagrada o como parte de algún tipo de ritual: la violencia contra él no significa sacrilegio alguno (Agamben 2003: 93).

² “...En cuanto quebranta la vieja trinidad Estado-nación-territorio, el refugiado –esta figura aparentemente marginal– merece ser considerado como la figura central de nuestra historia política” (Agamben 2001).

entre Estados, “ni siquiera es posible imaginarse a una organización como la Cruz Roja mediando entre las partes en conflicto, organizando un intercambio de prisioneros, etc., porque una de las partes en conflicto (la fuerza global liderada por EEUU) ya ha asumido el papel de la Cruz Roja, en el sentido de que no se percibe a si mismo como uno de los dos bandos en guerra, sino como agente mediador de la paz y el orden global, aplastando rebeliones y simultáneamente ofreciendo ayuda a la ‘población local’” (Žižek, 2002). En un mismo movimiento, la misma realidad y el mismo poder pueden mostrar su rostro humano y su rostro inhumano: como espetaba sarcásticamente Žižek al comienzo de la guerra contra Afganistán: “Quizás la imagen definitiva de la población local como *homo sacer* sea la de un avión de guerra norteamericano sobrevolando Afganistán: es imposible saber si va a tirar una bomba o un paquete de comida” (*ibidem*).

Precisamente a partir del 11 de setiembre del 2001 se dan cita todas estas inversiones de los significados: el paradigma de la guerra es la intervención policial o la simple venganza, montada sobre un discurso absolutamente vacío y autorreferencial, pero que impone a sangre y fuego su poder. Más precisamente, su poder de rapiña sobre las reservas petroleras de Medio Oriente, Balcanes, Asia Central y el Golfo, pero que al venir validado detrás de la excusa de la “guerra contra el terrorismo”, es decir, una excusa absolutamente inconsistente, puede asumir múltiples significados y acarrear “inercias innumerables”, como afirma Alain Badiou (Badiou, 2004).

Este filósofo francés delinea su diagnóstico sobre la escena contemporánea conceptualizándola en términos de *dos clases de nihilismo*, que se entrecruzan y al mismo tiempo se enfrentan: uno, el “nihilismo de la igualdad virtual” es coextensivo al fetichismo del capital, que mientras ensalza la democracia, amplía la desigualdad y convierte a los ciudadanos reales en lo más alejado del *demos* y la ciudadanía. Pero sigue proclamándose reino de la igualdad, porque se trata de la igualdad formal frente a la mercancía; frente a ésta, todos los significados se diluyen o retroceden, las identidades, las pertenencias sociales, es el verdadero nihilismo: la nada que avanza. El otro nihilismo es el cinismo del poder que se absolutiza, la corrupción, la brutalidad imperial, una escalada de violencia sin derecho y sin proyecto, y que con justeza aún tanto a Bush como a

Bin Laden, los talibán, Saddam Hussein: juegos nihilistas del poder sin finalidad y sin verdad. Finalmente, ¿qué otra hegemonía conviene tanto a estos nihilismos como la estadounidense? Ella tiene todos los condimentos: se ha apropiado del poder del dinero, se enorgullece del desprecio hacia los demás pueblos, de la arrogancia, y todo con una pizca de religiosidad demagógica y un lenguaje moralizante sobre el bien y el mal, etc.

La filosofía tiene que acreditarse como un poder crítico frente a estas maniobras, sobre todo no tiene que permitirse la distracción de quedar enmarañada en sus manejos, debe sustraerse a las fascinaciones de ese discurso propagandístico, revisando y criticando su inconsistencia, y postulando como verdadera libertad e independencia la resistencia contra su dominio.

Y con ello pasamos al otro pilar de las interrogaciones contemporáneas que nos parecen vitales: el problema del sujeto. Luego de todas las críticas, sobre todo desde Nietzsche y el psicoanálisis, pasando por estructuralismo y postestructuralistas, parece que es menester dar vuelta la página a la mentada “muerte del sujeto”, sobre todo si se tiene en cuenta que no hay política ni resistencia sin sujeto. Dice Alain Badiou: “El deber de la filosofía es claro: reconstituir racionalmente la reserva de infinitud afirmativa que todo proyecto liberador exige”... Semejante tarea requiere pensar de otro modo al sujeto del pensamiento y de la acción.

Paolo Virno ha hecho una exploración sobre la subjetividad contemporánea, llamando la atención sobre elementos como la precariedad, la incertidumbre, la fragilidad en la que se socializan los sujetos contemporáneos. Para él la inestabilidad crónica en que se desenvuelve la vida y el trabajo actual conduce a un análisis de la subjetividad muy diferente a la que antaño se apelaba con los términos de *pueblo* o *clase*. En ese marco emerge la categoría de “multitud”, como una categoría que por una parte, caracteriza mejor esa no-unidad, esa fragmentación política que aqueja a los fenómenos políticos (crisis de la representación, crisis de los partidos políticos, desmovilización, etc.). Pero por otro lado, la multitud también le permite a Virno relacionar aristas políticas o anti-políticas con el mundo laboral y con los requisitos de los puestos de trabajo flexibles del posfordismo actual (Virno, 2003b).


“La multitud es la pluralidad que persiste como tal en la escena pública” (Virno, 2003b:11); en la multitud uno no desaparece, no se funde en el Uno (pueblo) sino que permanece siendo singular; multitud son los muchos en tanto que muchos. Esta cualidad es importante para una teoría política contemporánea, subraya Virno, dado que alimenta la posibilidad de una política que no sucumba a la trampa de la representación y la instrumentalización en las instituciones de la democracia burguesa, formal. Su delimitación de la multitud, además de dar nuevos bríos a la teoría política, se vio como una útil herramienta conceptual para pensar los nuevos fenómenos políticos como el *movimiento anti-globalización*, los cacerolazos de Buenos Aires, las asambleas y fábricas recuperadas, etc.

