FILOSOFAR EN EL NOA:
temas, preguntas y autores

ELSA PONCE
Coordinadora

Publicación especial
Departamento de Filosofía
Facultad de Humanidades
Universidad Nacional de Catamarca

Publicación especial
Departamento de Filosofía
Facultad de Humanidades
Universidad Nacional de Catamarca

Filosofar en el NOA:
temas, preguntas y autores

Elsa Ponce **coordinadora**

Comité editorial

Dr. Omar Quijano - Universidad Nacional de Catamarca

Dr. Héctor Ariel Feruglio - Universidad Nacional de Catamarca

Lic. Alfredo Maluf - Universidad Nacional de Catamarca

Comité científico

Lic. Alejandro Aguirre- Universidad Nacional de Catamarca

Lic. Fabian Acosta Sanchez - Universidad Nacional de Colombia

Filosofar en el NOA:
temas, preguntas y autores
Elsa Ponce coordinadora

Filosofar en el NOA : temas, preguntas y autores / Blanca Quiñonez ... [et al.] ; coordinación general de Elsa Ponce. - 1a edición para el profesor - Catamarca : Editorial Científica Universitaria de la Universidad Nacional de Catamarca, 2020.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: online
ISBN 978-987-661-366-8

1. Filosofía. I. Quiñonez, Blanca. II. Ponce, Elsa, coord.
CDD 199.82

Diagramación de Interior y diseño de tapa: Juan José Salas (E.C.U.)
Ilustración de Tapa: Mariana Abregú
ISBN 978-987-661-366-8
Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723.
E.C.U. 2020
Avda. Belgrano 300 - Pab. Variante I - Planta Alta - Predio Universitario - San Fernando del Valle de Catamarca - 4700 - Catamarca - República Argentina

Prohibida la reproducción, por cualquier medio mecánico y/o electrónico, total o parcial de este material, sin autorización del autor.
Todos los derechos de autoría quedan reservados por el autor.

ÍNDICE

Sección Repensar los clásicos

Blanca Quiñonez. La enkrateia y el hogar de Iscómaco 11

Ofelia Wyngaard. Figuras de la melancolía en el Problema XXX de Aristóteles. El caso Sócrates. 29

Iván Gabriel Choque. La interpretación de Tomás de Aquino de la definición de persona de Boecio 47

Sección Otras modernidades

María Beatriz Quintana. Existencias y experiencias fronterizas en ficciones modernas 101

Juan Pablo Astrada. El juicio sensible y el carácter activo de los sentidos en Baumgarten 117

Gustavo Gordillo. Lenguaje y opacidad en la estética de Hamann 133

Carlos Tomás Elías. Consideraciones sobre el significado de las categorías “hombre” y “persona” en El Criticón de Baltasar Gracián 151

Sección Pensar la naturaleza comocultura

Nicolás Salvi. El Paradigma Posmoderno y la Propiedad Colectiva de la Tierra 169

Cristian Román Cruz. Aportes al Buen Vivir como alternativa y (fuerte) crítica al Desarrollo 191
Natalia Montoya. Todos Santos: aportes conceptuales para pensar las celebraciones en la provincia de Jujuy
Sección Filosofías de lo social 219
Juan Alexander Peralta. Resistencias localizadas y percepciones particulares: un diagnóstico desde la teoría heterárquica del poder de Santiago Castro Gómez 237
Armando Damián Enrriquez. Tecnología, comunicación y poder 255

Sección por una Filosofía de la educación crítica
Romina Analía Gauna. Presupuestos ontológicos del triángulo pedagógico: hacia un análisis crítico desde la ontología de lo múltiple de Alain Badiou 281
César Ricardo Almaraz. El giro ético en la praxis docente.Hacia una ética de la hospitalidad y de las diferencias 299
Josefina Fantoni. Ética y Educación. Nuevos caminos 317
Mariángel Soria Reyna. El cuerpo, la inter-corporeidad y la responsabilidad moral en la Educación Física 335

Introducción

Héctor Ariel Feruglio
Dpto. de Filosofía, Facultad de Humanidades, UNCa.

Un texto filosófico constituye un espacio de encuentro, una zona de despliegue donde se inscriben tradiciones académicas, perspectivas críticas e inevitablemente líneas de fuga. La posibilidad de cartografiar el punto de partida de estos escritos filosóficos radica en la génesis de su lugar común, el inicio de un viaje. Un viaje que hizo posible que un conjunto de intensidades filosóficas en tensión le pusieran sentido a un tiempo histórico durante jornadas de discusión, de reflexión y de cuestionamiento. Este periplo prologado en la escritura, que culmina en una primera publicación, tiene como punto de partida las XVIII Jornadas de Filosofía del NOA realizadas durante el mes octubre del año 2018 en la ciudad de San Fernando del Valle de Catamarca. Jornadas que permitieron un espacio de encuentro para que la comunidad filosófica de nuestra región, y de la argentina, convocada en torno a un conjunto de temas, problemas y preguntas filosóficas, dieran el impulso necesario

para arrojarse a la escritura. Bajo la consigna *Filosofar desde el NOA: temas, preguntas y autores en el centenario de la reforma universitaria*, nos abocamos con diferentes propuestas de trabajo en esa tarea filosófica que une la reflexión crítica a la palabra, el pulso social a la sensibilidad de los cuerpos y la búsqueda de respuestas al devenir de la historia. Las Jornadas se desarrollaron a través de mesas, foros y talleres que nos permitieron entretejer la trama que hilvana los trabajos presentados en este volumen. Temas vinculados a la ÉTICA, EDUCACIÓN Y HOSPITALIDAD, que plantearon a la luz de los acontecimientos actuales la necesidad de pensar la educación, no sólo desde las dimensiones técnica, científica y política, sino también desde la dimensión ética, puesto que al educar estamos siempre siendo interpelados por las/los otras/os que vienen al encuentro de nos-otras/os. Cuestiones sobre TEMAS DE GÉNERO EN LA UNIVERSIDAD Y EN LAS CIENCIAS con el fin de proponer un espacio de reflexión a partir de trabajos que aborden la perspectiva de género en el ámbito universitario y en las ciencias sociales y naturales. En la misma línea de preocupaciones pudimos encontrar ESTUDIOS DECOLONIALES, FEMINISMO Y GÉNERO para reunir diversas propuestas que contextualicen y problematicen las distintas corrientes feministas del sur y los discursos ecológicos, con el fin de reconocer la articulación entre los constructos; cartografías corporales, corpo-política y cuerpo-territorio. También se han desplegado trabajos relacionados con EL LENGUAJE Y SUS PROBLEMAS con el objetivo de investigar las diversas dimensiones del lenguaje en el diálogo entre la filosofía y otros saberes, tales como los que brindan

el psicoanálisis, la lingüística, la literatura, las ciencias cognitivas, el análisis del discurso, la teoría de la argumentación, entre otros. Encontramos la temática sobre RELIGIÓN, MÍSTICA Y RELIGIOSIDAD EN EL NOA que se propuso recoger las múltiples expresiones religiosas viabilizadas por los que la profesan, explican y practican; sus diversas manifestaciones en expresiones estéticas, poéticas; en ritos y mitos rurales/urbanos, en cultos populares y expresiones de pensadores, religiosos y académicos del NOA.También cuestiones sobre FILOSOFÍA Y RELIGIÓN con el objetivo de reunir preocupaciones teóricas en torno a la religión que respeten los límites críticos del trabajo filosófico, dando cuenta a su vez de la riqueza de temas y enfoques que giran en torno a la cuestión de lo sagrado. Problemáticas relacionadas con DEMOCRACIA, REPÚBLICA Y CIUDADANÍA, con el fin de abordar el modo en que se han transformado las nociones filosófico-políticas de democracia y república desde la modernidad temprana hasta nuestros días, apuntando especialmente a las diversas dimensiones de construcción de ciudadanía a que han dado lugar. También se abordaron cuestiones vinculadas a la DIDÁCTICA DE LA FILOSOFÍA, con el fin de presentar diferentes trabajos basados en diversos autores que, de un modo u otro realizan sus aportes al área y de manera directa o indirecta teorizan en torno a la enseñanza de la filosofía. Otras cuestiones ligadas a la línea de reflexión anterior fue la mesa de trabajo sobre FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN, donde se plantearon preguntas e inquietudes filosóficas que pusieron en discusión los supuestos a partir de los cuales pensamos: la enseñanza, el aprendizaje, las instituciones educativas, los

contextos no formales de educación. Y DILEMAS Y DEBATES EN TORNO A LA NOCIÓN BIOÉTICA DE AUTONOMÍA, una mesa que invitó a colaborar con el análisis teórico de la noción de autonomía a partir de distintas tradiciones bioéticas así como a proponer la revisión de casos clínicos o el análisis de instrumentos legales, códigos deontológicos y/o documentos emergidos de convenciones que guían o pautan la praxis médica y a partir de los cuales se pueda identificar, enunciar y describir aspectos problemáticos de la noción de autonomía en salud. Las cuestiones estéticas también han estado presentes en propuestas de trabajo relacionadas con CRÍTICA, ARTE Y SENTIR, proponiendo a partir de Baumgarten y su proyecto la posibilidad de entender la modernidad y sus alcances socioculturales desde la dimensión estética como crítica y reflexión respecto al propio proyecto de la Modernidad. Reflexiones sobre CIENCIA Y AGENCIA DE LAS IMÁGENES, orientada a convocar a indagaciones que abordasen la inscripción epistemológica de la imagen como objeto de estudio en el campo de las ciencias humanas, o que tomarán el carácter revelador de las imágenes, el "poder" que exhibían en términos ideológicos, políticos y artísticos ligados a prácticas históricamente situadas. También encontramos temáticas derivadas sobre estética, tecnología y comunicación desde EL EFECTO BLACK MIRROR, proponiendo la perspectiva distópica en el relato ficcional de la serie Black Mirror como pretexto para compartir diversos abordajes filosóficos sobre el entramado tecno-cultural contemporáneo. Se reflexionó sobre EL LUGAR DEL CUERPO EN LA FILOSOFÍA ANTIGUA Y EN SU RECEPCIÓN CONTEMPORÁNEA, para contribuir al

diálogo filosófico sobre el cuerpo incluyendo aquellos planteos que examinen los términos en que se legitima la articulación entre pensamiento contemporáneo y pensamiento antiguo. Se abrió un espacio para tematizar la ACTUALIDAD DEL PENSAMIENTO NUESTRO AMERICANO DESDE EL NOA. ENFOQUES, PROBLEMAS Y ARTICULACIONES, a fin de proponer un debate, un diálogo y un intercambio en relación a los problemas, enfoques y articulaciones que constituyen esta pluralidad *Nuestro Americana* en la actualidad. Se trabajó a partir de investigaciones de los entramados territoriales, con el interés de dialogar sobre las maneras de habitar de los lugareños; sus luchas simbólicas y creencias populares; las comunidades locales de seres en la mesa TERRITORIO, TERRITORIALIDADES. ENTRAMADOS TERRITORIALES Y COMUNIDADES LOCALES DE SERES. Todas estas cuestiones enriquecidas por foros temáticos sobre EMANCIPACIÓN DE QUÉ Y PARA QUÉ. DIÁLOGOS POSIBLES CON EL PENSAMIENTO PRODUCIDO EN EL NOA, y talleres sobre LA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA que permitió la configuración de un espacio dialógico, político y reflexivo. Estas jornadas, que reúnen a las comunidades filosóficas del NOA desde hace más de treinta años, han sido el espacio de encuentro que permitió el inicio de una nueva trama capaz de encontrar en los textos aquí presentes la expresión de las voces que habitaron estos espacios de reflexión filosófica. Un desafío atravesado por una coyuntura histórica como fue *El Centenario de la Reforma Universitaria* capaz de activar debates profundos sobre nuestra actualidad a luz de los acontecimientos históricos, las extensas jornadas de luchas sociales, y el lugar

de reflexión filosófica que desde nuestra región siempre dice presente.

Filosofar con los clásicos

La enkrateia y el hogar de Iscómaco

Blanca A. Quiñonez
Instituto de Estudios Clásicos.
Universidad Nacional de Tucumán

Resumen

En este artículo analizamos el *Económico* de Jenofonte, quien define la adquisición, el manejo y el acrecentamiento de las propiedades como una ciencia o un arte enseñable similar al de la Política; empero, la Economía tiene carácter privado, mientras que la Política se ocupa de los acontecimientos públicos. En consecuencia, el buen manejo del orden de la casa es un buen ejercicio para el manejo del orden de la Polis. El paralelismo entre el gobierno de la casa y el de la Polis se manifiesta en las instrucciones que Iscómaco da a su esposa: mantener el orden de cada cosa y cuidar que cada sirviente ocupe su lugar en la casa, ya que esta tarea es similar a custodiar las leyes de

la ciudad.

Previamente mostramos la dimensión ética del uso del dinero por parte de Sócrates, quien manifiesta desconocerlo, puesto que ocuparse de ello significaría ser esclavo de sus pasiones; este tipo de individuo tiene a menudo el conocimiento suficiente para manejar la economía, pero no puede controlar sus propios estados anímicos. Sin duda, en su diálogo con Critóbulo, Sócrates destaca que la magnitud de las propiedades no determina la tranquilidad del espíritu, sino el estado interior de satisfacción con las propias necesidades. Por lo tanto, él se considera rico con la posesión de cinco minas, e invita a Critóbulo a hacer un balance entre lo que posee y sus necesidades; considera que basta ser bueno con un alma noble. Luego decide hacer un curso de virtud con Iscómaco. Siguiendo la lectura ética de Sócrates, Foucault, en el capítulo "El hogar de Iscómaco", de su libro *Historia de la sexualidad* 3, enfatiza el auto-dominio del filósofo. Paralelamente muestra que la mujer puede participar con dignidad en el manejo de la casa, en tanto siga las advertencias del esposo.

Palabras claves: Arte; Economía; propiedad; auto- dominio; vida buena.

En primer término, aclaramos que el título de este artículo hace referencia a un capítulo del tomo II del libro *Historia de la sexualidad 2*, de Michel Foucault. En el mismo, el autor francés analiza detenidamente la virtud del dominio de sí (*enkrateia*)[1] y su rol en la vida matrimonial, con especial con-

1 En el título hemos respetado la expresión de Foucault; sin embargo, en el análisis textual usamos la grafía griega correcta: *Egkráteia.*

sideración del *Económico* de Jenofonte. Por su temática, el arte de dirigir, vecino a la *Ciropedia*, este diálogo suele ser ubicado como una obra de la vejez, cuando el historiador había vuelto del destierro y vivía plácidamente en Atenas.

El autor define la Economía como una ciencia (*epistême*) o arte (*téchne*) que se ocupa de la adquisición, el manejo y acrecentamiento de las propiedades; destaca que su objeto es enseñable y semejante al de la Política aunque ella tiene carácter privado, mientras que la segunda se refiere a la cosa pública. En consecuencia, el buen manejo del ordenamiento de la casa es una preparación física y política de mando que contribuye al ejercicio del orden de la *Polis.*

Sócrates, filósofo errante, es el personaje que conecta las dos partes: En la primera aparece Critóbulo, también presente en *el Banquete* platónico, mientras que en la segunda Iscómaco – un granjero notable- representa al hombre de bien.

La estructura de la obra comprende los seis primeros capítulos dedicados a la figura moral de Sócrates; los seis siguientes (VII a XII) - que más nos interesan – abordan la educación de la mujer y los esclavos. El resto se ocupa del cultivo de la tierra y cuestiones conexas, ya que Jenofonte considera que la agricultura es la única actividad útil para entrenar el cuerpo, digna de un hombre libre que se prepara para el ejercicio militar, al mismo tiempo que enriquece su propiedad.

Jenofonte opone el arte de los propietarios de tierras que deben mantener, acrecentar y transmitir a quienes llevan su nombre los bienes de la familia al de los artesanos; la vida de estos no es saludable, ya que el estar sentado junto al fuego

de los metales debilita los cuerpos (VI, 10).El constante trabajo además es un impedimento para acudir en ayuda de los amigos y menos aún colaborar con la ciudad, ya que carecen de tiempo libre para ocuparse de los asuntos públicos.

Por el contrario, la vida del propietario se despliega entre lo público y lo privado, lo cual comporta un estilo de vida y un orden ético. En efecto, implica un ejercicio de resistencia, un adiestramiento físico que es bueno para el cuerpo, su salud y su vigor; alienta la piedad al disponer de tiempo para hacer sacrificios a los dioses; además, posibilita ser generoso con los amigos al brindarles hospitalidad. En especial, su actividad es útil a la ciudad, ya que contribuye a su riqueza y, al tener bien entrenado el cuerpo, el ciudadano se convierte en soldado vigoroso cuando es necesario defender a aquélla.

En suma, dirigir el *oíkos* es mandar y mandar en la casa no es distinto del poder que debe ejercerse en la ciudad, ya que en ambos casos se trata de dirigir a los demás. El historiador aclara que "la casa de un hombre es todo lo que llega a poseer" (I, 2), es decir, abarca los campos y aún los bienes que pueden estar situados fuera de la ciudad; de ahí que hablemos de obligaciones del interior y del exterior de aquélla.

Ahora bien, en el arte de administrar lo privado, es menester diferenciar "propiedad" de "hacienda", ya que una propiedad puede ser un bien si es algo beneficioso para quien la usa. De este modo, se identifica *chrématos* (útil) y *agathós* (bueno) (I, 8) puesto que *tà opheûlunta* (las cosas convenien-

tes) son *chrémata* (cosas útiles) (I, 10); en consecuencia, ni siquiera el dinero es un bien si no se lo sabe utilizar rectamente. En otros términos, las mismas cosas son bienes para quienes son honestos pero no para quienes no lo son.

Jenofonte considera que la virtud es enseñable; por eso analiza las cualidades de los esclavos, tales como la lealtad y la justicia, que han de ser inculcadas por el patrón con el ejemplo en su vida cotidiana. Sin embargo, deja a cargo de la esposa la tarea de seleccionar las obligaciones de cada uno dentro del hogar de acuerdo a sus dones particulares.

También plantea el "uso" de los esclavos como bienes aunque, por un juego dialéctico, Sócrates señala que los amos pueden ser esclavos de sus propios vicios, como la pereza y la indolencia. Observamos el tinte moral del uso de las riquezas en Sócrates cuando afirma que desconoce el manejo del dinero, ya que esta preocupación significaría que no puede dominar sus propias pasiones, más exactamente, la ambición. En efecto, en su diálogo con Critóbulo señala que la magnitud de las propiedades no es lo que determina la tranquilidad, sino el estado interior de satisfacción con lo que a uno le es necesario.

En consecuencia, Sócrates se considera rico con la posesión de cinco minas, aunque declara:

> Por mi parte, si necesitara algo, estoy seguro de que incluso tú reconoces que hay personas que estarían dispuestas a ayudarme, de tal suerte que dándome muy poco colmarían mi vida de abundancia. En cambio, tus amigos, que se bastan con sus recursos

> más que tú con los tuyos, se fijan en tí como si te fueran a sacar ayuda (I, 12).

Sin embargo, a pesar de que de hecho la sociedad considera a su interlocutor un ciudadano pudiente, y por ende le impone grandes compromisos con la Polis, Sócrates lo ve como alguien pobre, ya que sólo se ocupa de acrecentar su dinero. Critóbulo en su defensa alega en cambio verse a sí mismo como alguien que ha dominado las propias pasiones (*egkratés*) y por lo tanto puede aprender el arte de la Economía (II, 1).

Además, con ironía añade Sócrates que lo tranquiliza el haber observado que el caballo del pobre Midas era seguido por sus admiradores, lo cual lo lleva a inferir que basta ser bueno y tener un alma noble para ser valorado por los demás.

Observemos que a pesar de que el autor hable del dominio de las pasiones, en la obra no describe el cuidado de sí (*epiméleia heautoû*) como una tarea individual que sirva de soporte para la vida en comunidad. Tampoco hay una *Paideia* sistemática, ya que la formación moral se asienta en la experiencia del otro como mejor.

Este aspecto puede observarse también en los *Recuerdos de Sócrates*. En efecto, en el largo diálogo entre el filósofo y la hermosa Teódota, veremos el intento del primero en captar la amistad de la mujer, con el propósito de mejorarla moralmente, ya que al mismo tiempo muestra que la tarea de los amigos es siempre mejorar al otro. Apelamos a esta obra porque entendemos que en cierto modo complementa la descripción del *Económico*, en el sentido de que las inter-relaciones

de la casa se inscriben dentro del marco más amplio, que es la *Polis.*

En consonancia con estas ideas, Sócrates habla de su decisión de empezar un curso de virtud con Iscómaco, un varón "*aristón*", es decir, mejor, que en la sociedad es calificado "*kalós kaì agathón*", en suma, "un hombre de bien". De este modo, paralelamente, ha de demostrar que por medio de preguntas - el sistema de enseñanza socrático- es posible aprender o recordar lo que ya se conocía. Así nos introducimos en el núcleo de nuestro interés, la educación de la mujer, en el libro VII.

La noción básica que introduce Iscómaco es la de "el techo", el abrigo necesario para el ser humano, a diferencia de las bestias, que pueden vivir en la intemperie. Esto delimita lo necesario de "adentro" y "de fuera" de la casa (*oikía*) y por ende la función de la mujer y la del hombre respectivamente, aunque entre ellos todos los bienes sean comunes.

El cumplimiento de las respectivas funciones de los cónyuges define sus actividades propias con relación a la casa, ya que están fijadas por la ley, la cual expresa lo que es conveniente que cada uno realice o no. En efecto, esta ley declara buenas (*kalá)* las ocupaciones por las que la divinidad dio a cada uno las mayores facultades naturales; así es mejor (*kallíon*) para la mujer quedarse en casa que pasar su tiempo afuera y malo para el hombre permanecer dentro en vez de ocuparse de las labores del exterior. A continuación advierte:

> Si alguien actúa contra la naturaleza que la divinidad le ha otorgado y deja su puesto, no escapa a la

> mirada de los dioses y es castigado por desatender los trabajos que le corresponden y ocuparse de los de su mujer (VII, 31)

Además, la naturaleza ha hecho el cuerpo frágil de las mujeres apto para las labores internas y el cuerpo de los hombres vigoroso para soportar las inclemencias del tiempo, los viajes y las guerras que transcurren en espacios exteriores. Empero, la mujer es la abeja reina de una colmena, el hogar, quien además vigila que cada uno de sus integrantes cumpla con sus respectivos deberes (VII, 22, 23).

Resulta interesante está sujeción de la ley humana a la naturaleza como norma básica; a su vez, observamos que ella traduce un decreto de la divinidad. En otros términos, divinidad, ley natural y ley humana están en perfecta armonía, de manera que justifican una moral universal. Sin duda, hay una clara oposición al convencionalismo legal de los Sofistas, es decir, a la aceptación de que cada norma es producto del acuerdo entre los ciudadanos o de una cultura determinada.

Observemos que, como en Platón, el Sócrates de Jenofonte muestra su crítica a este movimiento que ha originado a lo largo de la historia la defensa de la relatividad de los valores sociales, al tiempo que ha favorecido el pluralismo y la tolerancia entre los pueblos.

Continúa exponiendo su experiencia Iscómaco, cuya mujer llegó a su nuevo hogar con menos de quince años, sin ninguna experiencia; él enseguida trata de que ella participe del trabajo de la casa, aptitud que le otorgó la sabia naturaleza;

también insiste en que las actividades manuales debilitan los cuerpos, de allí que sean propias de la figura femenina; como contrapartida, dice que la naturaleza le otorgó a la mujer más ternura para la crianza de los hijos.

Dado que la jovencita no está preparada para desempeñar su papel a causa de su juventud y la sucinta educación recibida antes de esposarse- que incluye la discreción-, las relaciones con el esposo son de dirección y formación por parte de este; es decir, la esposa es sujeto de una pedagogía y de un gobierno de su conducta de la cual el varón es plenamente responsable; empero el narrador reconoce que a veces ella también puede ser culpable de sus propios errores en cuanto es un ser libre. De ahí que destaque sus cualidades con tinte masculino, ya que las ha aprendido del esposo; en otros términos, la mujer puede llevar a cabo dignamente el manejo interior de la casa en la medida en que siga los consejos de aquél, modelo indiscutible de cualquier actividad femenina virtuosa.

El estrecho paralelismo entre el arte del gobierno de la casa y el gobierno de la Polis se hace manifiesto en las recomendaciones que da el ciudadano a su esposa: mantener el orden como guardiana de cada cosa, puesto que procurar que cada sirviente ocupe su lugar en la casa es una tarea semejante a ser custodia de las leyes de la Polis. De lo contrario, al igual que cuando hay una tempestad en el mar, a ella no le sería posible ni encontrar lo que se necesita ni entregar lo que no está preparado.

Sócrates por su parte reconoce también que la esposa es muy valiosa en cuanto el hombre le confía los asuntos más

importantes y considera que contribuye tanto como aquél para el bien común; por eso, debe haber un diálogo que muestre el cumplimiento de sus respectivos roles, es decir, el del marido como guía, y el de la mujer como consultora de lo que no conoce y dar cuenta de lo que ha hecho dentro de la casa. En consecuencia, si ambos cónyuges actúan bien, la casa prospera; pero de lo contrario, esta decae (III, 15).

Hay un texto del libro VII del *Económico* de Jenofonte que ha llamado en forma particular la atención de Michel Foucault en su obra *Historia de la sexualidad* 2 y es el siguiente: "También la divinidad concedió a ambos con imparcialidad la facultad de ejercer el debido autocontrol (*egkráteia*) y les otorgó la posibilidad de que quien fuera el mejor, hombre o mujer, consiguiera la mayor parte de esta virtud" (VII, 27). Señalemos empero que Sócrates observa a Iscómaco que las características virtuosas otorgan a la mujer una "mentalidad varonil" (XI, 1).

El primer párrafo muestra con claridad que, a pesar de la diversidad de tareas, la virtud es común a ambos sexos. Recordemos que también Platón, por boca de Aristófanes, dice que la virtud del hombre y la mujer es la misma" (*Banquete*, 192a).

Por su parte el último párrafo implica aceptar que la mujer, que cultiva la memoria y la atención o cuidado, a veces puede superar al esposo en virtudes, hasta tal punto que este llegue a convertirse en "su servidor" (VII, 42). Resulta interesante que Jenofonte reconozca esta excepción que convierte automáticamente a la mujer en modelo más allá de sus funcio-

nes que tienen como límite el propio hogar. Con razón observa Foucault que "el panorama en el cual se inscribe este análisis es social y políticamente muy marcado"[2]. Esto significa que la reflexión sobre las relaciones conyugales deben realizarse en función de la ciudad, a cuyos beneficios se constituían; sin duda, el principal de ellos era dotar a la sociedad de descendencia para garantizar su subsistencia.

En la obra mencionada, el pensador francés analiza en el capítulo 1 denominado "La problematización moral de los placeres" la virtud de la *egkráteia*. Señala que en la moral pagana ella consiste en una reestructuración de las formas de relación con uno mismo y una transformación de las prácticas y técnicas sobre las que esta relación se apoya. El término *egkráteia* por lo tanto designa esta actitud necesaria en la moral de los placeres, ya que se manifiesta en el buen uso que de ellos se hace.

En Jenofonte dicha virtud está muy cercana a la *sôphrosyne,* que traducimos como "moderación" o templanza; a veces tienen un significado indistinto, a tal punto que Platón las considera "disposición del alma" y las usa alternativamente. Así, en el *Gorgias*, cuando Calicles pregunta a Sócrates qué es gobernarse a sí mismo, este responde que es "ser prudente y dueño de sí mismo" y dominar sus placeres y deseos.

En la *República* también ambas virtudes están próximas: "La moderación (*he sôphrosyne)* es una especie de orden y señorío sobre los placeres (*hedonôn*) y las pasiones (*epithou-*

2 *Historia de la sexualidad* 2, pág. 165.

miôn), según lo expresan quienes dicen que uno es dueño de sí mismo" (*egkratés)* (IV, 430e7).

Empero, para Foucault no son sinónimos, ya que se refieren a dos modos distintos de relación consigo mismo. En efecto, mientras la *sôphrosyne* indica un estado general que asegura que nos conduzcamos debidamente ante los dioses y hombres, es decir, piadosos, justos y valientes, la *egkráteia* designa una forma activa de control sobre sí mismo. Esta virtud requiere esfuerzo y su ejercicio envuelve una relación agonística del individuo consigo mismo, una lucha contra los deseos y las pasiones que son controlados a través de la razón, un arte (*lógos, téchne*) en constante ejercicio.

Consideramos que el pensador francés en cierto modo reproduce el pensamiento de Platón, quien sostiene por su parte que si queremos hacer a alguien temeroso con justicia, debemos hacerlo vencer en su lucha contra los placeres, enfrentándolo a la desvergüenza y a la cobardía interior mediante la práctica, ya que de lo contrario no alcanzará la virtud (*Leyes* 647, e).

En consecuencia, la *egkráteia* es una condición de la *sôphrosyne*, es decir, expresa la forma de trabajo y de control que el individuo debe ejercer sobre sí mismo para volverse temperante[3] . En otros términos, quien no tiene el propio dominio de sí, no podrá conducirse de forma moderada ante los demás.

Esto significa que la moderación no debe ser interpreta-

3 *Historia de la sexualidad* 2, pág. 72

da como una forma de obediencia a un sistema de leyes, o un código de conductas; por el contrario, ella es un arte o práctica en el uso de los placeres que hace que el hombre se ponga sus propios límites; un ejemplo lo encontramos en las hermosas y extensas palabras de Alcibíades que describen su fracaso de seducción a un Sócrates con autodominio en el *Simposio* platónico (215c- 219e).

En efecto, recordemos que su estado de ánimo se ha visto inspirado por la naturaleza (*physis*) de este hombre, en la cual destaca precisamente su *sôphrosyne* y su *andreia.* Paralelamente, manifiesta su asombro por el encuentro con este ser humano, poseedor de tanta sabiduría (*phrónesis*) y firmeza (*kartería*).

Jenofonte por su parte muestra que toda enseñanza implica un aspecto teórico y también un ejercicio y una ascesis moral, pues para Sócrates el conocimiento no se reduce solamente a captar los principios, sino que además implica un ejercicio del alma; este conduce a distinguir lo que es bueno para realizar, y diferenciarlo de lo malo que se ha de evitar (*Recuerdos de Sócrates,*I, 2, 19).Interpretamos por lo tanto que la *egkráteia* como virtud implica un modo de vida que se traduce en actitudes que se hacen manifiestas en el mostrarse a sí mismo como tal.

Al respecto, nos parecen aclaratorias las palabras de Foucault:

> En cuanto a la definición del trabajo que hay que realizar sobre uno mismo, sufre también, a tra-

> vés del cultivo de sí, cierta modificación: mediante los ejercicios de abstinencia y de dominio que constituyen la *askêsis* necesaria, el lugar que se concede al conocimiento de uno mismo se hace más importante y la tarea de ponerse a prueba, de examinarse, de controlarse en una serie de ejercicios bien definidos, coloca la cuestión de la verdad- de la verdad de lo que uno es, de lo que uno hace y de lo que uno es capaz de hacer- en el centro de la cuestión del sujeto moral[4].

En el caso de la mujer, para Jenofonte se evidencia en que se haga ver tal como naturalmente es; por eso no ha de usar afeites ni ropa excesivamente llamativa, algo propio de las cortesanas. La elegancia del cuerpo será el resultado del ejercicio diario de moverse dentro del hogar en el cumplimiento de las tareas domésticas. En otros términos, en la mujer realmente bella hay armonía entre su aspecto físico y su conducta, ya que el cuerpo manifiesta las cualidades morales.

Recordemos que al comienzo del *Económico*, Jenofonte señala que los peores vicios son la pereza (*argía*); la molicie (*malakía*) y la negligencia (*améleia*) (I,19); de allí que proponga un modelo de mujer trabajadora, semejante a la abeja reina; y en esto consiste su verdadera belleza; por el contrario, la mujer moralmente fea es como los zánganos, que roban el alimento ganado con esfuerzo, de ahí que deban ser expulsados de la colmena lo antes posible (XVII, 14-15).

4 *Historia de la sexualidad* 2, pág. 80

Esta distinción entre dos tipos de mujeres nos remite sin duda a los *Recuerdos de Sócrates*: Recordemos sintéticamente el denominado "mito de Heracles", cuya narración es atribuida a Pródico: Al joven en trance de abandonar la niñez y enfrentar una vida independiente, frente a sus dudas sobre qué camino elegir, se le aparecen dos mujeres muy distintas: una representa la vía de la Virtud, es alta, de bello aspecto y naturaleza noble, está simplemente adornada con la pureza de su cuerpo; su mirada es pudorosa, tiene una imagen sobria; está vestida de blanco y posee un andar pausado; la otra representa a la senda del vicio; es alta, bien alimentada, robusta y blanda, maquillada para verse más blanca y sonrosada de lo que en verdad es, simulando ser más delgada, con ojos coquetos y un vestido vaporoso que deja ver su cuerpo, procurando llamar la atención de los varones y encantada de contemplar a cada instante su propia sombra.

Esta encarnación del Vicio procura acercarse rápidamente al muchacho para prometerle una vida fácil y placentera, alejada de las guerras y los negocios. Luego se presenta como "Felicidad", aunque reconoce que sus enemigos la llaman "Maldad". Por el contrario, la Virtud lo incita al trabajo, el esfuerzo, el sacrificio por la patria con una previa preparación para la guerra y el ejercicio del cuerpo (II, 1, 21-28). En suma, Jenofonte reitera todas las cualidades que se analizan en su *Económico.*

Más adelante,- como anticipamos - en esta misma obra el historiador describe una escena en la cual dialogan la bella hetera Teódota y Sócrates. La apariencia y el comportamiento

de esta mujer coinciden con lo que Iscómaco no quiere para su esposa; sin embargo, Sócrates intenta atraerla hacia sí, a fin de transformarla a través de la amistad (III, 11, 1-18). En la obra que analizamos advierte Jenofonte que el esposo gusta de la delicadeza femenina que ostenta la mujer con naturalidad, sin afeites ni maquillajes; en consecuencia, el encuentro de los cuerpos de ambos no debe estar mediado por ningún artificio.

En lo que respecta al vínculo matrimonial, este tiene como finalidad el beneficio mutuo, en vistas de la procreación de hijos que acompañen en la vejez. Cada uno de los cónyuges tiene determinadas funciones, que se distinguen en internas para la mujer, y externas para el hombre; los deberes emergentes responden a las capacidades naturales de cada uno; sin embargo, entre ellos hay cualidades comunes a ambos sexos que pueden hacerse efectivas como virtud merced a la libertad personal: memoria, atención y autocontrol (*egkráteia*).

Observemos que, a diferencia de la figura de Sócrates que ha construido Platón, en la narración de Jenofonte no hay ninguna alusión al *Eros* que legítimamente puede reinar en el vínculo entre los esposos; tampoco hace lugar al análisis del duro proceso de autoconstrucción en el manejo de los placeres, del cual habla con detalle Foucault. Solamente se destaca que la mejor prueba de la posesión de la virtud es el constante respeto a la naturaleza, que, con su sabiduría, ha dado a cada uno de los sexos los dones con que se muestran ante los demás en la vida cotidiana.

A modo de conclusión, digamos que esta obra muestra que la Economía no es una ciencia que se reduce al buen ma-

nejo de los números; por el contrario, debemos ubicarla dentro de las ciencias humanas, ya que aborda cuestiones que tienen como eje el quehacer del ciudadano con sus valores, los cuales se hacen manifiesto en las múltiples relaciones con su esposa, sus esclavos y sus conciudadanos.

Al respecto, nos parecen relevantes las palabras de Foucault que sintetizan nuestras consideraciones:

> El matrimonio exigía un estilo particular de conducta sobre todo en la medida en que el hombre casado era un ciudadano honorable o un hombre que pretendía ejercer sobre los demás un poder a la vez político y moral; y en este arte de estar casado, era el dominio de uno mismo lo que moldeaba el comportamiento del hombre prudente, moderado y justo[5].

A nuestro juicio, Jenofonte ha puesto de relieve que la formación moral de todos sus miembros (incluyendo a los esclavos) es el sólido fundamento sobre el cual han de asentarse tanto el *oíkos* como la *polis.*

5 *Historia de la sexualidad* 2, pág. 163

Bibliografía

FOUCAULT, M. (2008) *Historia de la sexualidad* 2. El uso de los placeres. Edit Siglo XXI. Bs. Aires. (2a.ed.).

FOUCAULT, M. (2008) *Historia de la sexualidad* 3. La inquietud de sí. Edit.Siglo XXI. Bs. Aires. (2a.ed.).

JENOFONTE (1993), *Recuerdos de Sócrates, Económico, Banquete, Apología de Sócrates;* introducciones, traducciones y notas de Juan Zaragoza. Biblioteca Clásica Gredos. Madrid.

OLIVARES CHÁVEZ, C. (2015), "La esposa de Iscómaco: modelo de *kalokagathía* femenina", en Víctor Hugo Méndez y Martha Patricia Irigoyen (eds.), *Mujeres en Grecia y Roma y su trascendencia: diosas, heroínas y esposas,* México, Universidad Nacional Autónoma de México (Cuadernos del Centro de Estudios Clásicos, 54).

PLATÓN (1971), República. Traduc. Y notas de A. Gómez Robledo. F.C.E. Méjico.

PLATÓN (1983), *Gorgias.* Traduc. Y notas de J. Calonge. Biblioteca clásica Gredos. Madrid

SENOFONTE, (2000) Económico*,* Introduzione, traduzione e note di Fabio Roscalla, saggio di Diego Lanza, testo greco a fronte Milano, Biblioteca UniversaleRizzoli (2a. ed.).

Figuras de la melancolía en el *Problema XXX* de Aristóteles. El caso Sócrates.

Ofelia Wyngaard
Universidad Nacional de Tucumán

Resumen:

El trabajo se centra en la noción de melancolía en la antigüedad clásica tal y como es presentada en una de sus principales fuentes, como es el *Problema XXX* de Aristóteles. Se focaliza en algunas ideas del *Problema* que explican, a partir de la teoría de los humores, qué se entiende por un cuerpo afectado de melancolía y cuál es la razón de que algunas figuras de la antigüedad señaladas como melancólicas hayan sido principalmente hombres de genio, entre ellas Sócrates. El trabajo indaga algunos momentos de la vida de Sócrates descriptos en la obra de Platón y de Jenofonte que pudieran afirmar el diagnóstico arriesgado por el *Problema* de un Sócrates melancólico. Como contexto de enunciación, la exposición sostiene que la melancolía sobrevivió por obra de la cultura y sus desplazamientos y que se mantuvo sólida por la riqueza de sus significaciones y por su capacidad de dar una respuesta al desasosiego que

alberga, desde siempre, el corazón del hombre.
Palabras clave: Melancolía, cuerpo, manía, genio, Sócrates.

Introducción

La historia de la melancolía comienza con los textos fundadores de la medicina occidental (escritos en la segunda mitad del siglo V a.c. y a comienzos del IV a.c.). Puntualmente se señalan tres fuentes antiguas de la melancolía: el *Problema XXX* adjudicado a Aristóteles, que tiene por tema la melancolía y los hombres de genio; el aforismo hipocrático (VI, 23) que sitúa el temor y la tristeza como propios del estado melancólico y las Cartas apócrifas de Hipócrates relativas a la risa y la supuesta locura de Demócrito. Los rasgos del carácter melancólico y la fenomenología de la melancolía patológica tal como hoy los conocemos se inspiran en estas primeras descripciones.

El *Problema XXX*[6] es un texto breve, de carácter fisiológico que ubica en los equilibrios o desequilibrios de los componentes del cuerpo, la razón de las agitaciones o de la armonía del alma. La obra consiste en una detallada descripción de los fundamentos fisiológicos de la melancolía y de las consecuencias en el orden de la patología, de la moral y de la estética.

Ciertamente el *Problema XXX* nos sitúa frente a una fisiología en gran parte desaparecida y, aunque el humoralismo antiguo se haya mantenido con persistencia durante más de veinte siglos de observación y prácticas médicas, hoy lo estima-

6 Universidad Nacional de Tucumán. Para el trabajo utilizamos el texto *Aristóteles, El Hombre de genio y la melancolía. El problema XXX.* Prólogo, traducción del griego y notas de Jackie Pigeaud, Barcelona. Acantilado. 2007.

mos como un mero esquema que evoca un modo antiguo de explicación del funcionamiento del cuerpo; el autor Jonathan Pollock lo describe como una suerte de "ficción antropológica" que no deja de resultarnos extraña (Pollock, 2003:15) No obstante, al leer el texto del *Problema*, sentimos que las ideas que lo recorren nos resuenan, tienen un aire de familia, de modernidad y universalidad, que inevitablemente "nos devuelven a lugares comunes de nuestra cultura y nos fuerzan a un trabajo de arqueología del imaginario cultural" (Pigeaud, 2007:9)

La palabra melancolía y la noción que ella denota han atravesado siglos de nuestra historia desde su origen en las doctrinas médicas y filosóficas de la antigüedad. Es una noción amplia y ambigua que puede asociarse a cosas y ámbitos muy diversos, desde una enfermedad del ánimo que alterna la ansiedad con la depresión, un modo de ser momentáneo, un talante, un paisaje, un momento del día, una obra de arte. La melancolía sobrevivió por obra de la cultura y sus desplazamientos; se mantuvo sólida por la riqueza de sus significaciones y por su capacidad de suscitar explicaciones al desasosiego que alberga, desde siempre, el corazón del hombre.

La tesis sobre la melancolía en el *Problema XXX*

Lo característico del humoralismo antiguo fue haber aislado unos fluidos: la bilis amarilla, la bilis negra, la flema y la sangre, que al circular por los canales del cuerpo podían producir concentrados nocivos y dar origen a enfermedades. Por lo tanto, para asegurar la salud y vigor del cuerpo estos humores debían conservar una cierta proporción entre ellos, en calidad

y en cantidad.

En el *Problema XXX* la explicación de la melancolía tiene su fundamento en las doctrinas médicas de la época, no obstante el autor toma cierta distancia de ellas y realiza una distinción entre "enfermedad melancólica" y "disposición o naturaleza melancólica". La melancolía se halla ligada a la bilis negra; al producirse una alteración cualitativa de este humor se generan enfermedades melancólicas: epilepsia, depresión, fobias, desenfreno, úlceras y locura. La enfermedad melancólica es siempre algo del orden del accidente y no hace, por lo tanto, a la naturaleza del individuo. Por otro lado existe un tipo de complexión corporal caracterizada por el predominio del humor melancólico, se trata de una naturaleza (*physis*) particular que hace a los hombres diferentes de los normales pero no por ello enfermos. Habría entonces algo como un melancólico natural o una salud melancólica. Y en ambos tipos, el natural y el enfermo, la causa estaría siempre dada por la preponderancia de la bilis negra.

La bilis negra tiene la particularidad de producir en el hombre una cantidad de estados o caracteres. Para explicar esta condición el autor la compara con los efectos de vino, el cual posee una naturaleza similar y puede transformar gradualmente al que lo bebe. El bebedor puede pasar de silencioso a hablador y a grandilocuente, y si sigue bebiendo puede tornarse violento, injurioso y hasta loco. Pero la diferencia importante es que los estados en el bebedor son efímeros, mientras que en el melancólico son permanentes. Igualmente lo que deseamos señalar en el polimorfismo del melancólico como una ca-

racterística esencial es la posibilidad de ser otro que sí mismo.

La razón de esta ductilidad está en la naturaleza aérea de la bilis negra (el aire actúa como una *dynamis* (potencia) que conmueve al organismo) la cual puede ser afectada poderosamente por el calor o el frío y pasar en poco tiempo de un extremo al otro. Se trata de una *krasis* (mezcla) inestable y esa anomalía explica los cambios de conducta y de carácter de los melancólicos. Concluimos entonces que el melancólico es un ser inestable por naturaleza.

Ahora bien, si los cambios o mutaciones dependen de la mezcla inicial también pueden estar ligados al encuentro con circunstancias y acciones exteriores. Por ejemplo, si algo alarmante ocurre y ese hecho encuentra al hombre en un momento en que la mezcla está fría, el hombre sentirá terror –porque el miedo enfría–, si lo encuentra en un momento en que la mezcla está caliente, logrará mantenerse impasible gracias a la compensación que se produzca. Lo fundamental es alcanzar el equilibrio de la mezcla, lograr una *eucrasia* (buena mezcla). Este equilibrio puede darse espontáneamente o bien ser el resultado de la maestría técnica del médico que ha sabido diagnosticar e intervenir oportunamente. Los griegos denominan *kairos* a este instante oportuno. Cuando se trata de la enfermedad y la medicina, el *kairos* apunta principalmente a las buenas decisiones del médico basadas en su experiencia y su capacidad de evaluar una cantidad de elementos a la vez.

Como se percibe, el límite entre enfermedad melancólica y disposición melancólica es un tanto impreciso. Una melancolía equilibrada corre siempre el riesgo de convertirse en en-

fermedad real, en melancolía profunda. Mantener la correcta mezcla dentro de esta inconstancia, encontrar un equilibrio o normalidad en esta sustancia inestable será siempre una situación frágil que requiera atención.

Así entonces, derivadas del estado de la mezcla inicial y del encuentro, el autor del *Problema XXX* presenta en principio dos tipos de personalidades melancólicas.

"Aquellos en los que la mezcla se halla abundante y fría, son propensos a la torpeza y a la estupidez; aquellos que la poseen demasiado caliente y abundante son propensos a la locura (*manikoi*), bien dotados por naturaleza (*euphueis*), propensos al amor, fácilmente se dejan arrastrar por los impulsos y deseos; otros se vuelven más charlatanes que de costumbre". (*Problema XXX* 954a 30, Pigeaud 2007:93)

Según Pigeaud, el autor del *Problema* privilegiará el aspecto extravertido de la melancolía. Dentro del mismo sitúa dos términos: por un lado está el término *ekstasis* (salida de uno mismo) que es usado para referirse a la locura: la bilis negra recalentada busca salir y puede hacerlo vía el extravío del pensamiento, en los accesos de locura, o por la piel dando origen a ulceraciones, como se ve en los casos de Heracles, Ayax o Lisandro. El otro término que figura es *manikos* respecto al cual Pigeaud se cuestiona si habría que traducir por "loco" o bien por "maníaco". Opta por la noción de manía "cuando se trata de un concepto médico definido". El autor propone una diferencia entre una expresión que fue consagrada por la tradición médica y otra que no: "…el concepto de *manía* parece haber sido fijado en la segunda mitad del siglo II a.C., es decir, des-

pués de la redacción del Problema XXX, sin duda. En cambio, el término *ekstasis no* llegó nunca a ser un concepto médico. Se quedó como algo descriptivo; como un síntoma." *(Problema XXX* Pigeaud 2007, p.41)

Los melancólicos son entonces *manikoi kai euphueis* (propensos a la locura y brillantes) pero "debido a que el calor se halla próximo al lugar del pensamiento se ven *manikoi h enthousiastikos* (maníacos o divinamente inspirados)". Lo que nos interesa señalar es que estas caracterizaciones implican la idea de que aquellos cuyo humor melancólico es muy grande poseen un carácter por encima del promedio. Son superiores en alguna manera. Pero para que esa anormalidad constituya una desviación positiva los efectos de la bilis negra tienen que aparecer limitados. De otro modo siempre persistirá para el hombre brillante, la amenaza latente del delirio o la locura.

Asoma entonces un tercer tipo de carácter melancólico, más sensato y menos excéntrico, racional y superior a los demás.

> "Aquellos en los que el calor excesivo se desarrolla hasta llegar a un estado medio son, sin duda melancólicos pero más inteligentes y menos excéntricos, al tiempo que en muchos aspectos se muestran superiores a los demás, unos en los que respecta a la cultura, otros en lo concerniente a las artes, y otros, en fin, en el gobierno de la ciudad" (*Problema XXX* 954b Pigeaud, 2007:93).

Los personajes que figuran como melancólicos en las

primeras páginas del *Problema*, Sócrates entre ellos, podrán eventualmente justificarse dentro de este tercer tipo de melancólico. El hombre de genio será entonces el que posea el carácter exaltado y la pasión del melancólico en su versión maníaca pero en una cuota moderada y con un dominio de sí mismo que lo hace superior.

La transformación de la idea de melancolía

Aparte del comentario de Pigeaud, tomamos apoyo en *Saturno y la melancolía* de Raymond Klibansky, Erwin Panofsky y Fritz Saxl (Alianza Ed. Madrid 1991) –una profunda y erudita investigación de la melancolía en la historia de la cultura que incluye un minucioso análisis del Problema XXX–, como así también algunas opiniones están inspiradas en el artículo de Marianne Massin "'*Entre* mania et sophrosyne*. Mania creatrice, ambivalences* et *torsions*".

Según la tesis desarrollada en *Saturno y la melancolía*, la noción de la melancolía experimenta una gran transformación durante el siglo IV a partir del *Problema XXX* y la obra de los peripatéticos. Junto a explicaciones religiosas, los héroes empiezan a ser descriptos como afectados de melancolía patológica, ya no se trata entonces sólo de seres malditos castigados por una deidad. La asociación de la melancolía a las figuras heroicas brindará un aire de "siniestra sublimidad" y esta nueva percepción se mantendrá aunque la valoración general continúe siendo esencialmente negativa, ligada a manifestaciones morbosas con síntomas de alteración mental, ofuscación de la conciencia, delirios, miedo, misantropía, depresión y hasta lo-

cura en varias de sus formas.

La transformación de la melancolía se dará a raíz de un movimiento de apropiación y sustitución de la noción platónica de *mania*. Al adoptar los caracteres de la manía platónica, la melancolía empezará a pensarse como una condición propia de la exaltación espiritual y la capacidad creadora. Esto le otorgará un contenido nuevo y le aportará una suerte de idealización positiva.

Este cambio de valor de la *mania* tiene ya lugar en Platón, cuando en *Fedro* 244a Sócrates dice: "Porque si fuera algo tan simple afirmar que esa demencia (*mania*) es un mal, tal afirmación estaría bien. Pero resulta que, a través de esa demencia, que por cierto es un don que los dioses otorgan, nos llegan grandes bienes". Luego en el mismo diálogo distinguirá dos manías: "Hay dos especies de locura (*mania*): una que es debido a las enfermedades humanas; la otra a un impulso divino que nos hace romper con las reglas habituales" (*Platón, Fedro* 265c)

La *mania* como figura de inspiración en Platón implica una locura benéfica dispensada por los dioses en cuatro dominios, la adivinación (Apolo), la inspiración iniciática (Dionisos), la inspiración poética (Musas), y la locura amorosa (Eros). Sócrates hace una distinción entre la *mania* amorosa y la apropiación física -propia de la manía enfermiza-. La *manía* amorosa es bella porque mueve al amante de la sabiduría y lo eleva hacia lo inteligible. En todos los casos la *mania* se expresa y se realiza en un doble movimiento: el de transportarse fuera de sí (*ek*) y el del entusiasmo (*en*) que consiste en el acto de alojar en sí la

divinidad. De modo que la locura o *mania* divina, en tanto inspiración, mueve a un desprendimiento de la identidad y a una conversión que, como condición anómala, puede ser fuente de grandes logros.

En el *Problema XXX* el melancólico cuya bilis negra se recalienta y sufre la expansión tiene también la necesidad de salir de sí, de experimentarse como otro y de proyectarse fuera. Y es justamente esta alteración constante, según propone el autor del *Problema*, la que potencia la imaginación y favorece a la creatividad. Según la tesis de los autores de *Saturno y la melancolía*, en este punto relativo a la *mania* ambas tradiciones se unen pero durante el pasaje se pierde el carácter divino y trascendental y queda la melancolía explicada por un encadenamiento de causas y efectos naturales. Toda la fisiología de orden aristotélica que se halla articulada en el texto del *Problema XXX*, a saber, la idea de materia y calor que da lugar a los estados melancólicos, la idea de término medio, de *eucrasia* (mezcla equilibrada) dentro de la anomalía, se combina para fundamentar la tesis paradójica de que sólo lo anómalo puede llegar a ser superior, intelectual y espiritualmente. Es por esta suerte de superación dialéctica, si podemos decirlo así, que la nueva idea de la melancolía se vuelve condición y explicación natural del hombre de genio.

Sócrates como melancólico

"¿Por qué razón todos aquellos que han sido hombres de excepción, bien en lo que respecta a la filosofía, a la ciencia del Estado, la poesía o las artes, resultan ser claramente melan-

cólicos, y algunos hasta el punto de hallarse atrapados por las enfermedades provocadas por la bilis negra?" (*Problema XXX*, 953a10, Pigeaud, 2007:79)

La pregunta que inicia el *Problema XXX* es cuanto menos impactante, no sólo por la afirmación que formula y por la lista de personajes ilustres que menciona entre los que califica de melancólicos a Heracles, Áyax, Belerefonte y Lisandro, sino también por los que agrega a continuación cuando dice: "De igual modo, otros muchos héroes parecen haber sufrido claramente del mismo mal (...) Y entre los más próximos a nosotros en el tiempo Empédocles, Sócrates y Platón, así como muchos otros personajes de renombre" (*Problema XXX* 953a25, Pigeaud, 2007:81) . En último término incluirá también a todos los que se hayan ocupado de la poesía.

La aseveración de que los hombres excepcionales son melancólicos no es algo que se someta a discusión en el texto y, por el contrario, es más bien la idea en torno a la cual se estructura toda la argumentación; podríamos afirmar que es el interés principal del texto.

Si tenemos en cuenta las tesis del *Problema XXX* que hemos recorrido y tomamos en cuenta la mención que el propio texto hace de Sócrates, podemos considerar que aquellas habilitan una nueva explicación sobre algunos aspectos del singular filósofo.

La extravagancia de Sócrates ha sido siempre evocada en los testimonios de Platón y Jenofonte, como un rasgo original de su personalidad. Siguiendo los argumentos de Pigeaud para quien, como ya dijimos, el *Problema* privilegia el aspecto

extravertido de la melancolía, proponemos que la inclusión de Sócrates en la lista de hombres excepcionales y melancólicos podría justificarse por algunas caracterizaciones que, en la obra platónica, muestran a Sócrates bajo arrebatos propios de un *manikos* (hombre afectado de manía).

Por ejemplo en el *Banquete* de Platón Sócrates protagoniza un episodio que tiene lugar momentos antes del encuentro en casa de Agatón donde se celebrará el banquete; la descripción se asimila a una suerte de arranque extático. El testimonio platónico narra que Sócrates permaneció largo tiempo de pie absorto, tal vez examinando una idea, hasta que volvió en sí y continuó su camino (*Banquete,* 202bc). Diogenes Laercio refiere a su vez a un suceso cataléptico durante la campaña de Potidea en la que, cruzando por mar Sócrates permaneció en la misma posición durante toda la noche (*Diógenes Laercio*, *Vidas,* 23).

Es también en el contexto del *Banquete* donde Sócrates es percibido propiamente como un poseído. Alcibíades compara a Sócrates con el sátiro Marsias diciendo que mientras éste captura a sus oyentes con el sonido de la flauta, Sócrates embelesa con la música de sus palabras; el discípulo afirma escuchar en él una voz divina: "Cuando lo escucho, mi corazón palpita mucho más que el de los poseídos por los coribantes" (Banquete*,*215e). Se trata de la iniciación erótico-filosófica presentada en términos de conmoción, de transporte y de delirio; lo expresa Alcibíades en un tono de turbación: "En el corazón, en el alma (...) donde he sido herido y mordido por los discursos filosóficos" y a continuación añade: "Todos habéis partici-

pado de la locura y el frenesí del filósofo" (Banquete, 218b). Es el Sócrates erótico, acusado de estar siempre "en disposición amorosa con los jóvenes bellos" pero que de la manera más clara dejará entender a Alcibíades de que no se trata del amor físico: "Me levanté después de haber dormido con Sócrates no de otra manera que si me hubiera acostado con mi padre o mi hermano mayor". (*Banquete, 219d)*

Unos de los temas favoritos de las *Memorabilia* de Jenofonte es describir a Sócrates como un hombre de pasión cuyo deseo moviliza a los demás pero que a su vez no es él mismo dominado por ningún desborde. En I, 6 sostiene: "Con sus actos todavía se mostraba más dueño de sí mismo que con sus palabras". Jenofonte se detiene en detalles del modo en que Sócrates cuida su cuerpo: el ejercicio, la resistencia física, la frugalidad en comidas y bebidas, la austeridad y el desapego de lo sexual; en todo momento la argumentación sitúa en el dominio del cuerpo la causa o condición de la inconmovible y superior fortaleza moral e intelectual del filósofo.

Algunos estudiosos (cf. Pigeaud, 2007:108) han pensado que la melancolía de Sócrates estaba relacionada a las manifestaciones de su *daimon* (demonio, divinidad) Sin duda es un elemento a considerar pero a la vez con la prudencia de evitar toda historia "patológica" del personaje; la costumbre de "aplicar" categorías diagnósticas más o menos actuales a personajes históricos nunca ha dado resultados remarcables.

Por los testimonios de Platón y Jenofonte conocemos que es el propio Sócrates quien hace saber a sus oyentes de su relación al dios, que suele jactarse de sus señales y de la

justeza de sus advertencias. Son diferentes los términos que utiliza para referirse a la divinidad: *theos* (dios) y *daimonion* (demonio) (Platón, Apol., 31d); *semeion* (signo) (Platón, Apol., 40b;) señal divina (Jenonofonte, Mem., I, 1,2-5, Platón, Fedro, 242b) *phoné* (voz) (Jenofonte, Apol.12,2); figuran en momentos en los que Sócrates hace manifiesto su contacto con la divinidad. No es éste el lugar para considerar la naturaleza de estas "intervenciones" pero dentro de los argumentos que venimos considerando sobre la melancolía, un Sócrates *enthousiastikos* (divinamente inspirado) es una adecuada descripción para quien se manifiesta capaz de albergar en sí a la divinidad. No sería apropiado subestimar la seriedad con la que Sócrates vivió y respondió a la percepción de su *daimon* dadas las inmensas consecuencias que expresarlo públicamente tuvo para su vida.

La perplejidad de Sócrates en el *Nacimiento de la tragedia*

La imagen del *Sócrates moribundo* es una figura sobre la que Nietzsche reflexiona en su libro *El Nacimiento de la tragedia*. La afinidad con nuestro desarrollo la hallamos en el hecho de que Nietzsche describe con singular intensidad el encuentro que pudo haberse dado en Sócrates entre la razón lógica, el exceso y la inspiración divina.

En la descripción metafísica del mundo y de la cultura que Nietzsche realiza en esta obra de su juventud, Sócrates simboliza la tendencia apolínea, cuya misión es construir velos que impidan surgir a la verdad dionisíaca. Pero a pesar de esta primera descripción la especulación del filósofo alemán

lleva a reconocer que en Sócrates hay otra vertiente además de la apolínea. Nietzsche sostendrá que hay algo excesivo en Sócrates y que lo excesivo es justamente su propio "instinto" lógico, tal como lo denomina. Lo que ocurrirá de manera singular, plantea Nietzsche, es que en despliegue desmesurado de ese instinto lógico Sócrates chocará con su propio límite y comprenderá que el último escalón al que debe llegar la ciencia y la razón debe ser el arte.

"Aquel lógico despótico tenía a veces, en efecto frente al arte, el sentimiento de una laguna, de un vacío, de un semi reproche, de un deber acaso desatendido. Con mucha frecuencia se le presentaba en sueños, como él cuenta en la cárcel a sus amigos, una y la misma aparición, que siempre le decía igual cosa: Sócrates, cultiva la música! Hasta sus últimos días Sócrates se tranquiliza con la opinión de que su filosofar es el arte supremo de las Musas (…) Finalmente en la cárcel para descargar del todo su conciencia moral, decídese a cultivar aquella música tan poco apreciada por él". (Nietzsche, 1981:123)

Y de esta manera, en los últimos instantes de su vida cede dejándose habitar por la inspiración poética. Sócrates atiende a la exhortación de la divinidad y compone un proemio en honor de Apolo y pone en verso algunas fábulas de Esopo.

"Lo que le empujó a realizar esos ejercicios fue algo semejante a aquella demónica voz admonitoria, fue su intuición apolínea de no comprender, lo mismo que si fuera un rey bárbaro, una noble estatua de un dios y, de correr peligro de pecar contra su divinidad- por su incomprensión. Aquella frase dicha por la aparición onírica socrática es el único signo de una per-

plejidad acerca de los límites de la naturaleza lógica." (Nietzsche, 1981: 124).

Considero que la intuición nietzscheana al señalar el conflicto de Sócrates por su deuda con la creación artística, nos pone nuevamente en la vía de la melancolía que el *Problema* presenta como condición de la creación artística y el genio. (El melancólico es empujado a salirse de sí, a ser otro, tal es una condición para la metáfora, y por tanto para la poesía. cf. Pigeaud, 2007: 50-55).

Por último, que nosotros sepamos ni la tristeza ni el miedo entran en ninguna descripción de Sócrates. Y más bien uno puede encontrar rarezas que agregan puntos a una melancolía en su versión maníaca, cuando en el *Banquete* de Jenofonte, tratando sobre ejercitaciones y sobre danzas Sócrates confiesa en un momento "¿Es que no sabéis que hace poco, muy temprano, me sorprendió Cármides ahí presente bailando?" "Sí por Zeus! dijo Cármides, y al principio quedé atónito temiendo que estuvieras loco!" (Jenofonte, *Banquete* cap II, 19-20). La imagen de Sócrates danzando se nos presenta como una buena manera de concluir.

Si Sócrates fue un melancólico no lo sabemos, es la conjetura del texto. Podemos asentir en que la excepcionalidad de Sócrates tenga origen en una "naturaleza anormal". Y lo que el texto del *Problema XXX* argumenta es que una naturaleza tal sólo se encuentra en los melancólicos. Estamos en un círculo, es verdad. Pero tras haberlo recorrido las cosas no han quedado iguales.

El cruce de dos tradiciones, la platónica y la aristotéli-

ca, reunidas en torno al eje central del *Problema XXX* nos ha conducido a mirar a Sócrates desde una perspectiva singular, como un hombre situado en un equilibrio más bien delicado, a merced de la inspiración divina y de un exceso de pasión que debe ser cuidadosamente moderado. Un Sócrates melancólico sería, para utilizar el término hallado por Nietzsche un "Sócrates perplejo", aquel que conquista y mantiene día a día su equilibrio teniendo que habérselas paradójicamente con su propia superioridad.

Bibliografía

PSEUDO ARISTÓTELES (2007) *Problema XXX, 1.* Barcelona, Ed. Acantilado

ARISTÓTELES (1993) *Poética*, Madrid, Editorial Gredos.

DIÓGENES LAERCIO (2007), *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Madrid, Alianza Editorial.

JENOFONTE (1993), Recuerdos *de Sócrates*. Madrid, Biblioteca Clásica Gredos.

JENOFONTE (1993), *Banquete.* Madrid, Biblioteca Clásica Gredos.

KLIBANSKY R., SAXL F. y PANOFSKY E. (1991) *Saturno y la melancolía*. Madrid, Alianza Editorial.

MASSIN M.(2015) "Entre *mania* et *sophrosyne*. Mania creatrice, ambivalences et torsions" en "*Revue française de psychanalyse 4 / Manie*". Paris: Presses Universitaire de France éditeur.

NIETZSCHE, F. (1981) *El nacimiento de la tragedia*, Madrid: Alianza Editorial.

PIGEAUD, J. (2007) Aristóteles*, El Hombre de genio y la melancolía. El problema XXX.* Barcelona: Ed. Acantilado.
PLATÓN (1982) *Banquete*, Madrid: Biblioteca Gredos.
PLATÓN (1982) *Fedro*. Madrid: Biblioteca Gredos.
POLLOCK, J. (2003) *¿Qué es el humor?* Buenos Aires: Paidós.

La interpretación de Tomás de Aquino de la definición de persona de Boecio

Iván Gabriel Choque
Estudiante en la Licenciatura en Filosofía,
Facultad de Humanidades. Universidad Nacional de Salta.

Resumen

Severino Boecio en su opúsculo Sobre las dos naturalezas contra Nestorio y Eutiques, antes de enfrentarse a las cuestiones cristológicas que motivan el escrito, Boecio construye una definición de persona que luego será central en los desarrollos de la teología durante la Edad Media. Tomás de Aquino recuperará la definición para utilizarla en sus propias investigaciones en torno al misterio de la Trinidad y la doble naturaleza en Cristo. En su recepción, la definición boeciana de persona expresa suficientemente la singularidad del hombre no a partir del carácter racional como diferencia específica de la naturaleza humana. El Aquinate reinterpreta la definición elevándola del plano predicamental al orden real. Así la persona es lo más perfecto en el orden de lo real, siendo el singular subsistente

racional.

Palabras claves: persona, Boecio, Tomás de Aquino, subsistencia, substancia

Introducción

En la *Prima Pars* de la *Suma de Teología*, Santo Tomás de Aquino recupera la definición de persona que había propuesto Severino Boecio en el opúsculo *Sobre la persona y las dos naturalezas contra Eutiques y Nestorio*. El Aquinate menciona esta definición por primera vez en la *Suma* en las cuestiones referidas a la Trinidad de personas en Dios. En este sentido, se observa que la pregunta por la persona en el pensamiento del Aquinate se introduce en un plano teológico. Así también, en la *Tertia Pars* se vuelve a utilizar esta definición de persona en las cuestiones teológicas sobre la unidad de las naturalezas en la persona de Cristo.

Ante esta aclaración sobre los contextos en los cuáles se introduce la definición de persona propuesta por Boecio, se puede sostener que el Aquinate la utiliza con una finalidad teológica. Sin embargo, de por sí la cuestión es estrictamente filosófica. La noción de persona es filosófica y se inscribe en este nivel. Si bien es cierto que la definición propuesta por Tomás responde a la sugerida por Boecio, cabe observar cómo el Aquinate ha reinterpretado el sentido propuesto por Boecio en su definición de persona. Por esta razón, en primer lugar, se enfocará el análisis en los elementos y el método que Boecio utilizó para elaborar la definición de persona; en segundo lugar, se recuperará la definición en la interpretación de Tomás

de Aquino en la *Prima Pars* de la *Suma de Teología*; por último, se expondrán algunas aclaraciones que el Aquinate realiza sobre el uso de la definición de persona.

El motivo de la definición de persona de Boecio

El escritor cristiano Anlio Manlio Torcuato Severino Boecio, noble romano de la segunda mitad del siglo V y de la primera del siglo VI, destacado por su labor como traductor de los textos lógicos de Aristóteles al latín, y su influencia en la Edad Media por la organización de las disciplinas del *Quadrivium* y el *Trivium*, nos ha heredado un conjunto de opúsculos teológicos. El escritor de la *Consolación de la filosofía*, fuertemente influenciado por el estoicismo y el neoplatonismo, y formado en la lengua y la filosofía griega, es el precursor de muchos de los términos que formarán el lenguaje técnico de la filosofía y teología medieval. Su meta filosófica consiste en la formulación de una síntesis entre el pensamiento de Platón y de Aristóteles. Por otro lado, en su especulación teológica, intenta proveer al pensamiento cristiano de un método diferente, hasta los allí desarrollados por los Padres de la Iglesia para abordar las disputas de la teología.

Este nuevo camino que emplea Boecio en las cuestiones teológicas se ve reflejado en su opúsculo *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychem et Nestorium ad Johannem diaconum Ecclesiae Romanae*. El escrito surge tras una controversia suscitada en torno a las herejías cristológicas alrededor del año 512. Tras haber participado del Concilio de Roma, convocado por el Papa Símaco (498-514), Boecio se propuso acla-

rar las significaciones de las palabras utilizadas por los concilios anteriores para explicar el misterio de Cristo. En el contexto de la polémica teopasquita (referida al sufrimiento de Cristo en cuanto Dios), el Concilio buscaba responder a una carta de los obispos orientales enviada a Roma con el fin de aclarar algunas cuestiones surgidas respecto a las herejías de Eutiques y Nestorio.

Nestorio, Obispo de Constantinopla condenado por el Concilio de Éfeso en el año 431, pertenecía a la escuela teológica de Antioquía, y comprendía que en Cristo hay dos naturalezas. Sin embargo, entendía cada una de estas como un sujeto concreto, por lo que no habría una unidad personal, ya que serían distintas las personas del Hijo de Dios y del hombre Jesús. Por su parte, la herejía de Eutiques, monje de Constantinopla y más cercano a la escuela alejandrina, fue combatida en el año 451 con la celebración del Concilio de Calcedonia. Eutiques sostuvo que luego de la Encarnación del Hijo de Dios, solamente permanecía la naturaleza divina en el sujeto Cristo. En cierto modo se proponía una mezcla entre las naturalezas, por la cual la naturaleza humana es absorbida en la divina, resultando un monofisismo.

Ambas posiciones, con consecuencias soteriológicas que contradecían la fe cristiana, fueron resueltas por la labor de los Padres, y de los Concilios ecuménicos. Sin embargo, las dificultades en el lenguaje utilizado para la explicación del dogma siguieron siendo una constante en las polémicas dogmáticas, vertiéndose tendencias monofisistas y nestorianas en el interior de las comunidades eclesiales. La significación de los

términos empleados en las definiciones conciliares fueron discutidas en muchas oportunidades. Por este motivo Boecio se propone distinguir entre los significados de las palabras usadas en la definición dogmática de la unión de dos naturalezas en la persona de Cristo; esto lo llevará a enfrentarse con la traducción de los términos latinos y griegos en las expresiones de la fe cristiana[7].

A partir del empleo de la lógica aristotélica para la dilucidación del significado de las palabras, y del conocimiento de los símbolos y declaraciones de fe que realiza la Iglesia, propone una explicación dialéctica de los términos usados. Así antes de enfrentar las herejías de Nestorio y Eutiques, explica las nociones de naturaleza y persona, de manera que a partir de su distinción, se haga evidente la respuesta a ambas cuestiones[8]. Boecio dedica el primer capítulo de su opúsculo a esclarecer la

7 La historia de las formulaciones en torno a la Cristología y a la Trinidad, tiene un largo trayecto del cual forman parte numerosos concilios ecuménicos celebrados con motivo de dar respuestas a los distintos planteos heréticos que se presentaron. Tal situación se observa en los desarrollos teológicos de los Padres de la Iglesia, tanto en Oriente como en Occidente. Cf. MOLINÉ, Enrique (2008) *Los Padres de la Iglesia. Una guía introductoria*. Madrid. Ed. Palabra; PADOVESE, Luigi (1996) *Introducción a la teología patrística*. Navarra. Ed Verbo Divino; GILBERT, Paul P. (1993) *Introducción a la teología medieval*. Navarra. Ed. Verbo Divino; SAYÉS, José Antonio (2000) *La Trinidad. Misterio de salvación*. Madrid. Ed. Palabra. DUPUIS, Jacques (1994) *Introducción a la Cristología*. Navarra. Ed. Verbo Divino.

8 Para algunos intérpretes, luego de realizar tal distinción Boecio no logra emplear su definición de persona para resolver los problemas cristológicos. Por otro lado, tampoco es aplicada en las cuestiones trinitarias. Cf. SAYÉS, José Antonio (2000) *La Trinidad. Misterio de salvación*. Madrid. Ed. Palabra. pp. 202-206; DUSSEL, Enrique (1967) La doctrina de la persona en Boecio; solución cristológica. *Sapientia, 22(84)*. pp. 101-126.

noción de naturaleza; en el segundo busca los elementos que integran la definición de persona; y en el tercer capítulo compara ambos elementos con los términos griegos para aclarar su significación. En el resto de los capítulos intenta aplicar su definición de persona para responder a las herejías de Eutiques y Nestorio.

El método de división: *natura* y *persona*

Boecio utiliza un método de división para establecer el significado de los términos. En primer lugar, distingue entre las definiciones que se pueden realizar de *natura*. Partiendo desde lo significado por el término, es decir de los modos de decir sobre la naturaleza, el autor explicita tres definiciones de naturaleza que coinciden con tres géneros de ente, para luego finalizar con la breve explicación de una cuarta definición, que será la que finalmente empleará en su definición de persona. La primera definición afirma: "La naturaleza es propia (o se da en) de todo aquello que, siendo, puede ser concebido por el entendimiento de algún modo" (BOECIO, 1979: 911)[9].

9 "Natura est earum rerum quae, cum sint, quoquo modo intellectu capi possunt" (MPL 064, 1341 b). El texto vertido en español corresponde a la selección de textos que se encuentra en FERNÁNDEZ, Clemente S. I. (1979) *Los filósofos medievales. Selección de textos. I.* Madrid. Ed. B. A. C. p. 554-559; la numeración empleada pertenece a esta edición. También se ha consultado la traducción más reciente al español: BOECIO (2002) *Cinco opúsculos teológicos. Opuscula sacra*. Traducción de Julio Picasso Muñoz. Lima. Ed. Pontificia Universidad Católica del Perú Fondo editorial; sin embargo, a nuestro parecer, aunque la misma acerque bastante el sentido del original latino, se equivoca al no distinguir en el uso de *substantia* y *subsistentia* en la definición de persona, diferencia que el mismo Boecio se encargará de remarcar a lo largo del tercer capítulo.

Boecio emplea su método de división partiendo desde la mayor extensión lógica hacia su mayor comprensión. La primera definición señala tanto la substancia como los accidentes; y además sugiere que tanto Dios como la materia prima, aunque no pueden ser concebidos por el entendimiento de manera íntegra, son alcanzados en su naturaleza por el entendimiento de manera imperfecta por vía de privación. Por eso se sostiene que la naturaleza *es*, distinguiéndose de la nada, que *no es* aunque signifique algo, y por ello tampoco puede denominarse *natura*.

La segunda definición dice: "La naturaleza es aquello que puede hacer o recibir algo" (BOECIO, 1979: 912)[10]. Con esto Boecio, excluye de la comprensión de naturaleza a los accidentes, estableciendo una identidad entre naturaleza y substancia. En este punto, el autor aclara que se refiere tanto a las substancias corpóreas como incorpóreas, puesto que estas últimas, si bien no pueden padecer, obran, y por ello, *natura* también refiere a ellas. La vinculación entre naturaleza y substancia es fuerte, afirmándose incluso que al definir *natura* se ha definido a su vez *substantia* ya que éstas se identifican. Esta identificación no volverá a aparecer en el opúsculo, pero pueden trazarse ciertos interrogantes si se distingue *substantia* de *subsistentia*, y se indica que la primera coincide con los individuos mientras que la segunda con los géneros y las especies, como precisaremos más adelante. Se sigue que *natura* se haya más cercana a *substantia* que a *subsistentia*.

10 "Natura est uel quod facere uel quod pati possit" (MPL 064, 1341 c).

Una tercera definición sostiene: "Naturaleza es el principio de movimiento por sí y no accidentalmente" (BOECIO, 1979: 913)[11]. El autor diferencia las substancias corpóreas de las incorpóreas, asignando la naturaleza a las primeras. Boecio reconoce a Aristóteles como la fuente de esta definición por comprender que la naturaleza sólo corresponde a los cuerpos, ya que en ellos se produce el movimiento. Además, la definición precisa que el movimiento le corresponde con propiedad a cada cuerpo según la composición del mismo. Por eso lo que es principio esencial de tal cuerpo también será su principio de movimiento. Este pasaje desde la operación a la esencia señalará una última definición que no estaba precisada al inicio del primer capítulo.

Boecio afirma: "Naturaleza es la diferencia específica que informa a cada cosa" (BOECIO, 1979: 914)[12]. Esta será la definición que según Boecio se emplea en la discusión teológica porque permite distinguir una cosa de otra en función de la propiedad que le corresponde. De esta manera, tanto Dios como el hombre poseen una propiedad que nos permite no identificarlos como de la misma especie, o mejor, como de la misma naturaleza. Así, *natura* es el principio diversificador en cuanto por él podemos delimitar la realidad según la diferencia específica que cada cosa posee. Pero la *natura* nos permite esto en tanto que es principio que determina a la cosa en cierta especie, como la forma que especifica una materia.

11 "Natura est motus principium per se non per accidens" (MPL 064, 1342 a).
12 "Natura est unamquamque rem informans specifica differentia" (MPL 064, 1342 b).

Estas primeras líneas del opúsculo permiten observar que Boecio intenta diferenciar de manera técnica entre *natura* y *persona*. Por eso iniciado el segundo capítulo afirma:

> Pero, tratándose de la persona, se presenta la duda de cuál será su definición apropiada. En efecto, si toda naturaleza tiene (posee) persona, se presenta la dificultad insoluble de cuál pueda ser la distinción entre naturaleza y persona; si, en cambio, no coinciden (en su extensión) persona y naturaleza, sino que la persona se da en un plano inferior al ámbito y extensión de la naturaleza, resulta difícil determinar a qué naturalezas llega (el carácter de) la persona, es decir, qué naturalezas habrán de tener persona y a cuáles no se ha de aplicar la denominación de persona: lo que sí es bien claro es que la persona se da dentro (del ámbito) de la naturaleza (subiectum esse naturae), y que no se puede hacer la atribución o predicación de persona fuera (del ámbito) de la naturaleza. (BOECIO, 1979: 916)[13]

13 "Sed de persona maxime dubitari potest, quaenam ei definitio possit aptari. Si enim omnis habet natura personam, indissolubilis nodus est, quaenam inter naturam personamque possit esse discretio; aut si non aequatur persona naturae sed infra terminum spatiumque naturae persona subsistit, difficile dictu est ad quas usque naturas persona perueniat, id est quas naturas conueniat habere personam, quas a personae uocabulo segregari. Nam illud quidem manifestum est personae subiectam esse naturam nec praeter naturam personam posse praedicari" (MPL 064, 1342 c).

Para Boecio persona ingresa dentro del género de las naturalezas. Se distingue la manera de proceder para hallar la definición de persona: o se puede afirmar que no hay diferencia entre persona y naturaleza en su extensión, es decir que todo lo que sea naturaleza es persona; o bien, se puede distinguir, y en ese caso, se debe investigar a cuáles de entre las naturalezas le corresponde el nombre de persona. La razón que sostiene esta última manera de proceder es que se comprende la persona dentro del ámbito de las naturalezas y por lo tanto no se puede predicar la persona fuera de ella. Se puede sostener por lo tanto que persona se comprende como una especie dentro del género de la naturaleza, y que se debe delimitar su diferencia específica mediante la *divisio*.

Sobre la ubicación de la persona en el interior de la naturaleza, Boecio procede a dividir entre accidente y substancia, de ésta entre corpórea e incorpórea, y no viviente y viviente; de esta última división entre no sensible y sensible; de ella entre no racional y racional; para dividir finalmente entre pasible e impasible. De esta manera Boecio realiza una distinción de los órdenes ónticos de la realidad, y afirmando que persona se predica usualmente de Dios, los ángeles y los hombres, puede concluir que hay personas que son impasibles por ser incorpóreas como Dios y los ángeles, y a su vez, otras que son pasibles y corpóreas, como el hombre. Así la división encuentra que la propiedad que diferencia la persona es su racionalidad, característica que comparten Dios, los ángeles y los hombres.

Debe notarse que, para estas divisiones, Boecio se ha servido de las distinciones realizadas anteriormente para defi-

nir naturaleza. Al principio parte de la identificación de *natura* con substancia y accidente, es decir que parte de la primera definición de naturaleza, para luego establecerse en la segunda, es decir la referida a la substancia. En este punto, Boecio no sigue la cuestión ya que ello le impediría llamar persona a los entes incorpóreos como Dios o los ángeles. Sin embargo, para no identificar *persona* con *natura*, ha colocado como fundamento de ello la cuarta definición, en la cual naturaleza no indica un ente, sino el principio por el cual se especificaba al mismo, es decir su diferencia específica.

Ahora bien, si la persona se predica de las naturalezas substanciales racionales, a Boecio aún le queda realizar una división entre universal y particular, atendiendo con ello a la múltiple significación del término substancia. Con substancia se indica tanto lo universal (lo que se predica de cada uno en particular), es decir el género o la especie; como lo particular (lo que no se predica de otro). "De todos estos casos, nunca se predica la persona tratándose de universales, sino tan sólo en los singulares e individuos" (BOECIO, 1979: 919)[14]. Por lo tanto, se observa cómo substancia se identifica ya con el universal ya con el particular, introduciéndonos en el problema de los universales. En esta parte del texto, substancia puede vincularse con la cuarta definición de naturaleza en la medida que puede ser considerada como el principio que determina la naturaleza del individuo (propiedad que comparten en el interior de una especie), aunque también con el individuo mismo que está

14 "Sed in his omnibus nusquam in uniuersalibus persona dici potest sed in singularibus tantum atque in indiuiduis" (MPL 064, 1343 c).

determinado. Boecio opta por afirmar que persona indica la substancia individual, y de esta manera también se establece la diferencia con la naturaleza.

Mientras la persona señala al particular, la naturaleza indica una pluralidad específica, es decir que coloca dentro de una misma especie a individuos que comparten una diferencia específica. En este sentido, Boecio encuentra las características que le permiten definir la persona como substancia y dentro del ámbito de la naturaleza: individualidad y racionalidad:

> Por tanto, si la persona se da tan sólo en las sustancias, y éstas, racionales, y toda sustancia es naturaleza, y no se da en los universales, sino en los individuos, hemos dado ya con la definición de persona: Persona es la sustancia individua de la naturaleza racional. (BOECIO, 1979, 920)[15]

La noción de persona en Boecio: *substantia*, *subsistentia*, ὑπόστασις

Esta definición, según Boecio, corresponde en su sentido con el término griego ὑπόστασις, aclaración que servirá para indicar la dificultad que el lenguaje suscita en el ámbito teológico de la época entre la Iglesia de Oriente y la Iglesia de Occidente. Boecio considera que *persona* deriva del verbo *per-*

15 "Quocirca si persona in solis substantiis est atque in his rationabilibus substantiaque omnis natura est nec in uniuersalibus sed in indiuiduis constat, reperta personae est definitio: "naturae rationabilis indiuidua substantia" (MPL 064, 1343 c).

sonare y éste a su vez es una composición del verbo *sono* con la partícula *per*; así el verbo indica el *resonar* o *sonar a través de,* lo que se observa en las máscaras cóncavas que permiten la elevación del volumen de la voz, las cuales eran empleadas por los actores en las tragedias y comedias. Tal circunstancia se remonta al teatro griego, por lo que los griegos contaban también con un término que expresaba esta realidad: πρόσωπον. El término procede de la conjunción del adverbio πρόσω, que significa adelante, con el sustantivo ὤψ, el cual dependiendo del género y del número en el cual se lo enuncia se lo puede traducir como *vista*, *faz, rostro, semblante* u *ojo.* En definitiva, πρόσωπον significa la máscara en cuanto se ubica *delante del rostro o de los ojos*.

Boecio destaca que el término designaba en sus orígenes a la máscara empleada por los actores, pero luego indica que su significado sufrió un desplazamiento. πρόσωπον empezó a indicar al actor que empleaba una máscara y luego al personaje que estaba representando. El motivo de este desplazamiento desde el objeto que representa hasta el sujeto representado, según el autor, es causado por el reconocimiento por parte de la mayoría, que reciben quienes son representados. Así, la propiedad de la *distinción* empieza a introducirse en la noción de persona, aunque aún no se había establecido como un concepto filosófico. Por esto, πρόσωπον empezó a utilizarse para designar a personajes notables.

Sin embargo, si bien Boecio no afirma que el término persona proceda con propiedad del mundo griego, sostiene que los griegos emplearon una palabra para referirse al mismo

sentido que él ha esclarecido respecto a persona:

> Pero estos últimos designaron con mucha expresividad a la subsistencia individua de la naturaleza racional con el nombre de ὑπόστασις: nosotros, en cambio, por nuestra pobreza del lenguaje, hemos retenido o conservado la denominación traslaticia, y a lo que aquellos llaman ὑπόστασις, llamamos persona. Grecia más perita en cosas del lenguaje llama ὑπόστασις a la subsistencia individua (BOECIO, 1978: 921)[16].

La definición de persona que ha compuesto Boecio retoma el sentido que tiene el término ὑπόστασις. Sin embargo, en este fragmento se observa una pequeña alteración en la definición de persona. En la primera versión de la definición de persona Boecio ha empleado el término *substantia*, mientras que en este lugar utiliza *subsistentia*. Así, Boecio emplea a lo largo de todo el opúsculo cuatro variantes de la definición de persona:

- "Naturae rationalis individua substantia" (MPL 064, 1343 C)
- "Rationabilis naturae individua substantia" (MPL 064, 1345 C)

16 "Longe uero illi signatius naturae rationabilis indiuiduam subsistentiam ὑποστάσεως nomine uocauerunt, nos uero per inopiam significantium uocum translaticiam retinuimus nuncupationem, eam quam illi ὑπόστασιν dicunt personam uocantes; sed peritior Graecia sermonum ὑπόστασιν uocat indiuiduam subsistentiam" (MPL 064, 1344 a).

- “Naturae rationalis individua subsistentia” (MPL 064, 1344 A)
- “Naturae rationabilis individua subisistentia” (MPL 064, 1345 D)

Las variantes se presentan en dos de los cuatro términos que componen la definición. Por un lado, hay un empleo de *rationalis* y *rationabilis*, el cual corresponde en la definición al genitivo que especifica al sujeto, y que a su vez acompaña a *natura*. Esta modificación no altera significativamente la definición ya que ambas palabras pueden ser empleadas como sinónimas, expresando la racionalidad de la naturaleza predicada del sujeto. Por otro lado, la cuestión es muy diferente respecto al empleo de *substantia* y *subsistentia*. Boecio parece comprender la dificultad ya que inicia una argumentación, que tendrá por objeto distinguir entre naturaleza y persona, diferenciando los sentidos de substancia y subsistencia[17]. El autor

17 La traducción que realiza Julio Picasso Muñoz sobre el texto de Boecio no tiene en cuenta esta variante fundamental en el texto, alegando que se trata simplemente de un error del copista de los manuscritos, pero no dando pruebas suficientes que justifiquen la omisión de *subsistentia* en la definición de persona. Nos parece que se debe conservar su uso porque coincide con la argumentación que realiza Boecio respecto a la relación entre las palabras griegas y latinas. Por su parte, REGO, Thomas “El ὑποκείμενovaristotélico en la definición boeciana de persona recibida por S. Tomás de Aquino: οὐσία, ὑπόστασις,οὐσίωσις, et πρόσωπον *latinedicta”*, analiza las definiciones con sus variantes sin tener en cuenta el posible error del copista. Un análisis que presenta esta posibilidad con argumentos fiables, y que sin embargo realiza el análisis de las variantes en la definición en DUSSEL, Enrique (1967) “La doctrina de la persona en Boecio; solución cristológica”. *Sapientia, 22(84)*. pp. 101-126.

busca justificar la traducción de los términos griegos al latín, de manera que puedan ser útiles en la cuestión teológica.

Así, Boecio vuelve a introducirse en la cuestión de los universales:

> Αἰοὐσίαι ἐνμὲντοῖς καθ΄ὅλουεἶναι δύνανται, ἐνδέτοῖς κατὰμέροςμόνοιςὐφίστανται, es decir: las esencias pueden existir en los universales, pero son sujetos (substant) sólo en los individuos y particulares. El concepto, en efecto, de las cosas universales se obtiene de los particulares. Por lo cual, como las subsistencias existen en los universales, y en los particulares tienen el carácter de sustancias (capiunt substantias), con razón a las subsistencias que son sujetos particularmente las llamaron ὑποστάσεις. (BOECIO, 1979, 921)[18].

El autor diferencia substancia de subsistencia por lo que ambas implican en las cosas. Los universales se distinguen de los particulares porque estos últimos pueden ser sujetos, mientras que aquellos sólo subsisten, es decir son sin necesidad de otros. Ser sujeto (*substare*) es estar debajo, ser soporte de accidentes, y por eso sólo se predica de los individuos,

18 "Αἰοὐσίαι ἐνμὲντοῖς καθ΄ὅλουεἶναι δύνανται, ἐνδέτοῖς κατὰμέροςμόνοιςὐφίστανται, id est: essentiae in uniuersalibus quidem esse possunt, in solis uero indiuiduis et particularibus substant. Intellectus enim uniuersalium rerum ex particularibus sumptus est. Quocirca cum ipsae subsistentiae in uniuersalibus quidem sint, in particularibus uero capiant substantiam, iure subsistentias particulariter substantes ὑποστάσεις appellauerunt" (MPL 064, 1344 b)

mientras que los géneros y las especies subsisten no necesitando accidentes para ser. Por lo tanto, a los individuos se los puede denominar *substantia* y *subsistentia*, ya que ellos son soporte de accidentes para que estos sean, y a su vez son por sí mismos sin necesidad de ellos; mientras que a los géneros y las especies sólo corresponde llamarlos *subsistentia* porque son, y no *substantia* ya que no le sobrevienen accidentes.

Boecio realiza esta distinción comparando los términos latinos con los griegos. Por un lado a *substantia* y *substare* corresponden ὑπόστασις y ὑφίστασθαι, y a *subsistentia* y *subsistere* corresponden οὐσίωσις y οὐσιῶσθαι. El empleo de los verbos por parte de Boecio muestra excelentemente esta correspondencia del lenguaje. Por un lado, ὑφίστασθαι, correspondiente al verbo ὑφίστημι, significa *poner debajo, soportar, poner como cimiento, resistir*. Por eso ὑπόστασις comprende la idea de sostener los accidentes en la medida que está debajo cimentándolos, lo que expresa muy bien el término latino *substantia*, debido a su procedencia de *substare*, es decir *sto* (estar) *sub* (debajo). Por otro lado, οὐσίωσις proviene, junto con οὐσία, del verbo εἰμί, y expresa la acción de *dar el ser*, lo que coincide con la idea que tiene Boecio respecto a *subsistere*, el cual expresa *detenerse*, *permanecer*, *mantenerse firme*.

Lo que señala Boecio es que la realidad substancial de los géneros y las especies permanece en el individuo. Por eso a ellos corresponde subsistir, ya que, si bien no poseen el carácter de ser soporte, son en el individuo, de manera que la inteligencia puede captar su ser y aprehenderlo. El universal tiene una realidad ya que subsiste en el particular como indica

Boecio, y como subsistencia le corresponde ser de algún modo. *Subsistentia* y οὐσίωσις coinciden en esa permanencia en el ser, lo que se observa en los universales y también en los particulares, con la diferencia que a estos últimos también le corresponde ser soporte (*substantia*- ὑπόστασις).

La identificación de los términos griegos asiste a un último momento de clarificación en donde se evidencia más aún esta referencia entre ser y subsistir. Boecio expresa como conclusión de esta distinción entre *subsistentia* y *substantia*, la correspondencia de εἶναι y οὐσιῶσθαι con *esse* y *subsistere*; y por otro lado la de *ὑφίστασθαι* con *substare*. Esto nos introduce un último término que aparecerá en las disputas teológicas, el de esencia; según el autor, *essentia* corresponde al griego οὐσία. Así quedan establecidas todas las relaciones que enuncia Boecio: *esse*- εἶναι, *essentia*-οὐσία, *subsistere*-οὐσιῶσθαι, *subsistentia*- οὐσίωσις, *substare*- *ὑφίστασθαι, substantia*- ὑπόστασις, *persona*- πρόσωπον.

Sin embargo, Boecio insiste con la identificación de los términos *persona* y *substantia*, precisando que los griegos han denominado πρόσωπον a la ὑπόστασις, por lo cual se puede indicar una relación directa entre *persona* e ὑπόστασις. Esta situación debe ser justificada ya que los latinos emplean el término *substantia* para referirse a todos los sujetos sin distinguir entre los racionales e irracionales, mientras que los griegos emplean ὑπόστασις principalmente para indicar a las substancias racionales. La razón que aporta Boecio indica que se utiliza ὑπόστασις para referir a lo más excelente y noble de la naturaleza, distinguiéndolo del resto. Ya que todos convienen en εἶναι

y ὑφίστασθαι, la sustantivación ὑπόστασις se reservó para las substancias racionales[19].

De esta manera, tanto *substantia* como *subsistentia* pueden servir para expresar la definición boeciana de persona ya que si bien no significan lo mismo tienen la aclaración de *individua*. Persona se predica de los individuos es decir de las substancias particulares, por lo tanto, no refiere a los géneros y especies que subsisten, pero no sustentan. En este sentido se agrega *individua* a *subsistentia* para que se aclare que se refiere a quienes subsisten individualmente y no como un universal.

Por su parte, si bien *substantia* indica al particular de modo propio, ya que se lo ha identificado con ὑπόστασις, Boecio conoce que el término οὐσία ha sido traducido al latín por *substantia*. Esto ha generado la disyunción entre griegos y latinos en torno a la Trinidad. La ambigüedad de la terminología ha impedido una conciliación real entre unos y otros. La expresión griega indica una οὐσία y tres ὑπόστασις, por lo que podríamos referirnos a dos posibles formulaciones latinas: por un lado, una *substantia*-tres *personae*; por otro lado, una *es-*

18 Esta indicación de Boecio sirve a una de las tesis propuestas por Thomas Rego. El autor siguiendo a Enrico Berti muestra cómo en Aristóteles se hayan los elementos que conformaron posteriormente la definición de persona de Boecio. Boecio señala que los griegos usaban ὑπόστασις para designar a los individuos de naturaleza racional, reforzando esta idea. Pero como bien intuye Rego, ὑποκείμενον es semejante a ὑπόστασις, aunque difiere en su origen, lo que abre el interrogante sobre a quiénes se refiere Boecio cuando dice "los griegos". A nuestro parecer se debe buscar en la Tradición de la Iglesia oriental, que tuvo un gran acercamiento a la filosofía neoplatónica. Así los Padres en sus formulaciones trinitarias usaron ὑπόστασις para las personas divinas.

sentia- tres *substantiae.* Por eso es necesario el agregado de *individua*, ya que se puede interpretar *substantia* como *essentia*, y en este sentido se volvería a comprender persona en relación al universal y no al particular.

Luego de aclarar estas posibilidades, y antes de ingresar a la cuestión cristológica que motiva su opúsculo, Boecio intenta aplicar su definición de persona a Dios. Indica cómo a Dios le corresponden los nombres de *essentia*-οὐσία, *y subsistentia*- οὐσίωσις, referidos a su naturaleza. Pero al hablar sobre las personas realiza una aclaración respecto a *substantia*- ὑπόστασις y *persona*- πρόσωπον: en Dios hay esencia en la medida en que de él proceden todas las cosas, y subsistencia porque ninguna le es necesaria para ser; sin embargo, no se puede sostener que Dios sea sujeto de accidentes, por lo que se dice que Dios sustenta en la medida en que de él proceden todas las cosas, y por lo tanto él las sostiene. Sin embargo, señala que la Iglesia excluye afirmar en Dios tres substancias, por lo que se utiliza con mayor propiedad el término persona.

Boecio no termina de argumentar la aplicación de su definición al dogma cristiano de la Trinidad. El presupuesto teológico que dirigió la formulación de Boecio consistía en afirmar que persona se predicaba de Dios, los ángeles y los hombres. Pero esta afirmación no es aclarada respecto a Dios y los ángeles. Tampoco en su opúsculo *Quomodo Trinitas unus Deus ac non tres dii*, en el que se dedica a la cuestión trinitaria utilizará la definición formulada aquí. En consecuencia se puede sostener que la elaboración de la misma parte del ser humano:

> Así en el hombre hay *essentia*, esto es οὐσία, y *subsistentia*, esto es, οὐσίωσις, y ὑπόστασις, esto es, *substantia*, y πρόσωπον, esto es *persona*; οὐσία y *essentia*, porque es; οὐσίωσις y *subsistentia*, porque no está en ningún sujeto; ὑπόστασις y *substantia*, porque está bajo otros seres que no son *subsistentia*, es decir, οὐσίωσεις; y πρόσωπον y *persona*, porque es un individuo racional. (BOECIO, 1979, 925)[19]

En este pasaje queda evidenciado lo que expresa la definición de Boecio: persona es el individuo racional. La persona se encuentra en el orden categorial no sólo por la formulación de la definición, sino también por su significación. La dificultad se halla en la relación que se establece entre *esse* y *natura*, por lo que al hablar del ser del hombre se señala su naturaleza. Por eso el constitutivo claramente que diferencia al sujeto (individuo substancial) es su racionalidad, ya que es la propiedad que distingue al hombre de los animales, y configura la definición formal de persona.

La definición de persona señala la ontología que subyace en la filosofía de Boecio, que no es igual en Tomás de Aquino, aunque se haya servido luego de la definición boeciana de persona. Boecio introdujo la persona como el individuo en la

19 "Est igitur et hominis quidem essentia, id est οὐσία, et subsistentia, id est οὐσίωσις, et ὑπόστασις, id est substantia, et πρόσωπον, id est persona; οὐσία quidem atque essentia quoniam est, οὐσίωσις uero atque subsistentia quoniam in nullo subiecto est, ὑπόστασις uero atque substantia, quoniam subest caeteris quae subsistentiae non sunt, id est οὐσίωσεις; est πρόσωπον atque persona, quoniam est rationabile indiuiduum" (MPL 064, 1345 a)

especie que lo contiene, pero la metafísica de Tomás comporta un ascenso desde el individuo de naturaleza racional hacia el ente personal, encontrando una relación más profunda en el hombre que subyace a su naturaleza racional.

La recepción del Aquinate de la definición de persona en *S Th* I

El Aquinate introduce la definición de Boecio en el contexto de la *Prima Pars* de la *Suma de Teología*, para desarrollar su teología sobre la Trinidad de Personas en Dios.[20] La teología trinitaria de Tomás de Aquino parte de los desarrollos realizados por los Padres de la Iglesia, en especial de la obra de San Agustín. Aunque a aquellos desarrollos teóricos les agrega los siglos de discusión que se han presentado en torno a cuestiones menores, como el empleo de ciertas afirmaciones en Dios referidas a la Trinidad. Lo cierto es que en la *Suma*, el Ángélico lleva a cabo un desarrollo sistemático sobre la teología trinitaria.

La novedad que aporta Tomás es la sistematicidad en la explicación racional del misterio de la Trinidad. Ya que por el uso de las propias fuerzas naturales el hombre no puede llegar a arribar hasta el misterio de la Trinidad (*S Th* I q.32 a.1), parte de la revelación, fundando la raíz ontológica de las personas divinas en la noción neoplatónica de *processio*, término que

20 La definición de Boecio es incorporada siempre en un contexto teológico. Cf. *S Th* III q. 2 a. 2, *In Sent*. I dist. 25 q. un. a.1, *De Pot*. q. 9 a. 2, *De un. Verbi* a. 1. Sin embargo, como se verá, la noción de persona es producto de una investigación propiamente filosófica.

es posible rastrear en el texto bíblico. A partir de la distinción entre *processio ad intra* y *processio ad extra*, y basándose en la afirmación de la simplicidad absoluta como primer atributo de la esencia divina, Tomás señala el camino que se debe seguir para explicar el dogma trinitario. Siguiendo a Agustín emplea la imagen de la actividad espiritual del hombre para manifestar las procesiones inmanentes a la esencia divina que descubren las relaciones de origen de las personas divinas. Así, el empleo de la *relatio*, como lo habían utilizado Agustín, y luego Boecio, le permite al Aquinate establecer en la esencia divina las personas del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, distinguiéndose por relaciones de oposición.

Tomás introduce la definición de persona boeciana luego de haber fundamentado la distinción en el interior de la esencia divina a partir de la *processio* (*S Th* I q.27) y la *relatio* (*S Th* I q.28). Por eso, la q. 29 parte de la definición de persona que estableció Boecio. El Aquinate se propone aclarar los inconvenientes que la definición presenta para la teología cristiana. Agustín sostuvo que el nombre *persona* no correspondía con propiedad para distinguir a los sujetos de la Trinidad, sino que solo era un término que la Iglesia había utilizado para expresar los misterios de su fe. Pero Tomás busca que el nombre de persona se emplee para referirse a la Trinidad, en cuanto al sentido que expresa (*S Th* I q 29 a.3). Tal meta en sede teológica es posible por el desarrollo especulativo que la noción de persona alcanza en la metafísica tomista.

La persona, singular de naturaleza racional

La q. 29 contiene cuatro artículos los cuáles se disponen en torno al significado del término persona: los dos primeros se ocupan de la definición de persona y sus relaciones con los términos subsistencia, hipóstasis y esencia, mientras que los últimos dos tematizan si el nombre de persona corresponde ser empleado en Dios, y lo que significa en Dios[21]. En *S Th* I q. 29 a. 1 se inicia con la definición de persona de Boecio, y presenta los argumentos sobre los cuales se puede sostener que no es conveniente la definición de persona[22].

Desde las mismas objeciones se vincula la definición de persona con lo singular (*singularis*), y por ello no se la puede definir, ya que los singulares son indefinibles (arg.1). La razón de ello es el empleo del término *individua* en la definición, el cual califica a la substancia. Ahora bien, si *substantia* indica el género o la especie, es decir la substancia segunda, el término *individua* implica una contradicción; si por el contrario señala la substancia primera, es decir el particular, la inclusión de *individua* es superflua (arg.2). Con todo, el término *individua*, es nombre intencional (*nomen intentionis*), como especie o género, y por ello no debe ingresar en la definición (arg.3).

Además se plantea una dificultad respecto al uso de *natura*, que a su vez expresa el mismo presupuesto teológico del que partió Boecio para componer la definición: persona se predica de Dios, los ángeles y los hombres. Pero naturaleza indica el principio de movimiento y reposo por sí, como afirmó

21 Cf. *S Th* I q.29. pr.
22 Cf. *S Th* I q. 29 a. 1 arg. 1

Aristóteles en *Física* (192 b 21), lo que colocaría movimiento en la esencia inmutable de Dios. Convendría por lo tanto utilizar *essentia* sustituyendo a *natura* (arg. 4). La última objeción se sitúa ya no en el plano lógico sino ontológico. La misma reza que el alma separada, es decir una vez que ha dejado el cuerpo, es una substancia individual de naturaleza racional, pero no es persona por lo que la definición es inconveniente (arg.5).

Nótese que en este último argumento Tomás señala la noción de persona que utilizará basándose en la misma definición de Boecio. Por eso no afirma explícitamente en la tercera objeción que la persona se predica de Dios y los ángeles, sino que *persona est in rebus immobilibus*. De la misma manera, afirma que el alma separada *non est persona*. En estos argumentos Tomás deja entrever su propia apropiación de la definición de Boecio que desarrolla seguidamente. Pero también, las objeciones planteadas permiten observar que las discusiones en torno a la definición de persona tenían lugar en la lógica medieval; tanto así que el Aquinate no coloca un argumento *sed contra*, lo cual manifiesta que efectivamente la definición boeciana es en algún punto *incompetens*.

El Angélico resuelve la cuestión resignificando la definición de Boecio, teniendo presente los debates causados por la misma a lo largo de los siglos. Una de sus fuentes principales es la mediación de Pedro Lombardo con la tradición anterior. Ya en *In Sent*. I dist. 25 q. un. a.1, Tomás recibe la definición de Boecio afirmando que en ella se encuentran tres elementos: por un lado el género de substancia; el cual se contrae a una naturaleza determinada, es decir una naturaleza específica, que será racional en el caso de la persona; a lo que se añade

una intención bajo la cual la definición significa la cosa particular: *individua*. En este lugar el Aquinate se ocupa en primer término de recepcionar la estructura lógica de la definición boeciana; además expresa que persona es nombre de cosa (*nomen rei*), una constante a lo largo de todo su pensamiento.

En la *Suma*, el argumento sigue otra estructura que enfatiza más el puesto privilegiado que tiene la persona en el pensamiento maduro de Tomás[23]. El cuerpo del artículo comienza con una afirmación que vincula al individuo con la substancia:

> Aunque lo universal y lo particular se hallen en todos los géneros, sin embargo, lo individual se encuentra de una manera especial en el género de la sustancia; porque la sustancia se individualiza por sí misma, en tanto que los accidentes se individualizan por el sujeto, que es la sustancia: así se dice tal blancura determinada, en cuanto existe en tal sujeto. Por lo cual es conveniente que las individualidades sustanciales tengan un nombre especial, que las distinga de las demás, y por eso se denominan hipóstasis o sustancias primeras (*S Th* I q. 29 a 1 co.)[24]

23 En *De Pot*. q. 9 a. 2 co. se observa una argumentación semejante a la planteada en *S Th* I q 29 a. 1 co. Sin embargo, al igual que en *In Sent*. I dist. 25 q. un. a. 1, la preocupación se plantea en explicar la estructura lógica de la definición.

24 "licet universale et particulare inveniantur in omnibus generibus, tamen speciali quodam modo individuum invenitur in genere substantiae. Substantia enim individuatur per seipsam, sed accidentia individuantur per subiectum, quod est substantia, dicitur enim haec albedo, inquantum est in hoc subiecto. Unde etiam convenienter individua substantiae habent aliquod speciale nomen prae aliis, dicuntur enim hypostases, vel primae substantiae"

En todos los géneros se pueden hallar universal y particular, sin embargo, el individuo se encuentra de manera especial en el género de la substancia ya que esta se individualiza por sí misma, mientras que los accidentes se individualizan por ella. Este primer razonamiento del Aquinate sigue los desarrollos de la lógica aristotélica. El accidente es para el sujeto y por eso adquiere su individualidad por la substancia en la cual inhiere, sin el sujeto el accidente no es, y por ello individuo en sentido propio se predica de la substancia. Tomás sigue la distinción que realizó Aristóteles en *Categorías* (2a 11-14), entre substancia primera y substancia segunda. Mientras que el universal es común a muchos, el individuo es primero, y el universal es en la medida en que se encuentra en el individuo. Por eso la substancia primera es el particular.

A la substancia primera Tomás le asigna el nombre especial de hipóstasis, identificando de esta manera los términos griegos πρῶτηοὐσία e ὑπόστασις. Este primer par, nos permite observar cierto planteo semejante a lo expresado por Boecio en *De duabus naturis* c. 3, aunque con un matiz peculiar. Sin embargo, el argumento de Tomás precisa una razón diferente para completar la definición de persona:

> Pero particular e individuo se encuentran de un modo mucho más específico y perfecto en las sustancias racionales que dominan sus actos, siendo no sólo movidas, como las demás, sino que también obran por sí mismas. Las acciones están en los singulares. Es así como, de entre todas las sustancias, los singulares de

> naturaleza racional tienen un nombre especial. Este nombre es persona. (*S Th* I q. 29 a. 1 co.)[25]

La individualidad para Tomás es propia de las substancias primeras, es decir de los individuos substanciales, pero en primerísimo lugar de las substancias primeras que tienen una naturaleza racional. *Rationalis* expresa para el Aquinate una mayor especificidad y perfección respecto a la individualidad de las substancias. Por lo tanto, las substancias racionales son con propiedad individuos substanciales, hipóstasis o *substantia prima* en una mayor perfección. Sin embargo esta distinción se funda en la capacidad que poseen tales individuos de obrar por sí mismos dominando sus actos. Por eso el argumento se sostiene en la afirmación *actiones in singularibus sunt:* la perfección de estos individuos se observa en la capacidad de dominar sus actos, y por ello reciben un nombre especial, persona.

En este lugar, el Doctor Angélico expresa implícitamente una definición semejante a la de Boecio, y propone luego un cambio significativo al finalizar el cuerpo de su respuesta: *singularia rationalis naturae - singulare in rationalibus substantiis*. La diferencia entre el singular de naturaleza racional y el singular en una substancia racional expresa la distinción que realizará Tomás en el interior de su noción de persona, en donde sin embargo la atención está puesta sobre la singularidad

25 "Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt, actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae. Et hoc nomen est persona"

del individuo personal. Al finalizar el cuerpo del artículo indica la estructura lógica de la definición boeciana en concordancia con su argumentación:

> Por tanto, en la definición de persona se pone substancia individual, para indicar lo singular del género de substancia, y se añade de naturaleza racional, para significar lo singular de las substancias racionales (*S Th* I q. 29 a. 1 co.)[26]

Persona significa lo singular en el género de las substancias racionales, por lo que, como ya había afirmado Boecio, persona se puede identificar con hipóstasis, pero se diferencia por la naturaleza racional que le corresponde a la primera. Las objeciones presentadas por Tomás tendrán presente esta diferencia aristotélica entre *substantia prima* (πρῶτηοὐσία) y *substantia secunda* (δεὐτεραοὐσία), aunque también los debates teológicos en los cuales se inserta el pensamiento del Aquinate. A la primera dificultad Tomás sostiene que aunque no se pueda definir los singulares, sin embargo se puede definir lo que pertenece a la razón común de los singulares (*communem rationem*), tarea que ha realizado Boecio de manera semejante a Aristóteles en *Categorías* (ad. 1).

Frente a la segunda objeción se plantean dos posibilida-

26 "Et ideo in praedicta definitione personae ponitur substantia individua, inquantum significat singulare in genere substantiae, additur autem rationalis naturae, inquantum significat singulare in rationalibus substantiis".

des para comprender la inclusión de *individua* en la definición de persona. Aunque se considere que la adición de *individua* es superflua en la definición, esto no es cierto para Tomás, ya que *individua* tiene una función teológica. La substancia primera excluye la razón de parte y de universal, por eso no podemos predicar que el hombre, entendido como humanidad, es persona o que la mano lo es. Pero *individua* se coloca para excluir la razón de asumible, por lo cual aunque la naturaleza humana de Cristo sea individual, es decir completa en especie y no una parte, no es persona ya que es asumida por el Verbo de Dios. Esta doctrina la desarrollará mejor el Aquinate en la *Tertia Pars* cuando se ocupe de la cristología. Por eso le parece mejor una segunda opción: *individua* se pone para aclarar el tipo de substancia que significa persona. (ad. 2)[27].

Ante la tercera objeción Tomás enuncia una analogía (*similiter*) entre las diferencias substanciales y las diferencias accidentales, por un lado, y los nombres de las cosas y los nombres intencionales por otro. Como las diferencias substanciales no siempre se conocen y por eso no se las puede nombrar, se utilizan las diferencias accidentales, ya que un accidente propio puede manifestar la forma substancial de la cosa. De la misma manera, como en el caso de la persona no se puede aplicar el nombre de cosa, ya que los singulares no son definibles, se

27 *In Sent*. I dist. 25. q. un. a. 1 ad. 7 expresa esta triple incomunicabilidad, pero también prefiere considerar la inclusión de *individua* como especificación de la substancia; así Tomás expresa explícitamente que en la definición de Boecio *substantia* debe entenderse en general, no como primera o segunda. Esta opción del Aquinate manifiesta el tratamiento filosófico que realiza de la noción de persona.

utiliza un nombre intencional para expresar lo común entre ellos: "Así, el nombre individuo entra en la definición de persona para indicar el modo de subsistir propio de las substancias particulares" (*S Th* I q. 29 a.1 ad. 3)[28].

Esta expresión, *modum subsistendi qui competit substantiis particularibus*, se repetirá a lo largo de las cuestiones de la *Prima Pars* que tematizan la persona, y será de utilidad para comprender la noción de persona que posee el Angélico. *Individua* se añade a la definición de persona como intención que permite señalar la cosa, pero no como una especificación, ya que persona es en Tomás *nomen rei*. La especificidad de la hipóstasis no es *individua*, ya que la misma hipóstasis es ya una substancia individual. Su especificidad se encuentra en la adición de *rationalis naturae*. La intención indica para el Aquinate el modo de subsistir que le corresponde propiamente a la substancia particular, es decir que *subsistentia* e *individua* presentan en el pensamiento de Tomás una relación que no se encuentra en Boecio.

Por otra parte frente a la cuarta objeción Tomás sigue el desarrollo de Boecio para calificar la naturaleza como diferencia específica siguiendo los textos de Aristóteles. Sin embargo la dificultad se sigue de comprender una diferencia entre *essentia* y *natura*, que le permita recuperar íntegra la definición de persona que se ha planteado, aunque solo se logre a partir de su resignificación:

> Según Aristóteles (Met. l. 5, text. 5), el nombre

28 "Et sic hoc nomen individuum ponitur in definitione personae, ad designandum modum subsistendi qui competit substantiis particularibus".

de natura se adoptó primitivamente, para significar la generación de los seres vivientes, como natividad; y, como esta generación proviene de un principio intrínseco, se extendió luego a la significación del principio intrínseco de todo movimiento. Y así Aristóteles define la natura en Phys. l. 2. Siendo este principio formal o material, se ha aplicado la palabra natura indistintamente a la materia y a la forma; mas, como por la forma viene a cumplirse la esencia de cada cosa, se ha llamado comúnmente naturaleza a la esencia de cada cosa, que es lo que expresa su definición. En este sentido se toma aquí la palabra natura, y en conformidad con esto dice en el mismo lugar Boecio que la natura es lo que informa a cada ser de su diferencia específica; pues la diferencia específica se toma de la forma propia de la cosa, y completa su definición. Por lo cual fue más conveniente en la definición de la persona, que es lo singular de un género determinado, el uso de la palabra natura que no es el de esencia, el cual se toma del ser, que es lo más común. (*S Th* I q. 29 a.1 ad. 4)[29]

29 "secundum philosophum, in V Metaphys., nomen naturae primo impositum est ad significandam generationem viventium, quae dicitur nativitas. Et quia huiusmodi generatio est a principio intrinseco, extensum est hoc nomen ad significandum principium intrinsecum cuiuscumque motus. Et sic definitur natura in II Physic. Et quia huiusmodi principium est formale vel materiale, communiter tam materia quam forma dicitur natura. Et quia per formam completur essentia uniuscuiusque rei, communiter essentia uniuscuiusque rei, quam significat eius definitio, vocatur natura. Et sic accipitur hic natura. Unde Boetius in eodem libro dicit quod natura est unumquodque informans specifica differentia, specifica enim differentia est quae complet definitionem, et sumitur a propria forma rei. Et ideo convenientius fuit quod in definitione personae, quae est singulare alicuius generis determinati, uteretur nomine naturae, quam essentiae, quae sumitur ab esse, quod est communissimum".

Naturaleza designaba la generación en los vivientes, y como esta proviene de un principio intrínseco, por lo mismo se la empleó para indicar el principio intrínseco de movimiento. Luego ya que este principio es formal o material, se utilizó *natura* indistintamente. Sin embargo, como la forma complementa la esencia de cada cosa, se indica con *natura* la esencia de cada cosa expresada en la definición. Conociendo este origen del término, Boecio observó con claridad que naturaleza se comprende como la forma que determina al sujeto, la cual es señalada en la definición por la diferencia específica. Tomás tiene como fuentes que le ayudan a dar cuenta de esta semántica de *natura* los desarrollos de Aristóteles en *Metafísica* (1014 b 16 - 1015 a 19.) y en *Física* (192 b 14-24).

El Estagirita realiza una argumentación semejante a la de Tomás sobre la φύσις. Aunque precisa otras distinciones atendiendo a algunas consideraciones del idioma griego, tanto en *Física* como en *Metafísica*, arriba a la noción de φύσις entendida como el principio de movimiento presente en las cosas, principio que les corresponde con propiedad y no accidentalmente. En cualquier caso, Tomás al igual que Boecio, reconduce tal principio hacia la forma de la cosa que es anterior a la operación. Solo en este sentido se puede comprender la *natura* como diferencia que específica la cosa, es decir en tanto que a partir de la forma que determina la materia, se conoce el *quid* del compuesto, es decir su esencia.

Este recorrido que realiza el Aquinate le permite diferenciar entre la *essentia* como principio no determinado que refiere al ser de la cosa, y la *natura* como un principio determi-

nado de la substancia. Si *essentia* se toma de *esse*, *natura* de la forma específica del ente. Nótese que esta distinción no es metafísica sino meramente lógica, es decir que se plantea la *essentia* por su raíz morfológica como más general o común que *natura*, y ya que la naturaleza indica lo propio de este singular, le parece más apropiado emplearla en la definición de persona, puesto que esta, como hemos indicado, señala el modo de subsistir propio de los singulares en la naturaleza racional, es decir que indica no solo la subsistencia del singular sino también la determinación de su naturaleza, *rationalis*.

La última objeción es refutada por el Aquinate de manera semejante a la segunda. El alma es considerada parte de la especie humana y por lo tanto no puede denominarse hipóstasis o substancia primera: "aunque esté separada, como por natura continúa destinada a unión con el cuerpo, no se puede decir que es una sustancia individual" (*S Th* I q. 29. a. 1 ad. 5)[30]. Luego de haberse producido su separación del cuerpo, el alma conserva unibilidad, es decir una relación de tensión hacia su cuerpo. Esta afirmación será desarrollada en la q.75.

Persona como *substantia prima*

Esta última objeción del artículo indica el aporte de Tomás a la noción de persona: la persona, como substancia primera, es metafísicamente completísima en su constitución. Si bien se ha indicado que persona indica el modo de subsistir de la substancia en el género racional, no se ha distinguido qué comprende la *substantia prima*. La distinción aristotélica pre-

30 "licet sit separata, quia tamen retinet naturam unibilitatis, non potest dici substantia individua"

sente en *Categorías* vuelve a ser enunciada por Tomás en *S Th* I q. 29 a. 2, pero esta vez a partir de *Metafísica* (1017 b 23). Siguiendo la letra del Estagirita se observa la apropiación que realiza el Aquinate.

En *Categorías*, Aristóteles afirma:

> Entidad, la así llamada con más propiedad, más primariamente y en más alto grado, es aquella que, ni se dice de un sujeto, ni está en un sujeto, v.g.: el hombre individual o el caballo individual. Se llaman entidades secundarias las especies a las que pertenecen las entidades primariamente así llamadas, tanto esas especies como sus géneros; v.g.: el hombre individual pertenece a la especie hombre, y el género de dicha especie es animal; así, pues, estas entidades se llaman secundarias, v.g.: el hombre y el animal. (2 a 11-19)[31]

Mientras que en *Metafísica*, el Filósofo dice:

> Sucede, por demás, que la entidad se denomina tal en dos sentidos: de una parte, el sujeto último que ya no se predica de otra cosa; de otra parte, lo que siendo algo determinado es también capaz de existen-

31 "Οὐσία δέἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἢ μήτε καθ᾽ ὑποκειμένουτινὸςλέγεται μήτεἐν ὑποκειμένωιτινίἐστιν, οἷον ὁ τὶςἄνθρωπος ἢ ὁ τὶς ἵππος. Δεύτεραι δὲοὐσίαι λέγονται, ἐνοἷςεἴδεσιν αἱ πρώτωςοὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσιν, ταῦτάτε καὶ τὰτῶνεἰδῶντούτωνγένη· οἷον ὁ τὶςἄνθρωπος ἐνεἴδειμὲν ὑπάρχειτῶιἀνθρώπωι, γένοςδὲτοῦεἴδουςἐστὶτὸζῶιον· δεύτεραι οὖν αὗται λέγονται οὐσίαι, οἷον ὅ τεἄνθρωπος καὶ τὸζῶιον".

cia separada. Y tal es la conformación, es decir, la forma específica de cada cosa. (1017 b 23-26)[32]

En *Categorías*, Aristóteles inserta la distinción entre δεὐτεραοὐσία y πρῶτηοὐσία, refiriéndose a la estructura de la predicación; y por esto la preponderancia la tiene el sujeto último de predicación: ὑποκείμενον. La misma división aparece enunciada en la distinción que realiza el Estagirita en *Metafísica* y, aunque no se la explicite, nuevamente el ὑποκείμενον es una de las acepciones de οὐσία. Sin embargo, en la *Metafísica*, se plantea el estudio de la οὐσία en los libros VII y VIII, donde el Filósofo recupera la distinción entre el sujeto (ὑποκείμενον) y lo determinado (τόδε τι ὄν) y separable (χωριστὸν). Aristóteles considera que sujeto es propiamente la materia sobre la cual se predican las cosas, luego el compuesto, y por último la forma del compuesto. Sin embargo, no considera que la materia deba considerarse con propiedad como οὐσία, pues no está determinada y no es capaz de ser sin la forma. Por eso οὐσία corresponde al compuesto, pero con eminencia a la forma.