Otro aspecto de su exploración de la multitud contemporánea es su discusión de la categoría de individuo. Virno tiene en cuenta los estudios de Benjamin sobre la estetización de la política en el fascismo de masas, e incluso su idea del proletariado como Mesías que rompe el tiempo histórico: no es entre individuos-átomos que puede reclutarse ese sujeto. Frente al liberalismo, para Virno el singular no es un dato ni un átomo de lo social, sino el resultado del proceso de individuación: es un éxito, un punto de llegada. Individuos somos luego de una diferenciación progresiva, que arranca en lo universal genérico, en lo preindividual que nace en la sensibilidad, pasa por la lengua compartida, y pasa, sobre todo, por las relaciones sociales. Los individuos contemporáneos llevan también a sus espaldas esta realidad, son el fruto del pasaje del simple poder-decir a una enunciación particular “propia”, y el pasaje desde el “intelecto general”, objetivo, extrínseco, al sujeto individuado y singular.

En realidad, “sujeto” es ya la trama de lo preindividual y lo individuado: “Sería un gran error identificar al sujeto con una de sus partes, aquella singularizada. Es, por el contrario, un compuesto: ‘yo’ pero también ‘se’” (Virno, 2003b:80). Por último, la participación en un colectivo, la experiencia de la vida de grupo, no niega lo singular: al contrario, es el terreno de una individuación más radical.

Virno decididamente propugna abandonar el desprecio que históricamente la izquierda ha mostrado por esas manifestaciones anárquicas (marginales a la protesta social organizada), a las que el italiano invoca específicamente con la

categoría de multitud: en ésta, los singulares no confluyen en el pueblo, polaridad refleja del Estado, y en cambio se comportan a tono con cierta consigna de éxodo o desobediencia civil (Virno, 2003a:68s). Sin embargo, en Virno hay cierta mayor conciencia de las ambigüedades que provee esta aproximación, si lo medimos en relación con la obra de Toni Negri (Bensaïd, 2005); el cinismo, el oportunismo, el nihilismo... son características que cualifican tanto a los puestos de trabajo como a las “tonalidades emotivas” de la multitud. Y por ello la masa-multitud, puede ser también el lugar de nuevas formas de “fascismo posmoderno” ya que la producción, al no ofrecer una identidad, se proyecta sobre cualquier aspecto de la experiencia, sometiendo entonces las competencias lingüísticas, las inclinaciones éticas, los matices de la subjetividad (Virno, 2003a). Este neofascismo no viene de arriba, sino de las propias formas de vida, de los comportamientos colectivos, de los eventuales “contra-poderes” populares; puede convertirse en el modo en que las clases subalternas exorcicen su dominación o, por el contrario, confirmen su propio carácter subalterno...

Frente a esos mega-sujetos que son las corporaciones privadas, esos *Leviatanes* (Boron, 2000) que no se legitiman políticamente, que ejercen el poder sin asumir responsabilidades políticas, cuya acción provoca efectos devastadores en términos de masiva mortandad, agotamiento de recursos, despilfarro y guerra... frente a ello nos parece pertinente articular esta preocupación por la contracción de la política, por el incremento del sentimiento de impotencia colectiva, por la merma de nuestra imaginación utópica. Situación que es sólo neutralizable con más política: esa acción que vuelve a instalar al sujeto humano y sus necesidades como centro. 

Referencias bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio (2001), “Más allá de los derechos del hombre”, en *Webislam*, Número 136, 27 de agosto de 2001 (www.webislam.com).

- _____ (2003), *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos.
- AMIN, Samir (2003), *Más allá del capitalismo senil. Por un siglo XXI no norteamericano*. Buenos Aires: Paidós.
- ANDERSON, Perry (2000), *Los orígenes de la posmodernidad*, Barcelona: Anagrama.
- ARRIGHI, Giovanni (1998), “La globalización, la soberanía estatal y la interminable acumulación del capital.” *Rev. Iniciativa Socialista*. N° 48, marzo 1998, Valencia (<http://www.inisoc.org>)
- BADIOU, Alain (2004), *Circunstancias*, Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- BENSAÏD, Daniel (2005), “Multitudes ventrílocuas (A propósito de *Multitud*, de Hardt y Negri)”, *Revista Herramienta*, N° 28, Buenos Aires, 2005, pp. 97-112.
- BORON, Atilio (2000), *Tras el búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo*. Buenos Aires: FCE.
- _____ (2002), *Imperio & Imperialismo*. Buenos Aires: Clacso.
- CASTEL, Robert (1997). *Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*. Buenos Aires: Paidós.
- CHESNAIS, François (1999), “Actualizar la noción de imperialismo para comprender la crisis en curso”, *Herramienta*, Buenos Aires, Antídoto, N°9, 1999;
- FOUCAULT, Michel (1984), *Historia de la sexualidad. 1: La voluntad de saber*. 10ª ed. Siglo XXI.
- _____ (2006), *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires, FCE.
- HARDT, Michael y NEGRI, Toni (2002), *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.
- HARVEY, David (1998), *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.
- JAMESON, Fredric (1992), *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo tardío*. Buenos Aires: Paidós.
- KATZ, Claudio (2001), “Desequilibrios y antagonismos de la mundialización”, *Realidad Económica*, Buenos Aires, IADE, N° 178, febrero-marzo 2001, pp. 90-121;
- LYOTARD, Jean-François (1989), *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. Buenos Aires: Aique-REI.
- PETRAS, James (2000), “La centralidad del Estado en el mundo contemporáneo”, *Espai Marx*, Barcelona;
- _____ (2000), *Globaloney (la globalización de la tontería)*. Buenos Aires: Antídoto.
- _____ (2001), “Imperio con Imperialismo”, *Rebelión*, 7 de noviembre de 2001 [disponible en URL: www.rebelion.org],
- VATTIMO, Gianni (1990). *La sociedad transparente*. Barcelona: Paidós, ICE-UAB.
- VIRNO, Paolo (2003 a), “Do you remember counterrevolution?”, en *Virtuosismo y revolución: la acción política en la era del desencanto*. Madrid, Traficantes de Sueños, pp. 127-153.
- _____ (2003 b), *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Buenos Aires: Colihue.

WOOD, Ellen Meiksins (2001), "Trabajo, clase y estado en el capitalismo global", en José Seoane, Emilio Taddei (comps), *Resistencias mundiales (de Seattle a Porto Alegre)*. Buenos Aires, Clacso.