Tomás de Aquino conoce ambos textos y al comentar la *Metafísica*, señala que Aristóteles utiliza οὐσία bajo la distinción entre *substantia prima* y *substantia secunda*, emparen-

32 "συμβαίνει δὴ κατὰδύοτρόπους τὴνοὐσίαν λέγεσθαι, τό θ' ὑποκείμενονἔσχατον, ὃ μηκέτι κατ'ἄλλουλέγεται, καί ὃ ἀντόδετιὸν καί χωριστὸν ᾗ· τοιοῦτονδὲἑκάστου ἡ μορφὴ καὶ τὸεἶδος". La traducción que realiza Tomás Calvo Martínez, se adelanta a los sentidos que el mismo Estagirita le dará a la segunda acepción de substancia en otros textos. En este pasaje nos parece más aceptable la traducción de García Yebra: "Así, pues, resulta que la substancia se dice en dos sentidos: el sujeto último, que ya no se predica de otro, y lo que, siendo algo determinado, es también separable. Y es tal la forma y la especie de cada cosa"

tando en este sentido la substancia primera con ὑποκείμενον. El Aquinate, fiel a la tradición medieval, sostiene al sujeto de *Categorías* como el modo propio de la substancia, y asume las notas que Aristóteles afirma de la segunda acepción de οὐσία, fijándolas al mismo *subiectum*.

> Reduce los modos de la substancia a dos: A partir de los modos dichos se puede considerar que la substancia se dice de dos maneras. Una, es según la cual la substancia se dice aquello que finalmente subyace en las proposiciones, de tal modo que no se puede predicar de otro, como es la substancia primera. Y esto es lo que es algo determinado, como algo por sí mismo subsistente, y que es separable. Porque es distinto de todo lo demás y no se comunica con otros. Y por esto, la substancia particular se distingue de la universal en tres cosas. Primero, en que la substancia particular no se predica de algún inferior, como sí sucede con la universal. Segundo, en que la substancia universal no subsiste sino en razón de la particular que sí subsiste por sí. Tercero, la substancia universal existe en muchos, pero no de una manera singular, sino que es distinta y separable de todos los demás. (*In Meta-*

33 "Deinde cum dicit accidit itaque reducit dictos modos substantiae ad duos; dicens, quod ex praedictis modis considerari potest, quod substantia duobus modis dicitur: quorum unus est secundum quod substantia dicitur id quod ultimo subiicitur in propositionibus, ita quod de alio non praedicetur, sicut substantia prima. Et hoc est, quod est hoc aliquid, quasi per se subsistens, et quod est separabile, quia est ab omnibus distinctum et non

phys. V lect. 10)[33]

El sujeto aristotélico, ὑποκείμενον, proviene del verbo ὑπόκειμαι que significa *estar situado debajo, servir de base o fundamento, estar sometido a*, por lo que se encuentra directamente en consonancia con ὑπόστασις, que Boecio había traducido al latín por *substantia*. Tomás indica que la *substantia prima* (πρῶτηοὐσία) debe ser comprendida como *subiectum*, es decir *lo que está debajo*, pero a esta nota añade otras: la determinación (*hoc aliquid*), la subsistencia por sí misma (*per se subsistens*), y que es separable (*separabile*), es decir distinta (*distinctum*) de todo lo demás y no comunicable (*incommunicabile*). Así tenemos formada una triada que refiere a la substancia primera: πρῶτηοὐσία- ὑποκείμενον- ὑπόστασις; pero yendo más allá de los sentidos propuestos por Aristóteles y Boecio, Tomás resignifica a la *substantia prima* como un *ens* completo. Este arribo del Aquinate se logra modificando la letra del Estagirita, y colocando del otro lado de la distinción las nociones de *forma* y *species*, de modo que también la prioridad de la forma aristotélica será confrontada por la prioridad del *hoc aliquid-ens* de Tomás.[34]

En *S Th* I q. 29 a 2, el Aquinate realiza una tarea semejan-

communicabile multis. Et quantum ad haec tria differt substantia particularis ab universali. Primo quidem, quia substantia particularis non praedicatur de aliquo inferiori, sicut universalis. Secundo, quia substantia universalis non subsistit nisi ratione singularis quae per se subsistit. Tertio, quia substantia universalis est in multis, non autem singularis, sed est ab omnibus separabilis et distincta". La edición de la traducción española no conserva el estilo indirecto del latín que utiliza el comentario de Tomás. Por eso se ordenó el fragmento siguiendo el original latino.

34 Cf. *In Metaphys*. VII lect. 1, lect. 2

te a la de Boecio en *Duabus Naturis* c.3: distingue los términos persona, subsistencia, hipóstasis y esencia, pero no por la traducción de los términos griegos al latín, sino en su significado. Partiendo de la distinción aristotélica, Tomás presenta las dos acepciones de *substantia*: por un lado, la *essentia*, indicada por la definición y emparentada con οὐσία; por otro lado, substancia se comprende como sujeto (*subiectum*) o supuesto (*suppositum*) que subsiste en el género de la substancia. El nombre de *suppositum*, participio perfecto pasivo del verbo *suppono,* es decir *lo que está puesto debajo, sometido-a*, se utiliza como sinónimo de *substantia prima*; pero Tomás también indica otros tres términos:

> Y también se consideran como sus sinónimos tres nombres significativos de cosa, que son: ser natural, subsistencia e hipóstasis, según los diversos aspectos, bajo los cuales se considere la sustancia. Así se llama subsistencia, en cuanto existe por sí misma, y no en otro ser; puesto que decimos subsisten los seres, que existen en sí mismos, y no en otro. Llamámosla ser natural, por cuanto se la supone incluida en alguna natura común; como este hombre, por ejemplo, es uno de los seres de la natura humana. En fin, le damos el nombre de hipóstasis o de sustancia, en el concepto de sujeto con sus propios accidentes. Lo que estas tres palabras significan comúnmente, aplicadas en general o a cualquiera sustancia, es lo que la palabra persona significa en particular respecto de las sustancias racio-

nales. (*S Th* I q. 29 a. 2 co.)[35]

La substancia primera se relaciona con la acepción de *suppositum*, pero no solo como lo que está puesto debajo, sino lo que subsiste por sí mismo y no por otro (*subsistentia*), sometido a una naturaleza común (*res naturae*), y sobre el cual se asientan los accidentes (*hipostasis vel substantia*). Cada uno de los términos significa un aspecto distinto de la cosa (*res*), y expresan todas las notas que Tomás comprende en la *substantia prima*. Sin embargo, mientras que tales nombres propiamente corresponden al *ens substantialis*, en el caso del género de las substancias racionales el nombre que se utiliza es *persona*. Por lo cual se distingue a las personas del resto de las substancias primeras a partir de su racionalidad.

Por esto el Aquinate sostiene que los griegos comprendieron la hipóstasis como el sujeto de accidentes, y por lo tanto, como dijo Boecio, esto corresponde a todos los individuos del género de la substancia; pero en razón de la excelencia de las substancias racionales se utilizó el término hipóstasis para designarlas (ad. 1). De manera semejante, debido a que la palabra *substantia* para los latinos tiene una doble acepción, se prefirió traducir ὑπόστασις por *subsistentia*, para que las

35 "Nominatur etiam tribus nominibus significantibus rem, quae quidem sunt res naturae, subsistentia et hypostasis, secundum triplicem considerationem substantiae sic dictae. Secundum enim quod per se existit et non in alio, vocatur subsistentia, illa enim subsistere dicimus, quae non in alio, sed in se existunt. Secundum vero quod supponitur alicui naturae communi, sic dicitur res naturae; sicut hic homo est res naturae humanae. Secundum vero quod supponitur accidentibus, dicitur hypostasis vel substantia. Quod autem haec tria nomina significant communiter in toto genere substantiarum, hoc nomen persona significat in genere rationalium substantiarum."

expresiones de los dogmas de la Iglesia no entren en contradicción (ad. 2). Así, en algunas formulaciones trinitarias se ha reemplazado el término griego hipóstasis por subsistencia, y en otras por persona. De ello se concluye que tales términos pueden utilizarse como sinónimos, ya que señalan la *res*, aunque en un sentido estricto, tanto hipóstasis como subsistencia indiquen una característica que le corresponde a la substancia.

En el tercer argumento del artículo, el Aquinate sostenía, siguiendo a Boecio en *In Categorias Aristotelis Commentaria* (MPL 064, 184 a-b), que οὐσία, que fue traducida como *essentia*, significa el compuesto de materia y forma. Por eso parece coincidir en su sentido con hipóstasis, y por lo tanto también con persona. Sin embargo, Tomás sostiene la diferencia que existe entre *essentia* e *hypostasis*. En primer lugar, aclara la indicación de Boecio afirmando que en los compuestos de materia y forma, la esencia que es expresada en la definición, comprende los principios de la especie, y por lo tanto la esencia de los compuestos está integrada por materia y forma. No ocurre lo mismo en el caso de las substancias simples, lo que no tematiza Boecio. En segundo lugar, plantea la diferencia entre los principios de la especie que corresponden a la esencia, y los principios individuantes que añade la hipóstasis:

> Pero el compuesto de esta materia y de esta forma tiene razón de hipóstasis y de persona. Pues el alma, y la carne y el hueso pertenecen a la razón de hombre, pero esta alma y esta carne y este hueso pertenecen a la razón de este hombre. Así, hipóstasis y persona a la

> razón de esencia añaden los principios individuales, y no son lo mismo que la esencia en los compuestos de materia y forma (*S Th* I q. 29 a. 2 ad. 3)[36]

La substancia primera es *hoc aliquid*, y por lo tanto no solo *natura* sino *res naturae*. No se la puede introducir como *essentia* sino como *suppositum, hypostasis, ens substantialis*. Por lo tanto, en la persona se encuentran determinados tanto los principios esenciales que le corresponden por encontrarse en una naturaleza determinada, como también los principios individuales, los cuales en el caso de las substancias compuestas difieren de los esenciales (*S Th* I q. 3 a. 3).

Ahora bien, por la autoridad de Boecio se presenta una última dificultad en la que se confrontan subsistencia e hipóstasis. En s.c. 1 Tomás, recuerda la afirmación de Boecio en *De Duabus naturis* c. 3 (MPL 064, 1344) que sostenía que mientras los géneros y las especies solo subsisten, los individuos además sustentan, y de ella deduce que hay una diferencia entre subsistencia e hipóstasis, porque se puede distinguir entre individuo y géneros o especies. De manera semejante, en s.c. 2, por mediación de Alberto Magno en *In Sent*. I dist. 23 a.4 arg. 1, el Aquinate comprende las afirmaciones de Boecio en *In Categorias Aristotelis Commentaria* (MPL 064, 184 a-b) precisando que a la materia le corresponde el nombre de hipóstasis, mien-

36 "Sed compositum ex hac materia et ex hac forma, habet rationem hypostasis et personae: anima enim et caro et os sunt de ratione hominis, sed haec anima et haec caro et hoc os sunt de ratione huius hominis. Et ideo hypostasis et persona addunt supra rationem essentiae principia individualia; neque sunt idem cum essentia in compositis ex materia et forma"

tras que a la forma le corresponde el de subsistencia. De esta manera el compuesto, al cual hemos denominado persona no coincide con el nombre de subsistencia y de hipóstasis.

Sin embargo, responde aclarando el sentido de las afirmaciones de Boecio, de modo que tanto subsistencia como hipóstasis deban ser tratadas como *nomen rei*, y como semejante a *persona*. Por un lado, el Aquinate presenta un realismo moderado en la controversia de los universales en la cual se inscribe la afirmación de Boecio. Para Tomás los géneros y las especies subsisten en la medida en que subsisten los individuos: así, *animal* y *hombre* no tienen una subsistencia real, sino solo porque existe este hombre en el género animal y en la especie hombre. El argumento se encarga de hacer explícita la diferencia entre el realismo de Tomás frente a la posición platónica sobre los universales (ad. 4)

Por otro lado, el Aquinate recupera un aporte del opúsculo *Quomodo Trinitas Unus Deus ac non tres Dii* (MPL 064, 1247-1256) de Boecio, para afirmar que en los individuos compuestos los accidentes son soportados por virtud de la materia, y por eso le corresponde el nombre de hipóstasis. Por eso "las formas no pueden ser sujetos" (BOECIO, 2002, p.56)[37], y no se las puede denominar hipóstasis en cuanto soporte de los accidentes. Pero la forma se llama subsistencia ya que "da el ser actual a la materia para que el individuo pueda subsistir" (*S Th* I q. 29 a. 2 ad. 5)[38]. En este sentido, la materia se denomina hipóstasis por ser principio que sostiene los accidentes del compuesto; y la forma subsistencia por ser principio para que

37 "Formae uero subiectae esse non possunt" (MPL 064, 1250 d)
38 "dat esse actuale materiae, ut sic individuum subsistere possit."

el compuesto subsista.

Por lo tanto, persona se diferencia de estos términos pero no en un sentido propio, porque por su significación tanto subsistencia e hipóstasis como persona son *nomen rei*. De allí que, para Tomás, la *substantia prima* (*hypostasis, subsistentia* o *res naturae*) que se introduce en la definición de persona, no solo es un sujeto para los accidentes, sino un *hoc aliquid*, distinto, incomunicable y completo.

Conclusión: la persona, *res subsistens* y perfección

En *S Th* I q. 29 a. 3 Tomás se pregunta si el nombre de persona puede darse a la divinidad. La interrogación teológica no es resuelta siguiendo la letra de Boecio, sino en su resignificación. El Aquinate recupera la *subsistentia* en su noción de persona, pero no en el plano categorial como perteneciente a géneros y especies. La especulación filosófica eleva la persona al orden real como substancia primera, subsistente en sí misma, incomunicable y completa en su constitución, con la especial distinción de la naturaleza racional.

> Persona significa lo que hay más perfecto en toda natura, es decir, lo subsistente en una natura racional. Ahora bien: como todo lo que sea perfección debe atribuirse a Dios, puesto que su esencia contiene en sí toda perfección, es conveniente adoptar esta palabra, hablando de Él; aunque no del mismo modo que se aplica a las criaturas, sino de otro mucho más excelente: así como se atribuyen a Dios otros nombres

> tomados de los que damos a las criaturas, conforme a lo demostrado, al tratar de los nombres divinos. (*S Th* I q.29 a. 3 co.)[39]

La primera oración manifiesta su propia noción de persona: lo perfectísimo en toda la naturaleza, *es-decir* (*scilicet*) el subsistente en naturaleza racional. Tomás expresa su noción de persona en general. Por ello, si la noción de persona indica la perfección, no hay nada que sea más perfecto que Dios, por lo que a Dios le corresponde con eminencia el nombre de *persona*. De igual manera, si el nombre de persona corresponde en primer lugar a Dios, a éste se le debe conceder ser el *primum subsistens*, y también una *natura rationalis*. Ambas notas coinciden con los desarrollos previos en la *Prima Pars*.

El Aquinate afirma que aunque el nombre de persona no se encuentre en la Escritura referido a Dios, su significado se predica de Dios, ya que "es por sí máximamente ser y perfectísimamente intelecto" (*S Th* I q. 29 a. 3 ad. 1)[40]. Se distingue entre el significado y el modo de significar de persona, haciendo uso de la analogía para predicar *persona* en Dios. Por eso:

> Pues, porque en las comedias y tragedias se re-

39 "Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura. Unde, cum omne illud quod est perfectionis, Deo sit attribuendum, eo quod eius essentia continet in se omnem perfectionem; conveniens est ut hoc nomen persona de Deo dicatur. Non tamen eodem modo quo dicitur de creaturis, sed excellentiori modo; sicut et alia nomina quae, creaturis a nobis imposita, Deo attribuuntur; sicut supra ostensum est, cum de divinis nominibus ageretur".

40 "est maxime per se ens, et perfectissime intelligens"

> presentaba a personajes famosos, se impuso el nombre de persona para indicar a alguien con dignidad. Por eso en las iglesias empezó la costumbre de llamar personas a los que tienen alguna dignidad. Por lo cual algunos definen la persona diciendo que es la hipóstasis distinguida por la propiedad relativa a la dignidad. Como quiera que subsistir en la naturaleza racional es de la máxima dignidad, todo individuo de naturaleza racional es llamado persona, como ya dijimos. Pero la dignidad de la naturaleza divina supera toda dignidad. Por eso, en grado sumo a Dios le corresponde el nombre de persona. (*S Th* I q. 29 a. 3 ad. 2)[41]

El desplazamiento de significados del término persona, le permite integrar en su noción de persona otra definición diferente a la boeciana. Si bien originariamente persona designaba la máscara de las tragedias y comedias, su sentido se desplazó para significar aquellos que tenían cierta *dignitas*, es decir un destacado honor, condición o cargo; sentido que se utilizó en las comunidades cristianas. Por eso algunos definen la persona como *hypostasis* distinguida por virtud de la propie-

41 "Quia enim in comoediis et tragoediis repraesentabantur aliqui homines famosi, impositum est hoc nomen persona ad significandum aliquos dignitatem habentes. Unde consueverunt dici personae in Ecclesiis, quae habent aliquam dignitatem. Propter quod quidam definiunt personam, dicentes quod persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente. Et quia magnae dignitatis est in rationali natura subsistere, ideo omne individuum rationalis naturae dicitur persona, ut dictum est. Sed dignitas divinae naturae excedit omnem dignitatem, et secundum hoc maxime competit Deo nomen personae".

dad que le corresponde en orden a su dignidad.

El Aquinate explica la *dignitas* como el subsistir en una naturaleza racional, por lo que la hipóstasis se distingue por la subsistencia en una naturaleza racional. Por lo tanto, no hay inconveniente en aplicar esta definición a Dios, ya que le corresponde una máxima dignidad: una sublime subsistencia y perfectísima intelectualidad. Sin embargo, "el nombre hipóstasis en su sentido original no le corresponde a Dios, puesto que Él no sustenta accidentes; pero sí le corresponde indicando la realidad subsistente" (*S Th* I q. 29 a. 3 ad. 3)[42]. Así, Tomás comprende la hipóstasis en el sentido amplio de *res subsistens*. La subsistencia es la nota propia de la persona que le corresponde a todos los entes de los cuales se predica. Por eso *persona* señala el modo de subsistir propio de los singulares en una naturaleza racional, lo más perfectísimo en toda la naturaleza.

Por su perfección en el subsistir "la persona conlleva dignidad" (*S Th* I q. 32 a. 3 ad. 4)[43], es decir que es distinguida en tres sentidos: la persona es un singular y obra por sí misma, a diferencia de otros individuos; la persona se distingue por ser un *ens subsistens*, entitativamente completo, y por lo mismo perfectísimo; su distinción se observa en orden a su modo de subsistir en una naturaleza racional, la cual manifiesta la perfección del *ens*. Al distinguir la persona del resto de las substancias debe tenerse presente el modo de subsistir como sin-

42 "Ad tertium dicendum quod nomen hypostasis non competit Deo quantum ad id a quo est impositum nomen, cum non substet accidentibus, competit autem ei quantum ad id, quod est impositum ad significandum rem subsistentem".

43 "Persona importet dignitatem"

gular subsistente en una naturaleza racional.

> La persona no añade sobre la hipóstasis una propiedad distintiva en absoluto, sino distintiva con respecto a la dignidad; porque todo esto debe tomarse en lugar de una sola diferencia. Ahora bien: la propiedad distintiva pertenece a la dignidad, según que se considera subsistente en la natura racional. Así pues, abstrayendo de la persona esta propiedad distintiva, la hipóstasis no permanece; pero subsistiría, suprimida la racionalidad de la naturaleza, puesto que tanto la persona como la hipóstasis es sustancia individual (*S Th* I q. 40 a. 3 ad. 1)[44]

Si para Boecio, la persona se distingue por su racionalidad entre las substancias individuales, con Tomás la persona ingresa a un plano metafísico: su perfección no se reduce a la racionalidad, sino que la naturaleza racional le corresponde con propiedad a la persona por su perfección entitativa. Por eso afirma de las personas divinas que la propiedad que añade la persona a la hipóstasis no puede ser algo absoluto, sino una distinción respecto a la dignidad. En su noción de persona en general, tanto la hipóstasis como la persona indican la subs-

44 "Ad primum ergo dicendum quod persona non addit supra hypostasim proprietatem distinguentem absolute, sed proprietatem distinguentem ad dignitatem pertinentem, totum enim hoc est accipiendum loco unius differentiae. Ad dignitatem autem pertinet proprietas distinguens, secundum quod intelligitur subsistens in natura rationali. Unde, remota proprietate distinguente a persona, non remanet hypostasis, sed remaneret, si tolleretur rationalitas naturae. Tam enim persona quam hypostasis est substantia individua".

tancia primera, y su diferencia se encuentra en la racionalidad. Sin embargo la *natura rationalis* no funda la persona, y por lo tanto su distinción debe ser comprendida como una sola diferencia del *ens*, es decir como un todo distinto.

La última objeción explicita la dificultad de utilizar la definición de Boecio para referirse a Dios: en Dios no hay un conocimiento discursivo y por lo tanto la nota de racionalidad es impropia; no se puede decir que Dios se encuentre individuado ya que carece del principio de individuación que es la materia; tampoco se lo puede llamar substancia porque no es soporte de accidentes (arg. 4). Ante estas objeciones, Tomás afirmará en *In Sent*. dist. 25 q. un. a. 1, que debe tomarse la definición de Boecio en sentido amplio, y no estrictamente siguiendo la significación de los vocablos (ad. 1; ad. 4; ad. 6). De modo similar, en la *Suma* integra la definición de persona de Ricardo de San Víctor en su propia noción.

> Puede decirse que Dios es de naturaleza racional, según aquello en que la razón no incluye discurso, sino naturaleza intelectual en común. El término individuo no compete a Dios en cuanto a que la materia es principio de individuación, sino sólo en cuanto a que lo individual es incomunicable; y el de substancia conviene a Dios en cuanto significa lo que existe por sí. Sin embargo, dicen algunos que la definición de Boecio, anteriormente citada, no es definición de la persona, según entendemos las personas en Dios; por ello Ricardo de San Víctor, con el intento de corregirla, dijo que

> persona, según la entendemos en Dios, es existencia incomunicable de la naturaleza divina. (*S Th* I q. 29 a. 3 ad. 4)[45]

La definición que da Ricardo en *De Trinitate* II c. 22 (MPL 196, 945 c), es asumida como paralela a la de Boecio, siguiendo un paralelismo entre los componentes de ambas definiciones: *substantia-existentia*; *individua-incommunicabiis; naturae rationalis-divinae naturae*. Se asume sin dificultad que en la definición boeciana de persona la racionalidad está tomada en sentido amplio, ya que Boecio predica la persona del hombre, de los ángeles y de Dios, según su intelectualidad. Por otra parte, la individualidad puede ser interpretada como incomunicabilidad, y por esto no indica la materialidad de la substancia, sino una intención particular, que permite significar a la substancia como hipóstasis o substancia primera.

Pero Tomás resignifica el término *existentia* que utiliza Ricardo de San Victor. Para Ricardo, la definición de Boecio no explica con propiedad la distinción de personas en la Trinidad. Por eso emplea *existentia* como término técnico para señalar

45 "Ad quartum dicendum quod Deus potest dici rationalis naturae, secundum quod ratio non importat discursum, sed communiter intellectualem naturam. Individuum autem Deo competere non potest quantum ad hoc quod individuationis principium est materia, sed solum secundum quod importat incommunicabilitatem. Substantia vero convenit Deo, secundum quod significat existere per se. Quidam tamen dicunt quod definitio superius a Boetio data, non est definitio personae secundum quod personas in Deo dicimus. Propter quod Ricardus de sancto Victore, corrigere volens hanc definitionem, dixit quod persona, secundum quod de Deo dicitur, est divinae naturae incommunicabilis existentia"

el origen (*ex-*) y la persistencia en el ser (*-sistentia*). El verbo que emplea Ricardo es *sisto*, el cual significa *fijar, establecer, consolidar, permanecer*. La *existentia* expresa que los sujetos incomunicables de naturaleza divina se distinguen por su origen pero permanecen en una misma esencia, mientras que s*ubstantia* tiene el inconveniente de comprenderse como soporte de accidentes.

Así, *existentia* se encuentra más cercana a la noción de subsistencia, y Tomás logra apropiarse de su sentido. La subsistencia establece una permanencia en el ser, en la medida en que expresa el modo de ser por sí, manifestando su fijación al *esse*: subsistir es existir *per-se* et *non-in-alio*, existir *non-in-alio sed in-se*. El Aquinate decide continuar adelante con la definición de Boecio, implementándola en la distinción de las personas de la Trinidad. Conociendo las posiciones de Pedro Lombardo, Boecio y Ricardo de San Víctor al respecto, intentará conciliar la definición boeciana de persona, resignificada por él, con la tradición que se remonta a San Agustín, y que distingue a las personas divinas según la relación[46].

46 Cf. *S Th* I q.29 a. 4. El tratamiento teológico de la noción tomista de la persona supera el objeto de esta exposición. Para un estudio sobre el tema cf.JUAREZ, Guillermo A. (2011) El tratado trinitario en la Suma de Teología de santo Tomás de Aquino. *Scripta Mediaevalia. Revista de pensamiento medieval. Vol. 4, n º2* (2011). Mendoza. Ed. Centro de estudios filosóficos medievales. pp. 63-80.

Bibliografía

ARISTÓTELES (1970) *Metafísica, Edición trilingüe, I-II Vol*. por Valentín GARCÍA YEBRA. Madrid. Ed. Gredos.

ARISTÓTELES (1982) *Tratados de Lógica (Órganon) I. Categorías. Tópicos. Sobre las refutaciones sofísticas*. Traducción Miguel Candel Sanmartín. Madrid. Ed. Gredos.

ARISTÓTELES (1994) *Metafísica*. Traducción de Tomás Calvo Martínez. Madrid. Ed. Gredos. BOECIO, (1979) "De duabus naturis in Christo" en FERNÁNDEZ, Clemente S. I. (pp. 554-559) *Los filósofos medievales. Selección de textos. I.* Madrid: B. A. C.

BOECIO (2002) *Cinco opúsculos teológicos. Opuscula sacra*. Traducción de Julio Picasso Muñoz. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú Fondo editorial.

DUPUIS, J. (1994) *Introducción a la Cristología*. Navarra: Verbo Divino.

DUSSEL, E. (1967) "La doctrina de la persona en Boecio; solución cristológica". *Sapientia*, *22(84).* pp. 101-126.

GILBERT, P. (1993) *Introducción a la teología medieval*. Navarra: Verbo Divino.

JUAREZ, Guillermo A. (2011) "El tratado trinitario en la Suma de Teología de santo Tomás de Aquino" *Scripta Mediaevalia. Revista de pensamiento medieval. Vol. 4, n ºª2 (2011)* pp. 63-80.

MIGNE, J. P. (1854). *Patrologiæ cursus completus: sive bibliotheca universalis, integra, uniformis, commoda,*

oeconomica, omnium SS. patrum, doctorum, scriptorumque ecclesiasticorum. Series latina. Apud Garnieri Fratres, editores et J.-P. Migne successores.

MOLINÉ, Enrique (2008) *Los Padres de la Iglesia. Una guía introductoria*. Madrid: Palabra

PADOVESE, L. (1996) *Introducción a la teología patrística*. Navarra: Verbo Divino.

REGO, T. "El ὑποκείμενον aristotélico en la definición boeciana de persona recibida por S. Tomás de Aquino: οὐσία, ὑπόστασις, οὐσίωσις, et πρόσωπον latine dicta"

SANTO TOMÁS DE AQUINO (1999) *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*. Traducción de Jorge Morán. Navarra. Ed. Cuadernos de Anuario filosófico.

SANTO TOMÁS DE AQUINO (2000) *Comentario al Libro V de la Metafísica de Aristóteles*. Traducción de Jorge Morán. Navarra. Ed. Cuadernos de Anuario filosófico.

SANTO TOMÁS DE AQUINO (1944-1950) *Suma Teológica*. Traducción y notas de Leonardo Castellani S.J. e Ismael Quiles S.J. Buenos Aires: Club de Lectores

SANTO TOMÁS DE AQUINO (1954-1960) *Suma de Teología. Edición Bilingüe. Texto latino de la edición crítica Leonina*. Traducción y anotaciones por una comisión de PP. Dominicos presidida por Francisco Barbado Viejo, O.P. Introducción general por el R. P. Mtro. Fr. Santiago Ramírez, O.P. Madrid: B.A.C.

SANTO TOMÁS DE AQUINO (1988-1994) *Suma de teología*: Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las

Provincias Dominicanas en España. Madrid: B.A.C.
SAYÉS, J. A. (2000) *La Trinidad. Misterio de salvación*. Madrid: Palabra.

Sección Otras Modernidades

Existencias y experiencias fronterizas en ficciones modernas

María Beatriz Quintana.
Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Jujuy

Resumen

En el marco de dar continuidad al desarrollo del Proyecto: "La construcción de sujetos en el proceso de modernización periférica y excluyente en la región de los valles jujeños" y compartiendo que en nuestro NOA, encontramos la historia, el pensamiento y la praxis de múltiples sujetos políticos, de múltiples herencias culturales y trayectorias históricas; ésta ponencia tiene como pretensión, a partir de la relación histórica situada a principios de siglo XX entre ingenios azucareros y gente zafrera, interpretar los papeles que cada uno de los sujetos políticos construyeron en una escena periférica y fronteriza. Estos procesos suceden mientras Jujuy se incorpora lenta, paulatina y violentamente a un estado nacional activo, pero con resabios

de colonialidad aún vigentes en los "gobiernos de familia" en nuestros territorios.

Si bien se parte de acontecimientos históricos documentados por numerosos historiadores, respecto del proceso de latifundismo y modernización en el mercado del trabajo y su explotación, el propósito es avanzar en un proceso analítico de la construcción de identidades colectivas a partir de categorías filosóficas académicas "inmaculadas", que en general se presentan como dicotómicas: dominador-dominado, blancura – negritud, patrones-peones. Indagar entre los intersticios y las fisuras que esas posiciones binarias esconden, con el objetivo de develar otros mecanismos que cada tanto, producen otros escenarios posibles, complejos, diversos y plurales.

Palabras claves: sujetos políticos, patrones, gente zafrera, identidades fronterizas, ingenios

Introducción

En el marco de dar continuidad al desarrollo del Proyecto: *"La construcción de sujetos en el proceso de modernización periférica y excluyente en la región de los valles jujeños"* y compartiendo que en nuestro NOA, encontramos la historia, el pensamiento y la praxis de múltiples sujetos políticos, de múltiples herencias culturales y trayectorias históricas; ésta ponencia tiene como pretensión, a partir de la relación histórica situada a principios de siglo XX entre ingenios azucareros y gente zafrera, interpretar los papeles que cada uno de los sujetos políticos construyeron en una escena periférica y fronteriza. Estos procesos suceden mientras Jujuy se incorpora lenta, paulatina

y violentamente a un Estado Nacional activo pero con resabios de colonialidad aún vigentes en los "gobiernos de familia" en nuestros territorios.

Si bien se parte de acontecimientos históricos documentados por numerosos historiadores, respecto del proceso de latifundismo y modernización en el mercado del trabajo y su explotación, el propósito es avanzar en un proceso analítico de la construcción de identidades colectivas a partir de categorías filosóficas académicas "inmaculadas", que en general se presentan como dicotómicas: dominador-dominado, patrones-peones. Indagar entre los intersticios y las fisuras que esas posiciones binarias esconden, con el objetivo de develar otros mecanismos que cada tanto, producen otros escenarios posibles, complejos, diversos y plurales.

Jujuy a principios de siglo XX avanza en un proceso de inmigración que refuerza no solo la presencia de características del "centro" cultural europeo, sino también una serie de ideas que fortalecieron procesos políticos y sociales de participación ciudadana. Los historiadores jujeños en numerosas crónicas dejaron sentado como característica notable de la política provincial: la ocupación simultánea, por parte de los funcionarios[47], de cargos provinciales y nacionales. Práctica política que se afianzó desde los últimos decenios del siglo XIX hasta los primeros del XX, con el propósito de preservar una base política de poder para influir en las elecciones partidarias. El senador Domingo Pérez monopolizaba en la política jujeña de tal modo,

47 *Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales-UNJu
Ejemplos de ello: Eugenio Tello y Domingo Pérez.

que gravitó con fuerza en las elecciones de gobernadores de la mencionada época: lo llamaban el "Maquiavelo Jujeño", da cuenta de este calificativo Gustavo Paz[48] cuando transcribe una referencia del Dr. Fernando Rocchi bajo el título "Política Jujeña" en el País, de Bs As, el 9 de enero de 1907, que a continuación se explicita:

> En Jujuy se ha proclamado ya el futuro gobernador.
> Es un señor Ovejero [Daniel] completamente ajeno a la razón social que gobierna en Salta. El Senador Pérez no quiere que emparenten ambas dinastías. Pero ¿el Senador Pérez no se ha retirado de la política?
> Eso se preguntarán los que no conocen ni de vista al Maquiavelo jujeño. Ovejero es Pérez, con eso está todo dicho […] Pérez, Pérez… es la terrible obsesión de aquel pueblo. (Rocchi, 1907:5)

Este proceso deriva en el renacimiento de la Unión Cívica Radical que alrededor del año 1912, y como consecuencia de la nueva Ley electoral, comienza a presentarse en las competencias electorales provinciales. En simultáneo, se produce la conversión de las Haciendas en las zonas de Valles Jujeños en empresas muy importantes, con capitales nacionales y extranjeros y el avance de la producción azucarera hacia otros mercados. El resultado de este proceso de moder-

48 PAZ G *Política y personalismo en el orden conservador: el Senador Pérez entre la provincia y la nación (Jujuy, 1877-1910)*. En: Investigaciones y Ensayos Nº 65 julio-diciembre 2017 pp. 73-88.

nización impactó en distintos planos: concentración de la propiedad de la tierra, incorporación de tecnología, crecimiento demográfico, y nuevos centros urbanos: el *Pueblo Nuevo* y el *Ingenio* constituían dos poblaciones existentes como reductos del conservadurismo y del reciente radicalismo. El *Pueblo Ingenio Ledesma* existió desde 1830 y las autoridades de la zona tenían como sede el Ingenio y una escuela; en tanto el *Pueblo Nuevo*, cabecera del Departamento no tenía autoridades hasta que en 1913 una asamblea popular hace valer sus derechos ciudadanos (Demitrópulos, 1991:36): designan intendente a Diego Mendoza Cabot y 6 miembros de Concejo Deliberante; pero el gobierno provincial los manda apresar hasta que la provincia es intervenida y quedan libres.

Recién hacia 1918 bajo el gobierno de Horacio Carrillo el pueblo puede elegir el primer Concejo Deliberante y el primer intendente: Calixto Medina. Fue ardua la tarea que los ciudadanos/as llevaron a cabo para que el pueblo entendiera que Libertador pertenece al territorio provincial y no a una empresa privada.

Estas luchas políticas favorecieron la llegada de librepensadores, nos cuenta Demitrópulos, que organizaron la creación de varios periódicos en esa época: “Alberdi” (1912), “El Obrero” (1914), “¡Adelante!” (1918), “El Baluarte” (1920),”El Combate” (1923), “El Pueblo” (1926) entre otros[49].

Sujetos políticos en cuestión

Dos sujetos políticos sobresalen en la conformación

49DEMITRÓPULOS O. *Apuntes Históricos de Ledesma*. Talleres Gráficos Gutenberg. Jujuy.1991

socialde la zona que estudiamos: el "ingenio azucarero" y la "gente zafrera"[50]. Se han conformado como sujetos políticos en el marco de un sistema de relaciones de producción diferenciado, avanzamos en una breve caracterización de cado uno para comprenderlos en el momento histórico que estamos analizando.

Apelamos para ello, a un análisis del universo discursivo de una comunidad concreta, en un momento histórico concreto. Un análisis diacrónico mediado por un discurso vigente y un discurso contrario cuya función principal es la denuncia de aquel; esto supone una decodificación de las prácticas sociales desde una dialéctica discursiva, que es de naturaleza ideológica y una dialéctica real, constituida a partir de los hechos, procesos y luchas sociales, que quiebran los universales ideológicos transformados en discursos categoriales[51]. En este sentido seguimos una de las propuestas metodológica de Arturo Roig[52]:

> ….la dualidad del universo discursivo nos lleva a aceptar […] dos tipos de comprensión del hecho dialéctico […] dialéctica discursiva y dialéctica real. Esta

50 DEMITRÓPULOS Op cit

51 Un discurso con categorías filosóficas, racional y unívoco que puede definir su contenido conceptual, gana en precisión. Es fruto de una elaboración metódica analítica fijando significados precisos en un sistema filosófico: DUSSEL, E. "Una nueva edad en la historia de la filosofía: el diálogo mundial entre tradiciones filosóficas en *Revista Educación Superior*. UNAM. Año 7, N° 43-44. Enero-Abril 2009.

52 ARTURO ANDRÉS ROIG, *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano.* Bogotá -Colombia, Universidad Santo Tomás, 1993, (107-136).

> diferencia surge de haber aceptado como fuente del universo discursivo en su totalidad la facticidad social […] la dialéctica discursiva se da como un hecho del lenguaje y es el modo como se pone de manifiesto la función de mediación […] y adquiere una naturaleza propiamente ideológica […]La dialéctica real sería sin más, la de los hechos. Los procesos sociales van desmontando universales ideológicos y quebrando su típica circularidad excluyente, haciendo que aquella dialéctica discursiva se vaya negando a sí misma en sus formulaciones (Roig, 1993:110)

La conformación de un sujeto político (individual o colectivo) está íntimamente relacionada con el orden social/político, su reproducción o transformación. Tenemos aquí una breve descripción de dos formas de existencia y experiencia fronterizas, que se alternan dialécticamente en una ficción moderna periférica.

Los Ingenios azucareros

La industria azucarera desarrollada en la zona de las Yungas tuvo como pilares el Ingenio Ledesma de 1850 y el Ingenio La Esperanza de 1880. Los "Ingenios del Norte" fueron muy productivos y eficientes, alrededor de ellos se establecieron comunidades muy organizadas, con distintos actores sociales, tales como Orán, Libertador Gral. San Martín, Calilegua, San Pedro; pero la historia de cada uno ha sido diferente, en virtud de los avatares económicos y políticos que los fueron

conformando, una especie de "microcosmos de la historia del país". Por ellos pasaron políticas conservadoras, radicales y peronistas; civiles y militares. Se desenvolvió la cuestión social y el nacimiento del sindicalismo; se cruzaron visiones librecambistas, proteccionistas y desarrollistas; regulaciones estatales y opositores. Se modernizan y crece su poderío económico: sus inicios se remontan a las fincas establecidas en tiempos coloniales hasta la transformación en empresas modernas con diversificación de su producción. Apellidos tales como Ovejero y Zerda, Delcassé, Wollmann, Arrieta y Blaquier llevaron al Ingenio Ledesma a su máximo esplendor. Estos sujetos políticos nacen con la conquista y la ocupación española del área de Ledesma, a quienes les pagaron y recompensaron con tierras por su participación con las tropas, en distintas expediciones desde el siglo XVIII. En torno a los ingenios se conformaron extensos latifundios, que fueron de dominio total por parte de las empresas. En este sentido, monopolizaron las actividades que se desarrollaban en la región ya que adoptaron características de unidades cerradas sobre sí mismas y autosuficientes. Testimonios de la época, afirman Teruel, Lagos y Peirotti, los presentaban como:

> Estadosdentro de otro Estado"[53] donde la existencia de tranqueras que controlaban el ingreso, la prohibición de circulación de personas no autorizadas

53 TERUEL A., LAGOS M., PEIROTTI L. *"Los Valles orientales Subtropicales: frontera, modernización azucarera y crisis*. En: Teruel y Lagos (comp.) Jujuy en la Historia, de la Colonia al Siglo XX. Ediunju. Jujuy 2010.

> por las instalaciones, el control de las vías de circulación interna, indicanel control directo sobre su ámbito de influencia…. Los ingenios constituían verdaderos "señoríos feudales (Teruel et.al 20101:451)

Pero recién hacia fines del siglo XIX y principios del XX, se produjeron las condiciones necesarias para el desarrollo de una industria azucarera con producción a gran escala y tecnologizada. La región de los Valles Subtropicales se dinamizó con un crecimiento poblacional[54] de aproximadamente el triple entre argentinos y extranjeros. Su modernización se consolida con la llegada de braceros de provincias muy pobres: santiagueños, catamarqueños, campesinos puneños y sobretodo indígenas del monte chaqueño.

¿Qué caracteriza a estos sujetos políticos, los patrones? Desde variadas posturas ideológicas, posiciones de poder y representando a intereses diversos, priorizaron aquellos argumentos que sostenían la importancia del desarrollo de los ingenios como factor de modernización e impulso del desarrollo regional. Su capacidad para interpretar el mundo y la naturaleza como explotables, su visión de que el proceso de producción genera ganancias, y quelas mismas se sostienen sobre la base de una posición política, liberal en este caso, fueron conformando practicas discursivas que los constituyeron como *sujetos políticos opresores* en el marco de un esquema/modelo de dominación, fueron definidos como oligárquicos y feudales, en virtud del dominio territorial y las relaciones sociales que im-

54 Los 3 primeros Censos Nacionales de población 1869,1895 y 1914

pusieron en buena parte de nuestra historia.

Tuvieron conciencia de clase burguesa y así sostuvieron una forma estatal, ejercieron poder en la estructura y en la coyuntura política, económica y social. Instalaron un modelo productivo de concentración y monopolio de la tierra y la fábrica; modelo competitivo que se *"aprovechó"* a costa del indígena y el apoyo estatal. Desde el Estado, el Departamento Nacional de Trabajo en 1920 dice textualmente: "el indio ignora todo, el idioma, el alfabeto, el dinero ganado que ha de ser canjeado por mercaderías".

Ellos querían volver a sus tierras con "algo", porque los patrones al final de cosecha les descontaban todo lo que habían consumido, pero preferían como pago un animal, caballo o burro, generalmente los descartados por la empresa.

El dominio y la concentración no es solo territorial y geopolítica, hay elementos simbólicos que dan cuenta del lugar que ocupan empresarios, administradores, contratistas y capataces; lugares que en el sistema de producción merecen un análisis aparte.

La Gente Zafrera

El proceso histórico que refiere a este concepto/categoría se inicia en los tiempos de Zegada (1781) cuando funda en Calilegua la primera plantación y comienza la fabricación de azúcar. Este inicio avanza con la mano de obra indígena y el dominio colonial de los primeros europeos y los criollos. En los inicios entraban en las Reducciones y se rebelaban cuando la tiranía se hacía insoportable. Los indios chaqueños fueron la

piedra basal, la mano de obra gratuita sobre la cual se sostuvo todo el sistema económico y la producción de los ingenios. Aunque en el siglo XIX sufrieron persecuciones y matanzas, muchos sobrevivieron por su conocimiento del territorio. En algunos datos históricos se sostiene que quienes hicieron los primeros surcos fueron matacos, indios originarios del Bermejo, pues son los que siguieron trabajando para los Ovejero y Zerda, mientras el modo de producción se mantenía sin demasiada tecnología. Testigos de la cantidad de horas que trabajaban en forma periódica en cada zafra, eran las publicaciones de viajeros europeos que visitaban las haciendas*:*

> Estamos ante tres mil indios chaqueños quienes hace cuarenta años se presentan con regularidad para trabajar en la Comarca,…ha terminado su jornada, y es día de pago. En el sitio donde aguardan se les ha obligado a depositar en tierra largos cuchillos de que se sirven para la caña, lo mismo que las hachas y lo picos… poseen tantas mujeres como pueden mantener y éstas trabajan a la par de ellos,…..Son indios matacos puros. Terminada la paga vuelven a sus campamentos (…) No vuelven con dinero ya que se les paga en especie, caballos, balas y telas[55] (Huret, 1908: s/p)

Es así que, sin la mano de obra indígena las haciendas y los ingenios no hubieran podido desarrollar su potencial económico. Fueron ellos (matacos, tobas y chiriguanos) quienes

55 La Argentina, libro publicado en 1908 por el francés Jules Huret

garantizaron entre el siglo XIX y principios del XX el despegue económico de las dos grandes empresas por ese tiempo: Ledesma y San Pedro. La explotación enmascarada de indios los enriqueció, pues las primeras leyes proletarias se aplicaron recién hacia 1915, cuando ya el poderío económico de las empresas se había consolidado. Aun así el imaginario colectivo del indio se mantiene como en una carta escrita hace casi cuatrocientos años[56] retomada por Olga Demitrópulos y dice*:* "Habiendo tantos vagabundos y gente ociosa viviendo en tanta miseria".

"Gente de la zafra", para quienes las leyes nunca llegan ni en plena época de liberalismo político por la complicidad entre empresarios y autoridades provinciales. El término indio fue gradualmente abandonado, aunque en el siglo XX, sigue vigente la evocación de la población originaria, como población derrotada y periférica. Alternan conceptos étnicos y laborales: indios, zafreros, collas, cosecheros.

Gente zafrera, que al llegar a la plantación eran divididos por lotes de cañaveral, con jornadas laborales, según numerosos registros de la época[57], demás de diez horas de trabajo, a veces sin descanso dominicalni vales de alimento diario hasta terminar la tarea: "La jornada laboral de 8 horas era totalmente desconocida en los ingenios. Comúnmente se trabajaba de diez a doce horas, y durante la cosecha hasta catorce" (Demitrópulos, 2001:52).

56 DEMITRÓPULOS O. *Apuntes Históricos de Ledesma*. Jujuy. Talleres Gráficos Gutenberg. 1991 p 48

57 DEMITRÒPULOS O. *10 Décadas de Libertador General San Martín – Jujuy (1899-1999).* Boxprint SRL. 2001

En este marco, se intenta, a través de un proceso de interpretación, de memoria histórica, reconstruir el universo simbólico de las ideas filosóficas presentes en lo que clasifico como *ficción moderna*, una simulación latinoamericana de la modernidad europea donde se han ido construyendo diferentes sujetos políticos, cada uno con su propia impronta. Es en estas ficciones modernas, donde se fortalecen las identidades de los sujetos políticos, por sus experiencias históricas responden al modelo extranjero de colonizador – colonizado, dicotomía que termina mitologizándose. Recordemos un fragmento de Albert Memmi[58]

> "Nada podría legitimar mejor el privilegio del colonizador que su trabajo; nada podría justificar mejor la miseria del colonizado que su ociosidad. En consecuencia, el retrato mítico del colonizado comprenderá una pereza increíble. El del colonizador, una virtuosa devoción por la acción. Simultáneamente, el colonizador sugiere que el trabajo del colonizado es poco rentable, que lo autoriza a pagarle salarios inverosímiles" (Memmi, 1969: 91)

Reflexiones finales

El orden social vigente, el proceso de "modernización" económica y política de la Provincia de Jujuy, prácticas sociales y relaciones históricas que operan como trasfondo de posicio-

58 MEMMI A. *Retrato el Colonizado*. Edic. de la Flor SRL. Argentina. 1969

nes hegemónicas y subalternas, se naturalizan como reproductoras de posiciones inmutables en el orden social. Este trasfondo que también es político implica que dentro de este orden hay operaciones de exclusión, desigualdades y diferencias, por lo tanto, sujetos que ocupan lugares dominantes y sujetos que ocupan lugares subalternos.

Estas relaciones asimétricas en una estructura de dominación, ubica a los sujetos políticos ***"ingenios"*** en el papel de la dominación, y a los sujetos **políticos *"gente zafrera"*** como quienes se someten a la toma de decisiones de otros.

Solo a partir de la construcción social de estas dos formas de existencia, de estas dos formas de experiencia, de sujetos políticos que dialectizan en lo real y en lo discursivo en términos de lucha y antagonismo; podremos avanzar en un proceso de decodificación. Pero ¿qué decodificar? La categorización filosófica de las subjetividades que reproducen el orden social en una ficción moderna europeizante, desde el modo de producción económica hasta lo político ideológico. Dice Castoriadis que el sustento de un orden: "[...] se debe a la transformación (fabricación) del material humano en individuos sociales, transformación en la cual están implicados éstos y el mecanismo de su perpetuación"[59] (Castoriadis, 1983: 3)

La posibilidad de construcción de sujetos políticos con capacidad de lucha y acción en la transformación del orden social, requiere de espacios abiertos, momentos históricos donde los conflictos y las disputas se materialicen en una dialéctica

59 CASTORIADIS, C, *"El campo de lo social histórico",* en *Estudios: Filosofía-Historia-Letras,* núm. 4, primavera de 1986, pp. 1-13.

real que desnaturalice los sentidos hegemónicos.

De este modo, la indagación de las condiciones de producción de los sujetos políticos y su potencialidad para invocar los momentos fundacionales del quehacer socio-político e ideológico; pueden ser complementadas tanto con el análisis de los procesos de identidad como de aquellos que conciernen a la lucha hegemónica por cierto orden social y productivo. En este aspecto el retorno del sujeto político en el contexto de la teoría política actual, implicará un conjunto de desafíos conceptuales para avanzar en la comprensión de procesos históricos que suceden en los escenarios de América Latina.

Bibliografía

ROIG, AA (1993) *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano.* Bogotá -Colombia, Universidad Santo Tomás.

CASTORIADIS, C. (1986) "El campo de lo social histórico"*, Estudios: Filosofía-Historia-Letras, 4*, 1

DEMITRÒPULOS O. (2001) *10 Décadas de Libertador General San Martín – Jujuy (1899-1999).* Jujuy. Boxprint SRL.

DEMITRÓPULOS O. (1991) *Apuntes Históricos de Ledesma*. Jujuy. Talleres Gráficos Gutenberg.

DUSSEL, E. (2009) "Una nueva edad en la historia de la filosofía: el diálogo mundial entre tradiciones filosóficas" *Revista Educación Superior*. Año 7, N° 43-44. UNAM.

MEMMI, A. (1969) *Retrato el Colonizado*. Argentina. Edic. De la Flor SRL.

PAZ G. (2017) “Política y personalismo en el orden conservador: el Senador Pérez entre la provincia y la nación (Jujuy, 1877-1910)” Investigaciones y Ensayos Nº 65 pp. 73-88.
TERUEL A., LAGOS M., PEIROTTI L. (2010) “Los Valles orientales Subtropicales: frontera, modernización azucarera y crisis”. En: Teruel y Lagos (comp.) *Jujuy en la Historia, de la Colonia al Siglo XX*. (Pp435-464) Jujuy. Ediunju.

El juicio sensible y el carácter activo de los sentidos en Baumgarten

Juan Pablo Astrada
Proyecto de investigación "El proyecto estético de Baumgarten. Continuidad y analogías de la estética entre 1750 y 1800". Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca

Resumen

El juicio estético es para Baumgarten un juicio que efectúan los sentidos. Se expresa en términos de movimientos de atracción y rechazo que son independientes de la racionalidad conceptual. El criterio es siempre particular y consiste en una tensión entre gusto y disgusto. El juicio del gusto para Baumgarten reside en los sentidos como órganos físicos lo cual en su contexto equivale a una reivindicación de la naturaleza activa de los sentidos y, por lo tanto, de la facultad de juzgar sensible, otorgándole al órgano del sentido el poder de juzgar la belleza de un objeto sensible. El placer sensible indicará el grado de perfección del objeto que lo produce. Pero el displacer del sen-

tido no indica una falta de perfección. El sentir y su objeto no son correlativos ni predecibles.

Palabras clave: Sentidos – Gusto – Juicio – Placer – Displacer

Introducción

Baumgarten definió al "gusto" como la facultad de juzgar mediante la sensibilidad, considerada como criterio para evaluar estéticamente. La legitimidad de la Estética como ciencia, apoyada en la facultad del "gusto", juicio particular de los sentidos, adquiere así mayor relevancia, permitiéndole dar origen a un juicio de alcance universal, cuya validez comprende a todo hombre que haya educado apropiadamente sus sentidos. Lo que pretende Baumgarten es demostrar la legalidad propia del "buen gusto", determinando su validez rigurosa y universal para el campo de la Estética que la oriente a actuar sobre objetos que ella misma juzga, es decir, los objetos sensibles.

Justamente en ello radica su singular desafío, en el hecho de pretender establecer un criterio que no esté fundado en la constitución subjetiva de quien juzga lo sensible. Su problema se presenta en dos dificultades: una de ellas es la pretensión de juzgar lo sensible particular, pero utilizando un fundamento propio originado en los sentidos mismos, es decir, aspirar a construir un criterio universal sobre la base de postulados sensibles. Teniendo en cuenta las implicancias de este problema, el presente trabajo procurará exponer los argumentos fundamentales por los cuales se valió Baumgarten. Sosteniéndose en ellos, confió haber alcanzado un criterio sensible por medio del cual el Gusto puede juzgar los objetos sensibles.

El reconocimiento del conocimiento *claro* y *confuso* en la filosofía leibniziana

En Leibniz, filósofo que trazó las bases fundamentales a partir de las cuales Baumgarten ha construido su propia filosofía, podemos encontrar un reconocimiento progresivo y la reivindicación de un conocimiento específicamente *sensible* como un tipo específico de conocimiento, pese a que Leibniz le atribuye al *claro* y *confuso* el grado más subordinado de los niveles de conocimiento. Pero, al mismo tiempo, en la filosofía de Leibniz significó una forma de irreductibilidad de este tipo de conocimiento finito, propio del ser humano, aunque susceptible de perfectibilidad.

El conocimiento *confuso* en Leibniz adquiere sentido en el sistema del saber, en los conocimientos sobre cuestiones de hecho, conectados con la verdad en la medida en que participa de aquella expresando el fundamento último de lo real, y en la propensión a la perfectibilidad del conocimiento sensible en el seno mismo de la subjetividad dinámica, concebida como unidad vital. Según Sánchez Rodríguez, esta vía a la que dio apertura Leibniz es la que profundiza Baumgarten en el reconocimiento de la experiencia del sentimiento como "expresión subjetiva de la perfectibilidad del conocimiento humano" (2013:1, 2).

Para Leibniz es posible la distinción de una cosa respecto de las otras, pese a que no se conozcan de un modo claro todas las notas particulares que contiene en sí su noción. En este sentido, también permite demarcar "un límite al logicismo, al reconocer que casos en que el reconocimiento claro de la cosa

no se basa ni puede basarse en la enumeración de notas que puedan ser enunciadas en una definición de modo discursivo" (Sánchez Rodríguez, 2013: 3). Leibniz sostiene que es posible distinguir una cosa de las otras, pese a que no nos sea posible conocer con claridad, ni podamos probar cuáles sean las notas internas que suscitarían dicha distinción. En ese caso, estaríamos ante un conocimiento *claro* pero *confuso*, en el cual el sujeto es susceptible de distinguir la representación de la cosa, a pesar de que no pueda demostrar en qué se basa tal conocimiento.

Este tipo de saber *claro* y *confuso* no es para Leibniz un tipo de conocimiento insuficiente, ni tiene que ser por ello oscuro, como si no presentara ningún tipo de claridad. Por el contrario, ese tipo de conocimiento se basa en un fundamento de razón. El conocimiento *claro* y *confuso* es uno de distinta índole, que no es reductible a la distinción, pero que no por ello carece de un fundamento de verdad que se manifiesta al sujeto que es cognoscente:

> A pesar de que en el conocimiento confuso no es posible enumerar por separado las notas necesarias para distinguir esa cosa de otras, lo cierto es que él contiene aquello con lo que puedo reconocer la cosa representada y, a su vez, la cosa posee realmente tales notas y requisitos en los que se puede descomponer su noción (Sánchez Rodríguez, 2013: 4).

Es menester señalar que lo característico de la idea con-

fusa es el hecho de que aporta un conocimiento que no es propiamente discursivo, puesto que la posibilidad de distinguir una cosa de todas las otras no se sustenta en el análisis distintivo de las notas manifiestas de la cosa. Por el contrario, más allá de que sea factible una descripción cabal, la posibilidad de distinguir la cosa que es representada no lo es en virtud de un análisis meramente discursivo, sino de la demostración directa de los sentidos ante la manifestación de la cosa:

> Leibniz admite […] la posibilidad de que un conocimiento sea claro a pesar de que no podamos enunciar de forma discursiva las razones por las cuales se distingue la cosa representada (Sánchez Rodríguez 2013: 4).

El conocimiento es, entonces, el resultado de la actualización y explicitación progresivas de las ideas en el sujeto, las cuales se desarrollan paulatinamente por medio del dinamismo propio del espíritu humano. El conocimiento *claro* y *confuso* no es meramente un saber de grado inferior, puesto que es planteado por Leibniz dentro de un marco del *progreso subjetivo*, de los *procesos denominados vitales* y de las *modificaciones del espíritu*: todas estas condiciones acompañan al desarrollo del conocimiento y explican su perfectibilidad en el sujeto.

La facultad sensible del Gusto para el juicio de los sentidos

La sensibilidad es una facultad que para Baumgarten puede juzgar, al igual que lo hace la razón, pero con la salve-

dad de que esta facultad superior del conocimiento lo haga por medio de representaciones claras y distintas, mientras que la facultad inferior de los sentidos (la sensibilidad) debe juzgarlos de modo sensible, por medio de representaciones también sensibles. El juicio sensible es originado en la facultad de conocimiento inferior, lo que quiere decir, que la sensibilidad es capaz de juzgar, y es el propio Baumgarten quien llama a esa facultad el Gusto: la fuente del juicio sensible en los sentidos mismos, esto es, en los sentidos como órgano físico.

Malinowski-Charles cita el siguiente parágrafo de la *Metafísica* de Baumgarten:

> Metafísica, 608: El gusto en un sentido amplio, en cuanto se refiere a lo sensible (es decir a lo que se da en la sensación), es el juicio de los sentidos; éste debe ser atribuido al órgano de los sentidos que ofrece la sensación del objeto del juicio. Hay por ende un juicio de los ojos, de las orejas, etc. (2017: 112).

Resulta notable el carácter activo que Baumgarten les otorga a los sentidos, al reconocerle la capacidad de juzgar la belleza de un objeto sensible. Su marca distintiva consistió en haberle concedido a estos la capacidad de generar un juicio, esto es, una manera peculiar de juzgar por parte de los sentidos: son los órganos de los sentidos (ojos, oído, boca, etc.) quienes juzgan. De este modo, vemos que habría una relación directa entre el órgano del sentido y la sensibilidad que está en el alma, ya que el alma siente directamente su cuerpo o expre-

sa de manera automática su estado.

El fundamento de estas afirmaciones se basa en el *principio de continuidad*, herencia del racionalismo leibniziano-wolffiano, en el que se sostiene que el alma y el cuerpo expresan la misma cosa, y por el cual Baumgarten entiende que el juicio de gusto en el alma corresponderá perfectamente a la disposición de los órganos físicos. Esto si se admite que "la idea de lo bello está en el alma, incluso siendo el cuerpo el que lo siente" (Malinowski-Charles, 2017: 113). No obstante, hay que remarcar junto a Malinowski-Charles, que "Baumgarten hace del órgano mismo el criterio del juicio de lo bello" (2017: 113). Este juicio físico opera según una modalidad concreta, la cual consiste en entender que "el placer del sentido indica la perfección del objeto, mientras que el desagrado del sentido indica su falta de perfección estética" (Malinowski-Charles, 2017: 113). Este criterio es estrictamente estético, pues son los sentidos los que determinan lo que es bello. De igual modo, lo bello será lo verdadero en el Juicio, pero esto no es una verdad de tipo gnoseológica, sino más bien ontológica, aunque puede tener consecuencias a nivel cognoscitivo.

Asimismo, se presenta una estrecha relación entre el órgano del sentido y la sensibilidad del alma, de modo tal que esta percibe directamente a su cuerpo. En ese sentido, el alma expresa automáticamente su estado, por lo que alma y cuerpo manifiestan lo mismo. Por este motivo, Baumgarten entiende que en el Juicio de Gusto, el alma se corresponderá con la disposición de los órganos físicos. Así, vemos que en este autor se desarrolla una concepción en la que el placer o el displacer del

órgano sensible es por sí mismo una determinación en el alma a partir de la cual se formula un juicio de belleza o de fealdad: tal juicio no se origina concretamente en el alma, sino en el cuerpo.

Esta disposición de situar el gusto en los órganos de los sentidos permitiría el surgimiento de tres cuestiones, de las que se generarían las posibilidades para el establecimiento y constitución de la Estética, en cuanto disciplina emancipada y regida con sus propios principios. Los aspectos a señalar, que dan lugar a la Estética como disciplina, son tres: por un lado, la radical disociación entre el ámbito propio del juicio estético-sensible respecto del perteneciente al juicio lógico-racional, distinción que permitiría la independencia que tanto pretendía Baumgarten. Por el otro, la presente propuesta teórica permite postular una verdad perteneciente a los sentidos, una evidencia indubitable que certifica un tipo de conocimiento que aportaría precisión y claridad al campo de la Estética. El basamento fundamental de tal principio radica en la experiencia suscitada en el placer (agrado del sentido) o el displacer (desagrado del sentido), suceso concebido por Baumgarten como un hecho incuestionable y certero, del mismo modo en que una idea distinta puede serlo en el entendimiento.

Finalmente, la tercera cuestión contribuiría a una teoría como la de Baumgarten para certificar la legitimidad dada entre los juicios estéticos con nuestra captación del mundo sensible, autenticando así la universalidad genuina del juicio de gusto.

Educación y perfectibilidad de los sentidos para el refinamiento del Gusto

Se sabe que los sentidos se presentan y se disponen de modo variable en un individuo u otro y que, por ello, un juicio de lo bello que emanara de ellos solo podría ser particular y sin ninguna pretensión de universalidad. Sin embargo, para Baumgarten este imposible es perfectamente realizable. Al postular la existencia de una universalidad anclada en los sentidos corporales es lo que le permite formular un *juicio universal del gusto*, es decir, habría una universalidad alojada en la fisiología de la corporalidad humana. Pero, el problema que se presenta radica en que suele haber diferencias de gusto entre los órganos en buena predisposición para el desarrollo de sus potencias, respecto de los órganos que presentan un menor grado en el desarrollo de sus potencias. Esto es por lo que Baumgarten tiene que admitir la existencia de diferencias, a nivel sensible, entre un individuo y otro. A estas divergencias las denomina naturalezas que son más lógicas y otras que son más sensibles.

En realidad, el buen gusto no es meramente la consecuencia que pueda surgir de una buena naturaleza, pues si fuera así, el gusto estaría restringido a una contingencia fortuita de la constitución natural e inmodificable de los órganos sensibles. Por el contrario, el Gusto es para Baumgarten el resultado que viene luego de un trabajo de *educación de los sentidos* que permitiría *afinar* el Juicio del Gusto, llevándolo en esa instrucción hacia su punto de excelencia (Malinowski-Charles 2017). Las diferencias que pueden encontrarse en los temperamentos y en las disposiciones fisiologías podrían explicar las discre-

pancias entre los juicios formulados espontáneamente. Pese a dichos desacuerdos, estos no serían un problema para la concepción estética del gusto de Baumgarten, cuya posibilidad se sustenta en un criterio objetivo y universal para el juicio del Gusto, pese aún a las dificultades mencionadas.

Para ciertas disposiciones sensibles se presentaría una mezcla de algo innato y de algo adquirido, que permitiría a la disposición natural y física formar un criterio sensible. A esta disposición se le debe ajustar "una educación para que los sentidos sepan juzgar de modo bello, desarrollando su capacidad natural" (Malinowski-Charles, 2017: 116). De manera que el criterio objetivo y universal del juicio responde o se corresponde con la idea leibniziana del conocimiento gradual y progresivo, es decir, con su posibilidad de perfectibilidad.

Cabe señalar que, para Baumgarten, habría un elemento decisivo en la estética del Juicio del Gusto. Este aspecto fundamental se encontraría en los sentidos mismos. En ellos estaría la clave para que Baumgarten afirmara la *adecuación* entre la manera en que estos son afectados y el estado objetivo del mundo. Pero, sobre todo, precisamente allí estaría el principal fundamento de esta adecuación, la que sería la clave del estatuto científico de la Estética. En el parágrafo 541 de la *Metafísica*, Baumgarten enuncia así lo que llamaría "la ley de la sensación", en la que establece una coincidencia perfecta entre las representaciones y el mundo:

> La ley de la sensación se enuncia así: de la misma manera en que se suceden los estados del mun-

> do y del yo, así se siguen las representaciones que los presentan. De esta misma ley se deduce la regla de la sensación interna: así como se suceden los estados de mi alma, así se siguen las representaciones que los presentan; y la regla de la sensación externa: así como se suceden los estados de mi cuerpo, así se siguen las representaciones que los presentan (en Malinowski-Charles, 2017: 118).

La garantía de la adecuación de los sentidos es la que le permite a Baumgarten afirmar que se puede inferir, objetivamente, desde los sentidos, un fundamento de carácter universal. Al respecto, continúa señalando Malinowski-Charles:

> Si nuestros órganos son los medios puestos a nuestra disposición por la naturaleza para formular juicios sensibles, sólo nos resta refinarlos para que ejerzan su poder natural de manera creciente, más viva y más cierta que en el estado natural (Malinowski-Charles, 2017: 118).

Es de este modo que se pretende trabajar las discusiones en torno a la agudeza de los órganos y de las reglas para su educación. No podría decirse que con todo ello se recaería en una contradicción cuando Baumgarten plantea la necesidad de una formación de los sentidos, puesto que formándolos no busca educarlos bajo un criterio exterior y totalmente abstracto, sino en lo que deben ser por sí mismos, es decir, que

"sugiere convertir los órganos en aquellos capaces de efectuar el movimiento que les conviene" (Malinowski-Charles, 2017: 119). El criterio de la perfección de los sentidos, explica Malinowski-Charles, es intrínseco e inherente a ellos mismos, por lo que se trataría principalmente de agudizarlos, volviendo así a la percepción más fina. Esto explicaría el hecho de que dos personas difieran según su agudeza, pero que, a igual grado de agudeza, podrían llegar a formar el mismo juicio, en definitiva, sentirá el mismo placer o desagrado.

La posibilidad de un gusto objetivo único, pero solo en los sentidos que han sido instruidos, podría hacer suponer que la belleza reside en el objeto y que, en la medida en que se logre percibir bien el objeto, se alcanzará a apreciar su belleza. Esto haría creer que Baumgarten pretende perfilar una educación de los sentidos sobre la base de una concepción objetivista de lo bello, en la que el objeto ostenta una perfección en sí mismo, que los sentidos deberían aprender a juzgar. En este sentido, Malinowski-Charles se pregunta cómo deberían ser dadas las condiciones para que pueda ser posible pensar una educación de los sentidos, de acuerdo a la concepción de Baumgarten. Dicha educación sería posible de una doble manera:

> … por un lado, diciendo que conviene aprender a reconocer la diferencia entre los objetos feos y bellos –aspectos totalmente tradicional de la educación de lo bello, y que supone efectivamente un concepción objetivista subyacente–; por otro lado, agregando a este

> reconocimiento de la belleza del objeto la idea de que una manera de sentir este objeto debe ser bella también, y que el espíritu puede ser entrenado a pensar de modo bello– lloque permite preservar el aspecto subjetivista de la definición de la belleza estética. Si se acepta que una posición no excluye la otra, se puede entonces otorgar a Baumgarten el beneficio de no contradecirse considerando la formación de un criterio universal del gusto sobre una base sensible y, por lo tanto, individual. Idealmente, podemos imaginar que al reforzar los dos aspectos del juicio estético será tanto más positivo, es decir que los sentidos serán agudizados y que el objeto considerado será objetivamente bello (Malinowski-Charles, 2017: 121).

En esta distinción de las dos bellezas, Baumgarten privilegia la belleza del conocimiento como finalidad propia de la Estética, sin embargo, no niega que los objetos tengan en sí mismos una perfección, es decir, que sean bellos, y que los haga más o menos objetivamente apreciables por una mente. Conforme a esto, se entiende que la belleza es "la unidad en la diversidad, es decir, un cierto orden objetivo entre las partes constituyentes del objeto sensible" (Malinowski-Charles, 2017: 120). De manera que, sea que una cosa se manifieste en su multiplicidad diversa, esta conserva su unidad, manteniendo una correspondencia dada desde la exterioridad sensible hacia la interioridad del espíritu, que capta aquella unidad múltiple de lo sensible: esta es la objetividad armoniosa de lo bello.

Reflexión final

A partir del reconocimiento de la irreductibilidad del conocimiento específicamente sensible, por parte de Leibniz, este saber es susceptible de perfectibilidad debido al carácter propio de la subjetividad dinámica. Tal es el caso del conocimiento *claro* y *confuso*, pues en este el sujeto puede distinguir la representación sensible de la cosa, aunque no pueda dar cuenta discursivamente de las notas esenciales de tal cosa, dado que es un conocimiento de índole diferente.

Este reconocimiento del conocimiento sensible en la filosofía leibniziana fue lo que le permitió a Baumgarten profundizar esta tematización de la *sensibilidad*, como facultad independiente y con sus propios principios para juzgar estéticamente lo bello. Por medio de representaciones sensibles se hace uso de la facultad del gusto, como la fuente del Juicio sensible en los sentidos mismos. De ello resulta que para Baumgarten los sentidos tienen la capacidad de juzgar la belleza de los objetos sensibles. Esta posibilidad se basa en el *principio de continuidad*, cuyo fundamento se basa en el hecho de que el alma y el cuerpo expresan la misma cosa, es decir, que hay una correspondencia del alma con la disposición de los órganos sensibles. La relación entre el órgano del sentido y la sensibilidad del alma se basa en la certeza de que esta percibe directamente a su cuerpo, pues el alma expresa fidedignamente su estado interno: en el juicio de gusto el alma se corresponde con la disposición de los órganos físicos, pero el Juicio no se origina concretamente en el alma, sino en el cuerpo.

Al postular el principio de universalidad propia de los

sentidos como fundamento para el juicio universal de gusto, entiende que la naturaleza de los órganos presenta una predisposición para el desarrollo de sus potencias. De allí que el Gusto sea para Baumgarten el resultado de un trabajo de educación de los sentidos, permitiendo afinar el Juicio de Gusto. El concepto de *gusto* en Baumgarten es el juicio sensible de los órganos de los sentidos, en el cual se plantea dos cuestiones: por un lado, el desarrollo de un criterio universal de *Buen Gusto* sobre una necesaria base particular; por otro, una educación de los sentidos, en relación a la existencia de una problemática entre normas educativas, gusto natural y buen gusto, que Baumgarten logra conciliar la naturaleza sensible de lo particular con la universalidad del gusto, y la subjetividad de la belleza estética con la objetividad de la bella creación de reglas.

Como se puede apreciar este es el modo que tiene Baumgarten de concebir la naturaleza del Juicio del Gusto, del cual podría decirse que en este hay una tendencia hacia una intelectualización de la sensibilidad o, por decirlo de otra manera, a una racionalización de los sentidos. Sin embargo, esta consideración no implicaría un reduccionismo gnoseológico, sino una reivindicación de la naturaleza activa de los sentidos y, por lo tanto, de la facultad de juzgar sensible.

Bibliografía:

MALINOWSKI-CHARLES, S. (2017) "Gusto y juicio sensible en Baumgarten". *Estéticas de la Aufklärung*. En *Rigel. Revista de estética y filosofía del arte,* N°3, Pp. 108-125, UNCa.

MONTOYA VÉLIZ (2012) *Alexander Baumgarten: De la belleza del pensar a la belleza del arte*. Fondo de Desarrollo de la Docencia 2012, Instituto de Estética (Facultad de Filosofía) Pontificia Universidad Católica de Chile.

SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, M. (2015) "La teoría de los tipos de representación en Leibniz y sus principales influencias en la estética y la lógica de la Ilustración alemana". En *Cultura* [Online], Vol. 32 | (2013), posto online no día 14 Maio 2015, consultado a 30 Setembro 2016, URL: http://cultura.revues.org/2073; DOI: 10.4000/cultura.2073, pp. 271-295.

Lenguaje y opacidad en la estética de Hamann

Gustavo Gordillo
Facultad de Humanidades,
Universidad Nacional de Catamarca

Resumen:

Las ideas acerca del lenguaje propuestas por Hamann constituyen un elemento central para la Estética. Tales ideas revisten un carácter crítico respecto a su propio entorno ilustrado, carácter que se observa en la batería de denuncias que Hamann realiza contra una racionalidad supuestamente abstracta. Las ideas de "lenguaje sensual" y del "lenguaje como razón" establecen un entramado "opaco "de significación antes que un entramado "transparente" de representación.

Palabras clave: Hamann, Lenguaje, Sensualidad, Razón, Estética

Introducción

La Ilustración del siglo XVIII fue un movimiento cultural

programático que, con sus promesas de *progreso* intelectual y material, sedujo a muchos pensadores. Los principios del racionalismo cartesiano y Leibniziano-wolffiano conquistaron espacio en la agenda de las discusiones académicas, a tal punto que la ciencia natural y las teorías sociales estuvieron atravesadas por la hegemonía de la razón y por las reglas de los correctos usos de ella. El contexto neoclásico realzaba la razón como "marca" distintiva de lo humano y *conditio sine qua non* del conocimiento objetivo. Dicho en otros términos, la "racionalidad" era "una sola" y "pura", pues se trataba del "instrumento" que permitía escudriñar la estructura natural y social para sacar a luz las leyes inmanentes que organizaban y determinaban, con regularidad y precisión, el funcionamiento del mundo natural y social. El "racionalismo científico" estaba convencido de que la naturaleza era un todo conformado por un conjunto de leyes que podían ser descubiertas por la razón humana. Estas apreciaciones entendían que la razón era el único medio para acceder hasta los últimos elementos constituyentes del mundo, evidenciar sus relaciones e interrelaciones. La "verdad", inmanente al mundo, sería puesta sobre el tapete a partir de los poderes de la inteligencia humana (Berlín, 1997).

En este contexto, el conocimiento y sus afirmaciones sobre el mundo ocuparon la agenda de la discusión durante la época. El amplio espectro de la discusión encierra lo siguiente: conocemos el mundo mediante la razón, ésta es única y pura, entonces, ¿qué ocurre con la sensibilidad y con las distintas maneras de expresar el conocimiento? La hegemonía ilustrada tenía el monopolio de las soluciones: la sensibilidad es una fa-

cultad inferior o instrumento de la racionalidad, que es la que al fin y al cabo termina ordenando lo caótico del mundo, lo transmitido por la sensibilidad como mero medio de un proceso cognitivo. Sin embargo, la filosofía de Hamann[60], fundadora de la Estética como disciplina filosófica, fue un elemento disruptivo respecto a este dominio neoclásico.

La preocupación por el conocimiento pone de manifiesto la necesaria pregunta por el lenguaje en su dimensión representativa: ¿representamos las cosas tal como las cosas "son"? O, más bien, ¿es la representación del mundo un proceso mediante previa semántica de un "lenguaje natural"? Por un lado, si la representación es mediante un "lenguaje natural" quiere decir que aquella será "opaca" antes que "transparente", al tratarse de un lenguaje no neutro sino simbólico, con sentido propio y epocal. Por otro lado, ¿qué sucede con la sensibilidad cuando es ésta la que aproxima al sujeto al mundo? Las críticas al racionalismo ilustrado hechas por Hamann arrojan luz suficiente para observar que dicho enfoque neoclásico es un reduccionismo racionalista en menosprecio del cuerpo y de las facultades sensibles del sujeto, y en consecuencia, de la estética.

En este terreno de discusiones, en torno al conocimiento del mundo y su representación, apareció Johann George Hamann como filósofo disidente del movimiento Ilustrado, cuya teoría de "lenguaje sensible", de "razón como lenguaje" y de

60 Las ideas de Hamann constituyeron las bases filosóficas sobre las que pensaban quienes formaron parte del Strurm und Drang. Este movimiento cultural fue considerado como proto-romanticismo, y el mismo Hamman fue integrante de ese movimiento.

"lenguaje con significado en sí mismo", provoca no sólo la ruptura de la hegemonía de la razón, sino también la "revelación" respecto a que la representación del mundo se da siempre en términos de "opacidad", a la par de la reivindicación del cuerpo como aquel elemento que, mediante el primer contacto del sujeto con lo real, lo aproximan al significado. Dicho en otros términos, el "lenguaje sensible" como instancia previa a una hermenéutica racionalista, la "razón" como lenguaje y éste como producto de la época. En suma, un sistema de representación "significante" antes que "transparente".

Al respecto, hay que señalar que esta advertencia de Hamann se volvió axial para el pensamiento romántico alemán y para la estética, tanto como para las reflexiones en torno al conocimiento científico y su representación. En definitiva, sus apreciaciones lo evidencian como filósofo disruptivo de su época, con un posicionamiento holístico e integrador de las facultades humanas y también como filósofo que adelantó, o puso sobre la mesa, las discusiones devenidas del "giro lingüístico" del siglo XX. Por esto, el presente trabajo expondrá las características generales que asume el lenguaje en Hamann, cuyo acento será puesto en la relación que advierte entre "razón" y "lenguaje".

Cuestionamiento al principio racionalista

Sobre la Ilustración europea es común encontrar afirmaciones que sostienen que se trata de un movimiento cultural compacto, cuya

> … confianza en la razón, la identidad de la naturaleza humana a lo largo de la historia (universalidad) y la posibilidad de alcanzar verdades mediante la inteligencia crítica, se consideraban principios a los que todos mostraban adhesión. Aunque dichos principios fueran el mínimo común denominador del pensamiento ilustrado, en su interior se dan profundas divergencias, cuando no contradicciones (Smilg Vidal, 2011: 369).

Estas divergencias y estas contradicciones que observa el autor son, en gran medida, las promulgadas por Hamann. Sin embargo, en la tradición Occidental, la "razón humana" fue postulada y acordada no solamente como "una", sino también como el "logos" o lo "reuniente", como lo substancial de lo humano. La razón fue considerada, desde la Antigüedad Clásica, como "una" y "unificadora" de la pluralidad a través de la representación objetiva del mundo, en la que la "sensibilidad" y el cuerpo ocupan el lugar de lo "poco confiable" o de la fuente del "error". En vista de esta tradición, durante la Ilustración la razón adopta el lugar de único medio o instrumento para alcanzar la "verdad objetiva" del mundo tanto como del universo social y sus derivas (la cultura, la moral, el arte). Esto significa que el "racionalismo" gana terreno, el sujeto se escinde de aquello que lo conecta con el mundo y su significado, el cuerpo, que es rotundamente negado en sus facultades, y del contexto que le proporciona sentido al lenguaje que utiliza. Se trata de un posicionamiento mezquino sobre lo humano, ya que las demás

facultades del sujeto como las influencias de sus entornos, la "sensibilidad" y las "condiciones materiales de existencia", son negadas como elementos constitutivos de lo humano.

En esta superficie de acuerdos se inscribe Hamann, un filósofo que, estando en plena Ilustración, cuestiona los principios racionalistas, y en consecuencia, reduccionistas de su época. Este frente crítico emprendido trae como consecuencia el ser desprestigiado en sus aportes, considerando su filosofía como irracionalista. Estamos ante una crítica reduccionista, puesto que Smilg Vidal sostiene que "la sospecha de Hamann se dirige a las pretensiones desmesuradas de una razón entendida monárquicamente" (2011: 370), pretensiones que incluso llegan hasta el presente. Smilg Vidal coincide aquí con Berlin (1997), Lafont (1993) y Hernández Pérez (2018) en que el trasfondo de toda la posición crítica de Hamann frente a la Ilustración tiene como tópico principal al "lenguaje" y como su referente a Immanuel Kant. De hecho, piensa que "Hamann, Herder y Humbolt han sido señalados como los protagonistas de un "giro lingüístico" primitivo, que ha de ser entendido como precedente del que se produjo en el siglo XX" (Smilg Vidal, 2011: 374). En términos amplios, para Smilg Vidal estos autores de la "triple H" integrantes del *Sturm und Drang*,

> … coinciden en oponerse a la tradición platónica y aristotélica, según la cual el lenguaje y la razón son independientes. El lenguaje no es más que un instrumento que usa la razón para designar objetos y así comunicarse. Por eso, desde este presupuesto no había

> resultado problemática la existencia de pluralidad de lenguas y se pudo mantener sin mayor dificultad la unidad, universalidad y a historicidad de la razón (Smilg Vidal, 2011: 374).

La crítica de Hamann a partir del lenguaje tiene dos vertientes: una, la del "lenguaje sensible", la presenta en su obra *Aesthetica in nuce. Una rapsodia en prosa cabalística*; la otra, más madura y acabada, la que identifica razón y lenguaje como entidad de sentido, postulada en *Metacrítica del purismo de la razón pura.* Ahora bien, exponer ambas teorías en forma precisa y detallada implica un trabajo muy extenso que de hacerlo desbordaría el objetivo aquí propuesto. De manera que solamente expondremos las características generales de las dos posturas en torno al lenguaje, esto es, el "lenguaje sensible" y el "lenguaje como razón", haciendo mayor hincapié en la segunda.

El "lenguaje sensible" en Hamann

Hamann fue un filósofo que, entre sus diversos aportes, contribuye a la constitución de la estética como disciplina autónoma. Los intentos por fundar una estética comienzan con Baumgarten que también formó parte del universo ilustrado. La diferencia entre ambos se encuentra en la manera de concebir el lugar de la sensibilidad y del cuerpo. El contexto neoclásico de la Ilustración entendía la sensibilidad como dependiente de la razón y sus principios. Las reflexiones kantianas en torno al gusto dan cuenta de este reduccionismo racionalista.

Hamann, a diferencia de Baumgarten, piensa que la sensibilidad y el cuerpo tienen un estatuto autónomo respecto de la razón. Para el segundo, la sensibilidad es una instancia cognitiva dependiente de la razón, es decir, un medio para una abstracción, mientras que para el primero, la sensibilidad no se reduce a lo abstractivo, sino que aquello que experimenta el cuerpo, en su contacto con el mundo, es antes una vivencia que un producto de la racionalidad (Cfr. Tarragona, 2014, §I). Está claro, pues, que la crítica está dirigida a la tradición cartesiana reinante en los claustros académicos, tradición que, surgida de las *Meditaciones Metafísicas*, sintetiza los fenómenos estéticos del cuerpo –sentimientos, emociones, pasiones, gustos, dolores, deleite, degustación– a meras manifestaciones de la razón (Descartes, 2004).

Al independizar el cuerpo y sus particularidades de la rectoría de la razón, Hamann funda la estética como disciplina autónoma. A partir de aquí se abre paso una disciplina filosófica que reivindica al cuerpo y a la sensibilidad frente una tradición reduccionista, es decir, lo particular intenta ganarle espacio a lo general, lo evanescente a lo necesario, en definitiva, la estética al racionalismo científico.

En este contexto, las discusiones en torno al lenguaje se vuelven muy comunes en los ámbitos académicos. La postura hegemónica de la comunicación científica alega la necesidad de construir un lenguaje artificial, puro de las influencias contextuales y del cuerpo y de sus facultades sensibles. Se trata de un proyecto que apunta a la representación objetiva del mundo y de sus elementos. Sin embargo, Hamann se mantiene con-

vencido de que este proyecto resulta irrealizable, puesto que advierte que, durante el proceso de investigación o de aplicación de la inteligencia humana al mundo para su conocimiento, el cuerpo y sus facultades sensibles son los elementos de contacto inmediato con él, proporcionando una sensación antes que una intelección. Así, no puede escindirse al sujeto de su cuerpo y de su sensibilidad. Entonces, el significado del mundo deviene primero a través de la sensibilidad antes que de la racionalidad, y por lo tanto, el deleite, el gusto, el disgusto, la pasión, son aspectos que primero surgen durante un proceso científico. El conocimiento es antes una sensación que una esquematización lógica.

Esta observación de Hamann significa la preeminencia de la "sensibilidad" y de su carácter independiente de la razón, con lo cual reivindica al cuerpo ante cualquier pretendida instancia lógico cognitiva. Para el "racionalismo" neoclásico existe una relación objetiva sujeto-objeto de conocimiento, esto es, el sujeto se dispone ante el mundo mediante la "razón pura", purificada de sensibilidad y de cuerpo, de prejuicios del contexto, de cultura e historicidad. De este modo, el contacto con el mundo se desarrolla sobre un escenario racional, lógico, matemático, a-sensible. Sin embargo, Hamann observa, en su *Aesthetica in nuce*, la imposibilidad de esta empresa. Propone, al respecto, la idea de un "lenguaje sensible" para advertir que la relación con el mundo y su significado es de corte sensible antes que abstractiva (Cfr. Tarragona, 2014: 110 y ss.).

En este sentido, al comienzo de *Aesthetica in nuce* Hamann dice que "la poesía es la lengua materna del género hu-

mano" (Hamann, 2004: 274). Con esta afirmación cuestiona aquella pretendida racionalización de la relación sujeto-mundo mediante lenguajes artificiales, ya que el "lenguaje poético" es siempre simbólico (Berlín, 1997), y por sobre todo, "sensible". El contacto con la naturaleza genera en el sujeto ciertas pasiones, gustos y disgustos, sentimientos y emociones primero que cálculos matemáticos. Por lo tanto, para Hamann, una racionalización absoluta imposibilita la degustación del arte, o en última instancia, demoran este momento quitándole a lo artístico la identidad de lo sensible (Cfr. Tarragona, 2014: 131 y ss.). El conocimiento del mundo, entonces, es antes una vivencia, una estética, la experiencia del cuerpo antes que la esquematización de la razón instrumental.

La "razón como lenguaje", el "lenguaje con sentido propio" en Hamann

Hamann está convencido de que en cada diferente filosofía, en cada religión distinta, es inevitable un lenguaje diferente, otras ideas, otros nombres para los mismos objetos que cada cual caracteriza desde el punto de vista de su necesidad o su arbitrariedad (Lafont, 1993; Smilg Vidal, 2011). En *Metacrítica del purismo de la razón pura*, Hamann polemiza con Kant, con la idea del "higienismo depurador" de la razón como amplio y aceptado acuerdo entre los miembros de la Ilustración. La disputa viene dada al momento en que Hamann cuestiona los tres procurados "purismos "de la razón kantiana (Hernández Pérez, 2018). El triple purismo:

a. El intento de independizar la razón de todas las tradicio-

nes y creencias.

b. El intento de independizar la experiencia respecto a la cotidianidad.

c. El olvido de la vinculación entre razón y lenguaje.

Los tres "purismos" de la razón son tres intentos fallidos de Kant por "depurar" la razón humana de todo elemento que se afirma ajeno a ella. Esta "purificación" de la racionalidad pretende escindirla del cuerpo, de las sensaciones y de los prejuicios y accidentes dados por y en el "lenguaje" (Lafont, 1993). Esto es, a la razón ilustrada nada la perturba ni equivoca en su marcha, puesto que el cuerpo le es ajeno, las pasiones y las emociones son gobernadas por ella y el sujeto nada tiene que ver con las condiciones contextuales en las que se encuentra posicionado. En consecuencia, todo acto representativo o indicativo del lenguaje es un conocimiento objetivo, un "poner" frente al sujeto el objeto de la investigación en su detalle más preciso, con una sensibilidad gobernada por la razón, al punto de ausentar al cuerpo del proceso.

De allí que Canterla afirme que a Hamann la ilustrada

> tarea de delimitar un ámbito del conocimiento separado de la tradición y de la experiencia concreta del sujeto particular, individual, centrado en la vida cotidiana, le parecía imposible, una ficción. Pero sobre todo, le parecía inviable separar el lenguaje del conocimiento (2008: 340).

La crítica de Hamann, que parte de pensar las condiciones de posibilidad de la razón o del pensamiento puro, está directamente dirigida a cuestionar la noción de "razón pura", "única" y a-histórica que pretende "re-presentar" el mundo de manera objetiva-especular. Este modo universal de razón se enarbola, por un lado, independiente de los errores del cuerpo y de las facultades sensibles que ella gobierna, por otro lado, independiente de las condiciones materiales de existencia de los sujetos. Hamann reniega de esta afirmación puesto que entiende que el lenguaje tiene en sí mismo una carga semántica que viene dada epocalmente, de manera que su uso consiste más en la opacidad de lo que se enuncia que en una representación isomórfica-objetiva. Dicho en términos de Hernández Pérez, cuando "Kant cree estar hablando de «categorías del entendimiento» sólo habla del lenguaje, es decir, son problemas de dimensión lingüística nada más" (2018: 228).

En 1784, Hamann mantiene con Herder una correspondencia en la que sentencia que "la razón es lenguaje". Existe una relación inseparable entre la racionalidad y el lenguaje, todo acto del pensamiento es a la vez un acto del lenguaje. Pero no de cualquier lenguaje, sino de un lenguaje con semántica propia que vuelve opaca toda posibilidad de representación especular. Según Hernández Pérez, Hamann "entendía que pensar es hablar. Le parecía aberrante la idea de una razón que se desarrolla procurando luego el lenguaje. [Por lo tanto] La razón sin lenguaje no existiría" (2018: 227). Por esto, la afirmación de identidad entre razón y lenguaje es un importante aporte, aporte no sólo en torno a los argumentos que cuestio-

nan cualquier esbozo de razón pura y de representación objetiva, sino también en cuanto a la anticipación o preparación, en dos siglos, de lo que luego fue el "giro lingüístico" (Lafont, 1993; Canterla, 2008; Smilg Vidal, 2011; Hernández Pérez, 2018). Es decir, la identificación razón-lenguaje fue una anticipación de los cambios que se dieron de manera posterior en el terreno de la reflexión filosófica, puesto que marca una primera ruptura con la idea de sujeto escindido de lo sensible y con el lenguaje neutro, condición para un conocimiento objetivo, universal y necesario.

En *Metacrítica del purismo de la razón pura*, Hamann dice que "la entera facultad de pensar reposa sobre el lenguaje", lo que equivale a decir que el sujeto piensa siempre con palabras. Para Hamann, el lenguaje deja de ser un mero instrumento externo del pensamiento y pasa a ser un elemento constitutivo del pensar, es decir, el lenguaje es aquello con lo que es posible el pensamiento. Todo estudio acerca de la razón pura o abstracta es un ejercicio equivocado, de manera que no sería ilegítimo pensar una prioridad genealógica del lenguaje respecto de la razón (Lafont 1993). En términos interrogativos la cuestión sería, ¿cómo es posible separar la razón del lenguaje cuando éste es su condición de posibilidad? El lenguaje es la condición de posibilidad del pensamiento, puesto que, cada vez que se pretenda captar algún objeto, el sujeto lo encuentra ya siempre formulado lingüísticamente. Como afirma Smilg Vidal,

> … pensar es la capacidad de manejar símbolos,

> de usar imágenes de manera intencional para denotar objetos. No se trata de la vieja tesis según la cual el pensamiento o la razón usan símbolos, sino de que el pensamiento es el uso de símbolos, la razón consiste en ese ejercicios de simbolización (Smilg Vidal, 2011: 377, 378).

Además, el lenguaje configura su significado a partir de los contextos y de las culturas; hay tanto lenguajes como culturas, hay muchas maneras de enunciar los mismos objetos. Al respecto Lafont sostiene

> … el triple 'purismo' de la razón pretendido por Kant tiene para Hamann un mismo origen: el ilusorio intento por separar la razón de las condiciones reales e históricas de su existencia. Hamann critica esa tendencia general de la ilustración con un argumento sistemático: la imposibilidad de «purificar» la razón del lenguaje, ya que este es el único, primer y último órgano y criterio de la razón (1993: 25-26).

Reflexiones finales

De lo analizado anteriormente es posible derivar dos apreciaciones finales. La primera es que Hamann no es un "irracionalista", como lo afirma Isaiah Berlin (1997), sino un esteta. Esta afirmación lejos está de pronunciarse en desmedro de la razón y a favor de la fe religiosa y de las meras pasiones y sentimientos. Pretende en todo caso que la razón no sea abso-

lutizada, y en consecuencia ubicada como substancial del sujeto en un claro desmedro de la sensibilidad y del cuerpo como constitutivos del ser humano. La segunda apreciación es que Hamann, al reconocer que el lenguaje tiene una carga semántica contextual, que "razón" y "lenguaje" se identifican, rompe no sólo con la quimérica pretensión de una única "razón", sino también con la ilusión de una representación objetiva-especular. Comprende que todo acto indicativo del lenguaje es siempre "opaco", y dada la pluralidad de las lenguas, es imposible pensar en una sola razón, sino en racionalidades constructoras de realidades. Hamann no sólo resalta la sensibilidad y el cuerpo, esto es, la estética, sino también anticipa el "giro lingüístico" del siglo XX.

Bibliografía

BERLIN, I. (1997). *El Mago del Norte. J. G. Hamann y el Origen del Irracionalismo Moderno*. España: Tecnos.

CANTERLA, C. (2008). "La metacrítica de la razón ilustrada en Hamann". En Revista Daimon. Revista Internacional de Filosofía, suplemento 2, pp.337-345.

DE BRUGGER, I. (1976). *La Rebelión de los Jóvenes Escritores Alemanes en el Siglo XVIII*. Textos Críticos del Sturm und Drang. Buenos Aires: Nova.

DESCARTES, R. (2004). *Meditaciones metafísicas*. La Plata: Terramar.

Ferrater Mora, J. (1944). *Diccionario de Filosofía*. México D.F.: Cooperativa Talleres Gráficos de la Nación.

GARCÍA, E. (comp.) (2010). *J. B. Erhard. J. G. Herder. I. Kant. G. E. Lessing. M. Mendelssohn. F. Schiller… ¿Qué es la Ilustración?* España: TECNOS.

GARNICA, N., TARRAGONA, H. (Comp.). (2013). *Estética, Cuerpo y Arte. Temas sobre Sensibilidad, Vanguardia y Música*. Catamarca: Editorial Científica Universitaria.

HERNÁNDEZ PÉREZ, A. (2018). "Johann Georg Hamann: un foco de resistencia en épocas de absolutismo de la razón ilustrada". En *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 51, pp. 219-237.

HAMANN, J. G. (2004). *Aesthetica in nuce. Una rapsodia en prosa cabalística*. Cambridge University Press. Recuperado de: www.cambridge.org/0521806399

HERDER, J. G. (2015). *Ensayo sobre el origen del lenguaje. Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad. Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad* (Selección*). Una metacrítica de la* Crítica de la razón pura. Madrid: Gredos.

LAFONT, C. (1993). *La razón como lenguaje. Una revisión del 'giro lingüístico' en la filosofía del lenguaje alemana*. Madrid: Gráficas Rógar S.A.

SMILG VIDAL, N. (2011). "Ilustración y lenguaje en el pensamiento de J. G. Hamann". En*Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XVI, pp. 365-383.

TARRAGONA, H. (2015). *La estética del siglo XVIII y lo sublime*. Catamarca: Editorial Científica Universitaria-UNCa.

TORREVEJANO, M. (eds.) (2005). *I. Kant. Corresponden-*

cia. Zaragoza: Sonsueña Industrias Gráficas.

Consideraciones sobre el significado de las categorías "hombre" y "persona" en *El Criticón* de Baltasar Gracián

Carlos Tomás Elías
Universidad Nacional de Salta

Resumen

Cuando Baltasar Gracián (1601-1658) escribe *El Criticón* da lugar a una novela que aborda temas relativos a la filosofía tomando el formato de una alegoría de la vida humana donde se describen sus distintas etapas, las dificultades que cada una de ellas presenta, los vicios que las acechan y las virtudes que son convenientes cultivar para aprovecharse, entre otros tópicos.En la novela se emplea una semántica antropológica en la que destacan dos categorías que se precisa distinguir para una mayor comprensión de esta: "hombre" y "persona". Se dan dos conceptos que, si bien a primera vista podrían parecer bastante similares e incluso intercambiables, en realidad poseen profusos puntos en los que se distancian y que resulta importante aclarar para poder apreciar la cosmovisión del autor. Estos dos términos forman parte de un corpus de cavilaciones antropo-

lógicas que guardan una estrecha relación con todo lo que se desarrolla en la obra. Partiendo de esta hipótesis es que este trabajo se propone aclarar a qué refiere el autor cuando emplea el término "hombre" y qué quiere significar cuando habla de "persona".

Palabras Claves: filosofía, literatura, hombre, persona, Gracián.

Introducción

Cuando Baltasar Gracián, exponente del Barroco Español, escribe *El Criticón,* conjugando aspectos del culteranismo y el conceptismo, elabora una gran alegoría de la vida humana en la que se describen sus distintas etapas, los vicios que la acechan y las virtudes que son convenientes cultivar para poder ser aprovechadas, entre otros tópicos. Se da lugar a una obra en la que, mientras se describen las travesías de los protagonistas, Critilo y Andrenio, se tematizan cuestiones referidas a lo que hace falta desarrollar para que el ser humano se pueda diferenciar de las bestias, el tipo de capacidades es necesario perfeccionar para poder alcanzar la felicidad y demás.

Ahora bien, cuando Gracián escribe esta novela, en la que se abordan temas relativos a la filosofía, emplea dos categorías que se precisa distinguir para una cabal comprensión de la obra, esto es, las categorías "hombre" y "persona". Se dan dos conceptos que, si bien a primera vista podrían parecer bastante similares e incluso intercambiables, en realidad poseen puntos en los que se distancian y que resulta importante aclarar. Para explicar estas diferencias conceptuales que contribuyen al logro de una comprensión integral de la obra y

que permiten entrever el contenido filosófico de esta es que este trabajo se propone profundizar en sus particularidades. Se entiende que los términos "hombre" y "persona" forman parte de un corpus de cavilaciones antropológicas que guardan una estrecha relación con todo lo que se trata en la obra. Partiendo de esta hipótesis es que este trabajo busca aclarar a qué refiere el autor cuando emplea el término "hombre" y qué quiere significar cuando habla de "persona".

El Criticón

Cuando se habla acerca de *El Criticón* se hace referencia a una obra sobre la que se han realizado numerosos debates en torno a su estilo y género que, de acuerdo a los especialistas, resulta importante definir para iniciar cualquier análisis sobre él. En consideración de esto se pueden encontrar diversas opiniones que ven en esta obra graciana mixturas que podrían bien apuntar a un tratado moralista (Blecua, 1945), a una epopeya menipea (Lázaro Carreter, s.f.) o a una novela alegórica (García-Peñuela, 2015).

En este trabajo, adhiriendo al punto de vista de García-Peñuela, se entiende a *El Criticón* como una novela alegórica que busca representar la vida humana mientras reúne aspectos literarios y filosóficos que se entretejen de manera tal, que resultan indivisibles. Esta novela es una obra distinguida por ser "el acopio de la estructura ideológica que Gracián diseminó en sus tratados previos" (Braschi, 1974, p. 394). Allí se condensan todos los temas referentes a la ética, la antropología, la política y la teoría del conocimiento que Gracián ya había abordado en

publicaciones como *El Héroe* (1637), *El Político* (1640), *Arte de Ingenio* (1642), *El Discreto* (1643) y el *Oráculo manual* (1647).

Ahora, es necesario destacar que en base al amplio caudal de contenido que allí se vuelca y en relación a una representación de la vida humana, es que su obra se ve compuesta por tres libros publicados en distintos momentos de su vida. Estos libros son, a saber, el primero que llevaba por subtítulo *En la primavera de la niñez y en el estío de la juventud* (1651); el segundo subtitulado *Juiciosa cortesana filosofía en el otoño de la varonil edad* (1653); y el tercero que se subtitula *En el invierno de la vejez* (1657). Estos tres libros que conforman *El Criticón* se articulan en 38 *crisis* distribuidas entre ellos. Cada libro se reparte un total de doce o trece capítulos que llevan el premeditado nombre de "crisis" aludiendo a la situación del mundo decadente que se quiere representar para criticar y juzgar (Lázaro Carreter, s.f.).

En medio de estas *crisis* se efectúa una crítica constante sobre la realidad desde la ficción. Se describe un mundo en el que reinan las apariencias y en donde la humanidad debe esforzarse para lograr el desengaño. Esto se describe con las travesías de los protagonistas, Critilo y Andrenio, mientras se embarcan, unidos por la amistad, en la búsqueda de lo que es considerado necesario para dar el paso de ser hombres a personas, algo que también tiene que ver con la posterior consecución de la felicidad. Así se detallan los encuentros por los que los protagonistas deben pasar, las situaciones que viven y las elecciones que pueden hacer a cada momento de sus vidas con respecto a lo que se les va presentando.

La novela inicia cuando Critilo, un hombre civilizado que encarna la razón, el buen juicio y la capacidad de discernir, naufraga en una isla prácticamente deshabitada, conocida como la isla de Santa Elena. En ese lugar, Critilo encuentra a su único poblador: Andrenio, un salvaje desconocedor de cualquier lenguaje y carente de los conocimientos comunes para cualquiera que viviera en una sociedad. Una vez producido este encuentro, Critilo enseña su lengua materna a Andrenio que lo asistió desde que se conocieron, y luego de esto, ambos protagonistas inician un viaje en el que el primero intenta inculcar al segundo sus conocimientos, intuiciones y experiencias, mientras avanzan en un mundo en declive donde es moneda corriente el engaño, abunda el vicio y se muestra como rara la virtud.

Los protagonistas de la novela se encuentran inmersos en un mundo perteneciente a una edad de hierro que parece haber sido dejado a su suerte por su Hacedor. En medio de esta realidad, se proponen la búsqueda de lo que Critilo dejó atrás antes de su naufragio, esto es, a su esposa: Felicinda que no es otra que la felicidad misma. A raíz de esto, en medio de su búsqueda se describe el modo en el que viven encuentros afortunados y desafortunados con hombres, personas y bestias antropomorfizadas u hombres bestializados que representan los valores y disvalores presentes en las más importantes sociedades europeas de la época (Italia, Alemania, Francia y España) en mayor o menor medida.

En la novela se da cuenta del estado de un mundo decadente donde muchos son los hombres y pocas las personas; se muestra el estado de la humanidad que, con el tiempo, se

enfila hacia una gradual y constante degeneración. Es en ese ámbito que Gracián se dispone a visibilizar lo que hacía falta para la superación y reinvención humana que podía verse atravesada por vicisitudes y encuentros afortunados.

Distinciones en la antropología graciana

Siendo *El Criticón* una gran alegoría de la vida humana, es de especial importancia poner el acento en los modos de entender a la humanidad que tiene el autor. No son pequeñas las distinciones antropológicas que se realizan a lo largo de la novela de una manera tanto explícita como implícita. Esto se presenta como una de las reflexiones más reiteradas en toda la obra: "*El criticón* constituye un repertorio de las formas que la degradación humana puede adoptar" (Sol Mora, 2017: 212) y de aquellas que van más allá de sus peores versiones posibles.

Cuando Gracián intenta explicar cómo es la humanidad, no hace una única generalización en la que hay un conjunto homogéneo de seres humanos en el mundo. De hecho, se realizan distinciones entre el "hombre" y la "persona" que permiten apreciar un cierto grado de reflexión antropológico-filosófica en *El Criticón.* En términos generales a través de la escritura de Gracián se pueden apreciar sus reflexiones como herederas de concepciones antropológicas gestadas y desarrolladas a lo largo del Medioevo en tanto retoma las concepciones aristotélicas entretejidas con el cristianismo. Esto es explicado en el primer libro, en la *crisi* intitulada *La hermosa naturaleza*, donde dice que:

> De los elementos, que son ínfimos en la naturaleza, se componen los mixtos y entre éstos los inferiores sirven a los superiores. Esas yerbas y esas plantas, que están en el más bajo grado de la vida, pues sólo gozan la vegetativa, moviéndose y creciendo hasta un punto fijo de su perfección en el durar y crecer, sin poder pasar de allí, éstas sirven de alimento a los sensibles vivientes, que están en el segundo orden de la vida, gozando de la sensible sobre la vegetante y son los animales de la tierra, los peces del mar y las aves del aire. Ellos pacen la yerba, pueblan los árboles, comen sus frutos, anidan en sus ramas, se defienden entre sus troncos, se cubren con sus hojas y se amparan en su toldo.
>
> Pero unos y otros, árboles y animales, se reducen a servir a otro tercer grado de vivientes, mucho más perfectos y superiores, que sobre el crecer y el sentir añaden el raciocinar, el discurrir y entender: y éste es el hombre, que finalmente se ordena y se dirige para Dios, conociéndole, amándole y sirviéndole (Gracián, 2010: 45).

Para el jesuita el ser humano es la cúspide de la creación, está dotado de características que lo posicionan como administrador del mundo frente al que toda otra forma de vida se inclina de manera servil. El antropocentrismo en Gracián es notable, pero es necesario destacar que el ser humano no es perfección pura y acabada. Para dar cuenta de esto, a medida

que se avanza en la lectura de *El Criticón* se hace notable la distinción entre el "hombre" y la "persona" que representan a dos de los estadios de la humanidad, siendo el primero expresión de *miseria* y el segundo de *dignitas* (Sol Mora, 2017).

Pareciera que en cierto punto Gracián adopta la mirada agustiniana que divide a los seres humanos entre los habitantes de la *Civitas Dei* y la *Civitas Terrena,* que convergen en el mundo hasta el día en que les toca ser separados de acuerdo con el juicio divino. No obstante, para Él parece que fueran muchos más los seres humanos pervertidos por el engaño y los vicios que han hecho de corcho sus corazones, que aquellos que han desarrollado sus facultades racionales permitiéndoles acceder a la virtud. No hay un equilibrio ni nada que se le asemeje a las proporciones de seres humanos corrompidos y justos que habitan el mundo, las cantidades son evidentemente diferentes y eso puede ser atribuido al pesimismo barroco que tiñe a las producciones de la época.

La categoría "hombre"

Uno de los puntos más importantes de *El Criticón* es "La idea de que el hombre debe *devenir hombre*, construirse como ejercicio de la razón, frente a las bestias, que ya lo son y saben lo que les sirve" (Vega, 2011: 35). Gracián parte de la idea de que existe un hombre en tanto ser humano que en principio dispone de una cierta manera de ser que le corresponde por naturaleza. No obstante, esta manera de ser puede y debe ser modificada a través de una exploración y ejercitación de sus ínsitas facultades racionales reflexivas, para que luego el ser hu-

mano pueda devenir algo más que un manojo de instintos con ciertas características latentes dignificantes. El hombre tiene la posibilidad (e incluso se podría decir que el deber asignado por la divina voluntad) de explotar sus potencialidades y superar sus instintos básicos para volverse persona (en el caso de ser varón, pues si se es mujer, entonces esto no es algo posible).

Se conforma esta idea tomando en cuenta lo que se describe en la segunda *crisi* de *El Criticón, El gran teatro del universo,* en la que se retrata la creación del mundo desde un punto de vista que recuerda al Génesis, que expresa lo que Dios hace y encomienda al coronar la creación con la conformación del hombre, cuando se dice:

> Tomó la mano el soberano Dueño y dijo [a toda su creación]: -Mirad, advertid, sabed que el hombre le he formado yo con mis manos para criarlo mío y señor vuestro y como rey, que es, pretende señorearlo todo. Pero entiende, oh hombre, aquí hablando con él, que esto ha de ser con la mente, no con el vientre; como persona, no como bestia. (Gracián, 2010: 32).

Teniendo en cuenta esta cita, no es errado sostener que cuando se hacen las primeras alusiones a la categoría "hombre" en la novela, se hace referencia al ser humano en su estado más bruto, menos desarrollado. Se refiere a quien se encuentra en el salvajismo más puro y primario sin haber cultivado sus capacidades, donde los instintos toman la cabecera y no permiten una diferenciación entre el ser humano y las bestias.

Pero también se alude a quien encierra la capacidad de ir más allá de la bestialidad sirviéndose de la racionalidad.

Para el autor el hombre se encuentra dotado por gracia divina con una importante capacidad para desarrollarse. No obstante, cuando Gracián describe al mundo y lo que en él hay, expresa de manera repetida la abundancia de hombres pese a la posibilidad de haber personas. Resalta aquello a lo que fue a parar la sociedad propia de una edad de hierro en la que muchos yerran.

Algo que Gracián (2010) destaca cuando los protagonistas llegan a la plaza mayor del universo es que esta se encuentra:

> Llena de gentes; pero sin persona, ha dicho un sabio que con la antorcha en la mano al mediodía iba buscando un hombre que lo fuese y no había podido hallar uno entero: todos lo eran a medias.
>
> Porque el que tenía cabeza de hombre, tenía cola de serpiente y las mujeres de pescado. Al contrario, el que tenía pies, no tenía cabeza. Allí vieron muchos Acteones, que, luego que cegaron, se convirtieron en ciervos. Tenían otros cabeza de camello, gente de cargo y de carga. Muchos, de bueyes en lo pesado, que no en lo seguro. No pocos, de lobos, siempre en la fábula del pueblo. Pero los más, de estólidos jumentos, muy a lo simple malicioso (p. 299).

A través de esta cita, se explica el modo en el que abun-

dan los hombres brutos o apenas distinguibles de las fieras en los lugares que se puede pensar que estaban destinados a ser frecuentados por los seres humanos más cultos y ejemplares. No obstante, se habla de ese tipo de lugar como uno al que concurren personajes antitéticos al arquetipo de humano ideal. De hecho, se describe una situación en la que sólo están miembros de la especie humana con capacidades de superación aletargadas y que, por lo tanto, son personas truncas. Allí, la torpeza, la irreflexividad y la ausencia del deseo de conocer, son una especie de pandemia incontrolable de la que pocos se encuentran a salvo.

Cuando Gracián refiere a "hombres", significa a la gran mayoría de los miembros pertenecientes a la especie humana que se quedaron en un estadio más bien primitivo o hasta incompleto que se asemeja al de las fieras.

La categoría "persona"

Cuando el autor refiere a "persona", hace uso de una categoría con la que se busca aludir a quien va más allá de su estadio de "hombre". La categoría "persona" refiere al ser humano que explota sus potencialidades a través de la incorporación de ciertos hábitos, el aprendizaje de algunos conocimientos y el ejercicio de determinadas virtudes. El término refiere a quien recorre o busca recorrer un sendero abundante en esfuerzos y que permite el pulimiento de lo que se puede pensar como una naturaleza primera.

El concepto de *persona* del jesuita no designa

> simplemente al adulto que ha alcanzado las habilidades sociales necesarias para desenvolverse en su entorno. Para Gracián ser *persona* significa lograr la más alta cualificación que puede obtener el ser humano, entendida no tanto como resultado de una progresiva acumulación de conocimientos y recursos sociales, sino como un proceso ininterrumpido de perfeccionamiento, hasta alcanzar el *punto consumado* (Fernández Ramos, 2017: 419).

El ser humano, agraciado con la capacidad racional, de acuerdo a Gracián, tiene la posibilidad de acceder al conocimiento que con el tiempo y las experiencias vitales, puede ser llevado a la *praxis*. No en vano, estando en la isla, lo primero que Critilo busca hacer es dar un cierto caudal de conocimientos básicos a Andrenio para que juntos, después de haber salido de aquel lugar, pudieran empezar a vivir, experimentar y pensar mientras vayan reflexionando en sus caminos. En sus travesías, los protagonistas tienen encuentros con distintos personajes capaces de mostrarles lo que puede ser adquirido y que es necesario para la vida. De esta forma Andrenio y Critilo interactúan con, por ejemplo, el mítico centauro Quirón que representa tanto la enseñanza como el aprendizaje, o la insigne Artemia, que encarna el conocimiento de las artes liberales a disposición de los hombres para ser aprendidas.

Quirón, por su lado, hace ver a los protagonistas que "los más de los mortales, en vez de ir adelante en la virtud, en la honra, en el saber, en la prudencia y en todo, vuelven atrás:

y así muy pocos son los que llegan a ser personas" (Gracián, 2010: 86). Sin embargo, su apreciación es que pueden aprender a serlo. Así también, con respecto a Artemia que simboliza todo un conjunto de conocimientos, se dice que "había quien aseguraba haber visto entrar en su casa un estólido jumento y, dentro de cuatro días, salir hecho persona" (Gracián, 2010: 118).

El ser humano, desde la perspectiva graciana, se encuentra fuertemente dotado de facultades para conocer, lo cual le permite ir en constante mejora. Incluso, se explica de qué manera Dios lo dotó al momento de su creación de inclinaciones naturales inferibles a partir de su fisionomía. No es azarosa, por ejemplo, la posesión de dos ojos y dos oídos, pero sólo una boca. Para Gracián la misma cara se encuentra con partes estratégicamente distribuidas que hacen que uno piense que hay un valor preponderante del poder ver y escuchar por sobre el del hablar. Teniendo en cuenta esto y dependiendo de cómo uno proceda en el uso de sus facultades antes de hablar, es que puede decir que "La boca es la puerta de la persona real (…) Aquí asiste lo mejor y lo peor del hombre, que es la lengua" (Gracián, 2010: 141).

Es decir que la persona puede constituirse a sí misma por medio de los conocimientos, la observación detenida y la contemplación asidua que se ven acompañadas de posteriores diálogos y actos. Pero esto es algo que sólo se vuelve factible habiendo atravesado por los periodos de la niñez y la juventud donde la atención se desvía a los placeres de la vida y a los vicios en general. Por eso es que Gracián (2010) sostiene que:

> Lega al fin, pues, siempre tarde la vida racional y muy de hombre: ya discurre y se desvela. Y porque se reconoce hombre, trata de ser persona. Estima el ser estimado, anhela al valer, abraza la virtud, logra la amistad, solicita el saber, atesora noticias y atiende a todo sublime empleo (p. 221).

Critilo y Andrenio como exponentes de la visión antropológica graciana

Ahora bien, para profundizar en este análisis categorial y si se tiene en cuenta que en *El Criticón* los „personajes funcionan más como paradigmas o arquetipos abstractos que como seres vivos concretos con rasgos físicos y psicológicos bien definidos" (García-Peñuela, 2016: 281), es necesario prestar especial atención a los protagonistas de la obra. El origen de los nombres de Critilo y Andrenio que vertebran el conjunto de sucesos que acontecen en la novela, tiene una vinculación intrínseca con ciertas palabras griegas a las que se debe prestar especial atención. El nombre Critilo por su parte, viene de las palabras griegas κρίνειν, κριτής o κριτικός (*krinein, krites o kritikos*) que aluden a las capacidades de juzgar y discernir; mientras que el nombre de Andrenio, por otro lado, deriva de la palabra griega ἀνδρως (*andros*) que significa varón u hombre.

La diferencia entre ambos personajes, que parte desde aspectos nada casuales como los nombres mismos y se muestra contrastante en sus acciones gracias al ingenio graciano, es tal que se los considera "dualidades y estratos del espacio antropológico" donde se ven representados "el genio y el ingenio,

lo innato y lo adquirido, la naturaleza y el artificio, lo informe y la formación, la necesidad y la libertad, *physis* y *lógos*" (Llinares, 2014: 32). Son personajes con una clara enarbolación con las categorías "hombre" y "persona".

Siguiendo estos planteos, se entiende que Andrenio encarna al hombre en su estado más puro y natural, desconectado de la civilización, desprovisto de lenguaje y guiado por sus instintos. Este protagonista:

> Por una parte viene a significar la animalidad, la brutalidad, la bestialidad, la irracionalidad, el apetito desenfrenado, la ausencia de control, él es un individuo rudo y fogoso, apasionado e impulsivo, pero, por la otra, apunta hacia la inocencia, la benevolencia, la espontaneidad, la sencillez, la virginidad (Gracián, 2010: 34).

Andrenio es el ser humano en su estado de naturaleza que en principio es puro e inocente, deseoso de conocer cuánto puede y de experimentar todo lo posible para desarrollarse. Es quien entra en un estado de corrupción sólo cuando se involucra con las sociedades en las que abunda el vicio y reina la perversidad.[61] Critilo, en cambio, es el hombre atravesado por modelos culturales y racionales que moldean su percepción del mundo, haciendo que tenga una mentalidad revestida

61 Esta descripción del efecto de la sociedad en los hombres se puede observar como totalmente contraria a la que sostiene Hobbes, que vivió en el mismo tiempo que Gracián (Cfr. Fernández Ramos 2017).

de algo más de lo que la tiene Andrenio. Es el civilizado, el que tiene la posibilidad de ir más allá del instinto y el que se puede servir del lenguaje para estructurar sus ideas y hacer florecer sus potencialidades. No obstante, también cabe aclarar que no es el típico ser humano mal influenciado por la sociedad, sino que es alguien excepcional entre sus pares en tanto ha empezado su tránsito por el camino de ser persona.

Se presentan así dos personajes contrarios que a su vez son complementarios. Se representan en Andrenio al hombre en su estado natural y en Critilo al hombre devenido persona, que se encuentran e interactúan, siendo el último el puerto al que debe aspirar a llegar el primero. Por eso se muestra cómo el náufrago que llega a la isla casi desierta, que contiene sólo a otro ser humano que está en su estado más salvaje. Luego, cuando Critilo entabla su relación con Andrenio, este empieza a interactuar con aquel, enseñándole los medios necesarios para poder empezar a pavimentar un camino que lo lleve a ser su igual, en algo distinto de lo que corresponde a la mera igualdad de especie.

Considerando estas diferencias es que se sostiene que Gracián toma como punto de apoyo la distinción entre ambos personajes, para poder desarrollar de manera poco explícita la diferencia entre lo que es el "hombre" ylo que es la "persona", siendo el primero potencia no explotada y el segundo, la realización de la potencialidad en todo su esplendor.

Conclusión

El Criticón es una gran alegoría de la vida humana en la

que se realizan planteos antropológico-filosóficos que involucran una distinción entre las categorías "hombre" y "persona". Se encuentran dos formas particulares de referir a los miembros de la especie humana que acentúan sus diferencias, especialmente si se relacionan con los protagonistas de la alegoría que llevan consigo un profundo significado simbólico que va desde sus nombres hasta sus formas de desenvolverse en el mundo.

Critilo y Andrenio son el anverso y el reverso de una misma moneda que engloba en sus inscripciones a la humanidad que contrasta en su heterogeneidad. Los personajes que encarnan a la persona y al hombre respectivamente, muestran en su trato la forma en que se vinculan los diferentes tipos de miembros de la raza humana. Dejan entrever los modos en que alguien que explotó sus potencialidades puede asesorar a quien no lo hizo y el modo en que este último reacciona.