ŽIŽEK, Slavoj (2002), "¿Estamos en guerra? ¿Tenemos un enemigo?", texto publicado en *The London Review of Books*, vol. 24, núm. 10, 23 de mayo de 2002. Título original "Are we in a war? Do we have an enemy?" Traducción: CSCAweb (www.nodo50.org/csca), 6-06-02.



Claudia Yarza es Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo; Magister en Ciencias Sociales por FLACSO, docente e investigadora en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNCuyo, Mendoza, Argentina, en temas de ética y filosofía política contemporánea.

REFLEXIONES EN TORNO A LA CONCIENCIA Y EL TIEMPO

Reflections on Consciousness and Time

Entrevista al Dr. Diego Golombek

UNQ, Argentina



Doctor en Biología por la Universidad de Buenos Aires, profesor titular en la Universidad Nacional de Quilmes e investigador principal de Conicet. En 2007 recibió el Premio Konex por su labor. Es un notable divulgador, edita la colección "Ciencia que ladra...", participó en el ciclo televisivo "Científicos Industria Argentina" y creó otro denominado "Proyecto G". Su tesis doctoral se titula La actividad cronobiológica de la melatonina: relación con el sistema gabaérgico central.

- 1. En tu libro *Cavernas y palacios* abordaste el tema de la conciencia, buscando una respuesta a esa pregunta que abordaron filósofos y pensadores de todos los tiempos: qué es eso que piensa que piensa. Luego de tus investigaciones ¿cómo definirías a la conciencia, al menos tentativamente?**

Aquí tenemos un problema lingüístico, ya que en castellano "conciencia" abarca conceptos que en otros idiomas están definidos por diversos términos (como *consciousness*, *awareness*, etc., sólo para citar al idioma inglés). Obviamente está íntimamente relacionado con la percepción que es conocida por el sujeto consciente; es, en definitiva, el conocimiento del cuerpo y del mundo que nos rodea. (En esto dejamos de lado otra acepción del término que se refiere a aspectos morales del comportamiento humano). Tal vez ayude también ir definiendo a la inconciencia, que abarca el conjunto de fenómenos

imperceptibles para la cognición - aunque obviamente están en pie de igualdad en cuanto a lo que dispara nuestras acciones, emociones y funciones corporales.

Es interesante también considerar que las funciones principales del cuerpo (control de la frecuencia cardíaca, respiración, secreciones hormonales, etc.) están estrictamente fuera del control de la conciencia y son plenamente autonómicas. Tal vez podamos inferir que un proceso de selección natural influyó en eliminar todo rastro de conciencia en estos procesos, como si la evolución "no confiara" en nuestras conciencias para funciones tan imprescindibles...

2. El futurólogo Ray Kurzweil anunció que se podrán crear máquinas que tengan una inteligencia homologable a la nuestra y desde allí ellas podrían crear máquinas superiores. ¿Crees que eso es posible? ¿Podrían existir máquinas conscientes como describe Kurzweil en *La era de las máquinas espirituales*?

Nuevamente esto dependerá de la definición del término. Existen algunas escuelas que proponen que la conciencia es "un problema difícil", y que para comprenderla - paso previo a emularla - no alcanzan las leyes conocidas de la naturaleza. Esta especie de dualismo disfrazado intenta poner un límite a las posibilidades intelectuales para comprender una propiedad emergente de la actividad cerebral, y podría descartarse fácilmente.

Pero veamos... ¿qué quiere decir máquinas "inteligentes", antes que conscientes? De nuevo, estamos en problemas de definición - y los intentos por delimitar los alcances de "inteligencia" basados en pruebas de laboratorio, alejados de la vida real, han probado ser bastante infructuosos. Es obvio que cualquier computadora sencilla nos pasa por arriba en términos de cálculo y hasta de pruebas lógicas pero, ¿eso quiere decir que son más inteligentes? En la cancha se ven las inteligencias y los pingos...

Reduciendo el problema a una cuestión de cableado, podría argumentarse que la conciencia es una emergencia de los circuitos cerebrales, que alguna vez se podrán emular en forma computacional; así, una máquina con los sensores adecuados podrá simular estados de conciencia, dolor, sueño-vigilia, emociones (o, al menos, los correlatos fisiológicos de esas emociones),

etc. Por el contrario, puede pensarse que aunque logremos simular en detalle la actividad cerebral, no necesariamente esto produzca un estado "consciente".

3. Este año la ciudad de Mar del Plata tuvo el agrado de contar con tu presencia en el Congreso Nacional de Ateísmo donde expusiste tu presentación *Las neuronas de Dios*, en torno a las vinculaciones entre religión y biología. ¿Creés que el credo religioso del científico sesga de algún modo su investigación?

Más que la dicotomía y oposición "ciencia versus religión" me interesa ahondar en una posible ciencia *de* la religión: qué le sucede a un cerebro en estado religioso, de rezo, de epifanía.

Por otro lado, la existencia de muchos científicos que expresan algún tipo de credo religioso implica que, al menos en la superficie, no son actividades incompatibles. El problema es cuando se escarba un poco en esa superficie y se llega a incompatibilidades imposibles de reconciliar: la fe moverá montañas, pero no modifica el resultado de un experimento. Si los científicos religiosos son coherentes y honestos con sus creencias, y llegan al fondo de la cuestión, es inevitable que lleguen a algún tipo de contradicción o, al menos, a un límite: hasta acá puede saber la ciencia, más allá, el misterio y la fe. En otras palabras, "mucho más hay en el cielo y en la Tierra que lo que puede tu filosofía, Horacio". De cualquier manera, se puede ser feliz toda la vida sin escarbar demasiado, y en la mayoría de las áreas de la ciencia no necesariamente se encuentre un sesgo significativo. Pero un científico religioso se verá en graves problemas si su tema de estudio es, por ejemplo, la teoría de la evolución o el origen de la vida, y deberá ir agregando círculos y barroquismos (al mejor estilo ptolemaico) para resolver las incompatibilidades con las que se va a encontrar una y otra vez.

4. Volviendo al tema de la conciencia, ¿es posible que las diferencias estructurales entre nuestra percepción del tiempo y las de los animales influyeran en el desarrollo de nuestro aparato consciente?

No me cabe duda de que es así. El estado consciente está íntimamente ligado a una sensación de flecha del tiempo, de estados consecutivos con una lógica implacable. Hay muy pocos ejemplos en el reino animal que demuestren una percepción compleja del tiempo como la de los humanos, que contribuye enormemente a la construcción de la conciencia. Seguramente el sentido del tiempo y el lenguaje son dos de los mayores escultores de nuestro aparato psíquico y cognitivo, conciencia incluida.

5. ¿Las manifestaciones circadianas son mayormente endógenas? En caso contrario, ¿cómo entender la percepción del tiempo en personas no videntes?


Son cosas diferentes: los ritmos circadianos no son responsables de los mecanismos de percepción del tiempo; es más, son generados por relojes cerebrales diferentes. La percepción de intervalos temporales (pese a que puede estar modulada por el reloj circadiano) es un fenómeno independiente de la percepción visual (basta imaginarse el paso del tiempo con los ojos cerrados). Sin embargo, vale aclarar que los ritmos circadianos son generados endógenamente, y sincronizados o puestos en hora por variables del ambiente.

6. ¿Hay estudios que comprueben la importancia de la cronobiología en el ámbito de la educación? ¿Influyen los biorritmos en trabajadores de actividades nocturnas?

Hay muchos estudios que afirman que la hora del día y la estación del año influyen enormemente sobre los procesos de aprendizaje. Además, estas preferencias horarias van cambiando a lo largo del tiempo; por ejemplo, los adolescentes son típicos "búhos", es decir que las agujas de su reloj biológico endógeno apuntan hacia más tarde - lo que se contradice con el hecho de que la escuela secundaria comience tan temprano por la mañana. Además de ajustes individuales (saber cuándo conviene realizar determinadas tareas cognitivas, por ejemplo), la cronobiología puede aportar cierta racionalidad temporal al diseño de turnos educativos.

En cuanto a los trabajadores nocturnos o en turnos rotativos, ven notoriamente afectados sus ritmos biológicos (sobre todo en los que sufren rotaciones en los horarios con distintas frecuencias), lo que se traduce no sólo en un mayor índice de accidentes y menor productividad sino también en una disminución de la calidad de vida y aumento de las enfermedades relacionadas con estos cambios permanentes.

7. Por último, es notorio que sos un pensador incansable así que sería interesante saber ¿cuáles son tus proyectos más recientes y en qué líneas de investigación estás interesado últimamente?

Sigo dirigiendo el laboratorio de cronobiología de la Universidad Nacional de Quilmes / CONICET, donde llevamos a cabo diversos proyectos de investigación en ritmos biológicos y en estimación del tiempo. Asimismo, mantengo activos mis intereses en la comunicación pública de la ciencia, a través de libros, exposiciones, programas de televisión y otras chifladuras más o menos académicas (casi siempre menos). 



Entrevista realizada por el Lic. **Lucas E. Misseri** (CONICET, Argentina) con el asesoramiento del Dr. **Charbel N. El-Hani** (UFBA, Brasil) y el Dr. **Fernando S. dos Santos** (USP, Brasil).

LA FILOSOFÍA ANGLOSAJONA



MEYER, Michel [director]. *La filosofía anglosajona*, Primera edición, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2010, 564 pp. ISBN978-987-574-287-1

Sonia López Hanna

UNMdP – CONICET

La presente obra es una amplia y ambiciosa compilación de artículos reunidos bajo el título de “Filosofía Anglosajona”. Decimos amplia y ambiciosa pues contiene todas aquellas problemáticas y corrientes filosóficas que comprenden el conjunto de la Filosofía Anglosajona, desde las doctrinas de los modernos como Locke y Hume, pasando por el desarrollo de la filosofía de la ciencia en manos de Popper o Feyerabend, hasta llegar a las propuestas más actuales centradas en la filosofía del lenguaje, de la mente y de la acción en manos de autores como Searle o Rorty. Ciertamente, la obra comprende un análisis pormenorizado de los desarrollos de la Filosofía Anglosajona en el terreno de la filosofía política, del lenguaje, de la ciencia, de la lógica, de la mente y de la acción. El autor podría preguntarse cuál es el denominador común de todos estos desarrollos, incluso si es que existe alguno. En la introducción del libro el mismo director, Michel Meyer, nos da la respuesta: “un mismo espíritu anima a los pensadores y atraviesa a las filosofías de las que nos vamos a ocupar: se encuentran en ellos una cierta concepción del rigor, un cierto estilo de argumentación de los problemas [...] Por otra parte se encuentran preocupaciones y una metodología semejantes en un Wittgenstein o un Popper, como en muchos otros huidos de las persecuciones alemanas, que prefirieron vivir en el país de Locke antes que morir en el de Heidegger. Sabemos hasta que punto el ideal de tolerancia y de apertura caracteriza al universo angloparlante

desde hace siglos, el escepticismo constructivo de un Hume o, más irónico el de un Russell, con sus maravillosas expresiones filosóficas”. Es decir, una cierta manera de hacer filosofía, un cierto método, y una preocupación política íntimamente relacionada con la libertad y la tolerancia humana son dos de las características de aquel espíritu de la filosofía anglosajona del que nos habla Meyer.

La obra consta de una introducción a cargo del director, Michel Meyer, y de seis capítulos a cargo de distintos autores provenientes de universidades de Francia, Portugal y Bélgica. Los dos primeros capítulos están centrados en la filosofía moderna, especialmente la filosofía del empirismo, y en la filosofía moral y política condensada en las escuelas del contractualismo y el utilitarismo. El capítulo tercero enuncia las problemáticas referidas a la filosofía del lenguaje desde el punto de vista de los desarrollos de la semántica y la lógica hasta la pragmática; y de la filosofía de la ciencia, tanto en relación empirismo relativo de Quine como a los desarrollos de los autores postquineanos, principalmente centrado en la discusión del realismo y anti-realismo. El capítulo cuarto desarrolla la corriente filosófica del Pragmatismo. El capítulo quinto retoma la problemática de la filosofía de las ciencias desde el punto de vista histórico para arribar, así, a la crítica del positivismo y el empirismo. El capítulo seis se concentra en las problemáticas más actuales relacionadas con la filosofía de la mente, el cognitivismo y la inteligencia artificial. En suma, todos los capítulos responden al objetivo de analizar de manera abarcativa los amplios desarrollos de la Filosofía Anglosajona desde un punto de vista temático, aunque también histórico. La obra comienza con la época moderna y evoluciona hasta nuestros días mostrando las coincidencias idiosincráticas de los planteamientos como también las diferencias que, sin ir más lejos, los mismos autores determinaron con sus seguidores o antepasados.