Se presentan dos tipos de seres humanos, siendo los menos deseables los que abundan en las sociedades decadentes que se representan en *El Criticón*, novela ceñida a las tendencias propias del Barroco. Se bosquejan algunos trazos de lo que se presenta de manera constante en las sociedades europeas del siglo XVII; el autor muestra lo que en estos espacios hay y lo que debería haber de acuerdo con la predisposición divina que fue pronunciada desde el instante de la creación.

En el mundo que Gracián describe, son más los hombres entendidos como aquellos seres humanos en un estado primitivo e inexplotado, que las personas entendidas como aquellas que hicieron florecer sus potencialidades a fuerza de trabajo y

dedicación. En este sentido, se realiza una crítica cáustica desde la ficción a una realidad que, aunque se pueda mostrar civilizada y conocedora, no es más que una en la que abundan los estólidos jumentos.

Bibliografía

GARCÍA-PEÑUELA, E. B. (2016). *Pensamiento barroco español: filosofía y literatura en Baltasar Gracián*. (Tesis Doctoral). Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filosofía, Departamento IV (Teoría del Conocimiento, Estética e Historia del Pensamiento).

BLECUA, J. M. (1945). *El estilo de "El Criticón", de Gracián.* s.r.

FERNÁNDEZ RAMOS, J. C. (2017). *Leviathan y la Cueva de la Nada. Hobbes y Gracián a la luz de sus metáforas.* Barcelona:Anthropos.

GRACIÁN, B. (2010). *El Criticón.* España: Losada.

LAZARO CARRETER, F. (s.f). *El género literario de "El Criticón".* s.r.

LLINARES, J. B. (2014). *La reinscripción del mito del hombre salvaje en El Criticón de Gracián* en Conceptos. Revista de Investigación Graciana. N.º 11, 9-42.

SOL MORA, P. (2017). *Miseria y dignidad del hombre en los Siglos de Oro.* México:Fondo de Cultura Económica.

VEGA, M. J. (2011). "La excelencia y dignidad del hombre en El Criticón de Baltasar Gracián". *Conceptos. Revista de Investigación Graciana*, N. º8, 13-37.

Sección Pensar la naturaleza con la cultura

El Paradigma Posmoderno y la Propiedad Colectiva de la Tierra

Nicolás Salvi
Facultad de Derecho y Ciencias Sociales
Universidad Nacional de Tucumán

Resumen

La Modernidad estableció para el Mundo Occidental la idea de una Propiedad Privada absoluta, exclusiva y perpetua. Esta se arraigó en el pensamiento europeo como un Derecho Natural, innato y parte misma de la humanidad. El Derecho Decimonónico tomó esta idea y creó un entramado para la protección de este Dominio Exclusivo, dando un fundamento positivo-normativo que mantiene la virtualidad del mundo capitalista. Desde finales del Siglo XX, en América se resignificó la "Propiedad Colectiva", centrada en la noción de la Propiedad Comunitaria de los Pueblos Originarios de este continente. En Argentina, la reforma de la Constitución Nacional en 1994 y el nuevo Código Civil y Comercial trajeron un reconocimiento a la

Propiedad Comunitaria de los Pueblos, que marcan un antes y un después en el panorama de los Derechos en este Territorio.

Este trabajo plantea analizar si esta perspectiva de Propiedad –que interpela un pasado diferente al europeo-, proyecta una anomalía clara en la modernidad, y da paso a una categoría jurídica más propia de la posmodernidad en la que el Derecho hoy se desarrolla. Asimismo, este texto aspira a observar las implicancias iusfilosóficas que esto tiene en la idea del suelo que habitamos y que pretendemos dominar.

Palabras Claves: Propiedad Comunitaria – Propiedad Colectiva – Posmodernidad – Territorio

Introducción

Hoy en día nos parece muy obvio lo que entendemos por propiedad. Pensamos en los caracteres de exclusividad, perpetuidad y absolutez (Mariani de Vidal, 2000:292). Damos por sentado que las cosas pertenecen a alguien, por cuanto tiempo deseen y en todo lo que representan, desde el cielo hasta el infierno. Creemos y tenemos la sospecha de que siempre fue así, sin caer en cuenta que es una idea que no tiene más de 500 años.

Fue en la Modernidad en la que se formó una concepción de la propiedad como derecho natural. La Revolución Francesa en su etapa de escriba legalista la consagró como una de sus epitomes normativas, y fue constituyendo una idea de racionalidad alrededor de la relación individual de la persona con una cosa. Esto creó la concepción de propietario como sinónimo de hombre, o al menos como una las características

distintivas del ciudadano occidental.

Claramente esto no fue invariablemente así, y el ser humano fue teniendo diversas maneras de relacionarse con las cosas, recursos y territorio. Y de igual forma, al Derecho se lo interpreta de distintas maneras.

Entendemos que la modernidad está en declive inevitable. Siguiendo a Lyotard los "grandes relatos" ya no existen como herramienta científica[62]. Por eso, en eco a la posmodernidad y al fin de los conceptos universales, surge una abstracción distinta a las concebidas en siglos pasados. La Propiedad Colectiva rompe con la entidad ontológica formal que planteaba la idea de la Propiedad Individual, así como también a la eliminación total de los Derechos Reales que proponía el comunismo más radical. Una institución que parece venir del pasado pre-moderno puede ser un tercer camino en el mundo donde ya no hay plena fe ni en el capitalismo ni en el socialismo.

La perfección de la Propiedad Individual es cada día más discutida, así como tantos otros mitos modernos que van siendo desnudados por la posmodernidad.

El camino hacia el Derecho de Dominio

En occidente, podemos alejarnos lo suficientemente en el tiempo para ver cómo ya había debate sobre el Derecho de Propiedad entre Platón y Aristóteles por ejemplo. Platón tenía una preferencia por la Propiedad Común, mientras que Aristó-

62 "El recurso a los grandes relatos está excluido; no se podría, pues, recurrir ni a la dialéctica del Espíritu ni tampoco a la emancipación de la humanidad para dar validez al discurso científico postmoderno." (Lyotard, 1987:48).

teles decidía optar por la Propiedad Privada porque esta hacía que los individuos se encarguen de sus asuntos sin interferir con los demás. Explican Bell y Parchomovsky que, curiosamente Aristóteles veía como positivo el derecho de exclusividad que viene con la Propiedad, ya que permitía al hombre virtuoso renunciar al mismo para compartir sus beneficios (Bell & Parchomovsky, 2004:541). Pero claramente, es en Roma donde la técnica del Derecho Privado alcanzó una complejidad equiparable a la actualidad. No obstante y contrario a lo que se cree, en la Antigua Roma no se tenía la misma idea de la Propiedad que rige actualmente. El pensamiento romano centraba su contenido en un conjunto innominado y genérico de facultades del dominante sobre la cosa. Así, la vista no estaba en la relación abstracta de propietario con propiedad, sino en el poder-facultades que se tenía sobre una cosa[63].

La edad media es un momento peculiar para el Derecho de Dominio, ya que el sistema Feudal rompe con la concatenación histórica que creemos tener de los derechos sobre las cosas. Si viéramos al feudalismo desde el prisma del derecho moderno, podríamos entender que se produjo una confusión justificable entre Derecho Administrativo y Privado, desgarrando todo canon de análisis. El contrato del medioevo le entregaba al Señor Feudal las facultades reales de propiedad sobre

63"En el Derecho romano la propiedad es la más plena pertenencia personal de las cosas (res), pero se identifica con las cosas mismas y es, por lo tanto, diversa según sea la cualidad jurídica de las cosas sobre las que recae. Por tal razón, la propiedad no es un ius in re, sino la misma res: no se vindica la propiedad, sino la res (rei vindicatio)." (Cordero Quinzacara & Aldunate Lizana, 2008: 351).

el territorio, así como las facultades políticas sobre los siervos que trabajaban esas tierras y habían acordado el contrato con él.

Existe una clara inconmensurabilidad entre el medioevo y la modernidad en lo que a Derechos Reales se refieren. Como afirman Cordero Quinzacara y Aldunate Lizana, se vivía enuna "gran civilización posesoria" (Cordero Quinzacara & Aldunate Lizana, 2008:353). Poco lugar podía tener cualquier abstracción en un complejo sistema de relaciones personales que centraban su poder en el *corpus* efectivo de la tierra y en su constante cambio de manos por medio de la fuerza.

El Estado Moderno nace en contraposición a este sistema desmembrado, centralizando en las monarquías absolutas el poder. Ya no queda lugar para microsistemas pre-estatales pseudo-independientes dentro del territorio de un país[64]. Nace así la propiedad pública moderna junto al Estado, y el pensamiento para dar paso al derecho de propiedad privada racionalista.

La modernidad reaccionó a través de su pensamiento en un intento de fundamentar racionalmente a la propiedad. O más bien, adaptar a sus ideas antropocéntricas una idea sagra-

64 El italiano Alessio Lo Giudice lo explica excelentemente cuando escribe "Lo Stato moderno, quanto meno idealmente, neutralizza il sistema medievale di dispersione del potere politico e normativo e stabilisce un'autorità centralizzante. Il territorio di riferimento diventa proprietà di Stato e la popolazione che abita quel territorio è transformata in una popolazione prima di sudditi e por di cittadini. Non c'è più spazio per popoli, territori, soggetti o istituzioni semi-independenti nei confini dello Stato sovrano" (Lo Giudice, 2012:71)

da de posesión protegida por un sistema registral estatal. Claro está, esto venía de la mano del abrumante crecimiento de la burguesía en Europa y la caída del Feudalismo como sistema económico/político. Mercantilismo, Fisiocracia, Socialismo y Capitalismo, todos precisarían otra cosmovisión de la relación con el territorio.

El paradigma Modernidad trae consigo la idea del Derecho Natural Racionalista[65], y con ello su piedra fundamental que es la de enumerar a la Propiedad Privada como Derecho Natural. A la par de la conquista de la Libertad, Igualdad y Fraternidad, se desarrolla un Derecho de Dominio concebido para un sujeto abstracto en el que se borren los personalismos, para dar una definición para un anónimo y atribuirle las consecuencias jurídicas que el sistema prevea (Cordero Quinzacara & Aldunate Lizana, 2008:360).

El Propietario burgués se transforma ahora en el sucesor del Señor Feudal y en el enterrador del antiguo orden. Su propiedad no tiene obligaciones como la que venía atada al contrato feudal. Él es soberano pleno de sus bienes, desde su producción a su destrucción.(Cordero Quinzacara, 2008:499).

Hans Kelsen en su Teoría Pura cuando busca demostrar la gran importancia que el Derecho de Propiedad ha tenido para la formación de los sistemas Iusnaturalistas, siendo quizás la favorita en la ponderación de principios.

> "Diversos partidarios del derecho natural esti-

65 En oposición al iusnaturalismo teológico representado por la patrística católica.

> man que una de las principales funciones del Estado, es decir, del derecho positivo, es la de proteger el derecho de propiedad establecido por la misma naturaleza. El Estado carecería del poder de abolir tal derecho, que existiría independientemente del derecho positivo. Algunos llegan hasta pretender que la naturaleza no establece un derecho absoluto a la vida. El derecho positivo podría así, sin violar el derecho natural, imponer al hombre la obligación de sacrificar su vida al Estado. Pero, al mismo tiempo, estos autores declaran que el Estado no puede en ninguna circunstancia establecer impuestos sin el consentimiento de los contribuyentes, y que la expropiación sin indemnización viola una ley absoluta de la naturaleza. La propiedad tendría así, con respecto a la naturaleza, un valor mucho más grande que el de la vida." (Kelsen, 1963:111).

Justamente Kelsen enseña cómo se fue fogueando una narración metafísica del Derecho en aras de proteger la concepción de Dominio que sustenta al capitalismo, y en última instancia, al Estado Moderno.

A modo de cierre de este pequeño repaso histórico, queremos dejar en claro que aquí solo se estudió la historia de los Derechos Reales sobre el Territorio en Occidente, y en pos de llegar a entender el paradigma hoy reinante. Una propiedad que es perfecta, inviolable, intachable. Una idea tan abstracta que poco se ajusta a nuestra realidad.

Como nota podemos agregar que los países del bloque

soviético en el Siglo XX fueron creando a través de lo que podríamos llamar "Metarelato Marxista", una propia narración de la propiedad pública/social, donde de igual forma era el Estado o el Partido el que tenía las atribuciones "perfectas" de dominio que en occidente ostentaban los privados. Y a su vez, y en esa realidad, opacaba a otras experiencias no hegemónicas de sistemas de propiedad como se verá más adelante.

La contra historia. La Propiedad Colectiva

A la par que el Imperio Romano exportaba su Derecho junto a sus conquistas, el Feudalismo extendía un sistema de Dominio Estamentario y la Ilustración logró "naturalizar" la idea de propietario individual, otras maneras de relación con la tierra se daban en la periferia.

En Europa se habló de Propiedad Colectiva sobre todo en el ámbito rural, atribuido en mayor medida a campesinos que compartían la vecindad en algún terreno del que varias familias sacaban provecho de este. Por ejemplo, los montes gallegos y de otras zonas de España solían ser colectivizados por sus vecinos, hasta que los mismos fueron parcelados e individualizados en la codificación moderna española[66].

En América, la cosmovisión es ciertamente distinta. Aceptando que podemos pecar de generalización, en el continente americano no existía una idea de propiedad ligada

66 Artiaga Rego y Balboa López explican que los llamados montes vecinales de mano común "son aquellos en los que la titularidad y el disfrute están ligados únicamente a la vecindad. El hecho de residir en un lugar otorga la condición de cotitular del monte, condición que se pierde al dejar de ser vecino del mismo." (Artiaga Rego & Balboa López, 1992:113)

plenamente a lo económico como sí se tenía en la tradición romanista. Los pobladores originarios de este lado del mundo se entendían a ellos mismos como parte del Territorio, y se veían como parte de una subsistencia reciproca en el plano ecológico. Por lo tanto, palabras como "suyo" o "mío" en las lenguas de estas civilizaciones podían no tener las mismas connotaciones que podrían tener para el ser occidental. Resume Rodríguez Duch sobre la relación de los Pueblos con sus tierras:

> "El tipo de posesión que adoptan las comunidades indígenas respecto de sus territorios tradicionales, a los que consideran sagrados, adopta formas sensiblemente distintas a la de los Códigos Civiles y demás legislaciones internas de los Estados que regulan sobre minería y propiedad de los recursos naturales." (Rodríguez Duch, 2015:40).

Hoy en día llamamos a esta relación "Propiedad Comunitaria". La nombramos así porque identificamos a los Pueblos con una Comunidad, distanciada culturalmente en algunos ámbitos con los hijos de los europeos trasplantados a su mundo y que hoy son la Hegemonía Cultural.

Esta noción suele ser la creadora de contradicciones, puesto los indígenas manejaban un Juego del Lenguaje[67] total-

67 Nos remitiremos a Juego del Lenguaje en la idea de Wittgenstein para entender los contextos de utilización de los términos en situaciones y ámbitos diversos que pueden generar confusiones y acuerdos (Wittgenstein, 1999). Así mismo como método de estudio de la heterogeneidad de lenguaje posmoderno como propone Lyotard (Lyotard, 1987)

mente en lo que a Derechos Reales se refería (si es que pudiéramos aceptar que existe esa disciplina en su orbe).

Fuera de toda discusión sobre civilización y barbarie, los conceptos en relación con el territorio son distintos, y la creación del concepto "Propiedad Comunitaria", es un intento por tornar conmensurable a nuestro entendimiento una institución impropia del Derecho Moderno.

Si vamos al Occidente del Siglo XX, no pueden faltar los ejemplos de los Éjidos Mexicanos (Tipo de propiedad insignia de la reforma agraria y Revolución Mexicana de 1910, similar a las granjas soviéticas, en la que campesinos propietarios colectivos no podían disponer ni heredar estas tierras) y los más conocidos y afamados Kibutz (Explotación agraria israelí de uso y goce común, popular a lo largo del siglo XX en aquel país), que se suman a otras experiencias menos examinadas en el bloque del este, como microsistemas presentes en Yugoslavia, Camboya y otros países que experimentaron sistemas socialistas diversos.

En el propio Siglo XXI, la China de sistema mixto da la nota, como podemos ver en estudios sobre las cooperativas de trabajo rurales de aquel país. Denotan estas investigaciones la convivencia mixta de Propiedad Estatal, Privada y Colectiva. El cubano Ernesché Rodríguez Asien explica que en China se entiende por Propiedad Colectiva a:

> "Las diversas formas de economías cooperativas en las zonas rurales como las dedicadas a la producción de suministros y la venta, el crédito y el consumo per-

> tenecen al sector de la economía socialista de propiedad colectiva de los trabajadores. Los trabajadores que sean miembros de los colectivos económicos rurales tienen derecho, dentro de los límites establecidos por la ley, a explotar terrenos de cultivo y laderas de colinas asignadas para su usufructo propio, a dedicarse a las actividades hogareñas y secundarias de producción y a criar ganado y animales domésticos también para su usufructo propio." (Rodríguez Asien, 2007).

De cualquier forma, estos microrrelatos o pequeñas historias[68] –sean en Europa, Asia o América-, son importantes porque marcan la inexistencia natural de Propiedad Individual Perfecta y única.

La Propiedad puede ser de uno o de varios, pero nunca será perfecta ni "natural", será construida en base a los acuerdos personales que alrededor de ella se crean. Será consensual e instrumental. Un reflejo de una correlación de hechos que busca el respeto de terceros ajenos al uso y goce que el propietario -o los propietarios- buscan que se respete para su sostén económico -no necesariamente comercial.

La Propiedad Colectiva muestra una relación que permite la abstracción del colectivo que posee una tierra, pero a su vez obliga a que existan situaciones fácticas para identificarla. La vinculación con el colectivo y el territorio permite el recono-

68 Otro concepto desarrollado por Lyotard, entendiendo a las "petites histories" como relatos que no tienen pretensiones de absolutas ni hegemónicas.

cimiento, y así una propiedad privada que se fundamenta por los hechos de posesión y pertenencia.

Cada casa es particular, cada colectivo es diverso y cada situación pasible de análisis no universales. Claramente, un desafío para el derecho posmoderno.

¿Propiedad colectiva o comunitaria?

El ordenamiento positivo argentino reconoce a la Propiedad Comunitaria Indígena tanto en su Constitución[69] como en su Código Civil y Comercial[70]. No hay, en cambio, mención alguna de la Palabra "colectiva"[71].

69 Constitución Nacional Argentina: Artículo 75.- Corresponde al Congreso: Inc. 17. Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos.
Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería Jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones.

70 Código Civil y Comercial de la Nación Argentina: Artículo 18.- Derechos de las comunidades indígenas. Las comunidades indígenas reconocidas tienen derecho a la posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan y de aquellas otras aptas y suficientes para el desarrollo humano según lo establezca la ley, de conformidad con lo dispuesto por el artículo 75 inciso 17 de la Constitución Nacional.

71 Aunque si es reconocido por la Declaración Universal de las Derechos instituyó en su artículo 17 inciso 1 que "Toda persona tiene derecho a la propiedad, individual y colectivamente". En la reforma constitucional de 1994, Argentina otorgó jerarquía constitucional a esta declaración junto a tantos otros instrumentos internacionales. Fue así como al menos en la ley, la Propiedad Colectiva pasó a existir en la Argentina.

En el ámbito internacional, el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre pueblos indígenas y tribales y la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos indígenas son los principales documentos jurídicos de referencia en lo que a Propiedad Comunitaria respecta.

Más allá que entender como Colectiva a la Comunitaria puede ser una manera de "europeizar" conceptos, creemos que sería un paso importante apartar en lo que a Derechos Reales refiere el papel de pertenencia a una "comunidad".

Ya en 1996, Altabe, Braunstein y Gonzalez destacaban que "justamente la propiedad comunitaria la figura que más se aproxima a la forma de relacionarse con la tierra que tienen estos Pueblos y lo que justifica con mayor fuerza la utilización de la categoría institucional de comunidad para encuadrarlos jurídicamente" (Altabe, Braunstein, & Gonzalez, 1996:88).

Empero, los conceptos vertidos en la Constitución y otros instrumentos provinciales han sido siempre motivos de difícil operatividad debido al choque lingüístico procesal que tienen con los códigos y demás normas modernas-hegemónicas que dominan el sistema. No siempre lo que más se adapte a un Juego es lo mejor para la mixtura de dos Juegos cuasi-antagónicos.

Yendo al meollo de la cuestión, la idea de positivizar estos Derechos tiene un objetivo económico, que es como se entiende a la Propiedad en nuestro sistema jurídico.

A la hora de conseguir respeto por la propiedad inmobiliaria, el proyecto de incluir en el *numerus clausus*[72] del Código

72 Los derechos reales que taxativamente son reconocidos por el ordenamiento jurídico.

a la Propiedad Comunitaria Indígena fracasó[73]. Pero sin ánimos de ser categorizados como etnocentristas y privatistas-ideológicos, creemos que el camino sigue en el Derecho Privado.

Intentar la creación de una Propiedad Pública auto gobernada por la comunidad en cuestión o una Propiedad Constitucional sui generis creemos que son pasos que no llevan a buen puerto. El primero podría devenir en un pluralismo jurídico, que sin dudas desataría una fuerte reacción del mundo judicial y la sociedad en general. La segunda podría no dar respuestas a las necesidades económicas que el mundo globalizado y cosmopolita plantea hoy en día.

Por ejemplo, Juan Trejo -amalgamando las teorías administración común de recursos de la politóloga norteamericana Elinor Ostrom con la Propiedad Comunitaria Indígena -propone "observar la posibilidad de un autogobierno en la propiedad indígena, y su relación con la demás normativa que alcanza a cualquier propiedad de alcance federal, provincial o municipal." (Trejo, 2016:97). Esto crearía como adelantamos, una repulsa total del Derecho positivo nacional, que dejaría seguramente inutilizables las disposiciones que en este sentido se dicten (más allá que bien adaptadas a la normativa internacional estén).

Tampoco concordamos con crear una ley especial por fuera del Código Civil –como defiende Silvina Ramírez (Ramírez, 2015:11) entre otros estudiosos-, porque vemos inevitable

73 El anteproyecto de Código Civil y Comercial Argentino de 2012 incluía entre los Derechos Reales a la Propiedad Comunitaria Indígena, pero la misma no fue parte del proyecto final que entró en vigencia en 2015.

el choque de las disposiciones reales civiles si no se encarnan en su sistema.

Los Derechos Reales, al igual que el Derecho Todo, deben ser dúctiles, y adaptarse a las necesidades de las sociedades que los crean. Por lo tanto, el Código debe adecuarse a un nuevo tipo de Propiedad, que quizás obligue a la modificación de más capítulos del cuerpo.

Una propiedad colectiva puede existir en tanto se logre el consenso de cómo puede adaptarse a la ingeniería jurídica ya existente en los Derechos Reales. Las lógicas pueden cambiarse y los dogmas romperse, pero los parches que rasgan con toda razón nunca llevan a buen puerto.

Miguel Ángel Barcenilla López (siguiendo al historiador italiano Paolo Grossi) define a la propiedad colectiva que existió en España hasta el Siglo XIX como:

> "aquélla en que la titularidad no es ni de cada uno ni del ente, sino de la concatenación incesante de las generaciones de consortes, un régimen de propiedades concebido como garantía de supervivencia para los miembros de una comunidad, familiar (mayorazgo) o plurifamiliar (comunales), donde el contenido fundamental es "un goce condicionado del bien con un indiscutido primado de lo objetivo sobre lo subjetivo" (Barcenilla López, 2013:119).

Esta vecindad puede ser sin dudas adaptada a los grupos campesinos de nuestro país. Y en segundo grado, aunque no

contenga los rasgos culturales y religiosos que caracterizan a la Propiedad Comunitaria Indígena, las mismas comunidades podrían servirse de una institución de este tipo para hacer valer sus Derechos en los tiempos contemporáneos.

Puede sonar utópico, pero atinamos en entender que en el mundo posmoderno, las colectividades pueden luchar por sus derechos individuales, y es así como puede lograrse el reconocimiento de una propiedad que es de algunos -no de todos, ni de uno solo-. El colectivo sobrepasa a la comunidad porque se crea a base de acuerdos y no de orígenes, porque rompe todos los relatos –micros y macros- que quieren encasillarlos.

El choque paradigmático

Este subtítulo es engañoso, puesto que no creemos que exista una colisión de paradigmas directa.

Muchos podrán creer que la propiedad individual y la colectiva no tienen lugar en un mismo ordenamiento legal. Nosotros creemos todo lo contrario.

Lo que realmente hace la Propiedad Colectiva resignificada y readaptada a los sistemas jurídicos contemporáneos es ser una señal para el fin del Paradigma Moderno en el mundo del Derecho.

Para quien esté habituado a la lectura del Código Civil, sabrá que desde tiempos de la Ley 17.711[74] ya las restricciones

74 Fue una importante reforma parcial al Código Civil de Vélez, en la que se adoptaron por ejemplo, teorías como las del abuso del derecho o el vicio de lesión, que dieron un profundo cambio de perspectiva al cuerpo legal privado.

al Dominio comenzaron a hacerse notar de manera más enérgica. Hoy esas restricciones son materia de estudio significativas en todo curso de Reales[75].

En resumen, la idea de Propiedad Absoluta, Perpetua y Exclusiva es lo que podríamos llamar "una ficción vigente". Una ficción jurídica que permite seguir manteniendo otras ficciones aún más grandes presente en todo el Derecho Civil y que ya no se adapta a las necesidades de la sociedad posmoderna.

Como destaca Maceira "…el problema del derecho a la propiedad comunitaria está tan cuestionado porque quienes lo hacen no pueden entender completamente el asunto, ya que no pertenecen a estas comunidades, y entonces estas siempre tendrán desventajas."(Maceira, 2011:321). Por lo que el choque no es paradigmático, sino más bien lingüístico. Se debe aspirar más que tender puentes entre ambos Juegos del Lenguaje, a crear uno nuevo que se adapte a ambos.

El verdadero choque de paradigmas no es entre concepciones de Propiedad, sino entre el mundo moderno que en su caída va dejando vestigios vivientes en sus instituciones legales y políticas. Mientras tanto, el mundo posmoderno que se establece en las sociedades, debe dialogar con los arcaicos institutos del Derecho Moderno.

La crisis de la modernidad se ve en una crisis propia de la soberanía nacional de los estados y el derecho que estos produjeron. Como explica Attilio Pisanò, hoy la tradición de pro-

75 El Capítulo 4 del Título III del Libro Cuarto del Código Civil y Comercial Argentino enumera 13 artículos donde se detallan los Límites al Dominio en nuestro ordenamiento jurídico.

ducción legal e interpretativa de la misma se ha multiplicado. Se llega a hablar de derecho doméstico, derecho supraestatal, derecho internacional, derecho transnacional y hasta derecho global (Pisanò, 2016:19). Ya los cuerpos nacionales y su soberanía se ven trastocados, y el derecho toma forma más de una red con instituciones, normas y actores que se entrecruzan, más que de una pirámide de reglas verticales.

Pero más allá de la crisis del sistema, tomamos una postura posmoderna en el sentido que lo concibe Krystyna Wojcik Radkowska:

> "…Lo que realmente aporta el pensamiento posmoderno, es una constatación de que ninguna teoría ni filosofía del derecho puede ser reconocida como objetiva y construida como un modo independiente de explicación del fenómeno jurídico. La visión teórica elaborada junto con la conciencia de su creador constituyen una parte de la realidad presentada y explicada por esta misma visión." (Radkowska, 2017:153).

Con esto queremos decir que el objetivo principal del derecho posmoderno debe ser el eliminar todo rastro de instituto que se pretenda hegemónico. Y ya luego, en segundo término, adaptar estos a dialogar con otras formas jurídicas que reconocen situaciones particulares del mundo de los hechos.

Conclusión

Sin dudas el camino es largo y controversial. Sabemos

que no es la única salida que proponemos, pero sí estamos seguros de que la modernidad ha dado un paso atrás y estamos en etapa de cambio. Creemos que institutos como la Propiedad Colectiva pueden dar nueva vida a la escena de los Derechos Reales como un paso hacia el fin de todo relato condicionante.

A la complejidad del andamiaje legal, se le suma el encontronazo de sistemas propio de nuestro tiempo. Como destaca Grün: "El derecho posmoderno es, indudablemente, un sistema altamente complejo, sea que se considere al sistema jurídico de una nación, de una región, de una comunidad, o al sistema de derecho internacional que, como meta-sistema contiene los otros como subsistemas". (Grün, 2000: 31)

Es nuestro trabajo interpretar la vida jurídica y evaluar el sentido de las leyes, para saber si estas responden no solo en lo que a la sociología jurídica respecta, sino también a los más hondos planteamientos *iusfilosóficos* que el Derecho mismo tiene.

Si decimos que la modernidad está cayendo en lo que la Filosofía, Política y casi todas las Disciplinas Humanas respecta, sentimos a las instituciones jurídicas contenidas en los Códigos como vestigios de un viejo paradigma. En palabras de Gianni Vattimo, podemos afirmar una pluralidad de ideas, es lo que la sociedad viene a proponer en estos tiempos: "El ideal europeo de humanidad se ha manifestado como un ideal más entre otros muchos, no necesariamente peor, pero que no puede pretender, sin violencia, el derecho de ser la esencia verdadera del hombre, de todo hombre." (Vattimo, 1994: 3)

Queda en nosotros encontrar una manera primero de

hacer operativo el artículo 18 del CCyCN, y que la Propiedad Comunitaria Indígena sea una verdad material. Y luego, que el modelo de colectividad pueda hacerse cierto también para quienes quieran optar por esa modalidad de relación con el territorio. Sean campesinos u otras comunidades, o quien sienta que allí esta su forma de desenvolverse en el mundo y desarrollarse económicamente, tenga la oportunidad de hacerlo.

El Derecho puede dar respuestas en tanto y en cuanto represente una correlación de hechos que generan el cambio. Si esto no es así, seremos cultures de una letra que solo busca perpetuar un orden abstracto reaccionario.

Bibliografía

ALTABE, R., BRAUNSTEIN, J., &GONZALEZ, J. A. (1996). Derechos indígenas en la Argentina. Reflexiones sobre conceptos y lineamientos generales contenidos en el art. 75 inciso 17 de la Constitución Nacional. Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología, 21, 77-101.

ARTIAGA REGO, A., &BALBOA LÓPEZ, X. L. (1992). Propiedad Colectiva: Aproximación e interpretación del proceso en los Montes Vecinales de Galicia. Agricultura y Sociedad, 65, 101-120.

BARCENILLA LÓPEZ, M. A. (2013). Propiedades Colectivas, Propiedad Individual, y Desamortización en Oarsoaldea. Revista del Servicio de Archivo del Ayuntamiento de Errenteria, 25, 107-196.

BELL, A., &PARCHOMOVSKY, G. (2004). A theory of property. Cornell L. Rev., 90, 531.

Cordero Quinzacara, E. (2008). De la propiedad a las propiedades: La evolución de la concepción liberal de la propiedad. Revista de derecho (Valparaíso), 31, 493-525.
CORDERO QUINZACARA, E., &ALDUNATE LIZANA, E. (2008). Evolución histórica del concepto de propiedad. Revista de estudios histórico-jurídicos, 30, 345-385.
GRÜN, E. (2000). Derecho y caos. Sobre la actual y futura evolución del derecho. Revista Telemática de Filosofía del Derecho, 31-36.
KELSEN, H. (1963). Teoría Pura del Derecho. Buenos Aires: Eudeba.
LO GIUDICE, A. (2012). La democrazia infondata: Dal contratto sociale alla negoziazione degli interessi. Roma: Carocci.
LYOTARD, J.-F. (1987). La condición postmoderna. Madrid: Cátedra.
MACEIRA, M. R. (2011). El estado argentino y los pueblos originarios. El respeto por la propiedad comunitaria. Revista Electrónica del Instituto de Investigaciones Ambrosio L. Gioja, Número Especial, 312-322.
MARIANI DE VIDAL, M. (2000). Curso de Derechos Reales. Buenos Aires: Zavalia.
PISANÒ, A. (2016) Crisi della legge e litigation strategy: Corti, diritti e bioetica. Milano: Giuffré.
RAMÍREZ, S. (2015). Estandares mínimos para la regulación de la ley de propiedad comunitaria indígena. En F. Kosovsky, & S. L. Ivanoff, Dossier Propiedad comunitaria indígena (págs. 9-20). Comodoro Rivadavia: EDUPA.

RADKOWSKA, K. W. (2017). Filosofía del derecho: Una mirada posmoderna. Revista de Derecho, Empresa y Sociedad, 151-161.

RODRÍGUEZ ASIEN, E. (Junio de 2007). China y la propiedad privada. Recuperado el 17 de julio de 2018, de Observatorio de la Economia y la Sociedad China: http://www.eumed.net/rev/china/03/era0706.htm

RODRÍGUEZ DUCH, D. (2015). Apuntes sobre propiedad comunitaria indígena. En F. Kosovsky, & S. L. Ivanoff, Dossier Propiedad Comunitaria Indígena (págs. 39-59). Comodoro Rivadavia: EDUPA.

TREJO, R. (2016). La Propiedad Comunitaria Indígena en el Código Civil y Comercial. Una perspectiva desde la mirada de Elionor Ostrom. Revista Electrónica del Instituto de Investigaciones Ambrosio L. Gioja, 16, 79-97.

VATTIMO, G. (1994). Posmodernidad: ¿Una sociedad transparente? En G. Vattimo, En Torno a la Posmodernidad. Xunta de Galicia.

WITTGENSTEIN, L. (1999). Investigaciones Filosóficas. Barcelona: Altaya.

Aportes al Buen Vivir como alternativa y (fuerte) crítica al Desarrollo

Cristian Román Cruz
Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales.
Universidad Nacional de Jujuy

Resumen

Las consideraciones que empujan a escribir el presente trabajo reflejan la preocupación ante los avances (neo) extractivistas potenciados en la actualidad desde la década de los noventa del pasado siglo sobre territorio latinoamericano provocando, por ello, las tensiones entre actores sociales disímiles: las comunidades que las habitan –indígenas, particularmente– y los colectivos que posibilitan que se perpetren aquellas prácticas. Para ello, se propone como alternativa a estas prácticas de desarrollo que son, por otro lado, etnocidas la idea del Buen Vivir, como cultura de la vida. La crítica se basa sustancialmente al actual modelo de Desarrollo que no es más que el (neo) extractivismo en sus distintas variantes y que continúan con la tendencia etnocida sobre determinadas minorías poblacionales: los pueblos indígenas y campesinos. Para ello, se pondrán

de relieve tres casos concretos acaecidos en Nuestra América que visualizan aquel carácter de las prácticas llevadas a cabo por el desarrollo (neo) extractivista y que son legitimadas tanto por los discursos gubernamentales como así también por los mediáticos (financiados, muchos de ellos, por capitales de las compañías transnacionales que llevan a cabo materialmente la idea de la Modernidad: el Desarrollo). Por último, se ofrecen tres propuestas de Buen Vivir que pregonan una alternativa a la visión impuesta por el desarrollo de la Modernidad.
Palabras clave: Buen Vivir, Etnocidio, Desarrollo

1.- Consideraciones mínimas en torno al Buen Vivir

> *Nuestros antepasados, nuestros abuelos nos enseñaron a amar y a venerar a nuestra fecunda Pachamama, a vivir en armonía y en libertad con las especies naturales y espirituales que coexisten en su seno.*
> *Rechazamos […] todo plan de prospección o de explotación de minerales y de hidrocarburos.*
>
> **Fragmentos de la declaración final de la II Cumbre Continental de los Pueblos y Naciones Indígenas** (julio de 2004) (en Lambert, 2011: 8).

El Buen Vivir –o Sumak Kawsay en quichwa y Suma

76 Es menester subrayar la difícil tarea que consiste en poder constatar cuál saber es ancestral y cuál no lo es, ante la variada y heterogénea cultura que poseen nuestros pueblos indígenas. Empero, es necesario buscar alternativas

Qamaña en aymara–, en tanto ideario en defensa de la vida, emerge de una episteme nutrida por los distintos saberes ancestrales de los pueblos indígenas de Nuestramérica,[76] como así también de prácticas en la lucha política que propician las comunidades en resistencia al desarrollo[77]. Hoy, con mayores avances y en continua construcción sobre su tratamiento gracias a los valiosos aportes de las teorías del ambientalismo biocéntrico y del pensamiento crítico a la idea de Modernidad –no necesariamente estas provenientes de la episteme indígena– se ven con mayor claridad en la actualidad los mensajes de aporte sobre las ideas del Buen Vivir como alternativa y crítica al desarrollo.

Apelar al biocentrismo, como camino sugerente de este núcleo teórico ambientalista, enseña a dejar atrás a la Modernidad, esto es, el dualismo Naturaleza-sociedad. Contrario a tal dualidad, conectarse con el ambiente, como apunta Eduardo Gudynas, "hace que las personas se consideren parte de la naturaleza, y ésta sea parte nuestra bajo una condicionalidad recíproca" (2009: 52). De tal forma, esto implica sustentar un uso moderado de ella mas no en el sentido de destrucción, u opulencia en la búsqueda de acumulación. El ambientalismo biocéntrico, en suma, resulta nodal a la encaminada episteme

en aquellas epistemes que, por lo general, se ven ocultas e invisibilizadas por la (pretendida) hegemonía dominante de la episteme occidental con la empresa de propagar, en efecto, los modelos de desarrollo imperante que no hacen otra cosa más que atentar y violentar los derechos de la Naturaleza o *Pachamama*, como así también de aquellos sujetos que la habitan.

77 Véase en el apartado "De las propuestas de visibilización sobre la cuestión del Buen Vivir" el esbozo sobre la caminata de las comunidades indígenas de la provincia de Jujuy (Argentina) denominada *Qhapaq Ñan*.

del Buen Vivir en tanto pregona la supervivencia de la naturaleza, busca la convivencia armónica con ella e instala límites a los planes de desarrollo.

Cabe mencionar, por otra parte que, independientemente las ideas del Buen Vivir fueran aplicadas en Constituciones nacionales de los entonces gobiernos progresistas de Rafael Correa en Ecuador como así también en el de Evo Morales acaecidos los años 2008 y 2009, respectivamente, ambas administraciones otorgaron un uso instrumental y ajeno a los principios propuestos por el Buen Vivir.[79] Pues, como sostiene el ecuatoriano Alberto Acosta "el Buen Vivir plantea una cosmovisión diferente a la occidental al surgir de raíces comunitarias no capitalistas" (2014: 129) y pretende, por ello, convivir en armonía con la Naturaleza –considerándola un sujeto–, como así también con aquellos sujetos que la habitan. Es preciso resaltar esta observación puesto que aquellos países mantienen relaciones de explotación capitalista sobre los recursos naturales que poseen: a saber, petróleo y litio fundamentalmente.

Retomando, Gudynas entiende al Buen Vivir en su "sentido sustantivo" como una crítica y una alternativa al desarrollo "que son tanto postcapitalistas como postsocialistas, ubicándose más allá de la Modernidad" (2014: 136). En efecto, si existe

79 Tanto en una como en otra Nación los emprendimientos ligados a lo denominado "progreso" y "desarrollo" fueron puestos en práctica desatando conflictos ambientales y territoriales. En Ecuador con el Conflicto del Yasuní y en Bolivia sobre el proyecto de la megacarretera que atravesaría territorio indígena (TIPNIS). Desde el vamos, es bien sabido que estas prácticas son netamente capitalistas ubicadas en las antípodas del modo comunitario de las vivencias de los pueblos indígenas y del Buen Vivir. Para el caso del Ecuador, véase Bernier, 2012.

la crítica al desarrollo necesariamente está presente la crítica a la Modernidad. Por otro lado, en tanto "campo político", nutrido de saberes ancestrales y occidentales críticos al desarrollo, Gudynas considera que el Buen Vivir es un campo plural, "ya que a ese ámbito compartido llegan diferentes "buenos vivires" que tienen sus propias especificidades, no todas ellas caracterizables, e incluso verbalizables desde los entendimientos propios del saber occidental" (*íbid.*: 136-137). Sobre este campo plural existen distintas formas de entender al Buen Vivir[80], pero mantienen un horizonte en común; y éste no es más que la defensa de la Madre Tierra entendiéndola como sujeto de derecho en convivencia armoniosa junto a ella.

El Buen Vivir, por otro lado, concibe como ser vivo y entiende, además, a la Naturaleza como poseedora de derechos, con lo cual es considerada como sujeto y no como un objeto. Miradas que desde la retina capitalista-mercantilista de Occidente fue (y es) considerada como un "algo" a conquistar puesto que es vista como una "canasta de recursos"; como un "capital". Pues, para ello se debe conocerla, luego conquistarla. Al respecto, sobre conocimiento y conquista de la Naturaleza Theodor Adorno y Max Horkheimer visualizaron que "lo que los hombres [de la modernidad] quieren aprender de la naturaleza es la forma de utilizarla para lograr el dominio integral de la naturaleza y de los hombres. Ninguna otra cosa

80 Por ejemplo, el Sumak Kawsay ecuatoriano y el Suma Qamaña de Bolivia que poseen contrastes respecto a sus enfoques internos sobre la manera de entender el Buen Vivir, horizonte, al fin, que no deja de ser éste y no se pierde. Este es, pues uno de los distintos debates internos, y a la vez muy enriquecedor, que nutren las ideas aún no acabadas del Buen Vivir.

cuenta" (2013: 14). Esto muestra, pues, cómo la mirada occidental situada sobre la Naturaleza la considera no un ser vivo y no como un sujeto que confluya a la búsqueda armoniosa de convivencia con aquella, sino más bien como un objeto que se debe conquistar apelando al conocimiento de y en perjuicio de ella; particularmente a la técnica que está al servicio para su conquista. La técnica y el conocimiento, al cual este caso remite, estarán vinculados con las hoy denominadas prácticas de desarrollo (neo) extractivistas. Por ello, en efecto, es que el conocimiento se encuentra al servicio del poder. O en otras palabras, "el saber, que es poder, no conoce límites (…). Se halla a disposición tanto de todos los fines de la economía burguesa, en la fábrica y en el campo de batalla, como de todos los que quieran manipularlo, sin distinción de sus orígenes" (*ídem*).

Contrario a esta mirada instrumental de la Naturaleza, para el Buen Vivir, ella es concebida como la *Pachamama*. Renaud Lambert, europeo él, interpreta que "quien dice "Pachamama" dice necesariamente "poblaciones indígenas que viven en armonía con ella"" (2011: 8). Y a propósito de ello, esto encierra en cierto sentido algunas contradicciones que es necesario subrayar. Pues, existen colectivos y particulares indígenas que no necesariamente contribuyen en el cuidado de la Pachamama ni mucho menos están al tanto de los núcleos teóricos del Buen Vivir y sí, en cambio –consciente y/o inconscientemente–, se muestran en detrimento de los reclamos de sus propias comunidades yendo a contramano de los beneficios de los ideales del Buen Vivir sobre la Pachamama. Silvia Rivera Cusicanqui, al respecto, considera y clasifica distinta tipo-

logía de indios que funcionan como instrumentos del "Estado neocolonial" para poder explotar y utilizar sus propios espacios sagrados como mercancía con el afán de generar cuantiosos recursos monetarios, por un lado, y por el otro, los indios que son serviciales al gobierno dentro de las propias organizaciones indígenas que, en consecuencia, irán en consonancia a lo propuesto por el "indio del Banco Mundial" y claramente en perjuicio de los propios pueblos indígenas y sus identidades. Éstos, en efecto, son los denominados "indios del Banco Mundial" e "indio permitido", respectivamente. Del "indio del Banco Mundial" la socióloga boliviana afirma que:

> Se buscaba "incorporar" a los indígenas al mercado como comercializadores de su propio patrimonio cultural, incluso de sus propias deidades tutelares. Esto se tradujo en un fomento de la actividad turística, en un modelo eco-tecno-turístico que convertía en mercancía a los paisajes sagrados de las comunidades, a sus prácticas rituales y a las propias personas de la comunidad, que debían exhibir su alteridad conforme a las expectativas y estereotipos del turista, con su búsqueda del "buen salvaje", exótico y protector de la naturaleza (Rivera Cusicanqui, 2015: 34).

En tanto el "indio permitido" es "aquel que asume un papel ornamental en el nuevo estado, y acepta recluirse en

81 "Tierras comunitarias de origen", con comillas como lo hace Rivera Cusicanqui.

"reservas étnicas" (las TCOs[81]) para representar papeles en la puesta en escena del "turismo ecológico" o el "turismo étnico" que haría incluso rentable una forma constreñida y teatral de la(s) identidad(es) indígena(s), convertidas en objetos exóticos de consumo" (*íbid.*: 33).

Dicho esto, se ve claramente que no sólo los abanderados de la idea de la Modernidad del Desarrollo, ni las compañías transnacionales, sino, también, un cierto grupo de indios son los que *no* buscan convivir en armonía con la naturaleza; esto es, con las premisas del Buen Vivir. Empero, existen colectivos ambientalistas, sujetos particulares, movimientos sociales e indígenas, intelectuales, etc. que apelan a las ideas del Buen Vivir y buscan llevarlas hacia el terreno de la práctica en tanto se aplique a la convivencia y armonía con la Naturaleza; con la Pachamama. Todo ello, en suma, como alternativa al desarrollo.

2.- Críticas al "desarrollo" y "progreso" de América Latina

Con una mirada crítica al desarrollo Maristella Svampa entiende que se muestra "ligada al paradigma extractivista" (Svampa, 2017b: 63), en tanto el Buen Vivir apunta a un horizonte completamente distinto sobre aquella; busca pues, prácticas asociadas al cuidado de la Naturaleza o Pachamama. Prácticas completamente antagónicas a las que ofrece el modelo de desarrollo actual. Prácticas que están estrechamente ligadas con el capitalismo depredador. Prácticas que son contradictorias al cuidado de la Pachamama y que, como dijera Fausto Reinaga, ella no es propiedad privada sino propiedad colec-

tiva; en otros términos: una comunidad (Reinaga, 2014: 269). La Pachamama, en efecto, es la madre de todas las personas, y por ello el sujeto debe cuidarla como tal. Es imperativo que el sujeto considere a la tierra, a la Pachamama, a la Naturaleza, ante todo, como un organismo que vive. Atisbos que no pueden entender la lógica extractivista y capitalista del desarrollo. Y en aras de su producción mercantilista depredadora poco le importa la finitud de ella y que los límites de sus prácticas estén siendo claramente superados. El Buen Vivir, en otras palabras, "al defender los derechos de la Naturaleza –sugiere Gudynas– se coloca por fuera de la Modernidad" (Gudynas, 2014: 159).

Para la visión del mundo indígena el desarrollo es considerado como una idea ajena y extraña. En ella, no existe tal noción de estadio "mayordesarrollo-menordesarrollo", esto es "atraso-progreso", "desarrollo-subdesarrollo" (Acosta, 2014). Las maneras de entender las formas de producción de los pueblos indios se contraponen radicalmente a esta mirada desarrollista propia de la civilización capitalista proveniente de Occidente e impuesta coercitivamente de distintas formas al conjunto del planeta. Las formas de producción de los pueblos indígenas se centran de forma sustantiva en el autoabastecimiento, el respeto y en el cuidado de la madre Tierra; en suma, de la Pachamama.

En Latinoamérica, las prácticas denominadas del "desarrollo" y que, por consiguiente, traen "progreso" fueron fuertemente impulsadas por los últimos gobiernos progresistas de la región. Pues, a ese "progreso" Svampa define de manera crítica como "la expansión de megaproyectos extractivos (mega-

minería, explotación petrolera, nuevo capitalismo agrario con su combinación de transgénicos y agrotóxicos, megarrepresas, grandes emprendimientos inmobiliarios, entre otros)" (Svampa, 2017a: 56)". Estas prácticas, aún en vigencia y profundizadas con mayor vehemencia en los últimos quince años (Svampa, 2017b) no sólo provocan un preocupante impacto ambiental sobre nuestro planeta tierra, los cuales fueron cuestionados en un informe esbozado por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) en el año 2016, sino que además, y esto no es menos importante, estas prácticas condenan a las comunidades indígenas y campesinas al despojo, expulsión y posterior abandono de sus propias tierras[82] (Aranda, 2016). Muchas de estas condenas a los pueblos indígenas que se desatan en el vasto territorio de Nuestra América por intermedio de las prácticas extractivistas de la megaminería a cielo abierto y del agronegocio permiten, por otro lado, la continuidad del etnocidio invisible que no ha cesado desde hace más de un siglo en complicidad, en la actualidad, con los grandes medios masivos de comunicación, incluso con colaboraciones de investigadores en universidades nacionales y privadas, muchos de los cuales son financiados por las compañías nacionales y transnacionales que fustigan los derechos de la Pachamama. Sobre las empresas Rivera Cusicanqui truena:

> … no sólo dañan la tierra sino la dignidad del pla-

82 Para el año 2017 Amnistía Internacional contabilizó 250 conflictos sólo en territorio argentino a diferencia de los 183 conflictos denunciados por la CIDH en el año 2016. Véase Aranda (2017 y 2016 –respectivamente).

> neta (…) [por lo] que debemos convivir día a día con las señales del malestar planetario, con las inundaciones, las sequías, la desaparición de los ríos y glaciares, con la contaminación minera y petrolera, y con los abusos de nuestros gobernantes (Rivera Cusicanqui, 2015: 29).

3.- El Desarrollo y la continuación del Etnocidio

Para hablar del término "etnocidio" remitiremos a la definición esbozada por Pierre Clastres quien entiende que aquella práctica nace desde la Conquista y aún continúa desarrollándose sobre las poblaciones de indígenas americanos. Remite a una diferencia respecto a lo denominado como genocidio en tanto afirma que "el etnocidio es, pues, la destrucción sistemática de los modos de vida y de pensamiento de gentes diferentes a quienes llevan a cabo la destrucción. En suma, el genocidio asesina los cuerpos de los pueblos, el etnocidio además los mata en su espíritu" (1996: 56).

De ello, preguntamos ¿quiénes son los encargados de perpetrar el etnocidio sobre nuestros pueblos indígenas? ¿Quiénes son los que destruyen los modos de vida, de producción, su espíritu? Y respondemos convencidos que actualmente, no son más que los propagadores de la idea del desarrollo y del progreso sobre los pueblos (mal)denominados "atrasados", o "subdesarrollados": desde los principales funcionarios encargados de la administración del Estado (nacional, provincial, municipal), como así también de las empresas que se encargan de plasmar materialmente aquellas ideas. Ellos no son más que los responsables y actores directos de que en la actualidad se

continúen llevando a la práctica el etnocidio sobre las poblaciones indígenas como así también campesinas. Los funcionarios son los que enarbolan en sus discursos la vil proclama que está en su deber ayudar a aquellas poblaciones sumidas en las "desgracias" y en las "miserias"; o en otros términos en el "atraso". Así, ellos se autoproclaman y vanaglorian ser los liberadores de las penurias de los pueblos indígenas y campesinos. Esta práctica discursiva tiene como deber, en palabras de Clastres, ser una "ética del humanismo" en tanto "es la espiritualidad del etnocidio" (*íbid.*: 58), ya que las palabras de éstos no hacen otra cosa más que ocultar la práctica del etnocidio que buscan llevar a cabo. En definitiva, aquellas palabras discursivas empleadas por funcionarios son, pues, encubridoras al momento de llevar a cabo su tan anhelada práctica etnocida (Rivera Cusicanqui, 2010).

3.1.- Algunos casos del modelo de desarrollo *que profundiza (rá) el etnocidio en América Latina: Bolivia, Venezuela, Argentina*

América Latina es la región donde los gobiernos progresistas de la primera década del presente siglo continuaron con las prácticas extractivas del progreso y el desarrollo, iniciadas por las administraciones neoliberales de la década de los '90 del pasado siglo, debido al beneficio del alto precio y demanda de los recursos naturales y *commodities* que se suscitaban primordiales para las principales naciones del capitalismo transnacional, en especial China. A saber, la soja, el petróleo, el litio y otros minerales, fueron la punta de lanza que permitieron a

aquellos representantes progresistas potenciar las arcas de sus Bancas Centrales con el agravado perjuicio que esto acarrearía sobre las comunidades indígenas como así también campesinas. Estas medidas permiten y acrecientan el etnocidio sobre estos sectores en tanto desaparición física como así también de sus culturas. Sólo algunos casos a modo de ilustración permiten visibilizar cómo el desarrollo acrecentó el etnocidio sobre aquellas minorías en Nuestra América.

Rivera Cusicanqui en Bolivia denuncia como práctica etnocida la pretensión de construcción de la megacarretera en el Parque Nacional Isiboro Sécure (TIPNIS), gran anhelo del desarrollismo revolucionario del '52. En este gran reservorio de comunidades indígenas se constata la "amenaza con la degradación ambiental y el etnocidio de las comunidades Moxeña, Yuracaré y Tsimane, asentadas en el Territorio Indígena del Parque Isiboro-Sécure, Bolivia (TIPNIS)" (Rivera Cusicanqui, 2015: 31-32). En efecto, el Proyecto de carretera San Ignacio (Beni) – Villa Tunari (Cochabamba) desató grandes marchas de los pueblos indios hacia La Paz (VIII y IX marchas) manifestando la oposición al Proyecto desarrollista del gobierno de Evo Morales con grandes represiones y criminalizaciones de la protesta social como respuesta sobre aquellos sectores. Al respecto del gobierno de Morales, la activista e intelectual considera que:

> Las "políticas indígenas" de su gobierno reeditan las reformas neoliberales de los años 1990, e incluso las profundizan. En primer lugar, reconvierten a las mayorías indígenas en minorías empequeñecidas,

> recluidas en territorios delimitados (las TCOs) y localizadas sólo en el área rural. Al rebautizar las TCO como TIOC (Territorios Indígena-Originario-Campesinos), se autoriza otras formas de tenencia de la tierra, otra relación con el mercado, y finalmente se legalizaba la invasión paulatina del TIPNIS (por ejemplo) por la colonización campesino-mercantil" (*íbid.*: 40).

En Venezuela, la situación es aún más compleja por distintas cuestiones. Entre otras situaciones[83], por mencionar sólo un ejemplo, debido a la pérdida de adquisición de capitales desde los últimos diez años por la caída de los precios de barriles de petróleo venezolano –principal ingreso de divisas a la nación caribeña– producto de la crisis financiera a nivel mundial desatada en septiembre del 2007. Es por ello, que el Estado ha optado mediante el decreto N° 2248 por la creación de la Zona de Desarrollo Estratégico Nacional Arco Minero del Orinoco en el que:

> …constituye la mayor avanzada extractivista por parte del Estado y sectores privados, mediante la configuración y el uso de los territorios sobre la base de una supuesta *vocación* minera. Se trata de una superficie de 113.598 km², que corresponde a 12,4% del territorio nacional, con una extensión mayor a la de países como Cuba, Bélgica, Panamá, Irlanda, Suiza o Costa

83 Para mayor información sobre la situación y problemas que atraviesa hoy la Nación Bolivariana véase el Tema Central, "Venezuela: el ocaso de la revolución" en la revista *Nueva Sociedad*. Bs. As., n° 274, marzo-abril de 2018, disponible en <nuso.org>.

> Rica. (…) Se prevé la extracción de oro, diamante, coltán, cobre, hierro y bauxita, con la participación de 150 empresas provenientes de 35 países. (Ruíz, 2018: 130).

Los residentes dentro del Arco Minero del Orinoco representan una totalidad de 1.660.000 habitantes que se encuentran dispersos en alrededor de 465 pueblos. Ellos serán, pues, quienes en el mediano o corto plazo sufrirán las consecuencias previstas de este proyecto extractivo con la denominada mención de "desarrollo". Se dará, en efecto, la continuación del etnocidio que aquel Estado en conjunto con las grandes compañías mineras transnacionales lleva adelante sobre las comunidades indígenas desde hace más de cien años, y provocará –por otro lado– importantes daños socioambientales "al deteriorar –en palabras de Edgardo Lander– parte de la foresta amazónica, destruir extensas zonas de una extraordinaria diversidad biológica y afectar las principales fuentes de agua y las represas hidroeléctricas que suministran 70% de la electricidad que se consume en el país" (Lander; Arconada Rodríguez, 2017: 19). Y todo ello, sin la participación de los pueblos indígenas en la Consulta Previa Libre e Informada (CPLI), figura letrada en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre Pueblos Indígenas y Tribales y garantizada por la propia Constitución del pueblo venezolano que prueba, en papeles, y no así en los acontecimientos, la plenitud de la "democracia participativa" sobre la nación bolivariana.

84 En su *sentido débil*, en palabras de Svampa, se "considera la posibilidad de un estilo de desarrollo sustentable a partir del avance y uso eficiente de las tecnologías" (Svampa, 2017b: 62). Fundados en este sentido débil los gobiernos avalan las prácticas de desarrollo neoextractivistas valiéndose de tecnologías muy cuestionadas como el *fracking* por ejemplo.

Ante estos avances extractivistas de los modelos de Desarrollo que en algunos casos son llamativamente denominados sustentables[84], en estos y otros países de Latinoamérica, los responsables políticos de estos proyectos no convocan siquiera a un debate posible sobre una alternativa a este extractivisimo depredador.

El caso de Argentina no es muy distinto al de los países mencionados en tanto el desarrollo como progreso se practica hoy con mayor profundidad que en la década neoliberal de los noventa. Este país, posee el agravante que el desarrollo provocó desastres naturales que marcan un hito en su historia respecto a desastres ambientales. El mayor de estos, en septiembre de 2015, se produjo, como afirma Ruíz, debido al "derrame de al menos un millón de litros de solución cianurada en cinco ríos de la provincia argentina de San Juan", (Ruíz, 2018: 137), "a lo cual –añade Svampa– se sumaría un segundo derrame en 2016 y un tercero (esta vez en la mina de Lama) en 2017" (Svampa, 2017b: 87) perpetrados por la mayor compañía minera contaminante del planeta, Barrick Gold, ubicada al menos entre las primeras tres de esta negra lista (Ruíz, 2018).

Nuestros pueblos indígenas, por otro lado, se vieron afectados y perjudicados por las prácticas del desarrollo sojero debido a que, a partir de noviembre de 2010, se produjeron más de seis muertes de dudosas circunstancias sobre el pueblo Qom, en Formosa, por mostrar resistencia al avance del modelo del agronegocio sojero y al sistemático proceso de acaparamiento de tierras. Estos pueblos junto a los Pilagá, Wichí, Nivaclé, entre otros, dentro de la misma región fueron y son,

por otra parte, criminalizados por ejercer su derecho a la protesta aplicándoles la Ley Antiterrorista sancionada en ley de forma relámpago a finales de diciembre del año 2011 (Svampa, 2017b).[85]

A modo de buscar alternativas a estas prácticas del progreso y desarrollo –que como se vio afectan no sólo a comunidades sino también a la biodiversidad– se ofrecen tres propuestas, desde una perspectiva teórico-práctica, de Buen Vivir.