Michel Meyer, autor del primer capítulo, señala el nacimiento de empirismo mostrando su deuda con la herencia cartesiana. Así, despliega los planteos de Locke, Hume y Berkeley, principalmente en relación a la búsqueda de una naturaleza humana que de cuenta de sus capacidades y sus límites, el problema de la consciencia y del yo, para concluir sintetizando los aportes relevantes del empirismo a la totalidad de la Filosofía Anglosajona.

El segundo capítulo a cargo de Simon Goyard-Fravre de la Universidad de Caen, tematiza la filosofía moral y política presente en la modernidad y hasta nuestros días. En principio se trabaja la filosofía del contractualismo inglés de Locke y Hobbes, pasando por Hume y Rousseau, para alcanzar, luego, una clara exposición de sus principales críticas a partir de Burke. En la segunda parte se exhiben las tesis principales de la corriente utilitarista desde sus inicios con Jeremy Bentham a Henry Sidwick, pasando por Stuart Mill, con la intención de poner de relieve las coincidencias y disidencias de los planteos y extraer las tesis principales que serán continuadas con revisiones por los pensadores contemporáneos. De esta manera, sobre el final del capítulo, el texto está centrado en los desarrollos del terreno de la política y la filosofía de derecho en manos de los norteamericanos Richard Rorty y John Rawls.

El capítulo tercero, se encuentra dividido en cinco secciones y cada una de ellas está escrita por diferentes autores. La primera sección, en manos de Françoise Rivenc, trabaja la filosofía del atomismo lógico mostrando especialmente las relaciones entre filosofía, lógica y lenguaje. La sección segunda, cuyo autor es Jacques Bouveresse de la Universidad de Paris, analiza de manera pormenorizada las problemáticas existentes en la filosofía del primer y segundo Wittgenstein. La tercera sección del presente capítulo, escrito por Paul Gochet de la Universidad de Lieja, despliega el empirismo relativo de Quine de manera completa y sistemática. Llegando al final del capítulo, nos encontramos con la cuarta sección, donde Pascal Engel trata las revisiones y críticas de la filosofía posquiniana. Así, se advierten en el análisis las filosofías de autores como Nelson Goodman, Smart, Armstrong, Lewis, Kripke, Davidson, Dummett y Putnam completando, de este modo, el artículo y mostrando principalmente los desarrollos de la filosofía de la ciencia y la todavía actual discusión sobre realismo y anti-realismo. Para concluir, la quinta sección escrita por Manuel María Carrillo de la Universidad de Lieja, está a cargo de la exploración de la pragmática del lenguaje, particularmente en los filósofos Austin y Searle o, como el mismo autor lo señala, la “acción por el lenguaje”. En este apartado se intenta especificar de qué tipo de pragmática hablamos cuando hablamos de “pragmática”, a la vez que dar cuenta de la amplitud de planteos del área de estudio que no se agotan en las obras de los autores mencionados.


En el cuarto capítulo, encontramos el artículo de Jean-Pierre Cometti de la Universidad de Provenza donde se muestra, en sus notas principales, el conjunto de la filosofía Pragmatista, tanto en sus aspectos gnoseológicos como ético-políticos. Siguiendo un orden cronológico, el autor comienza exponiendo y discutiendo a la vez las propuestas más controversiales de las filosofías de Peirce, James y Dewey, mostrando sus cercanías y sus distanciamientos con la tradición, hasta llegar a los defensores del pragmatismo contemporáneo con autores como Davidson y Rorty.

La Filosofía de las ciencias será el tema retomado en el quinto capítulo, no ya desde la perspectiva problemática, la cual había sido delineada principalmente en el capítulo dos, sino desde una perspectiva más bien histórica. Comenzando con Bacon y su método y siguiendo por Hume y su problema de la inducción, Manuel Mario Carrillo, describe y problematiza las principales tesis de la filosofía de la ciencia de la modernidad, el contexto histórico de surgimiento de dicha filosofía y su momento de mayor auge y desarrollo durante el siglo XX con el positivismo lógico del Círculo de Viena. Luego, pasa a exponer las principales críticas al positivismo y, finalmente, presenta lo que el autor denominará “la nueva filosofía de la ciencia” con los desarrollos críticos de Kuhn y Popper.

El capítulo final de la obra, el capítulo seis, dividido en dos secciones, tiene como sus temas principales la actual filosofía de la mente y de las ciencias cognitivas. En la primera sección, Pascal Engel muestra cómo a partir de los desarrollos de la filosofía del lenguaje se fue gestando el ámbito específico de la filosofía de la mente. Recorre diferentes escuelas como el conductismo, el materialismo y el funcionalismo a través de un núcleo de problemas tales como la relación entre mente y cuerpo, la intencionalidad y el problema de los contenidos mentales, la subjetividad, la consciencia y el problema de la acción.

En la segunda sección del presente capítulo, Jacques Riche de la Universidad de Lovaina se ocupa de la filosofía anglosajona de la mente, específicamente en relación al problema de la inteligencia artificial y las ciencias cognitivas. En esta última sección se encuentra una clara exposición de las principales problemáticas filosóficas relacionadas con la cibernética, las teorías computacionales de la mente y la inteligencia emergente. De esta forma, el final

de la obra nos sumerge en lo más actual de las investigaciones de la filosofía anglosajona.

La presente obra aporta un exquisito conjunto de problemas esenciales de la Filosofía anglosajona desde la modernidad hasta nuestros días. Su exposición clara, sistemática y rigurosa nos brinda un panorama general ordenado que nos permite abordar debates filosóficos del presente a partir del pasado, y desde del presente hacia el pasado que le dio origen. La lectura del libro nos invita a desplazarnos por sus páginas haciendo conexiones, hallando similitudes y descubriendo las distancias entre la vasta cantidad de autores y problemas a los largo de los capítulos. De este modo, el texto nos insta a mantener un diálogo filosófico constante y activo con las preocupaciones medulares que han ocupado y que ocupan la mente de los exponentes de la filosofía anglosajona en su totalidad. 