4.- De las propuestas de visibilización sobre la cuestión del Buen Vivir

Como propuestas en torno a una mayor visibilización de

85 En un editorial del diario mensual *Le Monde diplomatique* el intelectual argentino José Natanson señala, a propósito de la recesión económica que atraviesa la República Argentina en lo que va del año 2018, que "algunas provincias evitan el bajón nacional gracias al auge de la minería (San Juan muestra índices positivos de crecimiento desde hace una década)," sin mencionar, desde luego, los altos costos ecológico-ambientales que le tocó padecer a la provincia a causa de estas prácticas del "desarrollo" y el "progreso"; a saber, el "accidente" de derramamiento de un millón de litros de solución cianurada sobre cinco ríos en aquella provincia por parte de una de las compañías transnacionales más denunciadas en el mundo por su impericia y contaminante actividad minera: la Barrick Gold. Además menciona "la recuperación del precio de los hidrocarburos (Neuquén vive un boom de la construcción, el comercio y los servicios asociado a Vaca Muerta)" no subrayando y ocultando en su discurso prácticas tan cuestionadas como es el *fracking*; prohibida en numerosos países de los denominados desarrollados. Por último, destaca "el despegue de algunos cultivos regionales (arándanos y limones en Tucumán)" sin decir que en los hechos no se dan si no es con las prácticas del desmonte en despojo de comunidades indígenas y campesinas y efectuado, finalmente, con la utilización de los agrotóxicos (término prohibido por el Instituto Nacional de Tecnología Agropuecuaria –INTA– y reemplazado por la mención –políticamente correcta– de agroquímico); herbicidas, pesticidas, semillas transgénicas, etc. (Natanson, 2018: 2).

la idea del Buen Vivir para el colectivo social en general se ofrecen, como primera de ellas, la iniciada por las Comunidades Indias de la provincia de Jujuy (Argentina) que peregrinan "Por el Agua y la Vida", o la también denominada tercera caminata del *Qhapaq Ñan*[86] que tiene como origen de partida la Laguna de Pozuelos (Departamento de Rinconada) y como punto de llegada la ciudad de San Salvador de Jujuy, que fuera iniciada el día 2 para llegar más tarde, el 12 de octubre del año 2018; fecha simbólica recordada por el nefasto día del "descubrimiento" de América.

Esta caminata del *Qhapaq Ñan*, como expresión pacífica, por cada lugar donde pasó, las comunidades manifestaron sus demandas y, por otro lado, dejaron sentadas aquellas muestras de resistencia, dejando a los oyentes una enseñanza y un mensaje plasmando, entre otras cosas, los atropellos de los gobiernos y empresas que violentan y vulneran no solo sus derechos humanos, sino también los derechos de la Naturaleza dejando su posicionamiento en tanto las comunidades apelan al cuidado de la Madre Tierra –la Pachamama–, y visibilizando, por otra parte, cómo constantemente se ven atentados y asediados a causa de viejas ideas de la Modernidad como el "desarrollo" y el "progreso" por los abanderados de éstas: el Estado, y las empresas transnacionales. Es a través de estos discursos que las culturas indígenas nos enseñan a practicar una convi-

86 Del diccionario Quechua-Castellano de Teófilo Layme que utiliza Silvia Rivera Cusicanqui en su Glosario al final de *Un mundo ch'ixi es posible* el *Qhapaq Ñan* es el "Camino Real". A su vez, la propia autora lo define como "gran sistema de caminos en la época de los Inkas, utilizado en tiempos coloniales para facilitar el trajín mercantil" (2018: 168).

vencia armoniosa para con la Naturaleza; cuestión que no se les es permitida debido a la codicia existente por los recursos naturales –fundamentalmente litio– tanto por parte del Estado (nacional-provincial) como de las empresas transnacionales instaladas en las zonas de conflicto; en este caso particular la Puna Jujeña.[87]

87 "La Asamblea de Comunidades e Indígenas Libres de Jujuy, junto al grupo Red Mink'a en Acción afirman que es el Estado y las empresas extranjeras de los países más poderosos del mundo quienes están violando los derechos de los pueblos indígenas reconocidas por la Constitución Nacional y Provincial". Estas comunidades denuncian que "todos los días salen cientos de toneladas de riquezas minerales y litio hacia el exterior sin control; la contaminación del medio ambiente (tierra, agua y aire); la utilización gratuita y contaminación de millones de litros de agua diarios por parte de las mineras, utilización de misiles bombas para dispersar nubes, evitando precipitaciones. Acciones que contribuyen a la sequía." Extraído del sitio web copenoa.com.ar, "'*Qhapaqñan'*: partió la caminata de pueblos indígenas hacia la capital de Jujuy por el Agua y la Vida", 3-10-2018. Disponible en <http://www.copenoa.com.ar/Qhapaq-nan-partio-la-caminata-de.html>.
Por otro lado, como testimonios brindados por Florencia Solís, a su llegada al pueblo de Purmamarca el día 10 de octubre y dirigiéndose a la comunidad, sentenciaba que "en la Laguna de Pozuelos el agua está contaminada, como en otros pueblos de nuestra región, pero los funcionarios hablan de cuidar nuestra Pachamama y sin embargo están matando nuestra naturaleza beneficiando a las mineras. Tomemos conciencia juntos, el agua es fundamental para nuestras vidas, para los animales, para sembrar y cosechar lo que comemos. Tenemos derecho a vivir en un ambiente sano y puro". Por otra parte, Mercedes Maidana expresaba en tanto, "nuestros niños de Abra Pampa están contaminados con plomo en la sangre por las mineras que llegan prometiendo desarrollo, pero les pregunto cuánto cuesta en lo económico la vida de nuestros hijos, de nuestros pueblos. No tiene precio". Estos relatos fueron extraídos del periódico matutino *El tribuno de Jujuy*, "Purmamarca recibió a la 3° Caminata por el agua y la vida," 11-10-2018. Disponible en <https://www.eltribuno.com/jujuy/nota/2018-10-11-0-0-0-purmamarca-recibio-a-la-3-caminata-por-el-agua-y-la-vida>.

En suma, algunos de sus ambiciosos objetivos es visibilizar ante la sociedad violaciones a los derechos de los pueblos indígenas por parte de los funcionarios del gobierno provincial y dejar evidenciada una episteme contrapuesta a la sostenida por el Estado-nación y transnacionales; las viejas y conocidas ideas de "progreso"y "desarrollo" a diferencia de la del Buen Vivir, como alternativa al desarrollo situada por fuera de la Modernidad.

Por otro lado, como segunda propuesta, se enfatiza que desde el ejercicio de la docencia, también, se busque visibilizar mediante uso del discurso hablado y/o escrito las prácticas del Buen Vivir, en tanto posicionamientos en un plano ético como así también político-social. Para ello, se propone revisar y agregar en la currícula *Filosofía* (en los niveles donde existe la cátedra) saberes de los pueblos que anteceden al Estado-nación, tales como lo que se viene problematizando, a saber, las prácticas del Buen Vivir, en tanto dentro de su episteme plantea críticas y formas distintas a las propuestas por el "desarrollo" y el "progreso". En este sentido, es desde "la escuela" donde, como instrumento, puedan plasmarse los saberes ancestrales del Buen Vivir. Y desde la escuela, que en su origen el Estado-nación argentino justificó y legitimó de forma autoritaria el logocentrismo de la cultura occidental en desmedro del imaginario que poseían los pueblos indígenas sobre sus costumbres, cosmovisiones, etc. De esta forma, y sin ser la única en definitiva, podrán visibilizarse y enseñar, contenidos que son epistemes de carácter netamente articulada de los pueblos del Abya Yala en conjunto con las contribuciones de la crítica a la

Modernidad y el Desarrollo aunando, también, las del pensamiento biocéntrico.

Esta ambición de plasmar el Buen Vivir en la currícula de Filosofía, en efecto, encontrará límites en tanto al propagar su teoría no todos los actores sociales compartirán dicha perspectiva. Aún más, de hecho existirán planteamientos –de altos mandos y/o docentes fundamentalmente– que se contrapongan a esta forma de descolonización del currículum y por ende del imaginario de los sujetos en cuestión. En suma, la propuesta de alcance del Buen Vivir dentro de la comunidad educativa generaría debates en el concurso sobre su enseñanza. El planteo de dicha empresa y consecuente abordaje en la institución escolar manifestaría un sustancioso avance en la búsqueda del dejar atrás el dualismo Sociedad–Naturaleza en pos del encuentro de la unidad hombre y Naturaleza; al Buen Vivir.

Por último, se propone como tercera y última propuesta en desmedro a las prácticas del desmonte y la utilización de los agrotóxicos para los cultivos el impulso a la siembra y cosecha de alimentos libres de estos males cuando no en huertas comunitarias de mediana o grandes extensiones al menos en pequeñas huertas caseras. Y todo ello en consonancia con las ideas del Buen Vivir.

Para tal empresa, se apunta a la producción agroecológica sin la utilización de químicos en: o cultivos sobre suelos recuperados (en el mejor de los casos) y fértiles, o en pequeñas y grandes terrazas-balcones y patios. Y todo para que sirva, o como mecanismo de autoabastecimiento alimenticio o bien para sustentar de alimento sano a la población interesada en

adquirirlo.

Lo agroecológico posee, en efecto, una mirada crítica sobre las políticas del modelo de desarrollo dependiente de las transnacionales en la producción de alimentos lo cual permite, por otro lado, un cambio de paradigma en cuanto al conocimiento de formas de producción hegemonizado por compañías y monopolios (como Monsanto).

Sin entrar en detalles profundos, la forma agroecológica de producción, ligada a la de nuestras comunidades indígenas, es un golpe que se perpetra a las corporaciones. Mas no se trata sólo de eso: de esta forma de producción no existe la explotación en los campos, ni el despojo de los territorios a comunidades indígena-campesinas, ni los venenos (como los agrotóxicos).[88]

La siembra de plantines y la producción agroecológica, en suma, alternan los modelos de desarrollo hegemónicos y van de la mano de las buenas prácticas que pregona el Buen Vivir.

El rol de los intelectuales, como propagadores de la Idea del Buen Vivir, no debe pasar como una tarea desapercibida a la hora de llevar a cabo esta anhelada empresa. Sin un papel

88 Los agrotóxicos cuestan fortuna para los productores. Prescindir de ellos permite un ahorro significativo de capital para quienes deseen producir alimento para su venta. Y esto agregando a que se cuida la integridad física de las personas en tanto que los bioinsumos reemplazan a los costosos químicos. Productores de la agroecología destacan sobre las plantas que son sanas en tanto se utilicen los bioinsumos con lo que, en consecuencia, el sujeto que la consuma permanecerá saludable. Contrario a esto, un sujeto que consuma una planta enferma producto de los químicos que se le aplica será una persona enferma. Véase Ciancaglini, 2019.

activo y fundamental de estos actores como difusores de esta idea, ya sea desde el plano académico como desde el activismo (¿por qué no académico?), la pretendida hegemonía del saber occidental seguirá deslegitimando y, más importante aún, invisibilizando las epistemes de nuestros antepasados que habitaron suelo nuestro americano: nuestros indios e indias del Abya Yala.

5.- Epílogo

Lo que sigue, en esta aún oscura noche de neocolonialismo, es continuar repensando y poniendo, para ello, la pluma crítica sobre cuáles prácticas de producción son convenientes tanto para nuestros pueblos indios y campesinos, como así también para nuestra madre Tierra, pues, por más que sólo en dos países (Ecuador y Bolivia) estén establecidas en sus Constituciones las ideas del Buen Vivir –aunque sólo sean meros simulacros y no sean respetadas– esto aún no alcanza. No alcanza con que las ideas del Buen Vivir estén dentro de las Constituciones de Bolivia y Ecuador si es que efectivamente no se las respeta en la práctica y se sigue fomentando el desarrollo en tanto práctica (neo) extractivista y depredadora. No alcanza con que a la Naturaleza se la considere sujeto de derecho si es que dentro de los Estados que abrazan el Buen Vivir la Justicia no interceda de lleno sobre el propio Estado que vulnera a la Naturaleza y, por otro lado y no menos importante, se estigmatice y criminalice la resistencia de los actores sociales que padecen los atropellos materiales y simbólicos de empresas y Estado, a saber, los pueblos indígena-campesinos. Digno de

aplaudir sería que en todos los Estados, a la Naturaleza se la considere un ser vivo y orgánico y, pues, que en la práctica se ejecuten la idea del Buen Vivir, buscando alternativas al desarrollo; que es al fin y al cabo lo que vale en pos de una completa convivencia armónica con ella.

En la actualidad, las prácticas del desarrollo (neo) extractivista se ven intensificadas en la región latinoamericana con lo cual es el momento oportuno para plantear como alternativa de ellas al Buen Vivir en su "sentido sustantivo" (Gudynas, 2014), y focalizar con una mirada crítica otras vías posibles como solución que sean armoniosas en la convivencia cotidiana con la Naturaleza considerándola un ser vivo a respetar y, para ello, se plasman propuestas en el texto para, al menos, intentar llevarlas al terreno de la acción. Desde el *akapacha*[89] (el aquí-ahora) los emergentes movimientos ecologistas, de indios y no indios compuestos en su mayoría por mujeres que se encuentran dispersos en todo el Abya Yala e inspirados de epistemes indias asestan el golpe al desarrollo y el progreso quitándoles el velo de las palabras encubiertas de su vil discurso emanado en los funcionarios estatales. Por sus luchas en la erradicación y abandono de las prácticas antagónicas al Buen Vivir los sectores subalternos continúan en la visibilización de las formas de vida de los antepasados indios.

El Buen Vivir, como cultura de la vida, constituye la salida al maltrato inescrupuloso perpetrado por el capital sobre

89 Rivera Cusicanqui sobre el término *akapacha*, considerando el *Diccionario Aymara-castellano* de Félix Layme Pairumani, suscribe como "este mundo (FLP)". En tanto la socióloga boliviana con definición propia agrega, "este tiempo/espacio. Tiempo/espacio del aquí-ahora" (2018: 165).

nuestra Pachamama y es el respeto, por otro lado, a ella y a los sujetos humanos y no humanos que la habitan. Abandonar o replantear las dinámicas del desarrollo es a lo que apunta como reflexión, aún en las bien encaminadas vías de construcción, el Buen Vivir. El Buen Vivir apela, además, a otras formas de producción más cercana a nuestros antepasados indígenas, que vivieron (y viven) en armonía con ella y no en vano son vistos y considerados desde Occidente como "ecologistas naturales" (Lambert, 2011). Todo ello en conjunto con los aportes que ofrecen el pensamiento biocéntrico y los críticos de la Modernidad. Sólo oyendo a éstos el desarrollo obtendrá una alternativa ensalzable sobre la Naturaleza.

6.- Bibliografía

Acosta, A. (2014). "El buen vivir, una alternativa al desarrollo". En Quintero, P., *Crisis civilizatoria, desarrollo y buen vivir* (pp. 127-133). Bs. As: Ed. Del Signo.

Adorno, T. W. y Horkheimer, M. (2013). *Dialéctica del iluminismo*. La Plata: Terramar.

Aranda, D. (2016, agosto 22). "Impacto ambiental y DD.HH.", *Página/12*, Bs. As.

_____ (2017). "La otra campaña: cómo es el plan contra los pueblos originarios". En, *Lavaca*, Bs. As., 25-7-17. Recuperado de <www.lavaca.org/notas/la-otra-campana-como-es-el-plan-contra-los-pueblos-originarios/>

Bernier, A. (2012). "El proyecto Yasuní-ITT". En *Le Monde diplomatique*, Edición Cono Sur, Bs. As., Año XIV (n° 156, junio).

Ciancaglini, S. (2019).“Qué es la UTT, qué propone y cómo se pueden comprar alimentos a precio justo y sin venenos”. En *Lavaca*, Bs. As., 16-2-2019. Recuperado de <lavaca.org>

Clastres, P. (1996). “Sobre el etnocidio”. En *Investigaciones en Antropología Política*, Barcelona, Gedisa, pp. 55-64.

Gudynas, E. (2009). “La dimensión ecológica del Buen Vivir. Entre el fantasma de la Modernidad y el desafío biocéntrico”. En *Revista Obets*, N° 4, pp. 49-53

_____(2014). “El malestar moderno con el buen vivir. Reacciones y resistencias frente a una alternativa al desarrollo”. En Quintero, P. (ed.). *Crisis civilizatoria, desarrollo y buen vivir*, Bs. As., Ed. Del Signo, pp. 135-161.

Lambert, R. (2011). “El fantasma del pachamamismo”. En *Le Monde diplomatique*, Bs. As., ed. Cono Sur, Año XIII (n° 140, febrero), pp. 8-9.

Lander, E. y Arconada Rodríguez, S. (2017). “Venezuela: un barril de pólvora”. En *Nueva Sociedad*, Bs. As., N° 269, mayo-junio de 2017, pp. 17-26.

Natanson, J. (2018). “¿Estalla?”. En *Le Monde diplomatique*, Bs. As., edición Cono Sur, Año XX (n° 231, Septiembre), pp. 2-3.

Reinaga, F. (2014). “La Revolución India”. En *Obras Completas.* TomoII. Volumen V, La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch’ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Bs.

As., Tinta Limón.
_____ (2015). *Mito y desarrollo en Bolivia.El giro colonial del gobierno del MAS,* La Paz, Piedra Rota/Plural editores.
_____ _____ (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*, Bs. As., Tinta Limón.
Ruíz, F. J. (2018). "El Arco Minero del Orinoco. Diversificación del extractivismo y nuevos regímenes biopolíticos". En *Nueva Sociedad*, Bs. As., n° 274, marzo-abril 2018, pp. 129-141.
Svampa, M. (2017a). "Cuatro claves para leer América Latina". En *Nueva Sociedad*, Bs. As., Nº 268, Marzo-abril de 2017, pp. 50-64.
_____ (2017b). *Del cambio de época al fin de ciclo. Gobiernos progresistas, extractivismo y movimientos sociales en América Latina*, Bs. As., Edhasa.

Todos Santos: aportes conceptuales para pensar las celebraciones en la provincia de Jujuy

Natalia Paola Montoya
Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales- Universidad Nacional de Jujuy

Resumen:

La pretensión es ingresar al universo trascendental de la muerte basada en la creencia sobre el retorno de las almas al mundo terrenal que permanece en la cotidianidad de quienes habitan la región del Noroeste Argentino. Se trata de la festividad de los "Todos santos y los fieles difuntos" realizada los primeros días del mes de noviembre. La denominación remite a una festividad propuesta e instalada por la iglesia católica para conmemorar la lealtad de todos los santos. Pero ¿Cuál es la importancia de esta celebración? La respuesta aparece cuando llega el segundo día de noviembre y se observa a personas de distintas edades ingresando a las viviendas para compartir actividades en torno a la mesa de ofrendas. Allí, interactúan el rezo como símbolo del encuentro con Dios tal como la liturgia

católica lo designa, y la costumbre del lugar donde intervienen el sentido de pertenencia y la construcción identitaria. Este punto de encuentro permite el análisis reflexivo de la práctica cotidiana, la aprehensión de los rituales y las celebraciones en la provincia de Jujuy, un espacio de aplicación singular porque en cada una de las celebraciones se produce una combinación significativa de las imposiciones eclesiásticas y los elementos que representan el mundo andino.

Palabras clave: Todos Santos, fieles difuntos, almas, celebraciones

Introducción

Con este escrito se pretende introducir al lector al universo trascendental de la muerte que se basa en la creencia del retorno de las almas al lugar en el que vivieron durante la vida terrenal. Al mencionarlo de este modo, parece ser un extracto de algún cuento de terror proveniente de la literatura fantástica. Sin embargo, las situaciones ocurren en la cotidianidad de muchas familias que habitan la región del Noroeste Argentino debido a que experimentan una relación más estrecha con las costumbres ancestrales. Una de ellas es la festividad de "Todos los santos y los fieles difuntos" realizada el 1 y 2 de noviembre del calendario gregoriano. La denominación remite a una festividad propuesta e instalada por la iglesia católica donde se conmemora la lealtad de todos los santos designados a través de un proceso de canonización legitimado por la máxima autoridad vigente como es el Papa. Pero ¿Cuál es la novedad? ¿Cuál es la importancia de esta celebración? ¿Cuál es el aporte a las ciencias sociales? La respuesta comienza a aparecer cuando el

reloj anuncia el paso al segundo día de noviembre y se observan a personas de distintas edades en las calles de los barrios y pueblos que forman un grupo para ingresar a las viviendas y rezar. Allí, interactúan el rezo o la plegaria como símbolos del encuentro con Dios tal como la liturgia católica lo designa y la costumbre del lugar donde intervienen el sentido de pertenencia y la construcción identitaria. Este punto de encuentro permite el análisis reflexivo de la práctica cotidiana, la aprehensión de los rituales y las celebraciones en la provincia de Jujuy, un espacio de aplicación singular porque en cada una de las celebraciones se produce una combinación significativa de las imposiciones eclesiásticas y los elementos que representan el mundo andino.

La celebración de "Todos santos y los Fieles difuntos"

La tradición transmitida de generación en generación indica que, días previos al primero de noviembre de cada año, se inicia con la compra de ingredientes para la preparación del pan. En algunas familias estas acciones son compartidas por sus miembros de acuerdo al fallecimiento del ser querido. Por ejemplo, si el alma es el padre o la madre, por lo general, son los hijos quienes se encargan de proveer la materia prima. También existe la contribución compartida entre los familiares o amigos para recibir al alma de un compañero, conocido o pariente con distintas líneas de filiación. Por otra parte se convoca a quienes realizarán las llamadas ofrendas[90] antes del 1 de

90 Pan salado con forma de animales (ovejas, vacas, perros, caballos, gallinas, otros). Pan dulce con diversas formas (animales o con figuras geométricas)

noviembre, día en el que se coloca la mesa[91]. Existen familias que, dependiendo el tiempo de fallecimiento del alma que esperan, buscan que personas externas a su círculo familiar sean las que realicen todas las ofrendas.

Al finalizar la búsqueda o designación del *hacedor de ofrendas*[92], se procede a la entrega de los ingredientes que tendrán que utilizar para la elaboración del pan con forma de animales. El proceso se inicia mezclando los ingredientes entre los que se encuentran la harina de trigo, la levadura, el agua y la sal que luego es amasada y repartida para hacer las ofrendas. En paralelo se elabora la masa de colores que, en algunos casos, es negra por estar teñida con carbón natural y en otros, azul, roja o verde teñida con colorantes industriales. Esta sirve para plasmar en las ofrendas los ojos, si son animales y así colocarlas en distintas posiciones dentro de la mesa de acuerdo a la orientación de la mirada. Asimismo, si son objetos, la masa de color es utilizada para resaltar sus atributos. En el primer caso, son colocados en ambos lados de la pieza para que puedan ser vistas desde cualquier posición de la mesa. Algunas formas poseen relieves, pequeños cortes efectuados con tijera para simular el pelaje de los animales como la oveja, la vaca, el conejo, entre otros.

La expresión *poner la mesa*[93] marca el inicio del 1 de no-

91 Se otorga la designación de mesa al altar colocado en un lugar concreto de la casa que es cercano a la puerta de entrada. Es cubierto con las ofrendas.
92 Persona que es convocada por los familiares para realizar las ofrendas durante los tres días previos al 1de noviembre. No se dedica a otra actividad.
93 El significado es atribuido a la selección de las mejores ofrendas, que no se encuentren rotas ni quemadas, para ser colocadas en el altar junto a las bebidas y comidas.

viembre donde la tarea central es ubicar las ofrendas en un lugar específico de la casa que, en días posteriores, funciona como recepción de invitados y rezadores[94]. La mesa es colocada cerca de una pared que sirve de apoyo para algunas ofrendas que representan el día, la noche, la luna, el sol, entre otras. El mantel utilizado varía de acuerdo al tiempo de fallecimiento, si es un *alma nueva*[95] la tela que cubre el espacio es negra o azul marino. Pero si pasa más de un año, la tela puede ser de un color cálido o inclusive multicolor, todo depende de la decisión y la costumbre familiar. En este extremo de la mesa, se coloca una caja llena de ofrendas que funciona como soporte de las escaleras o cruces y, a la vez, simboliza el camino al cielo. Tanto las ofrendas confeccionadas con la masa de pan salado como el pan dulce sin formas animales, son ubicadas unas sobre otras conservando su diseño de creación. A esta mesa se le agregan comidas típicas de la región que fueron consumidas en vida por el alma que se espera. Es así que, en algunos hogares, aparecen comidas como guisos, carnes asadas, rebosados, conservas y las guarniciones correspondientes. Por otro lado, los dulces de todo tipo van desde productos industriales como alfajores o chupetines hasta empanadillas, maicenas o capias elaboradas con ingredientes naturales. Las bebidas son colocadas debajo de la mesa y abiertas para que el alma visitante

94 Personas que visitan las casas durante la noche del 1 de noviembre entonando canciones o siguiendo una guía de rezos para los difuntos y las familias. Por lo general, los anfitriones comparten sus experiencias o cuentan historias mientras comparten alimentos.

95 La designación de “alma nueva” es concedida al ser querido fallecido en un periodo máximo de un año siendo los primeros meses una condición que restringe su retorno al mundo terrenal.

pueda consumirlas. Lo mismo sucede con las comidas o ciertos productos que llevan escarbadientes o pequeños palillos con los que el alma podrá comer.

El 2 de noviembre la celebración continúa con el despacho o despedida de las almas que comienza antes del mediodía para el alma nueva y luego de las 12:00hs para las almas viejas. Este acontecimiento reúne familiares, amigos o conocidos alrededor de la mesa y luego de los rezos correspondientes al novenario de difuntos, se da inicio a la distribución de comidas, bebidas y ofrendas. La designación es realizada por el dueño de casa quien elige a las personas encargadas de repartir la comida o la bebida entre los participantes durante el tiempo necesario para compartir todos los alimentos. Las bebidas son consumidas a la par de la distribución de las ofrendas y ante alguna situación que evidencie una confusión o desconocimiento en el reparto, el encargado puede multar con un vaso de alguna bebida alcohólica.

El circuito mencionado finaliza cuando todos los participantes tienen, en partes iguales, las golosinas, las ofrendas y los dulces dejando la mesa descubierta y lista para ser colocada en la posición contraria. Algunas familias, al realizar ofrendas con formas de niños o niñas llamadas *wawas*[96], realizan la elección de padrinos y madrinas que les permitirá bautizar a la ofrenda. Esta acción podría ser considerada como una actividad para divertirse o extender la celebración, pero la verdadera intención es crear una relación de compadrazgo. Luego del bautismo del ser de pan registrado con nombre y apellido tal como es realizado en la iglesia católica, el vínculo entre los

96 Niño o niña en la lengua quechua

nuevos compadres y comadres queda basado en el respeto y la atención mutua.

Al respecto Vargas dice que:

> Las personas que están unidas por el lazo del compadrazgo generan un doble vínculo. Son, por un lado, el padrino y la madrina que se vinculan con un ahijado o ahijada y, por otro, el padre y la madre del ahijado/a se convierten en compadres y comadres de los padrinos y las madrinas (2013: 78)

De este modo se genera un parentesco ficticio o ritual que incluye el tabú del incesto y se plasma en las relaciones cotidianas donde se mantiene la solidaridad y el respeto mutuo.

Durante el 2 de noviembre los familiares suelen dirigirse al cementerio para visitar la tumba del alma desaparecida o rezar en la cruz mayor si no se encuentran sepultados en ese sitio. Si lo hacen después de levantar la mesa, se acercan a dejar las coronas u ofrendas colocadas en su honor. En algunas ocasiones, realizan el despacho del alma dirigiéndose a un lugar alejado como un río o descampado para enterrar las ofrendas, coca, bebidas o flores juntadas en un recipiente situado al pie de la mesa. La acción se corresponde con la idea de *hacer coquear*[97] *o brindar con el alma.*

97 En la punta de la mesa se colocan velas cuya llama es utilizada para quemar una parte de la hoja de coca. Luego es colocada en un recipiente para ser enterrada junto a las ofrendas el 2 de noviembre.

Algunos conceptos que guían el análisis de la celebración

Con la derrota del Estado incaico y el establecimiento del Virreinato del Perú, la iglesia buscó cristianizar a la población indígena exigiéndoles que abandonaran la antigua religión y con ella su propia visión del mundo. De esta manera se produjo la colonización de la población indígena utilizando como aparato ideológico para la formación de la nueva conciencia a la iglesia. A pesar de los esfuerzos por exterminar todo tipo de pensamiento, práctica o costumbre ligada a las formas de vida distintas a las costumbres europeas, la combinación de ambas se hacen presentes en la actualidad. Es así como se vivencian celebraciones que reflejan el lazo con el pasado, el presente y el futuro en Salta y Jujuy, provincias del norte argentino que son consideradas espacios donde aparece el multiculturalismo. Ser lugares de frontera, aunque esta no sea más que una designación política para marcar territorios, contribuye a la exportación e importación de prácticas efectuadas durante siglos atrás. A su vez, establece la inexistencia de fronteras en un mundo andino compartido por Bolivia, Perú y Argentina que se hace evidente en las creencias, ritos y costumbres evocadas por poblaciones indígenas y revalorizadas por los habitantes actuales. Por ese motivo, las prácticas rituales como la Pachamama, los misachicos en torno a las procesiones y las múltiples festividades tienen una mezcla de la cosmovisión andina y la creencia católica provenientes del mundo colonial.

El día de "Todos los santos" para la iglesia es una conmemoración de los servidores de Dios que llegaron a ser beatificados o designados como tal a lo largo de la existencia de esta

institución. Pero para los habitantes de la región, es el día en el que llegan las almas a la tierra con el permiso obtenido de Dios. Los relatos resaltan la apertura de las puertas del cielo custodiadas por San Pedro que libera a las almas nuevas a partir de los seis meses de fallecimiento. Antes de ese periodo, el alma todavía se encuentra en el purgatorio tomando conciencia de los actos realizados en su vida terrenal o vagando por el desierto cubriéndose con los rezos de sus familiares o el manto negro del luto. Las almas viejas llegan en cualquier momento y su presencia es percibida por los animales de la casa que concentran su mirada en los visitantes. Las almas de los niños, al no poseer pecado terrenal, no permanecen en el purgatorio, pero cumplen con las visitas como almas nuevas o viejas. Para Sánchez Garrafa

> … el 31 de octubre es el Día de las Almas de los Niños (que son los que volverán más pronto), el 1 de noviembre es el Día de los Vivos y el 2, el Día de los Difuntos Mayores. En el Día de los Muertos la gente ofrenda comidas a sus antepasados y el encuentro con ellos se representa mediante la preparación de *t'anta wawas* (criaturas de pan) y *t'anta achachis* (antepasados de pan) que se disponen sobre un tapete negro (el cielo nocturno).(2015: 74. Cursivas nuestra).

Este encuentro también llamado *tinku* es la relación entre el mundo de arriba que son las almas, los santos y el mundo de adentro referente a los difuntos. Por otra parte, es común

escuchar la creencia en la reencarnación de los antepasados (achachis) o del ser querido desaparecido en los nuevos miembros de las familias, los descendientes (wawas). Aquí aparece la concepción de muerte y la existencia del más allá que intenta dar respuesta al interrogante: ¿hay vida después de la muerte? Claramente, la cosmovisión andina sustenta la idea de un más allá, de una tercera o cuarta dimensión que no sólo es relato ancestral, sino que es vivencia concreta en las celebraciones. La relación entre la vida y la muerte es una compleja complementariedad porque los difuntos o almas comienzan una nueva etapa estableciendo la continuidad de la vida en el más allá. El alma no es una entidad desencarnada sino que, por el contrario, toda persona pasa a ser alma para estar presente en ambos mundos, el terrenal junto a sus seres queridos y el espiritual junto a sus antepasados.

En tal sentido, Bascopé Caero declara que:

> … la muerte es como una conclusión, cumplimiento y culminación de una etapa de la vida. Es una llegada a un momento de la permanencia en la existencia de los seres. La muerte en el mundo andino, nunca es el final o la terminación del ser, es continuidad del ser dentro de la totalidad existencial y universal. (2001: 1)

De allí deviene la idea de esperar a las almas al preparar "el *almakunaq p´unchayni* (en idioma quechua), *almanakan urupa* (en idioma aymara), es decir, el día de las almas vivien-

tes" (Irrarazaval, 1999: 57. Cursivas nuestra). Esta celebración se expresa a través del arte culinario en los "panes de wawas" debido a que los muertos nacen como *wawas* a una nueva vida y al regresar sus familiares los reciben con sus alimentos preferidos que demuestran el cariño obtenido durante su presencia en el mundo terrenal. La creencia es que luego de consumir las ofrendas, las almas se llevan el zumo de los alimentos en el avio[98] y los tocoros[99] dejándolos sin el sabor habitual. En este contexto, la celebración de la muerte expresa el carácter bireligioso al utilizar elementos cristianos como las cruces, los rosarios, las plegarias en torno a las ofrendas, y las costumbres heredadas de los antepasados. De este modo, la combinación con la tradición cristiana se revive en los signos o símbolos que reflejan una identidad compartida a través de la memoria histórica. A su vez, es una auto-evangelización realizada por las familias y la comunidad andina con elementos propios ligados a costumbres quechuas, aymaras o mestizas.

Según Irrarazaval (1999) las celebraciones que se realizan en la actualidad tienen hondas raíces en el pensamiento de los antepasados quechuas y aymaras que recordaban a los difuntos en el mes de noviembre dándoles alimentos, danzando y cantando con ellos. La intención no solo era confirmar la existencia de un más allá sino otorgar súplicas por las nuevas cosechas cuyos productos serán ofrendados en ese mes. Por el contrario, en la tradición cristiana, desde la catequesis pro-

98 Se refiere a la acción de guardar alimentos para ser consumidos en el viaje.

99 Plantas con forma similar a una botella por tener, en uno de sus extremos, una cavidad donde se pueden guardar las bebidas.

puesta por el Concilio de Trento, la población andina se vio obligada a incorporar las imágenes de santos como formas de vida. Así, se instaló la idea de la salvación del alma en el otro mundo que es consecuencia de los actos realizados en este mundo terrenal. De esta manera, aparece la significación pascual que interpreta estos actos como una renovación de los vínculos entre los seres humanos, con la muerte y con la divinidad misericordiosa y salvadora. A pesar de ello, las comunidades andinas continúan pensando a sus difuntos como fuerzas protectoras en este mundo por ser los pilares fundamentales de su auto-valoración como población. El mismo autor afirma que los difuntos no están muertos, acompañan el camino de los vivos y son percibidos en sus visitas periódicas por eso se les da alimentos en el ritual sincrético del 1 y 2 de noviembre. Tal sincretismo es un proceso humano que se interpreta y se enriquece en un universo creyente y ético por interacción con otros universos haciendo que se evidencie la correlación entre las distintas formas religiosas. A nivel individual, esto significa que cada persona entabla un diálogo con las creencias heredadas (comunidad) y las modifica de acuerdo a las situaciones en las que se encuentra (contexto). Sin embargo, la asimetría generada por la imposición del cristianismo continúa presente en las actividades cotidianas y se expresa en los programas eclesiales. Estos intentan ampliar su visión andina al incorporar rituales como la "Pachamama" o "Todos santos" en los templos considerando la importancia de la región, pero su esencia es ponderar la diferencia.

La religión cristiana es profética, espiritual, cristo-céntri-

ca, bíblica y sacramental mientras que el cristianismo andino es cultural, animista, politeísta y festivo siendo una religión natural. De allí devienen los conflictos y las distancias entre el mundo histórico con la religión revelada y la cosmovisión andina que promueve la vinculación con la naturaleza. A pesar de la asimetría los vínculos y los intercambios se mantienen en el tiempo y hasta llegan a ser modificados por el respeto a la diversidad o la revaloración de las comunidades originarias.

En festividades como "Todos santos" los elementos eclesiales aparecen en muy pocas ocasiones porque no es una imposición sino una manifestación de la creencia andina que refleja la vinculación con los antepasados. De esta manera, la yuxtaposición se hace evidente en la coexistencia de religiones y establece el sincretismo en el uso de objetos, prácticas o conmemoraciones.

La vivencia de la muerte en algunos relatos sobre la llegada de las almas

Para Curi Noreña, en la celebración de "Todos santos" "se preparan las comidas favoritas del difunto y si aparecen unas moscas grandes, se dice que el alma ha vuelto a visitar a sus familiares" (2014: 190). Estos relatos están presentes en la memoria colectiva de las familias al hacer referencia a las formas en las que se percibe la presencia de las almas. Por lo general se escucha "*no espantes las moscas porque quizás es tu abuelo el que está comiendo";*o *"hay que dejar que las moscas se coloquen en los alimentos porque son las almas que están*

comiendo".[100]

Otro tipo de percepción es el comportamiento del perro que se expresa en las miradas fijas hacia la mesa de ofrendas afirmando no sólo la presencia de comensales en torno a ella sino la creencia de que los animales ven a las almas. Ciertas manifestaciones de las personas que fueron criadas o viven en zonas rurales confirman esta premisa al plasmar en sus relatos la idea de colocarse lagañas del perro en el ojo humano con el fin de ver a las almas caminar o realizar su actividad tal como lo hacían en la vida terrenal.

El ruido es otro indicador que los creyentes atribuyen a la asistencia de la multitud que viene junto al ser querido para consumir los alimentos o las bebidas diciendo que "*seguro deben estar las almas presentes cuando vienen a rezar, algunas deben estar borrachas o cansadas de comer y las otras, durmiendo".*[101] Entonces, no sólo se los espera con los alimentos o bebidas que eran de su gusto antes de morir, sino que se resaltan los comportamientos observados y a los que estaban acostumbrados los familiares. La huella que dejan en las familias son los mejores recuerdos sobre el ser querido al decir que *"él era muy buena persona, mi sobrinito me hacía caso en todo lo que le decía, él me escuchaba por eso lo espero"*.[102]

Las aves que realizan un canto particular que es percibido por el oído humano como *"mal, mal, mal te fue*" también

100 Relato Nº 1- Mujer de 63 años que realiza esta práctica desde su infancia. Nació en Iruya-Salta y vive en San Salvador de Jujuy.
101 Relato Nº 2- Hombre de 66 años que realiza la práctica desde el 1990 en adelante. Nació en Valle Grande y vive en San Salvador de Jujuy.
102 Relato Nº 3- Mujer de 59 años que realiza la práctica desde su infancia.

es sinónimo de la llegada de las almas que aparecen en la casa por el impulso del viento, la brisa y el movimiento en los árboles o por aparición de una persona completamente inesperada.

En algunas familias el tiempo de preparación de las ofrendas requiere de concentración y cuidado en el proceso de elaboración porque cualquier error puede desencadenar una nueva muerte. La creencia más extendida es que "*si se queman las ofrendas el próximo año es seguro que tenemos alma nueva*".[103] Por ese motivo, se cuida la temperatura del horno o se escoge una persona que sólo se dedique a hornear las piezas, es el llamado "horneador".

El 2 de noviembre, los dueños de casa fijan el horario para levantar la mesa e invitan a quienes serán los comensales afirmando que "*hay que levantar la mesa porque Dios le da permiso hasta las doce del mediodía, después le cierran la puerta y el alma queda vagando".*[104] En este caso, se divide el día en dos donde la primera parte, antes del mediodía y si es posible durante la madrugada se despide al alma nueva porque el permiso otorgado por San Pedro vence a la 12:00 hs. Si no se llega a esa hora, las puertas del cielo son cerradas y el alma queda vagando en el limbo hasta que se concede una indulgencia. Las familias suelen tener especial cuidado en dicha creencia al mantener la idea del camino sinuoso que se recorre para arribar al cielo. Por eso se utiliza el luto, la ropa negra que cubre al alma de los rayos del sol, el caballito sacrificando un

103 Relato Nº4- Mujer de 50 años que realiza la práctica hace 20 años.
104 Relato Nº 1- Mujer de 63 años que realiza esta práctica desde su infancia. Nació en Iruya-Salta y vive en San Salvador de Jujuy.

perro para que pueda cruzar los ríos y subir las altas montañas que están en el imaginario sobre el paraíso*: "Cuando es alma nueva se prepara con tiempo las ofrendas y se pone una tela negra para que sea el luto. Así se cubre cuando tengan que cruzar el río o pasar por esos campos que hay camino al cielo".*[105]

El sustento de tales relatos es la experiencia, la herencia concedida por los "abuelos", los antepasados que revitalizan la idea de naturaleza, la vinculación con la muerte en tanto ciclo vital de la existencia. No es vivida como una tragedia sino como una fiesta con alegría donde se resalta la relación entre el mundo terrenal y el desarrollo espiritual plasmado en las variadas ideas sobre la muerte y la perennidad en el tiempo. Es allí donde se retorna a las concepciones propias de la cosmovisión andina donde la muerte es simplemente un paso trascendental de la vida que retorna a su principio.

Reflexiones finales

Son múltiples y diversos los rituales que aparecen en la región del NOA y en especial, en la provincia de Jujuy, al mencionar los sikuris, los misachicos, las fusiones entre los géneros dancísticos y musicales que rodean las prácticas ancestrales. En cada uno de ellos, se observa la combinación entre el mundo europeo instalado en los cultos a imágenes o elementos para el desarrollo de las plegarias y la visión andina creada y compartida por los habitantes. El lugar de origen se hace evidente en los fragmentos citados porque esta práctica se da

105 Relato Nº5- Fragmento del diálogo compartido durante la madrugada del 2 de noviembre.

en distintos puntos geográficos, sean urbanos o rurales. Por lo tanto, la expansión de la creencia se manifiesta como una característica inherente a las celebraciones que van más allá de los contextos iniciales. Se incorpora en el pensamiento y en los reiterados hábitos que realizan los familiares o los simpatizantes marcando así, una identidad colectiva. Es allí donde se comparte la representación sobre la muerte, las formas de arribar al paraíso, la continuidad de los lazos familiares en el más allá y la espera constante. En definitiva, la muerte sólo ocurre en el plano material y sean cuales sean las condiciones en las que el ser querido haya fallecido, su alma retorna a la vida el 1 de noviembre, convive con sus familiares y el 2 regresa para continuar viviendo en el plano espiritual. En la cosmovisión andina, las almas contribuyen con la restauración de la armonía y el equilibro permanente de las relaciones existenciales porque la muerte es esperanza, realización familiar, compromiso, y establece el equilibrio de las relaciones existenciales. Así, este aspecto trascendental es parte del cristianismo andino vivido de manera cotidiana en todas las celebraciones siendo otra de las características relevantes.

Por último, los hechos describen una construcción identitaria basada en las herencias familiares que establecen ciertas particularidades, permitiéndole a las disciplinas de las ciencias sociales desnaturalizar las prácticas producidas en contextos cotidianos. A su vez, también permiten desvincularse de la mirada exótica con la que se analiza el mundo andino.

Bibliografía

BASCOPÉ CAERO, V. (2001). El sentido de la muerte en la cosmovisión andina: El caso de los valles andinos de Cochabamba.

CHUNGARÁ (Arica), 33(2), 271-277. Recuperado el 25 de junio de 2019, de https://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562001000200012

CURI NOREÑA, B. (2014). Apuntes sobre el más allá en el mundo andino. 185-198. Recuperado el 31 de agosto de 2018

IRRARAZAVAL, D. (1999). Un cristianismo andino. Quito Ecuador: Ediciones Abya Yala.

SÁNCHEZ GARRAFA, R. (2015). Después de la muerte en el mundo andino. Una aproximación antropológica. IX (1), 64-85. Recuperado el 2018 de noviembre de 30

VARGAS, N. A. (2013). Compadrazgo de difuntos en Jujuy, Argentina. Scripta Ethnologica, XXXV, 72-95. Recuperado el 10 de agosto de 2019, de http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=14831221004

VILCA, M. (2014). Sol y muertos. Antiguas persistencias en el despacho de muertos nuevos. LLamerías, puna de Jujuy. En L. Bugallo, & M. Vilca, Wak´as, diablos y muertos: alteridades significantes en el mundo andino. San Salvador de Jujuy: EDIUNJU.

Sección Filosofías de lo social

Resistencias localizadas y *percepcionesparticulares*: un diagnóstico desde la teoría heterárquica del poder de Santiago Castro Gómez

Juan Alexander Peralta
Facultad de Humanidades. Universidad Nacional de Salta

Resumen:

En este trabajo se intenta establecer una relación entre las prácticas de resistencia localizadas que se piensan ante un poder hegemónico y una lectura en clave política de las problemáticas estéticas de Nietzsche. Para ello se va a hacer un recorrido por la teoría heterárquica del poder de Santiago Castro Gómez, como también por las consecuencias políticas que se desprendan de ella en circunstancias particulares de Latinoamericana. En lo que respecta a Nietzsche, si partimos de que para él hay tantas interpretaciones/percepciones como intérpretes/perceptores, podemos realizar una lectura política, ya

que al no haber ninguna verdad que le dé sentido a la realidad, lo que cobra relevancia es la manera en la que nos relacionamos, es decir, la manera en la que las distintas percepciones particulares de los intérpretes se relacionan en las mismas circunstancias sociales, políticas y culturales. El modo en el que vivimos juntos se encontraría relacionado con la manera en la que configuramos nuestro entorno, y como éste nos configura a nosotros. De esta manera, en el desarrollo del escrito vamos a intentar demostrar que ciertas prácticas de resistencia localizadas puedan ser pensadas desde una percepción/interpretación particular del mundo.

Palabras clave: Percepciones, resistencia, heterarquía.

Allá por el año 960, los misioneros cristianos
invadieron Escandinavia, y amenazaron a los vikingos:
si persistían en sus paganas costumbres, iban a parar
al Infierno, donde ardía el fuego eterno.
Los vikingos agradecieron la buena noticia.
Ellos temblaban de frío, no de miedo.
(*El libro de los abrazos*, Eduardo Galeano)

Introducción

El presente escrito tiene como objetivo relacionar las prácticas de resistencias localizadas (o micropolíticas) que se desarrollan ante una situación desfavorable en el ejercicio del poder, y una interpretación en clave política de las reflexiones estéticas de Nietzsche. De esta manera, con el propósito de focalizar nuestra lectura de filósofo alemán, nos concentramos

en el Ensayo de autocrítica, texto que se agregó con posterioridad a "El nacimiento de la tragedia" (2004) luego de la revisita de su autor años después de su publicación original. Además, también analizamos Sobre verdad y mentira en sentido extramoral (1996), ya que consideramos que este escrito es clave para entender la interpretación política que desarrollamos de los problemas estéticos de Nietzsche. Ahora bien, en lo que se refiere al estudio de las prácticas de resistencia localizadas, realizamos una lectura de la teoría heterárquica del poder de Santiago Castro Gómez (2007), centrándonos también en las repercusiones políticas que este texto tiene en ciertas circunstancias de Latinoamérica.

Percepciones particulares

Teniendo en cuenta lo que Nietzsche establece en el *Ensayo de autocrítica*, a saber, que "sólo como fenómeno estético está justificada la existencia del mundo" (Nietzsche, 2004: 32), es posible llegar a pensar esta sentencia en el contexto de las problemáticas sociales latinoamericanas, siempre y cuando se haga una lectura política de este fragmento. Ahora bien, es preciso tener en cuenta que a lo largo de este trabajo el concepto "fenómeno" de Nietzsche va a ser entendido a partir de lo dicho en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1996), de modo que "fenómeno" pasará a comprenderse como "interpretación", ya que se tiene en consideración lo que el autor sostiene al explicar que:

> Si cada uno de nosotros tuviese una percep-

> ción sensorial diferente, podríamos percibir unas veces como pájaros, otras como gusanos, otras como plantas, o si alguno de nosotros viese el mismo estímulo como rojo, otro como azul e incluso un tercero lo percibiera como un sonido, entonces nadie hablaría de tal regularidad de la naturaleza, sino solamente se la concebiría como una creación altamente subjetiva. Entonces, ¿Qué es, en suma, para nosotros una ley de la naturaleza? No nos es conocida en sí, sino solamente por sus efectos, es decir, en sus relaciones con otras leyes de la naturaleza que, a su vez, sólo nos son conocidas como sumas de relaciones. Por consiguiente, todas esas relaciones no hacen más que remitir continuamente unas a otras y nos resultan completamente incomprensibles en su esencia; en realidad sólo conocemos de ellas lo que nosotros aportamos: el tiempo, el espacio (…). En efecto, de aquí resulta que esta producción artística de metáforas con la que comienza en nosotros toda percepción supone ya esas formas (tiempo y espacio) y por tanto, se realizará en ellas (Nietzsche, 1996: 30-32).

Además, para entender el concepto de *fenómeno* en tanto *interpretación* también nos estamos apoyando en lo dicho por Christian Niemeyer, ya que él establece en el *Diccionario Nietzsche* (2012) que el concepto de *fenómeno* hace referencia a lo siguiente:

> Fenómeno designa en Nietzsche las manifesta-

> ciones en las que, desde determinada perspectiva, se percibe el mundo como real. (…) Nietzsche enlaza su "fenomenismo y perspectivismo" con los fenómenos "de superficie" bajo los que el mundo nos es conocido como "un mundo generalizado de superficies y signos". (…) Nietzsche rechaza la existencia de fenómenos morales. Solo existe una interpretación moral de los fenómenos (Niemeyer, 2012: 195).

De esta manera, pensando que como *interpretación estética* se encuentra justificada la existencia del mundo, nos encontramos ante un *problema de percepción*. Esto es así ya que Nietzsche entiende por estético en su *Ensayo de autocrítica*, no un estudio filosófico del arte, sino aquello que se encuentra relacionado con *lo que se percibe*, es decir, con *la manera en la que percibimos el mundo: "*(…) pues toda vida se basa en apariencias, en el arte, en el engaño, en la óptica, en la necesidad de lo perspectivístico y del error" (Nietzsche, 2004: 33).

En este sentido, si partimos de que hay tantas *interpretaciones*/*percepciones* como *interpretes*/*perceptores* (Nietzsche, 1996: 25), podemos realizar una lectura política de Nietzsche, ya que al no haber ninguna *verdad* que le dé sentido a la realidad (Niemeyer, 2012: 283), lo que cobra relevancia es la *manera en la que nos relacionamos*, es decir, la manera en la que *los distintos intérpretes se relacionan en el mismo contexto social, político y cultural*. Al alejarse de cualquier aspiración a la *verdad*, lo único que nos queda es *nuestra existencia* misma, *nuestra vida* misma. Entonces, la manera en la que *vivimos jun-*

tos se encuentra relacionada con la manera en la que *configuramos nuestro entorno inmediato*, y como este *nos configura a nosotros*.

No obstante, tenemos que aclarar que esto no sería un *relativismo*, ya que si así fuera habría *una verdad* a la cual todos pueden tener acceso desde *diferentes puntos de vista*. En el pensamiento nietzscheano nos encontramos con un *perspectivismo*, el cual hace referencia a *las diferentes perspectivas que se tienen de la realidad*, sin que ninguna de ellas se posicione como la *real*, ya que no existe tal cosa como una *realidad verdadera*; lo constitutivo de estas perspectivas va a ser su *diferencia radical*:

> Gracias solamente al hecho de que el hombre se olvida de sí mismo como sujeto y, por cierto, como sujeto *artísticamente creador,* vive con cierta calma, seguridad y consecuencia; si pudiera salir, aunque sólo fuese un instante, fuera de los muros de esa creencia que lo tiene prisionero, se terminaría en el acto su "conciencia de sí mismo". Le cuesta trabajo reconocer ante sí mismo que el insecto o el pájaro perciben otro mundo completamente diferente al del hombre y que la cuestión de cuál de las dos percepciones del mundo es la correcta carece totalmente de sentido, ya que para decidir sobre ello tendríamos que medir con la medida de la *percepción correcta*, es decir, con una medida *de la que no se dispone* (Nietzsche, 1996: 29).

A partir de este divorcio de la *verdad* por parte de Nietzsche, y de nuestra lectura de las *interpretaciones estéticas* en clave política, podemos pensar en un modo de configurar la realidad que tenga que ver con *nuestro entorno inmediato*. Es en este momento en el que se puede establecer una relación con las *problemáticas latinoamericanas*. Sin embargo, tenemos que aclarar que en este escrito no se va a pensar a Latinoamérica como un espacio con caracteres *esenciales* que constituyen el "ser latinoamericano", sino que va a ser pensada como un territorio con sus propias *condiciones de posibilidad* y sus propias *problemáticas*, las cuales nos invitan a cuestionarnos a nosotros mismos a partir del modo en el que nos relacionemos con las *percepciones específicas* que se desarrollen allí; es decir, existen *circunstancias* particulares en Latinoamérica (e incluso en el interior de Latinoamérica nos encontramos con una *pluriversalidad de percepciones*) las cuales pueden ser sociales, culturales, políticas, etc. que van a requerir de un *análisis específico* y *localizado*.

Entonces, ante las problemáticas propias de Latinoamérica, partiendo de Nietzsche, podemos *analizar las circunstancias localizadas del continente en términos de percepciones/ interpretaciones particulares;* en otras palabras, teniendo en cuenta que existen multiplicidad de mundos en Latinoamérica, que conllevan a diversas problemáticas específicas, la analítica también debe respetar estos parámetros múltiples, y no aspirar a una identidad Latinoamericana que homogeinice la totalidad del territorio. Es en este sentido en el que los postulados nietzscheanos pueden sernos útiles, ya que su modo

de entender las *interpretaciones estéticas* no se relaciona con alguna clase de *verdad*, sino que responde a las *percepciones particulares* de los *múltiples intérpretes*.

Resistencias localizadas

Tomando en cuenta el rechazo por una *lógica absoluta* para el análisis de las circunstancias latinoamericanas, podemos pensar en Santiago Castro Gómez con su *heterarquía del poder*. Para él, el *poder* ya no debe ser concebido de manera *jerárquica*, como aquello que viene *desde arriba* y se "toma", sino que va a entender su funcionamiento en otro sentido. Pensar *heterárquicamente* las relaciones de poder, implica decir que el *poderno se ejerce de una única manera*, sino que responde a *lógicas diferentes que lo condicionan*. Este es el tipo de lógica que Castro Gómez utiliza para pensar las diferentes problemáticas sociales, culturales y políticas en Latinoamérica.

En este sentido, podemos utilizar a modo de ejemplo las revueltas del Ejercito Zapatista de Liberación Nacional, de modo tal que nos sirvan como punto de partida para la reflexión en torno a los conceptos que utiliza el filósofo colombiano. Al observar la singularidad de los ejercicios del poder de los zapatistas, notamos que es algo que irrumpe con la lógica política de las resistencias, ya que ellos no toman el poder, sino que plantean que existen otras formas de ser gobernados. Es decir, desde la perspectiva jerárquica del poder, de la cual Castro Gómez está alejado, este caso aparece como inconmensurable, ya que no responde a los parámetros que establecen que para dejar de ser oprimidos hay que apoderarse de los medios

por los cuales el Estado ejerce un poder coactivo (Baronnet et al., 2011). La actividad de los zapatistas presenta una emergencia en el desarrollo de las prácticas de resistencia, y su funcionamiento permite que dicha actividad sea analizada a partir de los conceptos presentados por Castro Gómez y su heterarquía del poder, ya que esta nos muestra que es posible ejercer el poder y la resistencia respondiendo a una multiplicidad de lógicas.

Antes de continuar con nuestro análisis tenemos que aclarar que Castro Gómez va a entender el *poder* en sentido foucaultiano; esto quiere decir que en *las relaciones de poder* siempre va a existir la posibilidad de la *resistencia*, la posibilidad de decir "no". En este sentido, se nos puede venir a la mente que este tipo de prácticas son negativas, ya que *no se afirman a sí mismas*, sino que se construyen a partir de la negación de algo externo. No obstante, Foucault nos dice que este rechazo no se presenta como necesariamente negativo, ya que para él las *prácticas de resistencia* no se piensan únicamente a partir de la negación, sino que son *procesos creativos*, *transformadores*, totalmente *activos*: "Hay que decir *no* y hacer de ese *no* una forma de resistencia decisiva" (Foucault, 1999: 423).

Entonces, si asimilamos las *prácticas de resistencia* desde la postura *heterárquica del poder*, no se lo está "tomando", sino que está ejerciendo el *poder* de una manera *diferente a la hegemónica*, que va a tener *consecuencias transformadoras* en las condiciones de posibilidad y de realidad de los sujetos. Ahora bien, para Castro Gómez, apuntar a la destrucción de los grandes organismos estatales no va a ser el único modo de

ejercer dicha *resistencia*, sino que también son relevantes las *prácticas localizadas*. Estas prácticas están relacionadas con las *percepciones específicas* que se dan en ese contexto, de tal modo que condicionan la manera en la que llevamos a cabo nuestras *resistencias*, ya que el cómo construimos *nuestras subjetividades* es una configuración de gran relevancia para *el ejercicio del poder*. En este sentido, pensando en el ejercicio de los zapatistas, si bien más adelante vamos a realizar un análisis con mayores detalles, podemos anticipar que el desarrollo de sus prácticas de resistencia está estrechamente relacionado con sus modos particulares de configurar sus subjetividades; es decir, los zapatistas van a rechazar la forma en la que estaban siendo gobernados por el Estado mexicano, ya que dicho ejercicio del poder no era acorde a la manera en la que ellos significaban sus vidas, al modo de construcción de sus subjetividades (Baronnet et al., 2011).

En este punto podemos pensar en lo que Foucault establece acerca de las *sublevaciones* (Foucault, 1999: 203-204), ya que para él la posibilidad de que las prácticas de resistencia se lleven a cabo está íntimamente relacionado con la manera en la que se *configuran las subjetividades*, debido a que, aun con la presencia de amenazas e intimidaciones que intentan rechazar cualquier clase de revuelta, las sublevaciones acontecen en caso de que los sujetos lo consideren necesario. Es ante un *último ultrajo* en donde los hombres y las mujeres toman la decisión de decir "no"; y por ese "no" vale la pena *arriesgar la propia vida*, debido a que está bajo amenaza ya no las materialidades, sino las *propias subjetividades*, y el modo en el que

estas *subjetividades se configuraran*.

Ahora bien, volviendo propiamente a la *teoría heterárquica del poder* de Castro Gómez, y la manera en la que fue construida, él retoma las *precauciones de método para una analítica del poder* que Foucault da en *Defender la Sociedad* (2000), y también el concepto de *lógica estratégica* (Foucault, 2007: 331), entendiéndola como una *estructura compleja* que pone a jugar *aspectos disimiles del poder*, pero que aun en su entrecruce se sigue manteniendo lo *heterogéneo*. Esto le es útil para pensar el funcionamiento del poder en Latinoamérica, como así también nos sirve a nosotros para establecer una conexión entre este ejercicio del poder y las percepciones particulares que se encuentran en este territorio.

Ahora bien, en la *heterarquía del poder* encontramos tres niveles de funcionamiento: microfísico, mesofísico y macrofísico; estos niveles se relacionan de diferentes maneras, a través de diferentes lógicas, según las condiciones históricas de posibilidad y de realidad en la cual el *poder* funcione. La lógica microfísico tiene que ver, por un lado, con la *producción autónoma de la subjetividad*, y por otro lado, con la tecnología disciplinar que ejerce el gobierno: cómo desde el exterior se disciplina el cuerpo individual del sujeto; cómo se configura un sujeto internamente, y cómo se configura un sujeto individual externamente. A nivel mesofísico aparece la *biopolítica*, en clave del Estado Moderno, que va a regular la población como una masa homogénea, y que necesita condiciones de posibilidad para que esa autorregulación sea posible: este cuerpo social nace, muere y envejece por sí mismo, pero necesita condicio-

nes externas del medio ambiente que posibilita que tenga mayor longevidad, menos muerte, más nacimientos, etc. A nivel macrofísico, con el surgimiento del Estado moderno también surgen *dispositivos deseguridad supraestatales*; aquí están los *dispositivos internos* de regulación (policía, estadística), y los *dispositivos externos* (guerra, diplomacia).