Sonia López Hanna es Profesora en Filosofía por la Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina, docente de la carrera de Sociología de Facultad de Humanidades de esa misma universidad y doctoranda en Epistemología e Historia de la Ciencia Por la Universidad Nacional de Tres de Febrero, Argentina y becaria doctoral de CONICET.

MAPAS CONCEPTUALES Y DIAGRAMAS V



MOREIRA, Marco Antônio (2006). *Mapas conceituais e diagramas V [Mapas conceptuales y diagramas V]*, Porto Alegre: Ed. do autor. ISBN 85-904420-8-X. 103 págs.

Marcelo Prado Amaral Rosa

UCS - Brasil

Filósofos, científicos y educadores de forma general, a lo largo de la historia de la Humanidad, han investigado temáticas relacionadas con el conocimiento y el aprendizaje adquirido por el ser humano en las esferas más variadas. El libro de Marco Antônio Moreira: *Mapas conceituais e diagramas V [Mapas conceptuales y diagramas V]* presenta como punto central estrategias potencialmente facilitadoras del aprendizaje significativo: mapas conceptuales y diagramas de Gowin. Estas estrategias están ancladas en el uso de organizadores gráficos basados en conceptos que buscan la comprensión de la estructura del proceso de producción del conocimiento, teniendo como elementos: eventos, hechos y conceptos, proporcionando como resultado una estructura de significados, que expresa a su vez relaciones de significados, representados por diagramas. Por ser posible aplicar esas estrategias desde la educación fundamental, el libro no presenta público destinatario específico.

El autor del libro, Marco Antônio Moreira, que se dedica al estudio del tema desde hace algunas décadas, es doctor en enseñanza de ciencias en la Cornell University, Estados Unidos. Es profesor del Instituto de Física de la Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil, y colaborador de la Universidad de Burgos, España. Sus áreas de interés son: enseñanza de ciencias y la investigación en la enseñanza de ciencias, particularmente física. Se dedica también a teorías del aprendizaje, en especial la del aprendizaje significativo. Ha publicado cerca de 200 artículos en periódicos, 90 trabajos completos en anales de congresos y 30 libros, de entre los más recientes podemos citar: i) *La teoría de los campos conceptuales y la*

enseñanza/aprendizaje de las ciencias (2009); ii) A teoria da aprendizagem significativa. Sua fundamentação e implementação (2009)[La teoría del aprendizaje significativo. Su fundamentación e implementación]. Dirigió cerca de 40 disertaciones y 30 tesis.

La obra en cuestión se presenta dividida en dos textos estructuralmente independientes, pudiéndose usar cada texto de forma separada del otro sin ningún prejuicio.

El primer texto trata mapas conceptuales y presenta las siguientes divisiones: i) *resumo* [resumen] (escrito también en inglés), ii) *O que são mapas conceituais* [Qué son los mapas conceptuales]; iii) *Um modelo para mapeamento conceitual* [Un modelo para crear un mapa conceptual]; iv) *Uso de mapas conceituais* [Uso de mapas conceptuales]; esta división a su vez presenta otras tres divisiones internas, que son: iv.i) *Mapas conceituais como instrumentos didáticos* [Mapas conceptuales como instrumentos didáticos]; iv.ii) *Mapas conceituais como instrumento de avaliação* [Mapas conceptuales como instrumento de evaluación]; iv.iii) *Mapas conceituais como recurso para análise do conteúdo* [Mapas conceptuales como recurso para el análisis de contenido]; v) *Conclusão – “Negociando significados”* [Conclusión: «Negociando significados»]; vi) *Referências* [Referencias]; y para terminar, vii) *Apêndices* [Apéndices].

El segundo texto aborda diagramas V y presenta las siguientes subdivisiones: i) *Introdução – O Vê epistemológico de Gowin ou diagrama V* [Introducción: La Ve epistemológica de Gowin o diagrama V]; ii) *O Vê epistemológico na análise do currículo* [La Ve epistemológica en el análisis del currículo]; iii) *O Vê epistemológico na avaliação da aprendizagem* [La Ve epistemológica en la evaluación del aprendizaje]; iv) *O Vê epistemológico como instrumento de ensino e aprendizagem* [La Ve epistemológica como instrumento de enseñanza y aprendizaje]; v) *Conclusão* [Conclusión]; vi) *Referências* [Referencias]; y por último, vii) *Apêndices* [Apéndices]. La obra completa cuenta con 103 páginas. Con relación a elementos gráficos (figuras), los textos presentan una amplia gama de ejemplos con relación al tema.

En el segmento que destaca los *Mapas conceituais* [Mapas conceptuales], el objetivo del texto es proponer mapas conceptuales como recurso para la planificación curricular y de instrucciones como instrumento de evaluación, ilustrando las posibilidades a través de ejemplos de uso de los mapas conceptuales.


Inicialmente destaca el autor que los mapas conceptuales deben entenderse como «[...] diagramas bidimensionales que buscan mostrar relaciones jerárquicas entre conceptos de un cuerpo de conocimiento y que derivan su existencia de la propia estructura conceptual de ese cuerpo de conocimiento» (pág. 10). Se destaca la existencia de diversos modos de representaciones entre los conceptos clave de un área, es decir, que determinado mapa conceptual es una de las infinitas posibilidades que hay para representar tales interrelaciones. A continuación, el autor presenta el principio de Ausubel (diferenciación conceptual progresiva), como un modelo simplificado de construcción de mapas conceptuales y presenta ejemplos contruidos basados en conceptos del campo de la física. En la sección siguiente, el autor sugiere el empleo de los mapas conceptuales para mostrar relaciones jerárquicos entre los conceptos que se han de abordar, alertando del uso preferencial de la estrategia cuando el interlocutor domine el asunto por abordar. Son presentadas también las ventajas y desventajas en el uso de mapas conceptuales por los profesores. En cuanto al sentido evaluativo, el texto defiende que el uso de mapas conceptuales permite exteriorizar lo que el aprendiz sabe en términos conceptuales, de tal forma, los mapas conceptuales pueden usarse como instrumentos representativos de la estructura cognitiva anterior y posterior a las instrucciones, sirviendo así de *feedback* para el docente y para las instrucciones. Al final de la sección, el autor utiliza ejemplos gráficos para ilustrar las potencialidades del uso de mapas conceptuales como instrumentos de evaluación. En la sección siguiente del texto, son presentados los mapas conceptuales como importantes herramientas para el análisis curricular, ya que a través del mapa conceptual es posible la distinción entre contenido curricular (que se espera que sea aprendido) y contenido instrumental (vehículo para el aprendizaje). El autor destaca, a continuación, que los mapas conceptuales pueden emplearse desde la escuela primaria, sin problemas, además de afirmar que realizar mapas conceptuales es una técnica para exteriorizar el entendimiento conceptual y proposicional que una persona tiene sobre determinado conocimiento, sirviendo para negociar significados, hasta llegar a compartirlo. Ya en la sección posterior al texto (Apéndice), se demuestran ejemplos de mapas conceptuales específicos del área física, que es el área de actuación del autor, pero de otras áreas del conocimiento, además de traer un modelo de cómo se procede para la construcción de un mapa conceptual.

En la segunda parte del libro, en el segmento dedicado a los *Diagramas V*, el objetivo principal del autor es proponer la Ve epistemológica de Gowin como instrumento útil para el análisis curricular en la enseñanza, en el aprendizaje y en la evaluación del aprendizaje. La perspectiva de Gowin sobre el proceso científico de investigación es presentada, como la construcción de una estructura de significados a partir de conexiones entre eventos, hechos y conceptos. El autor explicita la diferencia entre aserciones de conocimiento, relacionadas con el producto de una investigación, y aserciones de valor, relacionadas con la utilización del conocimiento. En la secuencia de la sección, se presentan al lector las «cinco cuestiones de Gowin» como una manera simple de analizar conocimientos documentados, pero el autor alerta que la «Ve» es un instrumento de análisis del currículo más abarcador. El autor defiende que la evaluación no puede continuar restringida a procedimientos diagnósticos, basados en pruebas objetivas de conocimiento y soluciones de problemas, desconsiderando en primer nivel un posible aprendizaje significativo. Basada en las palabras de Noval y Gowin, el autor recomienda la «Ve» como un instrumento valioso de evaluación en la enseñanza de laboratorio o trabajo de campo, pero que no está restringido a estas áreas, siendo sobre todo un instrumento con diversas posibilidades. La «Ve de Gowin» puede aplicarse como recurso en el proceso de enseñanza-aprendizaje, pues es un instrumento útil para destacar aspectos epistemológicos relativos a la construcción del conocimiento. Según el autor, la importancia del instrumento reside en el proceso de interacción entre el pensar y el actuar con el que el aprendiz está implicado, tratándose así de un instrumento que puede ser útil en el proceso de aprender a aprender. Al final, el autor afirma que la «Ve de Gowin» es apenas una estrategia más en el campo educativo, pero implica la adopción de una postura epistemológica que puede acarrear cambios significativos.

La obra *Mapas conceituais e diagramas V [Mapas conceptuales y diagramas V]* está destinada para profesionales y/o estudiantes que deseen comprender/facilitar la estructuración del conocimiento, con vistas a procedimientos de formación inicial y continuada de profesores. En ese sentido, el Prof. Dr. Marco Antônio Moreira ofrece, una vez más, su amplia experiencia y formación para el escenario de la investigación y del desarrollo de la Enseñanza y del Aprendizaje.

La obra posee ejemplos de comprensión accesible entre las posibilidades de

aplicación directa en cualquier nivel de enseñanza, siendo la diversidad de ejemplos –presentados de forma gráfica– el elemento central del libro. Creo que este aspecto permite a los lectores una reflexión sobre asuntos de interés en las áreas más variadas del conocimiento humano. Los textos son claros y precisos, lo que favorece ciertamente el entendimiento de los abordajes teóricos y metodológicos presentados como esenciales para la comprensión de la estructuración del conocimiento. El autor opta por una «comprensión directa», teniéndose como referencia los creadores de las teorías de mapas conceptuales y diagramas. En el texto *Mapas conceptuais [Mapas conceptuales]* se presentan aplicaciones de la estrategia de mapas conceptuales con un lenguaje accesible, lo que favorece el entendimiento por parte del lector. Además, con base en la simplicidad de presentación del texto, las aplicaciones pueden introducirse en el contexto actual del lector, pudiendo incluso servir de manual de instrucciones para la creación de mapas conceptuales, pretendiendo facilitar el aprendizaje de estudiantes e investigadores principiantes. El texto *Diagramas V* presenta de forma didáctica la teorización y toda la construcción de la estrategia de la «Ve» epistemológica de Gowin, haciendo que la aplicación de esta estrategia sea posible en varias esferas del área de la educación, abriendo así posibilidades de investigaciones que tengan como temática el entendimiento estructural del conocimiento.


La contribución para el área educativa se refuerza por la indicación de muchos ejemplos contruidos por profesores en oficinas pedagógicas o por alumnos en las clases. La decisión del autor de traer las producciones de profesores y aprendices, para ejemplificar los contenidos abordados en el libro, estrecha la relación con el lector, potencializando, de esta forma, la aplicación de las estrategias presentadas en el proceso de enseñanza-aprendizaje de manera general. 



Marcelo Prado Amaral Rosa es licenciado en Química, por la Universidad Regional Integrada del Alto Uruguay y de las Misiones (URI), Brasil. Actualmente es maestrando en Educación de la Universidad de Caxias do Sul (UCS), Brasil.

CANJES

Todas aquellas publicaciones filosóficas y científicas interesadas en intercambiar información o promocionar sus producciones pueden contactarse con la editorial de la revista Prometeica a info@prometeica.com.ar poniendo en el asunto “Canje”. Se pueden intercambiar textos en formato tradicional o digital, enlaces en los medios web (website, blog, twitter) o colaboraciones académicas.

Para envíos postales la dirección es Rivadavia 2742, ciudad de Mar del Plata (CP 7600), Provincia de Buenos Aires, República Argentina a nombre del director, Lucas E. Misseri. 