Castro Gómez afirma que su teoría se diferencia de las *teorías jerárquicas*, ya que estas segundas conciben al *poder* como aquello que viene *desde arriba*, que puede *tomarse*, o que su único funcionamiento es el de *dominación* y de *opresión*. Para él, el hecho de pensar el *poder* de manera jerárquica conlleva el riesgo de perder de vista las *prácticas de independencia local*. Lo que está queriendo decir es que, si se piensa que hay un único modo de ejercer el poder, vinculado con la dominación, la explotación, la violencia, etcétera, la posibilidad de independizarse desde lo *local* y desde lo *subalterno* queda relegada a un segundo plano, o directamente desaparece. Aquí es donde está lo que Castro Gómez llama la *colonialidad del poder*, que se relaciona con la tendencia a homogeneizar el *poder* en América Latina; esto imposibilita las *resistencias locales.* En este sentido, y teniendo en cuenta que las *resistencias locales* son relevantes, entendemos que estas prácticas parten de una *vivencia concreta*, de una *configuración de la subjetividad específica*, y que *percibe problemáticas determinadas*.

Entonces, para resistirse a esta *colonialidad del poder*, Castro Gómez plantea su *teoría heterárquica del poder*, que permite pensar los diferentes niveles y lógicas, en distintos momentos históricos en los que el *poder* se ejerce. Aquí tene-

mos una lógica microfísica, una lógica mesofísica, y una lógica macrofísica, que se entrecruzan y se relacionan dependiendo de las diferentes *condiciones de posibilidad* y de *realidad* en la que se encuentren. Este modo de concebir el poder *no permite que se pierda la diferencia,* y no se cae en una homogeneidad, una universalidad, que es lo que está evitando, ya que aquello que les interesa es cómo *opera el poder*: en esta *lógica heterarquía*, el nivel microfísico puede modificar lo mesofísico, y puede alterar lo macrofísico, constituyendo un ida y vuelta permanente. Sin embargo, esto no quiere decir que hay un orden ascendente o descendente entre ellos, sino que refiere a que en cada uno de estos tres niveles el *poder opera de manera diferente*, y se van a relacionar dependiendo de cómo se den las *condiciones de su operatividad*. Lo que estamos queriendo decir es que las *prácticas de resistencia* ante un *poder hegemónico* son pensadas dentro de estos tres niveles.

Entonces, de acuerdo con Castro Gómez, si se piensa el *poder* de manera *heterárquica*, entonces no va a existir un único modo de sometimiento, sino que hay múltiples. De esta manera, tampoco hay una *única manera de resistirse*, ya que no sólo es *descolonizar*, *resistir* o *desubjetivizarse* del *poder* del *sistema capitalista*, sino que la *descolonialización es múltiple*, y tiene muchos *agujeros negros*, *líneas de fuga*, huecos en estas relaciones que permiten que los sujetos puedan *deshabituarse*. En el presente trabajo intentamos pensar el modo en el que estas *prácticas de resistencia locales* pueden relacionarse con las *interpretaciones estéticas* de las que nos habla Nietzsche, en el sentido de que dichos ejercicios del *poder* están siendo

pensamos a partir de las *percepciones particulares* de los intérpretes y su relación con el *entorno social, cultural* y *político*. Dicho de otra manera, sostenemos que desde las interpretaciones estéticas de Nietzsche se está creando una *perspectiva posible del mundo*, la cual no se viene a posicionar como la *verdad*, sino que es una *invención situada* que responde a las necesidades de los diversos intérpretes; ahora bien, cuando esta creación es amenazada a través de un ejercicio del poder que se configura con parámetros homegeneizantes, las prácticas de resistencia acontecen para decir que *existe otro modo de estar en el mundo*; en este sentido, creemos que estas *prácticas de resistencia* son configuradas de acuerdo a las *percepciones particulares* de los diversos intérpretes, respondiendo a sus configuraciones determinadas de comprender la realidad.

El caso del Ejército Zapatista de Liberación Nacional

Como mencionamos anteriormente, si pensamos en un caso concreto de la realidad actual que permita ser estudiado tanto por los postulados de Casto Gómez, como también por nuestra lectura política de Nietzsche, las *prácticas de resistencia* de los zapatistas pueden ser leídas en esta clave:

El Ejército Zapatista de Liberación Nacional, el cual tuvo su aparición pública en el año 1994, va a ocasionar que surja el *Segundo Consenso de Washington* (Baronnet et al., 2011). Para decirlo en clave heterárquica, el *movimiento zapatista* fue en Chiapas, San Cristóbal de las Casas; es en ese punto *nodal*, *local* y *micropolítico* en donde ellos deciden *no tomar el poder*, sino que optan por *desubjetivizarse del modo en el que habían*

sido gobernados. Esta es la razón por la cual se cubren el rostro: hasta que no sean reconocidos en su *propia subjetividad* no van a destapar sus caras. Podemos interpretar esto como un *ejercicio a nivel* microfísico *del poder*, ya que se encuentra relacionado con el modo en el que sus *subjetividades son configuradas*. Además, este modo en el que el movimiento zapatista lleva a cabo *prácticas de resistencia* va a ser situado en una realidad concreta y local, debido a que también aparece como relevante el modo en el que ellos *configuran su* entorno.

En este momento, del plano microfísico nos vamos a desplazar al mesofísico: en este nivel, el Estado va a intentar hacer que *la masa de la población se autoregule a partir de un ejercicio biopolítico del poder*. Podemos decir que las revueltas zapatistas fueron ocasionadas debido a que se llevó a cabo un *racismo de Estado* en contra de su comunidad. Teniendo en cuenta uno de sus principios centrales, a saber, el valorizar las comunidades aborígenes que por mucho tiempo fueron *arrojadas a la muerte*, entonces podríamos llegar a decir que *el nivel* mesofísico *del poder*, en tanto *biopolítica,* ocasiona una respuesta microfísica, representada por las sublevación de los zapatistas, y el encubrimiento de sus rostro, que manifiesta la disconformidad ante la situación *de no ser reconocidos en sus propias subjetividades*. Esto va a volver a lo mesofísico, y posteriormente, con la toma de postura de Estado Unidos en el S*egundo Consenso de Washington*, acontece el funcionamiento del *nivel* macrofísico. El zapatismo tiene una *repercusión local* que hace que Estados Unidos establezca, para evitar estas revueltas, que las modificaciones tienen que ser *institucionales*:

a partir del zapatismo se va a abogar, no por una modificación del mundo del *orden económico*, sino a través de *los discursos* y las *instituciones*.

Es en este momento en el que se empieza a hablar de *integración*, de *inclusión*, de *participación*, gracias a lo ocasionado por el movimiento zapatista. Esto es así, ya que estas prácticas que llevaron a cabo quebraron *los órdenes impuestos de los Estados Modernos*, de los modos de *pensar el poder*:

> Una nueva identidad política radical implica la transformación del ejercicio de poder entre las autoridades y las bases, y pasa por los debates y discusiones que generan nuevas ideas sobre la lucha misma. Por lo tanto, en la medida en que se crean espacios públicos alternativos y culturales distintos a los dominantes, se rompen parcialmente las capacidades regulatorias del Estado, incluyendo la coerción, que se dirigen hacia los pueblos indígenas (Baronnet et al., 2011: 31).

Lo que se intentó hacer al analizar este caso concreto es ver cómo las *practicas locales de resistencia* pueden ocasiones grandes cambios sociales. Además, también se quiso centrar la atención en el hecho de que las prácticas de los zapatistas van a estar íntimamente relacionadas con el modo en el que ellos *configuran sus subjetividades* y *su entorno*, es decir, con la manera en el que construyen sus percepciones del mundo. En este sentido, cuando Nietzsche se separa de cualquier aspiración a *la verdad*, y nos deja un modo de *relacionarnos con*

el mundo que tiene que ver con la manera en la que *configuramos nuestras percepciones/interpretaciones* de la realidad, quizás las *prácticas de resistencia micropolíticas* puedan ser pensadas también desde una *percepción/interpretación particular del mundo*.

Conclusión

En conclusión, lo que buscamos en este escrito fue complejizar la conceptualización de *prácticas de resistencia a nivel* microfísicoa partir de nuestra lectura de Nietzsche. Este *nivel* en donde el *poder* funciona tiene una gran *potencialidad transformadora*. A primera vista esto se nos puede presentar un tanto desolador, donde lo que se nos ocurre cuando pensamos en *resistencias locales* es que no lograrán su cometido, es decir: "que puede hacer una persona o un grupo de personas ante una situación de *saqueo* y *dominación* a gran escala que se desarrolla por grandes *organismos hegemónicos*, por ejemplo; que *efectos transformadores* pueden tener *resistencias a nivel microfísico*, cuando el *aparato de dominación* actúa ya sea a *nivel mesofísico y/o macrofísico".* Sin embargo, a partir de lo dicho por Castro Gómez, podemos *revalorizar* los *ejercicios localizados del poder*, ya que estos no se encuentran *por debajo* de los modos con los que los Estados o las organizaciones estatales interactúan con el *poder*, sino que lo *ejerce de manera diferente*, a partir de sus *interpretaciones/percepciones particulares*, y este ejercicio diferenciado del poder puede tener *consecuencias creadoras*. En este sentido, lo que en un principio puede parecernos una pérdida de tiempo, y que de ningu-

na manera puede tener *efectos transformadores*, no aparece de la misma manera en tanto *ejercicio heterárquico del poder.*

Bibliografía

BARONNET B., MORO M. B. y STAHLER-SHOLKR. (2011) *Luchas "muy otras"*. Coyoacán: UAM.

CASTRO GÓMEZ, S. (2007) *Michael Foucault y la colonialidad del poder.* Bogotá: Tabula Rasa.

FOUCAULT, M. (2000) *Defender la sociedad.* Bs. As.: FCE.

_____ (2007) *Nacimiento de la biopolítica.* Buenos Aires: FCE.

_____ (1999) *¿Es inútil sublevarse?* Y *Michael Foucault, una entrevista: sexo, poder y política* en "Estética, ética y hermenéutica". Barcelona: Paidós.

GALEANO, E. (2017) *El libro de los abrazos*. Buenos Aires: Siglo XXI.

NIEMEYER, C. (2012) *Diccionario Nietzsche*. Madrid: Siglo XXI.

NIETZSCHE, F. (1996) *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos.

_____ (2004) "Ensayo de autocrítica" en *El nacimiento de la tragedia.* Madrid: Alianza.

Tecnología, comunicación y poder

Armando Damián Enrriquez
Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Jujuy

Resumen

En una sociedad caracterizada por una tecnologización cada vez mayor se hace imperante reflexionar, no solo sobre la naturaleza y significado de dicha tecnología, sino sobre sus relaciones dadas en diferentes estamentos sociales, es decir, en sus vínculos necesarios con la economía, la política, la educación, la comunicación, la salud o la ciencia. Estos vínculos se perciben en diferentes fenómenos sociales y la comunicación no se encuentra escindida de ello. El aparato tecnológico de la televisión es uno de ello, pues, ha cobrado un papel importante en la transformación y construcción sociopolítica de los Estados ya que ha revolucionado no solo los espacios de participación ciudadana, sino también, en la mayoría de los casos, espacios de poder netamente emparentados con la hegemonía de la palabra pública.

Es por ello que, este trabajo investigativo, tendrá como objeto el análisis sobre las relaciones dadas entre la tecnología, el poder y la política en un artefacto tecnológico como el de la televisión. Ello no solo permitirá pensar en las diferentes relaciones dadas entre el aparato tecnológico y la construcción sociopolítica de las Naciones sino también el papel preponderante de la televisión en los mismos Estados.

Palabras claves: Aparato tecnológico, poder, política, tecnología, televisión.

Introducción

En una sociedad profundamente influenciada por las tecnologías se hace imperante reflexionar, no solo sobre la naturaleza y significado de los artefactos tecnológicos, sino también sobre sus aportes y relaciones con las diferentes instancias sociopolíticas de nuestros Estados actuales.

Efectivamente la tecnología ha impregnado no solo nuestras formas de vivir sino y sobre todo nuestras maneras de organización social, política y económica. No es posible pensar en sociedades aisladas de la influencia de cualquier artefacto tecnológico ni mucho menos en una tecnología escindida de influencias sociopolíticas.

Como sostiene Winner (1985) el artefacto tecnológico debe situarse por fuera de nociones devenidas de un determinismo tecnológico ingenuo que considera a la tecnología como resultado de su dinámica interna sin ninguna influencia sociopolítica. Toda tecnología, al poseer planes o diseños previos a su utilización, afirma Winner, produce consecuencias particula-

res en el ámbito donde se aplica. Además es imposible pensarlas sin un sistema social interno, esto es, una política inherente. Así un artefacto tecnológico es una forma de vida política.

La televisión, como artefacto tecnológico que posee características particularmente previsivas en la sociedad, posee una importante incidencia en la política de las naciones en general. Ello nos permite pensar, desde la filosofía de la tecnología, a este aparato tecnológico no como instrumento meramente neutral sino como aquel que, por su esencia, indefectiblemente incide sobre nuestras organizaciones sociopolíticas. Respecto de ello, usualmente, se piensa que todo aparato técnico puede, de alguna manera, situarse desde perspectivas objetivas que enmarcan afirmaciones neutrales. Sin embargo se afirma, aquí, que no es posible pensar al objeto técnico sin un sujeto que le otorgue sentido y ello cuestiona su pretendida neutralidad valorativa. Como sostiene Feenberg (2005:7):

> La neutralidad remite generalmente a la indiferencia de un medio específico para el conjunto de posibles fines a los que puede servir (...) Hoy en día usamos esta tecnología específica con limitaciones que se deben no sólo al estado de nuestro conocimiento, sino también a las estructuras de poder que sesgan el conocimiento y sus aplicaciones. La tecnología contemporánea que realmente existe no es neutral, sino que favorece unos fines específicos y obstruye otros.

Desde estos supuestos propios de la filosofía de la tec-

nología, es posible plantear el siguiente interrogante sobre el artefacto técnico de la televisión: ¿Cuáles son las consecuencias y circunstancias que devienen del entrecruzamiento entre el aparato tecnológico de la televisión y la política?

Como se dijo más arriba y como se verá más adelante, numerosos filósofos de la tecnología han reflexionado sobre las relaciones dadas entre el aparato tecnológico de manera general y la política, subrayando su carácter no – neutral, su capacidad de generar vínculos asimétricos, alienación, entre otros.

El presente estudio planteará, primeramente, la indagación de las principales propuestas realizadas por los filósofos de la tecnología - especialmente de Martin Parselis, Herbert Marcuse y Andrew Feenberg - que se considera de especial fertilidad para la elucidación de los aspectos relacionales tecnología-sociedad. Seguidamente se debe contar, para el presente trabajo investigativo, con los aportes devenidos de la teoría de la comunicación como los de Marshall McLuhan, Jesús Barbero o Pierre Bourdieu que se han dedicado al artefacto tecnológico de la televisión.

Así se podrá visualizar no solo al artefacto tecnológico relacionado con el orden sociopolítico de las naciones en un aparato tecnológico concreto como la televisión sino que, también, se podrá responder al interrogante planteado.

Tecnología, Sociedad y poder

Pensar en nuestros Estados actuales nos obliga a visualizarlos dentro de lo que el filósofo canadiense McLuhan

(2016) llama la “aldea global”. Ello hace referencia al “entorno sensorial único creado por una tecnología nueva” (McLuhan 2016:11).

Desde un abordaje general parece ser que las nuevas tecnologías han generado un mundo en el que la electrónica funciona como elemento e instrumento que reduce distancias espaciales y temporales entre los seres humanos. En este sentido “la cultura electrónica de la aldea global nos enfrenta a una situación en la que sociedades enteras se intercomunican mediante una suerte de gesticulación macroscópica, que no es para nada un lenguaje en el sentido común.” (McLuhan 2016: 17)

Es en este entorno donde el individuo debe movilizarse adaptándose al entorno sensorial único devenido del poder tecnológico. “Hoy en día, la electrónica y la automatización nos obligan a todos a adaptarnos al vasto entorno global como si fuera nuestra pequeña ciudad natal” (McLuhan 2016: 11). Ante ello nada queda sino la crítica. Ella es la que previene del destino robótico humano “Todos somos robots cuando nos involucramos sin sentido crítico con nuestras tecnologías”. (McLuhan 2016:18)

En este sentido Martin Parselis (2018:37) al considerar no solo que “lo natural en el hombre es hacer lo artificial”, sino también que “la técnica nos transforma al cambiar nuestro entorno vital” (Parselis 2018: 35), afirma que la técnica y la cultura se tornan inseparables. Con un espíritu tecnopesimista, la idea de inmersión en un medio tecnológico o *milleu* ya está presente en Jacques Ellul (2003). En cuanto al medio aéreo

tecnológico, como un nuevo entorno vital, es imprescindible el trabajo el filósofo español Javier Echeverría (1994.) Efectivamente hay una cultura técnica que forma parte de la cultura humana dando lugar a diferentes artefactos tecnológicos. Los artefactos tecnológicos "son síntesis concretas y coherentes de las dimensiones técnica y cultural articulando los contextos del hacer tecnológico con los contextos de uso" (Parselis 2018: 54) Así:

> Los medios, como los artefactos en general, son instancias de mediación social. Crean relaciones de sociabilización con sus condiciones y posibilidades. De alguna manera esto es político (…) Las tecnologías inherentemente políticas definen buena parte de nuestra forma de vida, y nuestra forma de entender el mundo se modula entre ellas y la experiencia de nuestro entorno tecnológico inmediato, que también tiene contenido político. (Parselis 2018: 24)

Pero esto no es todo. Se debe considerar los estudios realizados por Herbert Marcuse (1993) respecto de la razón técnica en relación a las sociedades industrializadas. Este pensador pone en evidencia la finalidad de la racionalidad tecnológica, esto es, la liberación del individuo de necesidades que no son vitales para su existencia.

Herbert Marcuse fue un filósofo alemán exiliado a Estados Unidos en tiempos del nacionalsocialismo alemán.

Se sabe, que este pensador, formo parte de la propuesta

devenida de la Escuela de Frankfurt. Esta Escuela surge en la década del veinte del siglo pasado. Su fundación data entre las dos grandes guerras, esto es, entre la finalización de la primera guerra mundial y el desarrollo de la segunda.

Por su ubicación, el Instituto frankfurtiano, se encontraba vapuleado por el contexto mundial de aquel entonces, esto es, la organización sociopolítica del totalitarismo en Europa, especialmente, el del nacionalsocialismo nazi. Hitler no sólo persiguió, en ese entonces, a numerosos pueblos que consideraban como enemigos del estado alemán, como los judíos o los gitanos, sino también a los intelectuales que no concebían el mundo tal como él lo planteaba.

Así la Escuela de Frankfurt se permitió una investigación ligada a su contexto geopolítico, esto es, una investigación planteada desde una crítica marxista a los sistemas totalitarios. Por eso algunas características importantes de esta Escuela residen en sus praxis investigativas teñidas por el marxismo. Además, bajo la dirección de Horkheimer, se realizaron numerosas investigaciones interdisciplinares y con ello se dio comienzo al desarrollo la Teoría Crítica, como razón critica frente a los dominios devenidos de sociedades "injustas", que buscaba la liberación del hombre desde la conjunción teórico - práctica de perspectivas interdisciplinares. El estudio de los fenómenos de la superestructura (como la moral, la ciencia, la filosofía, el arte, entre otros) guiados desde el saber filosófico ocupaba un papel central en la praxis frankfurtiana. Ingresaron, por ello, pensadores importantes como Fromm, Adorno y Marcuse.

En 1964 escribe, Marcuse, "el hombre unidimensional".

Aquí se realiza un análisis importante sobre las sociedades industrializadas:

> En la que el aparato técnico de producción y distribución (con un sector cada vez mayor de automatización) funciona, no como la suma total de meros instrumentos que pueden ser aislados de sus efectos sociales y políticos, sino más bien como un sistema que determina *a priori* el producto del aparato, tanto como las operaciones realizadas para servirlo y extenderlo. (Marcuse 1993: 25)

Una de las primeras características de este análisis consiste en señalar que en las sociedades industrializadas la razón técnica busca, sin más, la realización totalitaria de las determinaciones, ocupaciones, aptitudes y actitudes sociales. En ello la tecnología colabora a partir del control y la cohesión social agradable. En este sentido la noción tradicional de la tecnología ha devenido como instrumento meramente político. Así "la razón tecnológica se ha hecho razón Política." (Marcuse 1993: 27)

Por ello se dice que las sociedades industrializadas, por el universo tecnológico, pueden percibirse como realidad orgánica que hace del sujeto un hombre de dominación.

En este sentido

> Una sociedad que parece cada día más capaz de satisfacer las necesidades de los individuos por medio

> de la forma en que está organizada, priva a la independencia de pensamiento, a la autonomía y al derecho de oposición política de su función crítica básica. (Marcuse 1993: 31)

Con esto conviene, ahora, subrayar que en "El Hombre Unidimensional" se dice de un sistema totalitario no sólo a la organización política terrorista (nazismo o fascismo), sino, también, a la coordinación técnico – económico y político no-terrorista que opera a partir de la creación de nuevas necesidades que responden a determinados intereses. La producción tecnológica se manifiesta, aquí, de manera sustancial ya que, moviliza a la sociedad toda.

La creación de nuevas necesidades, que ellas procuran, colabora indefectiblemente con estos sistemas de dominación. En esto "la forma más efectiva y duradera de la guerra contra la liberación es la implantación de necesidades intelectuales que perpetúan formas anticuadas de la lucha por la existencia." (Marcuse 1993: 34)

No es posible continuar con este estudio sin antes clarificar el pensamiento de Marcuse respecto a las "necesidades". Entiende, el filósofo, que se perciben necesidades falsas y necesidades verdaderas. Las primeras responden a los intereses de dominación y se caracterizan por la perpetuidad del esfuerzo, la agresividad, la miseria, la injusticia, la satisfacción gratificante y la euforia dentro de la felicidad. "La mayor parte de las necesidades predominantes de descansar, divertirse, comportarse y consumir de acuerdo con los anuncios, de amar y odiar

lo que otros odian y aman, pertenece a esta categoría de falsas necesidades." (Marcuse 1993: 35)

Su función no es otra que el dominio del sujeto ya que éste no posee control alguno sobre ellas. Las tecnologías crean necesidades a merced de las sociedades industrializadas que busca la represión masiva.

Las verdaderas, en cambio, responden a la satisfacción de necesidades vitales como el alimento, la vestimenta y la habitación y funcionan como requisito para la realización de todas las necesidades.

Ante esta realidad Marcuse propone la liberación del individuo a partir de la toma de conciencia de la propia servidumbre, es decir, no sólo la visualización de aquellas necesidades falsas devenidas de los medios de producción técnica, sino y sobre todo, su reemplazo por aquellas que sean verdaderas, abandonando, de esta manera, la satisfacción represiva.

Con ello se comprende que:

> El rasgo distintivo de la sociedad industrial avanzada es la sofocación efectiva de aquellas necesidades que requieren ser liberadas —liberadas también de aquello que es tolerable, ventajoso y cómodo— mientras que sostiene y absuelve el poder destructivo y la función represiva de la sociedad opulenta. Aquí, los controles sociales exigen la abrumadora necesidad de producir y consumir el despilfarro; la necesidad de un trabajo embrutecedor cuando ha dejado de ser una verdadera necesidad; la necesidad de modos de des-

> canso que alivian y prolongan ese embrutecimiento; la necesidad de mantener libertades engañosas tales como la libre competencia a precios políticos, una prensa libre que se autocensura, una elección libre entre marcas y gadgets. (Marcuse 1993: 37)

Más allá de las necesidades falsas devenidas de la razón tecnológica, se plantea, en "El Hombre Unidimensional", el rol que juega la libertad. De ello se dice que muchas veces la libertad planteada como la posibilidad de elegir entre numerosas posibilidades puede funcionar de manera represiva en la vida social.

En este sentido se dice de una elección que nunca puede ser absoluta, sino que puede encontrarse, de alguna manera, condicionada. "Escoger libremente entre una amplia variedad de bienes y servicios no significa libertad si estos bienes y servicios sostienen controles sociales sobre una vida de esfuerzo y de temor, esto es, si sostienen la alienación." (Marcuse 1993: 37)

De allí que muchas veces los sujetos solo se encuentren en sus mercancías, en su auto, en su aparato de alta gama, en su celular, en sus modas. El sujeto, integrado a la razón tecnológica, se encuentra subsumido y acallado en la sociedad industrial. Se denota aquí un individuo alienado y devorado por su misma existencia alienada. Su pensamiento crítico se encuentra absorbido por la realidad tecnológica y por ello "la cultura industrial avanzada es, en un sentido específico, *más* ideológica que su predecesora, en tanto que la ideología se encuentra

hoy en el propio proceso de producción." (Marcuse 1993: 41)

Adoctrinados y manipulados, por los productos de la razón tecnológica, los sujetos solo encuentran un modo de vivir a partir de estos dando lugar un modelo de pensamiento y conducta unidimensional. Con ello se dice de un modo de vivir reducidos al dominio de los productos tecnológicos.

Marcuse logra, por lo mismo, visualizar no sólo el dominio y el control, de estas sociedades, del sujeto por la tecnología, sino también, el carácter político de la racionalidad tecnológica que es capaz de realizar y crear un universo totalitario.

Al igual que Marcuse, Andrew Feenberg (2005) realiza un estudio sobre la tecnología en relación a las divisiones de clases sociales, entre dominadores y dominados en instituciones técnicamente mediadas. "La tecnología puede ser y es configurada de un modo tal que reproduce el dominio de pocos sobre muchos." (Feenberg 2005: 110) y ello tiene que ver con las estructuras propias de la acción técnica.

En efecto, Feenberg comprende que el poder tecnológico es la principal forma de poder social que posee diversidad de consecuencias respecto de la vida y existencia humana. Entre estas consecuencias se cuenta con las repercusiones vividas con el deterioro ambiental y las formas de control sobre el proceso laboral suscitadas en sistemas capitalistas.

Para su estudio se vale de la "teoría de la instrumentalización". Esta "teoría" sostiene dos niveles de análisis. El primero tiene que ver con la descontextualización del objeto y la reducción a sus propiedades usables procurando un proceso de desmundanización para su análisis. El segundo nivel se re-

fiere a la introducción de los diseños a los diversos mecanismos y sistemas sociales ya existentes. “El nivel primario simplifica los objetos para su incorporación en un mecanismo, mientras que el nivel secundario integra los objetos simplificados en un entorno natural y social.” (Feenberg 2005: 112)

Este análisis implica subrayar el carácter no neutral del aparato técnico que si bien se desprende de la filosofía de Marcuse, es sostenida con mayor precisión conceptual por su discípulo Andrew Feenberg (2012). Con ello se dice de una tecnología que favorece determinados fines y que funciona para la obstrucción de otros procurando una tecnocracia, esto es, un sistema de dominación tecnológica que sujeta a los seres humanos al control técnico perpetuando modos de poder. Este carácter, propio de todo aparato técnico, implica la percepción de su “código técnico” (Feenberg 2005), esto es, la realización de un interés bajo la forma de una solución técnicamente coherente a un problema y de su “autonomía operativa”, es decir, la libertad que posee el propietario del artefacto técnico de tomar decisiones independientemente de los puntos de vista de los subordinados y de la sociedad en general reproduciendo, asimismo, las condiciones de la propia supremacía en el mundo.

No es posible comprender esta propuesta sin antes clarificar lo referente a la “tecnocracia”, esto es, la extensión de un sistema de dominación tecnológica a la sociedad toda. En este sentido:

> Al sujetar a los seres humanos al control técni-

> co, a costa de los modos tradicionales de vida y restringiendo severamente la participación en el diseño, la tecnocracia perpetúa de modos racionales las estructuras de poder elitistas heredadas del pasado. En el proceso mutila no sólo a los seres humanos y a la naturaleza, sino también a la tecnología. (Feenberg 2005: 115)

Con estos elementos se hace posible, en estos momentos, contemplar las relaciones dadas entre el poder de un artefacto tecnológico y la sociedad toda. En efecto se puede afirmar que los aparatos técnicos generan, y están generando, una aldea global trascendida por un paradigma tecnocrático. Con esto se dice de un mundo donde la electrónica genera, sin más, un entorno sensorial único capaz de impeler al individuo a otra forma de vida.

En esta otra forma de vivir la tecnología juega un papel importante, pues, ella es la que hace del individuo un ser funcional al pensar tecnocrático. La tecnocracia – afirmada por Feenberg(2005) – implica un sistema de dominación tecnológica que hace a un individuo alienado. Del artefacto técnico deviene un sistema de dominio pues se considera, desde su carácter no neutral – considerando la existencia de un código técnico y de una autonomía operativa que responde a determinados intereses - como aquello que posee en sí un carácter político capaz de realizar y organizar un sistema político totalitario procurando no solo un sistema de control sobre el individuo sino un deterioro ambiental reproduciendo, así, determinadas

condiciones supremas del mundo.

La televisión, como artefacto tecnológico de este tiempo, no escapa a lo descrito. Ella se presenta como aparato que, a partir de lo explicitado más arriba, funciona en esta aldea global de una determinada manera. En el siguiente acápite se la presentara, no solo desde estas nociones, sino de aquellas sostenidas por los teóricos de la comunicación.

Televisión, poder y política

La aldea global afirmada por McLuhan (2015) implica la percepción de los artefactos tecnológicos funcionan como fenómenos que, de alguna manera, otorgan al hombre otro modo de vida.

Es por esto que el pensador canadiense afirmará que la tecnología:

> Está reorganizando y reestructurando los patrones de la interdependencia social, así como cada aspecto de nuestra vida privada. Nos está obligando a replantear y revaluar prácticamente cada pensamiento, cada acción y cada institución que antes dábamos por sentado (…) es imposible comprender los cambios sociales y culturales si no se conoce cómo funcionan los medios. (Mc Luhan 2016: 8)

En esta nueva "aldea global" encontramos numerosos artefactos tecnológicos. Entre estos contamos con tecnologías estrechamente vinculadas con el fenómeno comunicativo.

Computadoras, celulares, la radio o la televisión se han convertido en elementos importantes de nuestras sociedades modernas. En referencia al fenómeno televisivo, el objeto tecnológico de nuestro análisis, se sostiene aquí como entorno que transforma la conciencia popular. “La televisión se comenzó a sentir en el hogar promedio después de 1946 (…) junto con la computadora, ha alterado cada fase de la visión e identidad estadounidenses.” (McLuhan 2016: 134)

Esta no solo es percibida como fenómeno transformador del orden social sino también como prolongación del mismo ser humano donde se involucran todos sus sentidos, puesto que

> Exige la participación y el involucramiento en profundidad de todo el ser. No funcionará como un segundo plano. Nos compromete. Quizás es la razón por la que muchas personas sienten que su identidad ha sido amenazada (…) el poder de la televisión (…) involucra a toda una población en un proceso ritual (…) proyecta sus imágenes sobre nosotros. Somos la pantalla. La imagen nos envuelve. Somos el punto de fuga. (Mc Luhan 2015: 125)

El estudio provisto por este pensador sobre la tecnología de la comunicación en general se presenta como valioso aporte para comprender al fenómeno televisivo.

Por el mismo lado el pensador español Jesús Martín Barbero (1991) sostiene la estrecha relación de la televisión en la

conformación de estas nuevas sociedades. “La televisión entraña no sólo un aumento en la inversión económica y la complejidad de la organización industrial, también un refinamiento cualitativo de los dispositivos ideológicos.” (Barbero 1991: 195)

Este refinamiento cualitativo del dispositivo ideológico dado en el fenómeno televisivo colabora con una democracia desarrollista realizándose en la unificación de la demanda. La constitución de un público homogéneo a partir de la absorción de las diferencias, permite la constitución de “un discurso que para hablar al máximo de gente debe reducir las diferencias al mínimo.”(Barbero 1991: 196). Ello implica, para este pensador, la dominación, educación y categorización del televidente según conveniencia de productoras. El aparato tecnológico de la televisión, entonces, es visualizado, aquí, como fenómeno que necesariamente posee efectos importantes sobre la cultura propiciando no sólo actitudes activas, por un lado, y pasividad por el otro sino también la materialización del poder global. Comprender a la televisión como dispositivo ideológico directamente relacionado con la cultura de las sociedades es de suma importancia.

La televisión, entonces, puede analizarse como uno de los instrumentos fundamentales en la conformación del medio configurado por las tecnocracias capitalistas modernas.

Respecto del fenómeno televisivo se hace necesario citar asimismo a los estudios realizados por Pierre Bourdieu. En su texto Bourdieu (1997) piensa a ésta como fenómeno controlado. La censura, en primer lugar, se deja ver a partir de la imposición no solo de temáticas a tratar sino también de las

condiciones de tiempo devenidos del control político. En esto los condicionamientos políticos, económicos y laborales hacen de la televisión un aparato tecnológico que permite sostener determinados intereses devenidos de sectores políticos y empresariales. Se entiende así que el fenómeno televisivo se ve amenazado en su autonomía.

En este sentido la televisión puede, desde determinaciones económicas y políticas, desinformar informando, ocultar mostrando lo que no corresponde en absoluto con la realidad. Es por ello que Bourdieu no duda en afirmar que los peligros políticos sobre la televisión se concretizan en mostrar y hacer creer en lo que muestra, provocando fenómenos de movilización o inmovilización social despertando, en general, sentimientos negativos como el racismo, la xenofobia, etc. de ahí que sea necesario precisar quiénes son los actores que diseñan el conjunto de valores transmitidos mediante esta tecnología, la naturaleza de tales valores y el modo en que esa transmisión ocurre. Veamos esto con mayor profundidad.

En primer lugar Pierre Bourdieu sostiene:

> El acceso a la televisión tiene una formidable censura, una pérdida de autonomía que está ligada, entre otras cosas, a que el tema es impuesto, a que las condiciones de la comunicación son impuestas y, sobre todo, a que la limitación del tiempo impone al discurso tantas cortapisas que resulta poco probable que pueda decirse algo…es verdad que hay intervenciones políticas, y un control político (que se ejerce, en particular,

> mediante los nombramientos de los cargos dirigentes), pero también lo es que en una época como la actual, de gran precariedad en el empleo y con un ejército de reserva de aspirante a ingresar a las profesiones relacionadas con la radio y la televisión, la propensión al conformismo político es mayor. (Bourdieu 1997: 19)

En esto los condicionamientos políticos, económicos y laborales hacen de la televisión un aparato tecnológico que permite sostener determinados intereses devenidos de sectores políticos y empresariales. Los anunciantes económicamente sostenidos por sectores políticos y empresariales procuran que la tele sea un factor determinante del orden simbólico requeridos por ellos mismos encaminándola hacia la censura y, por ende, hacia la perdida de la autonomía propia de este aparato tecnológico.

Ello funciona directamente sobre la pretendida democracia ya que se reproducen discursos predominantes que ostentan la manipulación del ciudadano pretendiendo ocultar mostrando. En este sentido la televisión, en segundo lugar, puede, desde determinaciones económicas y políticas, desinformar informando, ocultar mostrando lo que no que no corresponde en absoluto con la realidad.

Es por ello que Bourdieu no duda en afirmar, en tercer lugar, que los peligros políticos sobre la televisión se concretiza en mostrar y hacer creer en lo que muestra provocando fenómenos de movilización o inmovilización social despertando, en general, sentimientos negativos como el racismo, la xenofobia,

el temor – odio al extranjero.

Así:

> La televisión, que pretende ser un instrumento que refleja la realidad, acaba convirtiéndose en instrumento que crea una realidad. Vamos cada vez más hacia universos en que el mundo social esta descrito – prescrito por la televisión. La televisión se convierte en árbitro del acceso a la existencia social y política. (Bourdieu 1997: 28)

Y este arbitraje, valga la insistencia, deviene de condicionamientos económicos y políticos.

Otros factores imperantes en relación a la televisión son las informaciones dadas a partir de otros informantes y la sumisión a los índices de audiencia. La primera se advierte una circularidad informativa donde los informantes, al informar, se informan de otros informantes que pretenden sostener el orden simbólico de lo social. La segunda condiciona indefectiblemente la producción tecnológica que van al encuentro del público desde la creación del mismo.

Desde aquí se entiende que

> Los índices de audiencias ejercen un efecto muy particular sobre la televisión: se traducen en una mayor presión de la urgencia…Hay temas que son impuestos a los telespectadores porque antes lo fueron a los productores, precisamente por la competencia con otros productores. (Bourdieu 1997: 38)

Estos condicionamientos, en cuarto lugar, hacen que la televisión no resulte muy favorable para la expresión del pensamiento. Además debemos agregar que una complicación directa presentada entre este aparato tecnológico y el pensamiento es el del tiempo lo que hace que se comuniquen, en sí, ideas preconcebidas capaces de protagonizar conversaciones cotidianas entre los individuos. "Y, por el contrario, el pensamiento es, por definición, subversivo: para empezar ha de desbaratar las ideas preconcebidas y luego tiene que demostrar las propias (…) ahora bien, este despliegue del pensamiento pensante esta intrínsecamente vinculado al tiempo." (Bourdieu 1997: 40)

El pensamiento, debido a todos estos condicionamientos, se ve censurado, cuartado, limitado y reemplazado por ideas preconcebidas capaces no solo de formar realidades movilizando o inmovilizando a las masas sociales sino y, sobre todo, transformando a quienes producen cultura incluido a los cientistas y artistas. Así "Este instrumento de comunicación aparentemente sin límites que es la televisión está muy controlado." (Bourdieu 1997: 50)

De todo lo afirmado se puede pensar, a modo de conclusión, al fenómeno televisivo como artefacto tecnológico influyente en las Sociedades actuales.

Conclusión

Es posible considerar que la vida del hombre se encuentra trascendida por la tecnología, puesto que, -como sostiene Parselis (2018: 37)- "lo natural en el hombre es hacer lo artifi-

cial".

Lo artificial deviene en aparato tecnológico que no solo modifica el entorno donde transcurre la vida del ser humano sino que transforma, también, al hombre mismo. Así técnica y cultura se presentan inseparables.

De ello se percata, también, McLuhan (2016) cuando afirma la generación de una aldea global, esto es, la producción única de un entorno tecnológico nuevo. Sin embargo a ello se puede agregar el papel protagónico de un pensar tecnocrático que, como dice, Feenberg (2005), se presenta como sistema de dominación técnica que aliena al individuo controlando su libertad y existir en el mundo.

Con todo se afirma junto con Marcuse (1993) que la razón técnica no tiene otro deber que el de la liberación del hombre de todo sistema que pretende ser totalitaria y que, sin embargo, es instrumentalizada con fines e intereses político. "La razón tecnológica se ha hecho razón Política." (Marcuse 1993: 27)

El individuo sujetado en esta aldea global procura ideología, esto es, pensamiento crítico obnubilado por la tecnocracia. De ahí la denuncia del filósofo frankfurtiano "la cultura industrial avanzada es, en un sentido específico, *más* ideológica que su predecesora, en tanto que la ideología se encuentra hoy en el propio proceso de producción." (Marcuse 1993: 41)

Como afirma Winner (1985) y Feenberg (2005) y de todo lo descrito se asevera, entonces, la no neutralidad de todo aparato tecnológico ya que, éste, produce consecuencias de aplicación desde estructuras de poder que empañan no solo

el conocimiento sino sus propias aplicaciones. Ella, entonces, puede favorecer determinadas políticas procurando tecnocracia.

La televisión, como artefacto tecnológico devenido en esta aldea global, no escapa a lo explicitado. Ella también puede ser considerada como instrumento de poder con carácter no neutral que es utilizado por sectores de poder con finalidad política.

Transformación del medio, prolongación y formadora de sentido son funciones percibidos por McLuhan (2015) al afirmar al hombre como punto de fuga del quehacer televisivo.

A ello se le debe agregar lo propuesto por Barbero (1991) cuando afirma a la televisión como dispositivo ideológico que no solo homogeneíza al público restringiendo diferencias sino que, también, educa y categoriza al televidente según finalidades de productoras materializando un determinado poder en la organización sociopolítica de las naciones.

En este mismo sentido Bourdieu (1997) declara los condicionamientos económicos y políticos que, de alguna manera, hacen del aparato televisivo un instrumento que crea realidades según ordenamiento de poder. No es posible pensar a la televisión independientemente de los poderes empresariales ya que son estos los que, por medio, de sus anuncios procuran uniformidades éticas, estéticas, políticas, etc. La creación de necesidades falsas se presenta, por ejemplo, en el mundo de las propagandas como punto necesario ya que hacen a la creación de hegemonías económicas.

El sector político puede actuar sobre este aparato infor-

mando y desinformando a la sociedad toda. En este sentido se presenta como ejes centrales la circularidad informativa y el mostrar ocultando.

Como se dijo la información devenida de la televisión se ve condicionada por informantes externos que determinan lo que se debe informar. Además es posible pensar que estos sectores son los que procuran la manera o la forma que se debe informar. El mostrar ocultando se convierte en punto central a la hora de crear realidades sociales cuya finalidad primera consiste en movilizar o inmovilizar a las masas a partir de la generación de sentimientos, generalmente, negativos.

Así la expresión del pensamiento, propio de la comunicación, se encuentra cuartada por condicionamientos profundamente trascendidos por políticas totalitarias. Entonces las ideas preconcebidas cobran un papel central en la población en general.

Con estos puntos se puede, entonces, dar por contestado el interrogante principal y cumplimentado el objetivo propuesto en este trabajo investigativo. Sin embargo se puede pensar, además, en algunas líneas de posibles caminos modificatorios.

De todo esto se puede afirmar, junto con estos pensadores, que al presentarse semejante realidad respecto del aparato tecnológico de la televisión en las sociedades modernas se debe trabajar, desde una política auténticamente democrática, no solo en la toma de conciencia de este cometido sino también en el valor de la diversidad de miramientos sociales. La toma de conciencia junto con el pensamiento, cuya finalidad

consiste en la subversión y la justificación de sus propios razonamientos, se convierten, aquí en centros sustanciales a la hora de pensar no solo a la televisión sino a todos los aparatos de producción técnica que se presentan de manera orgánica en la sociedad toda. La valoración de la diversidad planteara la construcción de una democracia capaz de acoger a la totalidad diversa.

Además se puede pensar en la propuesta de McLuhan, es decir, en la praxis crítica respecto de la relación individuo – tecnología. Ello nos permitirá, de alguna manera, percibir las consecuencias de su utilización en el entorno sociopolítico.

Bibliografía

BARBERO, J. (1991). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía.* México D.F.: Gili.

BOURDIEU, P. (1997). *Sobre la televisión*. Barcelona: Anagrama.

ECHEVERRÍA, J. (1994). *Telépolis*. Barcelona: Destino.

ELLUL, J. (2003). *La edad de la técnica*. Barcelona: Octaedro.

FEENBERG, A. (2005). "Teoría crítica de la tecnología". Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad. Vol. 2, N. 5, pp. 109-123.

FEENBERG, A. (2012). *Transformar la Tecnología*. Bernal: Universidad de Quilmes.

MARCUSE, H. (1993). *El Hombre Unidimensional*. Buenos Aires: Planeta - Agostini.

MCLUHAN, M. (2015). *El medio es el masaje. Un inven-*

tario de sus efectos. Argentina: La marca editora.
MCLUHAN, M. (2016). *La guerra y la paz en la aldea global*. Argentina: La marca editora.
PARSELIS, M. (2018). *Dar Sentido a la técnica. ¿Pueden ser honestas las tecnologías?* Madrid: Catarata.
PARSELIS, M. (2017). "Repensando la relación entre diseñadores y usuarios a través de las tecnologías entrañables". En M.A. Quintanilla, M. Parselis, D. Sandrone y D. Lawler (aut.) Tecnologías entrañables. (pp. 54-80). Madrid, Catarata.
QUINTANILLA, M.A. (2017). "Tecnologías entrañables: un modelo alternativo de desarrollo tecnológico". En M.A. Quintanilla, M. Parselis, D. Sandrone y D. Lawler (aut.) *Tecnologías entrañables* (pp. 15-53). Madrid: Catarata.
WINNER, L. (1985). *¿Tienen política los artefactos?* Estados Unidos: Open University Press.

Sección por una Filosofía de la educación crítica

Presupuestos ontológicos del triángulo pedagógico: hacia un análisis crítico desde la ontología de lo múltiple de Alain Badiou

Romina Analía Gauna
Escuela de Filosofía. Facultad de Humanidades
Universidad Nacional de Salta.

RESUMEN:

En el presente trabajo abordaremos un análisis crítico de la metáfora o figura del triángulo pedagógico, entendiendo por ésta la relación ontológica que se da entre los elementos que lo componen (docente-estudiante-conocimiento) e intentaremos mostrar que pensar la situación educativa desde esta perspectiva será siempre insuficiente y problemática, más aún si intentamos abordarla desde una ontología de lo múltiple como la que nos propone el filósofo Alain Badiou. No nos detendremos a pensar aquí las relaciones que se establecen entre los elementos que componen el triángulo, solo nos limitaremos

a pensarlos en la perspectiva señalada. Aunque consideramos necesario destacar que si bien reconocemos la *utilidad* de la figura del triángulo pedagógico como un modelo explicativo, creemos que una de sus principales limitaciones está vinculada a la simplificación de las interacciones que intenta explicar. Esto último trae como consecuencia una serie de problemas que vuelven inasible algunas cuestiones que plantearemos y que no nos permitirán ofrecer una respuesta desde este modelo: nos referimos a cuestiones concernientes a *lo impredecible* o *acontecimental.* Estas cuestiones serán abordadas desde lo que acaece en el aula de Filosofía razón por la cual será necesario dejar de lado la metáfora del triángulo, para hallar otro modo de explicación sin abandonar el plano ontológico.
PALABRAS CLAVE: Triángulo pedagógico- ontología- enseñanza de la Filosofía- acontecimiento- clase de Filosofía.

Introducción

La metáfora del triángulo pedagógico es una de las más utilizadas en el ámbito de la educación. Las metáforas son consideradas recursos literarios que "consisten en emplear palabras en un sentido diferente del que le es propio" (Camilloni, A. 2014, p. 19). Sin embargo, no solo orientan la comprensión y la construcción del conocimiento sino también, nuestra mirada sobre la realidad. Así, el lenguaje y el conocimiento, ciertamente, ordenan el modo que tenemos de aproximarnos a lo real y determinan las formas de interpretar aquello que denominamos realidad.

El triángulo pedagógico: algunos planteos iniciales.

En el campo de la educación, particularmente en pedagogía y didáctica, las metáforas geométricas han sido muy frecuentes. Fue J. F. Herbart quien en 1835, en *Bosquejo de Pedagogía*, ya refería a la tríada *docente- alumno- objeto* y problematizaba el modo de vincularse los tres componentes de la tríada. Muchos años después, John Passmore afirmó que "hay un modo lógico familiar de pensar la enseñanza: es una relación tríadica" (Camillioni, A. 2014, p. 23). Por otra parte, para Houssaye (1988) la figura del triángulo se había vuelto clásica como un modo de explicar cualquier situación educativa. Sin embargo, en su análisis del funcionamiento de la metáfora como modo de explicar lo que sucede en una situación educativa aplicó el principio del tercero excluido porque, según su perspectiva, siempre prevalecen dos de los tres componentes (y las relaciones que se establecen entre ellos). De este modo, hizo corresponder tres modelos pedagógicos según la forma en que se relacionaban sus elementos: el modelo autoritario, el modelo no-directivo y el de educación a distancia. Señaló además, que dado que la situación pedagógica es fuente de conflictos, para cambiar de pedagogía es preciso cambiar de modelo.

No nos detendremos en el análisis que realizó el autor de cada uno de estos modelos, simplemente los nombramos para marcar cómo de la utilización del modelo explicativo triangular podemos hallar en la situación educativa diversos modos de *leer* la realidad que en nuestro caso circunscribiremos al aula.

Más allá de las variantes descriptas, tomaremos como

punto de partida el denominado *concepto genérico* de enseñanza que Fenstermacher (1986) esquematiza del siguiente modo:

- "Hay una persona P que posee cierto
- Contenido, C, y
- Trata de transmitirlo e impartirlo a
- Una persona R que inicialmente carece de C, de modo que,
- P y R se comprometen en una relación a fin de que R adquiera C" (Fenstermacher, 1986, p. 151).

Como anticipamos, el autor plantea una idea *genérica* de enseñanza. En el ámbito de la escolaridad, sin embargo, señala diferentes problemas que pueden desprenderse de esta idea tales como si R debe "querer" adquirir C o si R debe actuar siempre con la intención de aprender lo que se supone que P esté enseñando; o bien si siempre tienen que estar involucradas dos personas para que se dé una acción denominada enseñanza, etc. Lo interesante es que del planteo de esta *idea genérica* no se sigue necesariamente el éxito de la enseñanza. Las condiciones genéricas simplemente proporcionan la base para responder si una actividad es de enseñanza o no lo es.

Sin embargo, es necesario detenernos a pensar qué tipo de relación se da entre la enseñanza y el aprendizaje. La experiencia y el sentido común nos habitúan a pensar que si hay enseñanza, entonces hay aprendizaje; como si la relación que se diera entre la enseñanza y el aprendizaje fuera una relación *causal.* Aun así, para Fenstermacher, aunque estemos *acostumbrados* a vivenciar y sostener que esa relación es la

que existe entre ambos procesos y aunque exista una conexión muy estrecha entre enseñanza y aprendizaje, la dependencia que se establece entre ambos no es de causalidad, sino *ontológica.* Que la dependencia sea *ontológica* nos posiciona en otro orden de cosas para efectuar el análisis de la figura triangular propuesta.

Entonces, ¿qué quiere decir que la dependencia entre enseñanza y aprendizaje sea *ontológica* y no *causal?* Gvirtz y Palamidessi (2014) citando a Fenstermacher sostienen que en una relación ontológica "el concepto de enseñanza depende (ontológicamente) del concepto de aprendizaje, pues sin el concepto de aprendizaje no existiría el de enseñanza" (Gvirtz, S. y Palamidessi, M. 2014, p. 134). Plantear la relación entre enseñanza y aprendizaje desde esta perspectiva, nos permite afirmar que este último es un resultado del estudiante, no un efecto que se sigue de la enseñanza como causa.

Como ya anticipamos, la figura del triángulo pedagógico "es una forma de ordenar y sistematizar datos empíricos dotándolos de estructura teórica" (Galazzi, L. 2015, p.3), es como ordenar teóricamente lo que en la práctica aparece de manera caótica. En este sentido, como señala Houssaye (1988) el triángulo funciona como un modelo explicativo, como una metáfora que permite pensar juntos elementos que en la realidad aparecen dispersos.

Además, la figura del triángulo permite dar cuenta de *lo que hay* en el ámbito educativo y específicamente de los elementos que se presentan en una situación educativa que, como anticipamos, para nosotros será entendida como aquella

situación que se da en *el aula.*

En el presente trabajo abordaremos un análisis crítico de la metáfora o figura del triángulo pedagógico, entendiendo por ésta la relación ontológica que se da entre los elementos que lo componen: docente-estudiante-conocimiento y señalaremos cómo pensar la situación educativa desde esta perspectiva será siempre problemática, más aún si la abordamos desde una ontología de lo múltiple (Badiou: 1999). No nos detendremos a pensar aquí las relaciones que se establecen entre los elementos que componen el triángulo pedagógico, sino que solo nos limitaremos a pensarlos en la perspectiva señalada. Aunque consideramos necesario destacar que si bien reconocemos la *utilidad* de la figura del triángulo pedagógico como un modelo explicativo, creemos que una de sus principales limitaciones está vinculada a la simplificación de las interacciones que intenta explicar. Esto último trae como consecuencia una serie de problemas que vuelven inasible algunas cuestiones que plantearemos y que no nos permiten ofrecer una respuesta desde este modelo: nos referimos a cuestiones concernientes a *lo impredecible* (que en nuestro caso, como ya se advirtió nos limitaremos a pensar únicamente en el aula y será necesario dejar de lado la metáfora para hallar otro modo de explicación desde el plano ontológico).

La situación educativa desde la ontología de lo múltiple.

Para pensar una *situación educativa*[106] desde la ontolo-

106 Utilizamos cursivas para destacar conceptos que implican cierto grado de profundidad y análisis que no se agota en el expresado en el texto. Más adelante abordaremos los conceptos señalados.

gía de lo múltiple que nos propone Alain Badiou, debemos comenzar por el modo en que pensamos *la* realidad. Pensamos la realidad como unidades, o como una multiplicidad de unidades. Sin embargo, para este autor la unidad como tal no existe, solo hay multiplicidad que la volvemos unidad para hacerla cognoscible. El uno, por decirlo de algún modo, en el mundo del ser, no es.

Así, cuando afirmamos que la realidad es múltiple, esa multiplicidad no se compone de un conjunto de unidades, sino que está compuesta por infinitas multiplicidades que a su vez se componen de infinitas multiplicidades y así al infinito. Es lo que el filósofo denominará multiplicidad inconsistente, que volvemos consistente cuando la pensamos como conjunto de unidades pero que no existen como tales en la realidad.

Este planteo ontológico de lo múltiple que nos presenta Alain Badiou nos permite afirmar entonces que un modelo explicativo como el del triángulo pedagógico es una manera de hacer consistente la multiplicidad que no lo es; reduciendo en este caso la situación pedagógica (una unidad) a tres elementos (unidades): docente- conocimiento- estudiante y las relaciones aparentemente cuantificables o aislables que se dan al interior del modelo.

El modelo del triángulo pedagógico y sus variantes (Fenstermacher, Houssay, Bertrand, Gvirtz y Palamidessi) recortan o vuelven uno la multiplicidad inconsistente y dejan fuera una parte de la realidad que en términos de Badiou queda impresentada.

Ahora bien, ahondaremos un poco más en el concepto

ontológico de situación con el objetivo de seguir pensando la relación triangular.

Cerletti (2008) afirma que "una situación es una presentación estructurada de lo que hay" y se pregunta acerca de: "¿qué es lo que la situación educativa presenta?" (Cerletti, 2008, p. 18) y aquí señala las unidades que componen el triángulo pedagógico: "hay quienes enseñan (maestros, profesores o en sentido genérico, educadores), quienes aprenden (alumnos, estudiantes, o también en sentido genérico, educandos) y algo a enseñar/aprender (ciertos saberes, contenidos, etc.)" (Cerletti, A. 2008, p. 18).

Aunque el autor utiliza el término *situación educativa* en sentido amplio, como ya advertimos nosotros lo acotaremos al ámbito del aula, a una instancia de acción pedagógica o didáctica y más concretamente nos referiremos a la clase de Filosofía. Por lo tanto, si en una primera *operación de cuentas*[107], es decir cuando contamos la *situación educativa* y contamos qué elementos tenemos en cuenta, o lo que es lo mismo, cuando volvemos consistente aquella multiplicidad inconsistente (que pertenece al plano de la presentación pura) hacemos al mismo tiempo una segunda *operación de cuentas* cuando señalamos que centraremos la mirada en la situación educativa circunscripta al aula, a una clase y particularmente a una clase de Filosofía, es en este segundo plano (metaestructura) en el que intentaremos pensar más allá de las posibilidades que nos ofrece el modelo explicativo del triángulo.

107 Este concepto lo utiliza Alain Badiou para referirse a lo que contamos como unidades, en nuestro caso en una *situación educativa.*

Retomando la palabra de Cerletti (2008) “Cada situación es el resultado de un ordenamiento en el que cada uno de sus componentes es contado o tenido en cuenta de acuerdo con una ley que la define” (Cerletti, A. 2008, p. 18).

Según este filósofo cada situación se muestra como completa, como dando cuenta de la totalidad de lo que en ella ocurre. Lo que no es contado, para la situación no existe. Existir significa estar presentado y en este sentido podemos afirmar que cada situación hace visibles sus elementos constituyentes.

El aula y la clase de Filosofía.

Pensemos en una clase de Filosofía en una institución educativa determinada, pongamos por caso una institución confesional del norte de la Argentina:

- Hay un profesor que entiende que enseñar Filosofía es un trabajo con el pensamiento de los filósofos pero también con el pensamiento propio y en este último sentido, no asume un rol que lo posicione por encima de los estudiantes o en el lugar de “el saber”.
- Hay estudiantes que tienen la característica general de haberse subjetivado conforme a las demandas de un sistema educativo que espera de ellos solo resultados, por lo tanto solo “estudian” en instancias evaluativas y consideran en una primera instancia que toda pregunta que circule en la clase es para medir el conocimiento sobre el tema. Sin embargo, conforme pasa el tiempo, los estudiantes van cambiando de actitud cuando comprenden que la pregunta filosófica es genuina, no evaluativa

y una vez que adquieren la confianza necesaria tienden a prestarse a pensar con los demás.

- Hay conocimientos, saberes academizados referidos a la Filosofía, también circulan otros saberes no filosóficos-académicos que hacen posible la clase, por ejemplo el uso de las tecnologías de la información, dispositivos, etc.

Lo señalado es *lo que hay* en una clase de Filosofía en una institución con las particularidades distinguidas. Esta *operación de cuentas* (según la expresión de Badiou) que llevamos a cabo no solo establece cuánto es lo que hay, sino también qué es lo que hay. Es decir que en el mismo momento que explicitamos lo que hay, conferimos a aquellos elementos su unidad y su existencia. Sin embargo no podemos garantizar que lo que hayamos contado señale y abarque todo lo que hay en esta *situación educativa*, ya que "desde la lógica de la cuenta nunca se podrá saber si hay algo que no fue tenido en cuenta, justamente porque la misma *operación de cuentas*, la propia ley, no es tenida en cuenta por ella" (Cerletti, A. 2008, p. 19). Badiou va a llamar a este límite de no saber si hay algo que no fue tenido en cuenta, el vacío que no se puede colmar con ningún procedimiento de reconocimiento. Es lo invisible de cada situación porque la visibilidad estará dada por la ley de cuenta. "Podemos decir que siempre hay algo que se sustrae de toda cuenta que no se puede presentar, algo que es por lo tanto, *impresentable*" (Cerletti, A. 2008, p. 19). Digamos que una *operación de cuentas* presenta todo, pero al mismo tiempo, impre-

senta algo, eso que impresenta es el vacío.

Ahora bien, la primera operación, cuenta elementos o términos, la segunda, en cambio, refiere a partes, "una parte sería un múltiple compuesto por aquellos elementos presentados: un sub-múltiple" (Colella, L. 2015, p. 14).

En la *situación educativa* planteada más arriba se cuentan, individuos (profesor y estudiantes) pero se impresenta la multiplicidad de multiplicidades que estos individuos son. Sin embargo, es necesario destacar, que esta primera *operación de cuentas* no agota la propuesta ontológica de Badiou, en primer lugar existe una relación de pertenencia en la que un múltiple es contado como elemento de una situación (individuos - profesor y estudiantes) y existe además una relación de inclusión que indica que un múltiple es subconjunto de otro[108] (en nuestro caso profesor varón, de Filosofía, de cuarto año de una escuela secundaria confesional del norte argentino y estudiantes de ese año de esa escuela de ese lugar del país, religiosos, ateos, estudiosos, no estudiosos, repitentes, no- repitentes) Por tanto existe no solo una estructura (situación educativa), sino también una "*meta-estructura*, una *segunda operación de cuentas* (diferente a la primera) que establece esta relación de *inclusión"* (Colella, L. 2015, p. 14).

La meta-estructura o estado de la situación incluye lo que en la estructura (situación educativa) estaba expuesta al vacío que intenta dar cuenta de todas las partes posibles de una situación y buscará dar cuenta también de este vacío, es

108 Cabe señalar que la ontología de Badiou está basada en la teoría de conjuntos.

decir pretende garantizar que nada quede afuera. En nuestro caso este cierre realizado por el estado de la situación es lo que hace percibir a la clase de Filosofía en una escuela secundaria confesional del norte argentino como una unidad.