EN-CLAVES DEL PENSAMIENTO

Revista de Humanidades: Arte, Filosofía, Historia, Literatura y Psicología.
Publicación semestral de la Escuela de Humanidades y Ciencias Sociales.
Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México.
ISSN: 1870-879X

En-Claves del Pensamiento es una revista de humanidades sobre arte, filosofía, historia, literatura y psicología. **Publicación semestral** de la División de Humanidades y Ciencias Sociales, del Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México.

Convocatoria

Se invita a los académicos de instituciones culturales y educativas a publicar artículos y avances de investigación en el ámbito de las Humanidades.

Las contribuciones deberán ser originales y cumplir con las normas editoriales específicas de la revista. Todos los trabajos estarán sujetos a arbitraje. Para consultar las normas editoriales visitar: <http://www.ccm.itesm.mx/dhcs07/enclaves.html>

Secciones

- **Artículos:** Trabajos de naturaleza teórica o aplicada que contribuyan a difundir los temas, problemas y/o discusiones en las diversas áreas de las Humanidades.
- **Réplicas o debates:** Trabajos que presenten discusiones en torno a libros, textos y/o artículos.
- **Traducciones y entrevistas:** Trabajos que sean traducciones inéditas de autores y temas relevantes.
- **Comentario a libros:** Trabajos que problematicen en torno a libros recién publicados.
- **Reseñas de libros:** Trabajos que expongan el argumento central de libros recién publicados.



EN-CLAVES del Pensamiento

en-claves.ccm@servicios.itesm.mx

<http://www.ccm.itesm.mx/dhcs07/enclaves.html>

Teléfono: (00) (52) (55) 5483-2020 ext. 1356

Precio por ejemplar

\$ 70.00 Pesos en México

\$ 6.00 USD en el extranjero

Suscripción anual – 2 ejemplares

\$ 120.00 Pesos en México

\$ 11.00 USD en el extranjero

Suscripción bianual – 4 ejemplares

\$ 230.00 Pesos en México

\$ 21.00 USD en el extranjero

*Estos precios no incluyen el costo de envío

REVISTA DE FILOSOFÍA		ISSN 0185-2450
<h1>DIÁNOIA</h1>		
VOLUMEN LV		NÚMERO 64
		Mayo 2010
ARTÍCULOS	<p>Jürgen Habermas <i>El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos</i></p> <p>Arleen L. F. Salles <i>Sobre el asco en la moralidad</i></p> <p>Martin Daguerre <i>Sobre el valor de la amistad y su potencial conflicto con la moral. Una revisión del debate contemporáneo</i></p> <p>Guillermo Lariguet <i>Los dilemas morales qua límites de la racionalidad práctica</i></p> <p>René González de la Vega <i>¿Es posible hablar de tolerancia entre iguales? Algunas consideraciones críticas</i></p> <p>Jesús Guillermo Ferrer Ortega <i>Experiencia de acabamiento del pasado y pulsos vitales del sujeto. Aproximación fenomenológica al psicoanálisis de la depresión melancólica</i></p> <p>Carlos Alberto Cardona Suárez <i>Carnap y Husserl: a propósito de la constitución de la experiencia</i></p> <p>Pedro A. Viñuela <i>Demostración leibniziana de las fórmulas numéricas</i></p>	
DOCUMENTOS	<p>Laura Benítez <i>La filosofía, los filósofos y el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. 70º Aniversario</i></p>	
<div style="text-align: center;"></div> <p>DIÁNOIA aparece dos veces al año, en los meses de mayo y noviembre. Es una publicación del Instituto de Investigaciones Filosóficas (UNAM) y el Fondo de cultura Económica. Todo tipo de correspondencia deberá ser dirigida al Apartado Postal 70-447, Coyoacán, 04510, México, D.F. dianoia@filosoficas.unam.mx / ventas-iif@filosoficas.unam.mx Suscripción en línea: www.etienda.unam.mx/libreriafilosoficas/</p>		



U.N.L.P.

Colección de filosofía - Editorial de la Universidad Nacional de La Plata

La Editorial de la Universidad Nacional de La Plata da comienzo a su Colección de filosofía. Con la misma se aspira a conformar un fondo editorial de alto rigor académico y de una amplia pluralidad teórica. Se intenta así atender a las necesidades más particulares de la disciplina, algo que tal vez sólo puedan hacerlo editoriales de universidades centradas en la publicación académica. Ello no implica, por supuesto, desatender la circulación comercial, sino hacer hincapié en diversas formas de la circulación y distribución académica e institucional (el apoyo de la Biblioteca de la Facultad de Humanidades nos permite llegar a una importante red de bibliotecas institucionales). Esperamos además ser capaces de promover el intercambio entre la cultura de habla hispana, e incluir también en este intercambio, tanto en la recepción como en la publicación, a la cultura filosófica en lengua portuguesa.

Para lograr estos objetivos, la Colección cuenta con un comité académico de reconocidos especialistas en diferentes áreas de la disciplina, a través de los cuales las propuestas recibidas son sometidas a una instancia de evaluación anónima. Al mismo tiempo, a través de este procedimiento apostamos a revalorizar el formato libro como vehículo de la reflexión filosófica.

Por el momento ha aparecido el volumen:

Andrés Crelier *De los argumentos trascendentales a la hermenéutica trascendental*

Y se encuentran en prensa:

Diego Parente *Del órgano al artefacto. Acerca de la dimensión biocultural de la técnica*

Pedro Karczmarczyk *El argumento del lenguaje privado a contrapelo*

Comité académico:

Samuel Cabanchik (Universidad de Buenos Aires, Argentina); Telma de Souza Birchall (Universidad Federal de Minas Gerais, Brasil); Cristina DiGregori (Universidad Nacional de La Plata, Argentina); Ivan Domingues (Universidad Federal de Minas Gerais, Brasil); Oscar Esquisabel (Universidad Nacional de La Plata, Argentina); Leticia Minhot (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina); Dieter Misgeld (Universidad de Toronto, Canadá); Dante Ramaglia (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina).

Director de la colección: Pedro Karczmarczyk (UNLP-CONICET-Argentina)

Contacto: **filosofiaedulp@yahoo.com**
www.unlp.edu.ar/editorial
Calle 47 n°380, La Plata, Argentina CP 1900, Tel: 54 221 4273992

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.



www.prometeica.com.ar