> Lo que la situación educativa presenta, el estado de la situación lo re-presenta de acuerdo a una norma metaestructurante que garantiza que el estado de cosas se mantenga. Cualquier disfunción de la estructura (la situación) es interpretado por la metaestructura de modo tal que lo que no era interpretable desde la situación es ahora comprensible y administrable desde un estado de la situación. A partir de esto podemos decir que el estado de la situación define lo que es la *normalidad* de la institución educativa (Cerletti, A. 2008, p. 20).

Digamos que la metaestructura normaliza, estabiliza y ordena cualquier exabrupto resolviendo o disolviendo los problemas que aparecen.

Retomando nuestro ejemplo de situación educativa enunciado más arriba afirmaremos que una clase de Filosofía es un espacio de encuentro y, siguiendo a Cerletti, "todo encuentro tiene algo de fortuito" (Cerletti, A. 2008, p. 30).

El lugar del acontecimiento en la clase de Filosofía.

Lo fortuito, lo aleatorio o impredecible, no puede ser inferido del examen de lo que hay; de hecho existen situaciones

en las que hay multiplicidades que si bien se presentan en una situación, no son presentadas por el estado (de la situación), a estas se denominan singularidades "podríamos decir que ellas son la consumación de lo fortuito de un encuentro y que por lo tanto no tienen una figura metaestructural reconocible de antemano" (Cerletti, A. 2008, p. 30) Las singularidades son multiplicidades anormales y fundamentan la anormalidad de una situación.

¿Cuál sería una singularidad en nuestro ejemplo de situación educativa? ¿Qué es aquello que se presenta como multiplicidad anormal? ¿Con qué podría identificarse esa singularidad?

En una clase de Filosofía hay multiplicidades consistentes que hemos señalado antes según una primera *operación de cuentas* propia de la *situación educativa*, pero además hay un reaseguro de dichas multiplicidades a partir de una segunda *operación de cuentas* propia del estado de la situación. Estructura y metaestructura dan cuenta de todo lo que efectivamente se presenta en la situación. Ahora bien, dado que una clase es un espacio de encuentro y antes afirmamos que todo espacio de encuentro tiene algo de fortuito, es probable que en una clase de Filosofía suceda algo diferente de lo esperable. Como en toda clase, hay una planificación que establecerá los objetivos, los propósitos, la selección y secuenciación de los contenidos, las actividades (del estudiante y del docente), los recursos y cierta forma de evaluación. Si todo sale según lo previsto hemos enseñado Filosofía porque según el viejo modelo del triángulo pedagógico hay enseñanza cuando alguien que

posee un conocimiento lo transmite a alguien que supuestamente no lo posee.

Sin embargo, es improbable que esto suceda de un modo tan lineal, ya que las propuestas que se llevan adelante en una clase de Filosofía y lo que con ellas ocurran constituirían, según Cerletti, una singularidad, "efecto de una combinación de elementos irrepetibles: el grupo de alumnos, el profesor, las condiciones de la clase, el contexto"(Cerletti, A. 2015, p. 29) pero también otros aspectos, por ejemplo; qué características tienen esos alumnos, qué actitud tiene ese profesor, qué dinámica o lógica gobierna la clase y en qué contexto no solo institucional, sino también social, histórico, político, ideológico y económico se desarrolla esa clase.

Por un lado, tenemos un sistema educativo que dispone un modo de subjetivación en el que los estudiantes estudian según un cálculo de conveniencia. Por otro lado, tenemos la propuesta de hacer filosofía mediante preguntas genuinas y un pensar colectivo. Luego tenemos un intento de cambio en la lógica que rige la clase: ese cambio podría ser interpretado por la distancia entre estructura (el encuentro del profesor con los estudiantes para pensar filosóficamente) y metaestructura (las lógicas que hacen al profesor ahorrase esfuerzos y a los estudiantes estudiar para aprobar, etc.). Esa distancia es una singularidad. Emerge algo que no era tenido en cuenta por la metaestructura estatal. Y como no sólo depende de un individuo particular, no es producto de la planificación sino que desborda lo predecible: lo que esperaba el profesor, la institución, el sistema de titulación y el Estado.

Las singularidades, es decir las multiplicidades anormales, constituyen para Badiou un *sitio de acontecimiento*. En nuestro caso, dada la complejidad que caracteriza una clase de Filosofía, podemos aventurarnos a afirmar que probablemente sea la clase misma la que constituya un sitio de acontecimiento. Sin embargo, esto no significa que en una clase de Filosofía necesariamente acontezca algo. Que la clase sea un *sitio de acontecimientos* simplemente nos señala que allí puede ocurrir algo diferente de lo normal, de lo esperable.

Lo que irrumpe (lo acontecimiental) no se puede prever ni anticipar porque:

> Si fuera anticipable sería alguna forma definible a partir de lo que hay y por lo tanto se trataría de alguna variante de lo viejo. Lo nuevo es inédito frente a lo que hay, por lo tanto no puede ser reconducido a lo que había. De hecho no puede ser reconocido por el estado ya que eso que aparece le es novedoso y no tiene una medida para tenerlo en cuenta (Cerletti, A. 2008, p.31).

Desde esta perspectiva ¿qué puede ser reconocido como acontecimiento en una clase de Filosofía? Según nuestra posición, el pensar filosófico. El pensamiento filosófico no va de suyo porque la clase sea de Filosofía, aún más, nos atreveríamos a decir que muy pocas veces el genuino pensar filosófico irrumpe en el aula, es decir que se dé un tipo de pensar que para que sea entendido como *acontecimiento* tiene que

desbordar lo que estaba previsto que suceda.

4.- Para finalizar:

Enseñar Filosofía supone algo más que la mera explicación y sus variantes del modelo del triángulo pedagógico, aunque respetemos la definición genérica de Fenstermacher o la lectura que proponen Gvirtz y Palamidessi y asumamos que hay alguien que posee un saber que transmite a alguien que no lo posee, aunque asumamos que hay problematización de ese saber y que la enseñanza y el aprendizaje constituyen procesos no lineales, enseñar Filosofía nos enfrenta al desafío de que algo suceda más allá de lo esperable. El *acontecimiento* dice Cerletti (2008) "es la novedad que quiebra la monotonía de los saberes instituidos, de lo esperable y predecible" (Cerletti, A. 2008, p.32)

Lo interesante de pensar una clase de Filosofía en la que efectivamente haya irrumpido el pensar, ese genuino pensar filosófico como novedad y no como mera repetición, es que en una escuela secundaria con las características antes señaladas en la que se busca el control de todas y cada una de las situaciones y se intenta reasegurar que nada salga de su cauce de normalidad aun así existan estos *sitios de acontecimientos* que con frecuencia se suelen señalar desde la clase de Filosofía. Hay por lo tanto algo que sucede que se nos escapa, que nos sorprende, nos interpela y nos sustrae de lo académicamente esperable pero que sin estas irrupciones inesperadas probablemente no podríamos hablar de un verdadero Filosofar, porque entendemos que la Filosofía y el filosofar habitan

de suyo en el borde del vacío ontológico, en la anormalidad de las situaciones, en las singularidades, en aquellos *sitios de acontecimientos* que en cierta forma esperamos, aunque sigan irrumpiendo y no podamos dar cuenta de ellos sino, una vez que hayan sucedido.

BIBLIOGRAFÍA:

BADIOU, A. (1999) El ser y el acontecimiento. Buenos Aires. Manantial.

CAMILLONI, A. (2014). Las metáforas conceptuales en la construcción del discurso pedagógico. En *Revista de Educación, 7,* 17- 32. UNMDP. Disponible en https://fh.mdp.edu.ar/revistas/index.php/r_educ -

CERLETTI, A. (2008). Repetición, novedad y sujeto en la educación. Un enfoque filosófico y político. Buenos Aires: Del Estante Editorial.

CERLETTI, A. (2015).Didáctica aleatoria de la Filosofía, dialéctica del aprendizaje filosófico. En Cerletti, A. y Couló, A. (2015) *Didácticas de la Filosofía. Entre enseñar y aprender a filosofar.* Buenos Aires: Noveduc.

COLELLA, L. (2015a). Encuentros y desencuentros filosóficos y políticos entre Badiou y Rancière. Contrastes. Revista Internacional de Filosofía, 20, 217-230. Universidad de Málaga. Disponible en: http://www.revistas.uma.es/index.php/contrastes/article/view/2325

COLELLA, L. (2015b). Multiplicidad y encuentro educativo. Un aporte de la filosofía de Alain Badiou para pensar los cambios y los procesos de subjetivación en el ámbito

educativo. Revista Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas, 17(1), 11-20. Buenos Aires. Conicet. Ed. Qellqasqa. Disponible en http://qellqasqa.com.ar/ojs/index.php/estudios/article/view/38

COLELLA, L. (2018). ¿Qué significa un cambio en la educación? Aportes desde la analítica trascendental de Alain Badiou y la noción de "igualdad" de Jacques Rancière. Saberes y Prácticas. Revista de Filosofía y Eduación (ISSN 2525-2089), 3, 1-16. UNCuyo. Disponible en: http://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/saberesypracticas/article/view/1097

FENSTERMACHER, G. (1999).*Enfoques de la Enseñanza.* Buenos Aires. Amorrortu.

GALAZZI, L. (2015). Modelos teóricos para conceptualizar la enseñanza: algunas consideraciones críticas acerca del "triángulo pedagógico". En *Revista Paideia, 102,* 1-20. Madrid. Sepfi.

El giro ético en la praxis docente.
Hacia una ética de la hospitalidad y de las diferencias

César Ricardo Almaraz
Dpto. de Filosofía. Facultad de Humanidades, UNCa.

Introducción

La lógica dominante en la praxis educativa, en general, responde a los lineamientos del proyecto educativo moderno[109], que con diferentes matices, continúa estando presente

109 Lic. en Filosofía. Facultad de Humanidades - Universidad Nacional de Catamarca.

En referencia al proyecto que se gestó en la modernidad, consolidándose en el siglo XVIII en Europa, y que en nuestro país, junto con el establecimiento del Estado-nación, tomó fuerza, a fines del siglo XIX, con el positivismo de la década del 80'. Por lo tanto, nuestro sistema educativo; más allá de que hubo otros proyectos en los márgenes, o que una de las expresiones de la modernidad es la emancipación; es heredero de un proyecto educativo que reproduce la ideología de los sectores dominantes, manteniendo el *status quo* y privilegios de los mismos. Entre otros trabajos sugerimos, para obtener mayores precisiones conceptuales de la historia de la educación, el libro "La escuela como máquina de educar. Tres escritos sobre un proyecto de la modernidad", en el cual Pablo Pineau plantea, como hipótesis de trabajo, "*que la consolidación de la escuela como forma educativa hegemónica se debe a que esta fue capaz de hacerse cargo de la definición moderna de la educación*" (2016, 30).

en nuestra actualidad. Esta lógica tradicional de tinte reproductivista, y academicista, tiende a reducir la praxis docente a discursos metodológico-didácticos y del derecho[110]; negando los sentidos que afloran en la acción de educar, cuando se tienen en cuenta, desde una perspectiva crítica, las *huellas*, las *experiencias*, y *singularidades* que se presentan en situaciones educativas concretas.

En tal sentido, el propósito que planteo en este ensayo, es mostrar otras maneras de relacionarnos con el saber y con las/os otras/os, en una praxis educativa singular, que discute la lógica tradicional de la educación impuesta por el proyecto político-educativo moderno; a partir de los aportes, de la perspectiva del *giro ético* levinasiano, y sus derivas, tanto en pensadores como Derrida y Dussel, como las consideraciones en el campo de la filosofía de la educación, en autores como Ranciére, Kohan, Larrosa, Skliar y Bárcena; puesto que, permiten pensar la acción de educar, tanto desde una ética de la hospitalidad, una ética de la escucha; como desde las pedagogías de las diferencias, en una lógica no de la imposición de una verdad, con pretensión de universalidad, sino bajo la lógica de la experiencia, en tanto aquello *que nos pasa*, nos afecta, como una respuesta singular a/de cada vida.

Desde esta perspectiva crítica y problematizadora, intentaré responder los siguientes interrogantes: ¿Desde qué lugar ético-político-epistémico es pensada/sentida nuestra praxis docente? ¿En qué medida nuestra praxis docente posibilita

110 No se niega al derecho, pero si se discute el reduccionismo del discurso educativo, al discurso del derecho.

o dificulta pensar las potencias de una ética de la escucha, la experiencia y la singularidad de cada vida, en las instituciones educativas? ¿Qué efectos de poder, qué potencias propiciamos para pensar/nos sintiendo/nos, desde otro lugar, en los espacios de ética y filosofía de la educación?

Aproximaciones al giro ético

El denominado *giro ético*[111] producido por el pensador lituano Levinas, surge a raíz de una fuerte crítica a la concepción de la filosofía tradicional, que situó al *ser* como objeto privilegiado de la misma, poniendo el énfasis en la mismidad del ser, siendo la 'egología'[112] su característica principal. De ahí, la importancia que presenta la alteridad, el pensamiento del otro, que se devela en el rostro del otro para el pensador lituano, como crítica a la metafísica tradicional. En *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Levinas afirma que "Al develamiento del ser en general, como base del conocimiento, como sentido del ser, le antecede la relación con el ente que se expresa; el plano ético precede al plano de la ontología" (2002: 214).Es decir, lo que precede al ser es el otro, que se expresa como *rostro*, siendo el rostro del otro lo primero, que viene al encuentro, y se constituye como base de todo conocimiento, en tanto *huellas* que vienen del otro.

111 Ricardo Forster en un artículo *los rostros de la alteridad,* alude a la filosofía de la alteridad de Levinas, como *giro ético*, ya que "la indispensable presencia del otro como articuladora de una alteridad que funda una comunidad capaz de entrelazar lo igual y lo distinto sin ejercer una violencia negadora" (2016: 115-116).

112 Por ello, se torna relevante para Levinas situar la filosofía, a partir de la alteridad, en tanto *huella y rostro del otro*.

¿Por qué rostros y huellas? Básicamente porque el otro no es ya, desde el giro ético una representación, sino una epifanía por la que el otro se materializa, se presenta ante mí como rostros y huellas, más allá o más acá de todo signo, y por tanto de toda significación. Los rostros y huellas de las/os otras/os se nos presentan en la exterioridad, vienen de afuera, están en un afuera radical. Esto se evidencia cuando el pensador lituano expresa en cuanto a la noción de rostro que "significa la anterioridad filosófica del ente sobre el ser, una exterioridad que no recurre al poder ni a la posesión, una exterioridad que no se reduce, como en Platón, a la interioridad del recuerdo, y que sin embargo, salvaguarda al yo que la recibe" (Levinas, 2002: 75). Es allí, precisamente, donde el giro ético cobra sentido, cuando a la mismidad le precede la alteridad, es decir los rostros y huellas que nos dejan, nos marcan los otros, en cada encuentro, por ejemplo esta misma escritura que al decir de Jean-Luc Nancy (2010) es, y así la siento, una *excritura,* porque viene de afuera, de los otros y no de la mismidad, en tanto pensamiento autocentrado, que se piensa a sí mismo. Son esos otros que nos interpelan cada vez, en/desde su singularidad quienes me permiten excribir, leer, pensar, sentir, vivir, a partir de la relación que establecemos cada vez, en cada encuentro.

En la huella, en tanto *eco de una ausencia* y en el rostro, en tanto *exterioridad,* se da la epifanía del otro radicalmente diferente, irreductible a la mismidad, a una identidad estática que busca imponerse negando la radicalidad de toda alteridad, y de la diferencia.

Para Levinas toda la filosofía tradicional de Parmenides

y Platón a Heidegger, pasando por Descartes, Kant y Hegel, ha producido un reduccionismo del otro a lo Mismo y por tanto una injusticia, puesto que para este autor la justicia viene de los otros, del extranjero, siempre me interpela en la exterioridad, en su diferencia radical, por ser radicalmente otro. Quisiera rescatar el tono de la crítica a la ontología de Heidegger:

> "la ontología, como filosofía primera que no cuestiona el Mismo, es una filosofía de la injusticia. La ontología heideggeriana que subordina la relación con el Otro a la relación con el ser en general -aún si se opone a la pasión técnica, salida del olvido del ser oculto por el ente- permanece en la obediencia de lo anónimo y lleva, fatalmente, a otra potencia, a la dominación imperialista, a la tiranía" (2002: 70).

El pensador de la excedencia, como le denomina Silvana Rabinovich, en el prólogo al libro 'la huella del otro', cuestiona toda filosofía que se clausura en la mismidad del ser, como es el caso de la ontología de Heidegger, puesto que la ética implica una relación con los otros en la exterioridad, lo importante es la relación que establecemos con los otros. Por ello, desde ésta perspectiva, cobran sentido las siguientes preguntas, éticas, ¿Cómo nos relacionamos con los otros? ¿Qué implicancias tiene para nuestra praxis educativa pensarla desde los rostros y huellas de nuestros estudiantes?

Derivas del giro ético

Antes de indagar las implicancias de la ética en la educación, desde el campo de la filosofía de la educación me gustaría, brevemente, referirme a las derivas del giro ético, tanto en Europa, en la recepción de Jacques Derrida, como en suelo latinoamericano, por parte de Enrique Dussel.

Derrida problematizará la noción de hospitalidad, desde una tarea deconstructiva, advirtiendo los alcances ético-políticos de la ética y política de la hospitalidad que en la tradición de la cultura occidental estuvo relegada al derecho, por ello el pensador argelino busca deconstruir el sentido hegemónico de la hospitalidad, recuperando en gran medida el *pensamiento del otro*, en referencia a la filosofía de Levinas. En tal sentido, en referencia a la hospitalidad esgrime:

> "decir que es primera significa que incluso antes de ser yo mismo y quien soy, ***ipse***, es preciso que la irrupción del otro haya instaurado esa relación conmigo mismo. Dicho de otro modo, no puedo tener relación conmigo mismo, con mi «estar en casa», más que en la medida en que la irrupción del otro ha precedido a mi propia ipseidad" [cursivas y entrecomillado, en el original (Derrida, 1997)].

La *irrupción del otro* precede a toda posibilidad de pensarnos a nosotros mismos, por lo que la hospitalidad, no responde únicamente a relaciones de amistad, sino

también de guerra, xenofobia, ya que en cualquier caso siempre hay relación con un otro.

Un apartado insoslayable, que invita a pensar Derrida, desde el pensamiento sobre la hospitalidad, es la relación de ésta con la justicia y el derecho. Para ello realiza una distinción entre *hospitalidad condicionada* y *hospitalidad incondicional*. La noción de *hospitalidad incondicional,* implica apertura al *otro*, no ya como invitado, sino como visitante "pese a que ninguna invitación hubiese precedido a la recién llegada" (2000: 19). En cambio la hospitalidad condicionada está sujeta al derecho, a las leyes

> "a una relación que respeta la alteridad del otro y responde al otro, a partir del hecho de pensar que el otro es otro (…) el otro no es reducible a mí ni a mí mismo, lo que demuestra que hay una justicia irreductible a su representación jurídica o moral" (Derrida, 1994: 9).

Por lo que esta perspectiva de la justicia entra en el orden de lo incalculable, en contraposición al derecho, y se corresponde con la hospitalidad incondicional, ya que:

> "La hospitalidad justa rompe con la hospitalidad del derecho; no que la condene o se le oponga, por el contrario, puede introducirla y mantenerla en un movimiento incesante de progreso; pero le es tan extrañamente heterogénea como la justicia es heterogénea

> al derecho del que es sin embargo tan próxima y en verdad indisociable" (Derrida & Dufourmantelle, 2006: 31).

Aquí se puede observar la aporía en la que se encuentra la hospitalidad como la entiende Derrida, sin embargo por lo pronto es importante resaltar en la cita, la última parte que muestra a la hospitalidad *en verdad indisociable* a la justicia, que siempre viene desde la exterioridad, en el con-tacto con los/las otros/as.

En consecuencia, la noción de hospitalidad incondicional se torna sumamente importante a la hora de pensar la relación educativa, ya que va más allá de una relación meramente jurídica, transformando la relación misma que establecemos en las praxis educativas, trastocando la importancia que se da al *sí mismo*, por la de los *otros* que sienten, piensan, viven y mueren de otra manera.

Por otra parte, Dussel recupera de Levinas la crítica a la tradición de la filosofía occidental en la medida que Dussel está preocupado por un pensar situado en Latinoamérica, pues "La anterioridad del Otro que interpela constituye la posibilidad del «mundo» o del *soi-même* como reflexivamente valioso, que se torna el fundamento del acto de justicia hacia el Otro. Es un círculo, pero que «inicia» el Otro -al menos en este punto la Filosofía de la Liberación da la razón a Levinas" (1998: 21). La diferencia estaría en quién es el otro del que habla Dussel y desde dónde habla, es decir cuál es la situación concreta en la que se encuentran. En tal sentido, el filósofo argentino afirma:

"se trata de una *ética cotidiana*, desde y en favor de las *inmensas mayorías de la humanidad excluidas de la globalización*, en la «normalidad» histórica vigente presente" (Dussel, 1998: 15). Mayorías excluidas que habitan otra hospitalidad, que sienten y piensan de otra manera, desde la singularidad, desde lo cotidiano, en la exterioridad de un pensar-sentir situado, en otra relación con el saber, con los otros.

Giro ético en la praxis docente

Quiero ahora volver sobre los pasos, esas preguntas iniciales, y en ese sentido, el giro ético levinasiano y sus lecturas críticas[113], que invitan a pensar desde otro lugar ético-político-epistémico nuestra praxis docente, que invitan a salir de nosotros mismos, de nuestro ego y hacernos eco de la exterioridad, de los otros que vienen a nuestro encuentro, en una hospitalidad incondicional, *hospitalidad excesiva* que se da en acontecimientos singulares y que se *reconstela* (Grosso, 2014) cada vez que se realiza.

En consecuencia el mayor desafío que tenemos desde esta perspectiva es salir de nosotros mismos, un salir-afuera, que implica no sólo un desplazamiento del interior a lo exterior, sino sobre todo una alteración existencial, un estar en la exterioridad, llevar a cabo una *alteración epistémica* (Kusch, 2010), un encontrarnos con los otros y transformarnos en la relación, profundizando la diferencia, en una hospitalidad que no está condicionada por el derecho, sino que es apertura y

113 Porque de eso se trata, no de reproducir lo que otro pensó, sino de pensar a partir de lo ya pensado por otros.

respeto por el otro en tanto otro, y por ello excede los marcos jurídicos.

Desde el campo de la filosofía de la educación recuperaré algunas nociones que dan apertura a otra manera de mirar, sentir, pensar la educación, no ya desde el horizonte positivista, reproductivista, sino desde una ética y política de la hospitalidad, de la escucha, de la experiencia, y de las diferencias.

Skliar recuperando a Levinas afirma que la ética es una óptica y una acústica, *es decir una forma de mirar* y *una forma particular de escucha*. En tal sentido, frente a los otros, a la singularidad del otro, lo primero es un *gesto ético* del mirar y escuchar a cada vida singular, y por lo tanto dar una respuesta singular a quienes miramos y escuchamos en nuestra praxis docente.

En la misma perspectiva Jorge Larrosa plantea la cuestión de la alteridad y experiencia en educación. La experiencia como *aquello que me pasa, presenta una serie de principios.* Primero de *reflexividad* "puesto que *me* es un pronombre reflexivo, la experiencia es salida hacia fuera y vuelta hacia mí, porque me afecta a mí". Segundo de *subjetividad "*porque el lugar de la experiencia es el sujeto. Un sujeto abierto, sensible, ex-puesto. Capaz de dejar que algo le pase". Y tercero *principio de trans-formación* "porque el sujeto de la experiencia está abierto a su propia trans-formación" (2008: 14, 15, 16) A estos principios los atraviesa la noción de *exterioridad* y *sensibilidad.* Por ello, hay allí otra posible educación que se inicia, a partir de lo que no puede ser, como la experiencia, pero que, sin embargo, cobra sentido en la exterioridad y sensibilidad que surge en

el con-tacto con los otros, es decir en la irreductible alteridad.

Otra nota característica de la experiencia y de la alteridad en educación o de una educación de la experiencia y la alteridad es la singularidad, puesto que cada experiencia es singular y por tanto irrepetible, a diferencia de un experimento. De hecho en el proyecto educativo moderno la tendencia en la educación del ciudadano fue homogeneizar y universalizar las maneras de aprender y enseñar, reproduciendo el conocimiento oficial. Por ello, una educación que parte de la singularidad, que alberga toda experiencia y alteridad, invita a pensar otra praxis docente, una praxis que parte de la fragilidad de la existencia de quienes somos afectados por loas/os otras/os en la relación, en la diferencia que nos constituye. Invita a pensar otra manera de relacionarnos con el saber, con los otros, puesto que la relación con la lectura, con la excritura, con el pensamiento, con la relación misma es la que me transforma y me hace devenir otro, entre otros.

En este sentido, lo importante en la lectura que realizo de un filósofo, por caso Deleuze, no es ya lo que ése filósofo piensa, sino lo que me hace pensar, el devenir de mi propio pensamiento, a partir de la relación que establezco con el pensamiento de Deleuze, lo que afecta en mi manera de pensar, la experiencia que suscita la manera de ser afectado por el otro en la lectura. Hay aquí otra filosofía en la educación o una educación en la filosofía como gusta decir a Walter Kohan, que se funda en una ética de la hospitalidad, de la escucha, de hospitalidades, experiencias, que nacen en la singularidad de cada relación, transformando la relación misma que establecemos

con el saber, con los otros. Aquí la apuesta está en una educación como acontecimiento ético-político, que se sostiene en el quizá de todo acontecimiento, más que en la certeza de un conocimiento que se da en la claridad y distinción.

Además de la alteración epistémica, hay una alteración de la temporalidad, ya que se trata de otro tiempo que se pone en juego en la praxis educativa, ya que la manera de comprender y vivir el tiempo en las instituciones educativas está dominado por *chrónos*, una de las formas de mencionar el tiempo en griego clásico, al decir de Kohan (2007: 92-93), quien continua aclarando, que también están las palabras *kairós* y *aión*, que aluden al tiempo oportuno y al tiempo de la infancia en tanto juego. Entonces un tiempo de la infancia, del jugar del niño es un tiempo de la intensidad, es el tiempo de la experiencia, diferente a *chrónos* que se devora a sus hijos, que marca el tiempo en las instituciones y que marca el ritmo de un aprendizaje cuantificable, medible, observable, experimentable bajo la lógica de una imposición de una verdad absoluta y con pretensiones de universalidad. En cambio la praxis docente que se basa en una lógica de la experiencia muestra que el aprendizaje tiene que ver más con la intensidad en la relación que con la acumulación de conocimientos.

La praxis docente desde la lógica de la verdad no problematiza la relación que establecemos con el saber, se transmite lo que ya se piensa o para enterarse de lo pensado por otro; mientras que desde la lógica de la experiencia se cuestiona lo que se piensa o lo pensado por otro. Por ello desde la primera, donde se pretende imponer una verdad, se legitima un saber

desde el poder, reproduciendo una verdad, y la segunda problematiza toda legitimidad de todo saber. En el libro "El maestro inventor. Simón Rodríguez", Kohan recuperando las enseñanzas del Sócrates de Caracas[114], dice que "Maestro es quien provoca en los otros un cambio en su relación con el saber (…) es el que hace nacer el deseo de saber para entender y transformar la vida propia y ajena" (2013: 88).

Para ello es necesario otra educación, otra política, otra filosofía, que se gesta en el contacto con los otros y que haga del pensar un permanente caminar, un devenir-otro, en una ética del escuchar/nos y del mirar/nos, una excesiva hospitalidad que se reconstela cada vez de nuevo como dice José Luis Grosso, una *praxis interpelante*, como plantea Román Gordillo, que nos moviliza en un preguntar infinito en una educación como acontecimiento ético-político de apertura radical hacia quienes viven, sienten, piensan y mueren de otra manera, con/de quienes desaprendemos para continuar aprendiendo colectivamente, en una educación ético-filosófica-política que camina a contrapelo del proyecto educativo moderno.

Consideraciones finales

En el año 2015 fui invitado por Román Gordillo[115] para la realización de un foro denominado "Formación Docente y Ética", en el marco de las jornadas disciplinares de Filosofía, que tenía como objetivo "abordar la problemática disciplinar-

114 Así llamaba Simón Bolívar a su maestro Simón Rodríguez.

115 Titular de las cátedras de Ética I, Ética II y Ética y deontología docente, de la Facultad de Humanidades, en las que trabajo como Adjunto y compartimos proyectos de investigación.

curricular, desde un punto de vista crítico, y la problemática metodológico-didáctica, desde un punto de vista heurístico, con el propósito de elaborar lineamientos generales para la práctica docente". Por lo que el foro estaba pensado como una instancia académica de análisis crítico reflexivo sobre la problemática disciplinar-curricular, que permita elaborar lineamiento generales para la práctica docente, el mismo se convirtió en un espacio de encuentro académico, que nos permitió dialogar con diferentes docentes de Nivel de Educación Superior, de cátedras afines como Ética profesional y Filosofía de la educación, a partir de las experiencias, en el que recibimos fructíferos aportes que problematizaban la manera de enseñar y las diferentes relaciones que establecemos con los saberes.

El foro se convirtió en una experiencia de aprendizaje colectivo, que puso de relieve la singularidad y huellas de las prácticas docentes de quienes participamos, ya que las discusiones giraron en torno a la problematización de la praxis docente, no ya desde un análisis hermenéutico, sino desde las experiencias, la manera en cómo nos dejamos afectar por las/os estudiantes, y los saberes y en última instancia cómo ello puede incidir en la trasformación de los diseños curriculares, desde la producción de saberes en la praxis singular de cada docente.

En el caso de filosofía de la educación a modo de diagnóstico observamos que no se encuentra definido el campo de estudio de reflexión propio del espacio curricular, puesto que coincidían los participantes que en los diseños hay una fuerte impronta de lo epistemológico y una tendencia por parte de

los docentes a enseñar el espacio, ya sea desde una reflexión de la pedagogía en el devenir de la historia, bifurcando el campo en una historia de la educación, o en una historia de las ideas educativas, desde el plano filosófico, lo que estaría en desmedro de la constitución del campo de estudio propio de la filosofía de la educación, en tanto praxis crítica sobre los supuestos que subyacen en las diferentes propuestas educativas.

Desde ese momento, tanto en las cátedras como en encuentros académicos, ya sea foros, talleres y seminarios[116], pudimos dar a conocer las investigaciones en curso y sobre todo intercambiar experiencias con los docentes egresados y estudiantes que permiten problematizar la praxis educativa desde las vidas singulares.

Una de las consideraciones respecto de la ética es que no sólo se presenta como una actividad crítica sobre los principios que orientan el obrar humano, sino principalmente, como manera de habitar en el mundo, de estar con los otros, de hacer mundo con los otros, que nos interpelan desde su diferencia radical y que nos permiten pensar la radical diferencia que nos constituye a nosotros mismos. Por lo que, nos permite pensar las relaciones que establecemos con los otros, desde lo común, que se presenta en la diferencia constitutiva del nosotros.

116 Como por ejemplo el seminario que dictamos juntos con Román Gordillo "Ética, educación y hospitalidad", durante el año 2018, en el marco del proyecto de investigación subvencionado por la Facultad de Humanidades "Problematizaciones bioéticas y biopolíticas de algunas praxis en ética y filosofía de la educación", que nos permite conformar un equipo integrado por egresados y estudiantes de la carrera de Filosofía, donde surgen intercambios de experiencias significativas fortaleciendo las diferentes investigaciones en un aprendizaje colectivo.

Nos toca seguir aprendiendo a vivir en la diferencia radical que nos constituye, y nos invita a respetarnos, no ya porque el otro es diferente, sino porque la diferencia es primera, no en un sentido ontológico, sino en un gesto ético que se da en la relación con los otros, en desde la diferencia. Por ello, considero que la praxis docente que se hace eco de las potencialidades del giro ético, de una ética de la hospitalidad no puede soslayar una ética de las diferencias, que permita deconstruir nuestras relaciones educativas en el respeto de la diferencia que nos constituye, gestando otras relaciones con el saber y con-los-otros.

Bibliografía

ALMARAZ, C. (en imprenta) *Ética y política de la hospitalidad. Deconstrucción y semiopraxis*. San Fernando del Valle de Catamarca: El Trébol Ediciones.

BÁRCENA, F. y M. Joan-Carles (2014) *La educación como acontecimiento ético: natalidad, narración y hospitalidad.* Miño y Dávila editores, BS. AS. Argentina.

DERRIDA, J. (1997) *Sobre la hospitalidad.* Entrevista en Staccato, programa televisivo de France Culturel, producido por Antoine Spire. Edición digital en www.jacques-derrida.com.ar.

DERRIDA, J. y DUFOURMANTELLE, A. (2006) *La hospitalidad.* Buenos Aires, Ediciones: La Flor.

DUSSEL, E. (1998) *En búsqueda del sentido (origen y desarrollo de una filosofía de la liberación)* En Revista Anthropos N° 180 Septiembre – Octubre 1998. Barcelo-

na, España.
DUSSEL, E. (1998) *Ética de la liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión.* Editorial Trotta, Madrid.
DUSSEL, E. (2016) *Ética de la Liberación en: Mentes del Sur* https://www.youtube.com/watch?v=nh6HPp1-IxM
FREIRE, P. (2005) *La naturaleza política de la educación*. Ed. Paidós.
GIULIANO, F. (2017) *Rebeliones éticas, palabras comunes. Conversaciones (filosóficas, políticas, educativas) con Judith Butler, Raúl Fornet-Betancourt, Walter Mignolo, Jacques Ranciere, Slavoj Zizek*. Editorial Miño y Dávila. Bs. As. Argentina.
GORDILLO, R. (2015) *Una praxis interpelante.* Conferencia presentada en las IV Jornadas de Filosofía "Cuidado del otro, cuidado de la naturaleza. La filosofía ante los desafíos de hoy", Catamarca, Argentina.
GROSSO, J.L. (2014) *Hospitalidad excesiva. Semiopraxis crítica y riesgos teóricos en la justicia poscolonial.* Publicado en inglés en Alejandro Haber & Nick Shepherd (eds.) *After Ethics. Ancestral voices and post-disciplinary worlds in archaeology.* Springer Press: Cham, Switzerland.
KOHAN, W. (2007) *Infancia, política y pensamiento: ensayo de filosofía y educación.* Del Estante Editorial, Bs. As. Argentina.
KOHAN, W. (2013) *El maestro inventor. Simón Rodríguez.* Miño y Dávila editores, Bs. As. Argentina.
KUSCH, R. (2000) *Geocultura del hombre americano.* Edi-

torial Fundación Ross, Rosario, Argentina, (1975).
KUSCH, R. (2000) *América Profunda.* Editorial Fundación Ross, Rosario, Argentina, (1962).
LEVINAS, E. (2001) *La huella del otro.* Ed. Taurus, México.
LEVINAS, E. (2002) *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad.* Ediciones Sígueme Salamanca, España.
PINEAU, P.; DUSSEL, I. Y CARUSO, M. (2016) *La escuela como máquina de educar.* Buenos Aires: Paidós.
RANCIÈRE, J. (2003) *El maestro ignorante*. Laertes, Barcelona. Cap. V.
SKLIAR, C. (2016) *Pedagogías de la fragilidad: educar y apasionarse por las vidas singulares.* Conferencia en el marco de de las 25° Jornadas Internacionales de Educación.En:https://youtube.https.co/results?search_query=skliar+pedagogias+de+la+fragilidad
SKLIAR, C.; LARROSA, J.(comp.) (2016) *Experiencia y alteridad en educación*. Homo Sapiens Ediciones, Rosario. 1ª ed. 3ª reimp.
SKLIAR, C. (2017) *Pedagogías de las diferencias. Notas, fragmentos, incertidumbres.* Noveduc, perfiles. Ciudad Autónoma de Buenos Aires. 1ª ed. 4ª reimp.

Ética y Educación. Nuevos caminos

Josefina Fantoni
Departamento de Filosofía. Facultad de Humanidades
Ciencias Sociales y de la Salud
Universidad Nacional de Santiago del Estero

Resumen

Este trabajo se da en el marco del proyecto de investigación "Democracia y situación: Estado, burocracias, gobierno y prácticas políticas en Santiago del Estero". Un estudio situado de nuestras democracias regionales implica la asunción de una mirada con opciones hermenéuticas y axiológicas comprometidas con sus principios y valores aunque no necesariamente con sus modelos históricos. En esta ponencia se abordará una serie de reflexiones acerca de los caminos en la relación ética y educación: dos dimensiones que construyen una manera de pensar y actuar en democracia.

Los aportes están realizados a partir de la propuesta de Edgar Morin y su apuesta por una nueva manera de pensar: el *pensamiento complejo*. Reflexionar sobre la educación como

camino, desde un abordaje de la complejidad, se transforma en tareas urgentes para los educadores del Siglo XXI. Esto porque, si bien la educación es un hecho radical, no se trata sólo de enseñar los conocimientos sino también enseñar a aprender los conocimientos; no se trata de una acción individual, sino del ejercicio de una tríada: se enseña y se aprende en un contexto, con los otros, en un camino de incertidumbre y contradicciones. Enseñar es "enseñar a vivir"; formar ciudadanos, hijos de una democracia cognitiva y cívica, que puedan interaccionar con el entorno con estrategias creativas, como constructores de saberes desde una perspectiva ética y con conciencia de una ciudadanía planetaria.
Palabras claves: educación, ética, sistema, complejidad, convivencia

Introducción

Sostenemos que en el campo de la educación no deberíamos actuar según aprendizajes mecánicos, ignorando interesadamente el tiempo en el que se cultivan los procesos divergentes e impredecibles de reflexión y deliberación individual y colectiva, sino por el contrario, se necesita abrir espacios de construcción personal y social.

El sistema educativo ha favorecido, la mayoría de las veces, el aprendizaje parcelado de cada área académica, disciplina o temas, sin mediar una interrelación pertinente de contenidos que permita relacionarlos y trabajarlos en conjunto. Esto evita que el estudiante perciba y aprenda la interrelación de contenidos que, siendo los mismos se abordan y discuten en

asignaturas distintas sin relación entre sí. Los contenidos son sometidos a estructuras de análisis rígidas que desvinculan su sentido del *continuum* en el que estos se desarrollan. Es decir, se parcela y reduce el conocimiento, se fragmenta según disciplinas con el riesgo de disciplinar los modos de conocer, pensar y actuar.

Pero las críticas al sistema educativo van más allá de la necesidad de cambio de estructura curricular y/o modificaciones de planes de estudio, esto es necesario, pero si sólo es o responde a condiciones programática preestablecidas y dirigidas desde prácticas eficientista que tienden a resultados cuantitativos, no alcanza, no es suficiente. Un programa –una reforma- preestablecido, lineal no deja margen para la intervención del contexto, desconoce que como sistema tiene que hacerse cargo que se enseña y se aprende en un contexto, con los otros, en un camino de incertidumbre y contradicciones.

Conocer no es llenar la cabeza de información. Conocer es saber qué hacer con esa información. Conocer es *articular* y no solo distinguir. Conocer es *organizar.* Por ello, no se trata únicamente de aprender, reaprender o desaprender, sino de "reorganizar nuestro sistema mental para reaprender a aprender" (Morin. 1999: 23-35).La parcelación y la compartimentación de los saberes nos hace incapaces de abordar lo que está tejido en conjunto. Necesitamos, entonces, un conocimiento pertinente, un conocimiento relacional, de contexto, para afrontar la complejidad.

Una "buena enseñanza" (si cabe como juicio) es la que se toma en serio la vida de los estudiantes. Aquella que recu-

pera sus experiencias analizando las formas en que crean su identidad. De eso trata una buena enseñanza, una educación con sentido: de ser capaces de mirar, de considerar las experiencias de los estudiantes dentro de un contexto social, cultural y político más amplio. Un conocimiento que se ve enriquecido y modificado por las diversas variables contextuales que le otorgan sentido y que sin duda permiten su desarrollo.

El Pensamiento Complejo, propuesta de Edgar Morin, autor que nos ocupa en este trabajo, expresa su crítica a una manera fragmentaria (descontextualizada),reduccionista (explicar las cosas mostrando un solo elemento; ya sea psíquico, biológico o espiritual, sin caer en cuenta que las cosas hay que verlas desde lo global y entender que existe una interrelación entre los elementos) y disyuntiva (tiende a aislar, a considerar los objetos independientes de su entorno, no ve conexiones, no ve en las especializaciones la relación de unas con otras), de pensar, conocer y actuar.

Para el autor, esta es la herencia de un "monismo metodológico de la Modernidad" que ha soslayado las diferencias y discontinuidades potenciales y reales que pueden existir entre los componentes de los acontecimientos estudiados. Es la imposibilidad de la unidad del conocimiento y de la sociedad, que, en el caso de la fragmentación de los saberes, no sólo impide el desarrollo de un verdadero conocimiento científico, sino que ello produce, en el campo de la educación, consecuencias aún más desfavorables. Se genera una mente escindida, una "inteligencia ciega" indolente para la colaboración y comprensión del otro como ser humano.

Morin propone la necesidad de construir un nuevo paradigma que permita dar cuenta de las vinculaciones, individuo/sociedad; política/cultura, universal/concreto; vinculaciones no determinadas a priori, sino contextualizadas. Sostiene que "la supremacía de un conocimiento fragmentado según las disciplinas impide, a menudo, operar el vínculo entre las partes y las totalidades" (Morin, 1999: 2). Esto trae como consecuencia el debilitamiento de la percepción de lo global y conduce al debilitamiento del sentido de la responsabilidad y de la solidaridad que los seres humanos tenemos para con nosotros mismos, con los otros y nuestro entorno.

La complejidad intrínsecamente ligada al saber absoluto, a la racionalización, a las garantías, a la completud, al método único e infalible exige una "revolución paradigmática, no programática" (Morin. 1999: 21). El nuevo paradigma, *paradigma de complejidad,* nos permitirá reflexionar y comprender la potencia e impotencia de una educación que no retiene del fenómeno educativo más que un conservadurismo razonado y arrinconado por sus espacios parcelados, programas lineales y estáticos, sus cuerpos normativos, sus ritos y oficinas. Si bien cabe reconocer la importancia y, a veces, lo decisivo de este aspecto para los demás aspectos de la institución educativa y del arte de educar que generalmente permanecen ocultos, sin embargo, esto no justifica su invasión en el campo de la educación toda que se convierte así en tecnocrática, es decir, subordina la atención y la acción educativa al aspecto y a la solución tecnoeconómica-burocrática de los problemas.

Cabe reconocer la importancia de la confianza en la ca-

pacitación académica-científica y en la norma para actuar, pero no el mero carácter lineal - tecnocrático de los datos como instrumentos para controlar, mensurar y decidir. La racionalidad moderna, cerrada, disyuntiva, que simplifica lo global, que descontextualiza, pierde de vista que el desafío de la globalidad es, al mismo tiempo, el desafío de la complejidad, y hay complejidad cuando existe un tejido interdependiente, interactivo e inter-retroactivo del todo y las partes.

El pensamiento complejo y el paradigma de la complejidad desbordan y enfrentan a la concepción que considera al paradigma únicamente como una herramienta heurística y procura fundamentar un modo de conocer, pensar, actuar en permanente construcción y re-construcción. El paradigma de complejidad nos pide complementar lo antagónico para desarrollar una visión integral del mundo, la vida, el hombre.

Por ello, no se busca evadir la planificación, la elaboración de programas educativos; sino que estos no deben en ningún caso ser un recetario, porque no pueden anticipar ni considerar la totalidad de las relaciones e interacciones en el seno de un medio complejo y, por lo tanto, no constituye la solución a todos los problemas

II

Otro modo de adentrarnos en la problemática de la educación, es reconociendo que la educación es un hecho relacional, donde estudiante-docente se encuentran de modo asimétrico, descubriendo itinerarios, caminos que se tornan en responsabilidad. El estudiante es un otro encarnado y con-

textualizado, no es un número, no es una isla, sino es un otro que demanda una respuesta.

En su libro *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro* (2001), Morin ofrece una serie de herramientas para conocer, pensar y actuar de modo diferente; para desarrollar un pensamiento vinculante y afrontar la incertidumbre En primer lugar sostiene que debemos pensar todas las cosas desde su contexto, entenderlas dependiendo el contexto en el que nos desenvolvamos.

> El conocimiento de las informaciones o elementos aislados es insuficiente. Hay que ubicar las informaciones y los elementos en su contexto para que adquieran sentido. Para tener sentido la palabra necesita del texto que es su propio contexto y el texto necesita del contexto donde se enuncia. (Morin. 2001: 36)

Por otro lado plantea una segunda herramienta: pensar y reconocer que todas las cosas son multidimensionales. Un claro ejemplo de lo multidimencional es el hombre: el ser humano no tiene solo una dimensión biológica, mental, sino también tiene una dimensión social. No es sólo *sapiens – sapiens* sino que también es *sapiens - demens*. Nuestros actos no obedecen solo a una postura racional sino a una serie de sentimientos, odios, pasiones, emociones, entre otras. Una tercera herramienta para desarrollar un pensamiento vinculante, es lo global, es decir que todas las cosas más allá del contexto inmediato están en lo global, ya que contiene partes diversas ligadas

de manera inter – retroactiva u organizacional.

Contexto, multidimensionalidad y lo global son estrategias del pensamiento complejo que plantean la heterogeneidad, la interacción, el azar, pues todo objeto del conocimiento, cualquiera que sea, no se puede estudiar en sí mismo, sino en relación con su entorno; precisamente por esto, toda realidad es sistema, por estar en relación con su entorno.

Para Morin este es el desafío de la educación del futuro: ser consciente y enseñar a las próximas generaciones, que somos parte de un todo, que, por ejemplo, la formación de profesiones universitarias debe abarcar temáticas que permitan ver la interrelación, el contexto y lo global; estos son a la vez los tres puntos fundamentales en el cual debemos desenvolvernos en la vida cotidiana.

La educación, la acción de educar no debe ser tratada de manera lineal, disyuntiva, reductiva, sino que nos exige pensarla como un "problema complejo". Es decir, implicar la necesidad de un abordaje múltiple, no un único camino, sino un estudio de carácter sistémico y no-disciplinar. El desafío es crear inteligibilidad sin destruir la diversidad.

Además, un problema complejo exige un compromiso ético/político. No es posible separar el componente fáctico -descriptivo-explicativo-, enseñar-educar-aprender; del componente axiológico -ético-político-, la relación-vinculo-reconocimiento del otro.

Es en este sentido que para Morin la educación tiene como finalidades a largo plazo un compromiso ético-político.

> De allí [es decir, de esta problemática], se esbozan las dos grandes finalidades ético-políticas del nuevo milenio: establecer una relación de control mutuo entre la sociedad y los individuos por medio de la democracia y concebir la Humanidad como comunidad planetaria. La educación debe no sólo contribuir a una toma de conciencia de nuestra *Tierra-Patria*, sino también permitir que esta conciencia se traduzca en la voluntad de realizar la ciudadanía terrenal. (Morin. 1999: 7)

La educación debe favorecer una reforma del pensamiento que permita articular e integrar los saberes, ideas, acciones, vidas y superar la visión disciplinar. Se hace necesaria la generación de un nuevo conocimiento, en el que los saberes se complementen y se nutran entre ellos, para que se reconstituya la forma de pensar. Necesitamos de un pensamiento que acepte el desafío de la complejidad, es decir un pensamiento complejo apto para aprehender las relaciones, las interacciones y las implicaciones mutuas, los fenómenos multidimensionales, las realidades que son, al mismo tiempo, solidarias y conflictivas.

III

Hasta hoy la educación habilita y brinda los útiles y elementos de una cultura general para vivir en sociedad, nos prepara en una educación profesional; sin embargo presenta una carencia en lo que concierne a una necesidad propia de la vida.

Frente a este mundo de relaciones nos equivocamos y nos ilusionamos, pero tenemos la necesidad de reconocer que vivir, "es vivir en tanto individuo que hace frente a los problemas de su vida personal, es vivir en tanto ciudadano de su nación, es vivir también como parte de lo humano" (Morin. 2010: 215).

Por ello la educación debe apostar por un camino que esté a la altura del nuevo siglo. Necesitamos comprender y asumir la necesidad de un horizonte que asegure, como "prioridad material, la disponibilidad del agua, alimentos, energía, medicamentos y como prioridad moral la reducción de la subordinación y la humillación sufrida por la mayor parte de la población del globo" (Morin. 2011: 109). No fueron suficientes las revoluciones del siglo XX que se focalizaron en el desarrollo tecno-económico; el desafío hoy es que este desarrollo debe ser cuestionado, repensado y, desde un punto de vista, reemplazado por una política de la humanidad.

Al decir de Morin, las vías –caminos- necesarias para el futuro de la humanidad requieren reformas políticas de la humanidad; reformas del pensamiento y de la educación, reformas de la sociedad y reformas de la vida. Sabiendo que estas reformas están condenadas a la insuficiencia y al fracaso si no progresan de manera interactiva. Las reformas son solidarias e interdependientes.

El séptimo saber necesario para la educación del futuro es "enseñar la ética del género humano" (Morin. 2001: 105). Este saber, expresa tanto el sentido como el camino de la humanidad para convertirse en verdadera humanidad y encon-

trar su realización en ella.

Enseñar y aprender sin contexto, ni interacción plantea problemas básicos en el proceso de formación y, como ya lo dijimos, no es sólo un problema conceptual (conceptos básicos) –práctico (competencias necesarias para desarrollar una profesión) sino actitudinal. Enseñar y aprender sin contexto clausura y mutila las capacidades para relacionarse, la disposición para tejer lazos de relación y reconocimiento al otro: al compañero de estudio, al docente. Otro que es su par, que reclama atención, cuidado y convivencia.

La educación nos exige razón y convivencialidad. Estos no son conceptos contradictorios sino complementarios. Por ello la educación evoca una accionar ético, es decir, evoca responsabilidad que se afirma como acto de hospitalidad. El acontecimiento educativo irrumpe en la linealidad y la sincronía de la existencia como un mero estar. El estudiante asoma, se muestra y exige reconocimiento y el docente descubre y exclama su vocación.

Una educación para el nuevo siglo nos concierne como humanidad, nos implica a todos de manera dialógica, organizacional, compleja y nos interpela como seres humanos capaces de ejercitar una razón constructiva, abierta y critica. Los grandes retos que tiene la humanidad por delante son retos y problemas generales que exigen ser comprendidos y tratados como problemas complejos. Por lo tanto, es comprensible que para Morin “un deber capital en la educación es armar a cada uno en el combate vital por la lucidez” (1999: 54), y para ello es necesario que la educación sea el camino para un humanismo

responsable.

En consecuencia, tenemos necesidad de sostener a largo plazo una educación para el futuro. Tenemos necesidad de una gran religazón, de un sentido de regeneración económica, social, política, cognitiva, educativa, ética o de la reforma de vida. La educación es toma de conciencia y responsabilidad.

Morin nos desafía a problematizar sobre de qué manera podemos hacer entender la importancia de la educación, comprendiendo que "una de las misiones básicas de toda educación es la autonomía y la libertad mental" (Morin. 2015:39). Vale recordar que una autonomía del individuo cerrado en sí mismo alumbra un individualismo ético y, si la libertad es sólo independencia privada, entonces es inevitable la atomización de lo social y la consecuente destrucción de los lazos de solidaridad y convivencialidad.

¿Cómo mirar a largo plazo, qué camino seguir? El "camino" no alude a un recorrido fijado de antemano, lineal; no obliga a seguir y mantener la dirección de la flecha. Sino que el camino manifiesta el proceso por el cual se camina y se construye el camino. Compartimos que el camino de enseñar/aprender; el camino de la ética en la educación, es la autonomía y libertad en relación con otro, no en soledad. Nos valemos de nuestro autor, quien da un giro recursivo a estas acciones; entiende que la educación para la autonomía se inserta plenamente en la educación para la vida. Parafraseando al poema de Machado, "caminante no hay camino se hace camino al andar", nos orienta a hacer camino para enseñar y aprender con autonomía y en libertad.

Consecuentemente esto implica que la educación, hoy más que nunca, es ética o no lo es. La educación nos enfrenta a las crisis mundiales, a los peligros de las guerras, tanto como a los embates ecológicos, las transformaciones e instrumentalizaciones bioética, a los crímenes contra la naturaleza, a la injusticia social. Por ello, la educación, más que un simple convivir como mero estar, ha de convocarnos a construir una nueva civilización, en términos de Morin, un *nuevo humanismo*.

IV

Problematizar la educación en general, las prácticas educativas institucionalizadas tanto como los discursos que llevamos a cabo los docentes, implica reconocer el acontecimiento educativo como problema complejo que nos exige reflexión ética.

El reduccionismo, la fragmentación o descontextualización presente en la educación, también está presente en la conciencia ética que hoy predomina. Una ética que procura mantenerse en los límites estrictos de la razón y ocultar todo aquello que tenga que ver con el amor y los sentimientos, con la vida. Hoy se habla más de derechos porque se considera que estos se materializan, concretan y objetivan, a través de declaraciones, códigos y leyes que marcan el rumbo social, dejando en el límite el ámbito de los valores, los afectos, creencias, emociones, etc. Se desconoce así la importancia del papel que juegan las emociones y la convivencia en la construcción del sentido de pertenencia y compromiso con otro.

Varios son los autores que en la historia del pensamien-

to han dado razones éticas que desafían a la educación. Recordemos la obra filosófica de Emmanuel Levinas, que nos permite caracterizar la acción educativa como una relación de *alteridad*, como una relación con el otro, —el rostro—, la palabra que viene de fuera, que habla en imperativo y que me demanda una responsabilidad más allá de todo pacto y de todo contrato. También el concepto de *hospitalidad* acuñado por el filósofo francés Jacques Derrida, quien en su libro "La hospitalidad" (2006) insiste sobre la pregunta por cómo acogemos o no al otro, al diferente, al extranjero, al extraño. El concepto de la hospitalidad, implica un recibimiento al extranjero pero no condicionado, supone reconocer la existencia de una diferencia radical.

En Morin, la propuesta para la educación del futuro es la *fraternidad*. Es decir, dar prioridad a la formación para la responsabilidad con base en la ética y en la sensibilidad humana que expulse la tentación de la intolerancia y la exclusión. Entiende que una educación responsable y ética enseña lo fundamental a nivel de los conceptos; lo factible a nivel de las competencias básicas, y lo razonable a nivel de las relaciones contextuales. El deber para con el futuro es educar para la comprensión, educar para la *fraternidad*

La fraternidad no se impone por decreto, no es el ejercicio de una norma jurídica. Ante el problema de la fraternidad queda una sensación de vacío, pero la apuesta moriniana es por una "nueva humanidad" y en este camino, la fraternidad es la clave para un futuro previsible que si bien no genera demasiado optimismo, pero que al decir de Morin, "el improbable

bien llegará".

Para el pensador de la complejidad la solidaridad, la responsabilidad, el amor, y con ellos la *fraternidad*, no son verdades de evidencia, palabras-maestras, sino que busca en cada una de ella su potencial de religancia. La palabra fraternidad, del latín *fraternitas,* significa "hermandad", y este a su vez deriva de *frater,* que significa "hermano"; da cuenta de las relaciones, las obligaciones, los vínculos o las reciprocidades entre los individuos o los grupos.

Escuchamos y aprendimos que la educación es igualdad, que la educación favorece la libertad; pero la fraternidad es la que tiende un vínculo, la que "religa" la libertad como disposición del hombre o de los grupos para autodeterminarse y la igualdad entendida como igualdad de oportunidades para realizarnos considerando nuestras capacidades. La fraternidad requiere un cierto grado de libertad y de igualdad, va más allá de la relación filial y familiar:

> La libertad aislada aniquila a la igualdad y a la fraternidad; por su parte una igualdad impuesta destruye la libertad sin conseguir la fraternidad, sólo la fraternidad puede contribuir a la libertad y la igualdad (Morin. 2006: 90)

Educar es, "educar para la comprensión humana"; comprensión que sobrepasar la explicación. La explicación es suficiente para la comprensión intelectual u objetiva de las cosas materiales, pero es insuficiente para la comprensión humana.

Comprender incluye necesariamente un proceso de empatía, de identificación y de proyección. Esa es justamente, la misión de la educación.

Educar para comprender cualquier disciplina es una cosa, educar para la comprensión humana es otra; ahí se encuentra justamente la misión espiritual de la educación: "enseñar la comprensión entre las personas como condición y garantía de la solidaridad intelectual y moral de la humanidad". (Morin. 2001: 91)

V

Para seguir pensando

Una educación para el nuevo siglo nos concierne como humanidad, nos implica a todos de manera dialógica, organizacional, compleja y nos interpela como seres humanos capaces de ejercitar una razón constructiva, abierta y critica

Nos convoca ir a la búsqueda de una práctica educativa más integral, sensible, cuya apuesta sea integradora de las ciencias sociales con las humanísticas, que fortalezca el camino de un conocimiento autónomo, formador de ciudadanos críticos, provistos de estrategias que les permitan interaccionar con el entorno de una manera creativa.

El pensamiento complejo acoge un conocimiento que se crea y recrea en el caminar. Un conocimiento que reconoce la incertidumbre, que postula la dialógica, la recursividad, lo hologramático; un conocimiento articulador y multidimensional

En consecuencia, tenemos necesidad de una educación para el futuro, de una educación para religar: un sentido de

regeneración económica, social, política, cognitiva, educativa, ética o de la reforma de vida**.** La educación es toma de conciencia y responsabilidad.

No hay caminos fáciles. Lo que hay son múltiples direcciones, a veces contrapuestos, con el riesgo de no llegar a ninguna parte. La apuesta en la educación está en la capacidad de sortear posibilidades, aunque lo más posible sea lo improbable; a sabiendas que hicimos todo lo posible para hacer emerger como exigencia ética de la educación, la comprensión humana que nos religa fraternalmente. Es un camino!!!

Bibliografía

DERRIDA, J.; DUFOURMANTELLE, A. (2006). *La hospitalidad.* Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

LEVINAS, E. (2002). *Totalidad e Infinito: Ensayo sobre la exterioridad.* Salamanca: Sígueme

MORIN, E. (1999). *La Cabeza Bien Puesta: Repensar la reforma, reformar el pensamiento*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

…, (2001). *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro.* Buenos Aires: Nueva Visión.

…, (2002). *Introducción a una política del hombre* (1ª edición). Barcelona: Gedisa.

…, (2006). *Método 6. Ética* (1º edición).Madrid: Cátedra.

…, (2015). *Enseñar a vivir. Manifiesto para cambiar la educación* (1º edición). Buenos Aires: Nueva Visión.

MORÍN, E. Conversaciones con Djénane Kareh Tager. (2010). *Mi camino. La vida y la obra del padre del pensa-*

miento complejo. Barcelona: Gedisa.

El cuerpo, la inter-corporeidad y la responsabilidad moral en la Educación Física

Mariángel Soria Reyna
Facultad de Educación Física
Universidad Nacional de Tucumán

Resumen

En el presente ensayo nos proponemos determinar los problemas que se originan en la experiencia del cuerpo propio a partir de la sustitución de alguna de sus partes como resultado de la bio-medicina. A partir de allí, buscamos determinar la responsabilidad moral de los educadores en la dirección del ejercicio del deporte de individuos transplantados, con prótesis que reemplazan el miembro amputado o implantes que permiten agudizar alguno de los sentidos que funcionaba de modo deficitario. En este sentido, abordaremos en primera instancia una reflexión respecto de la imagen corporal y la vivencia del propio cuerpo en el ser humano. A partir de esta reflexión, tomaremos como hilo conductor el avance tecnológico que nos enfrenta con nuevas responsabilidades morales como

profesionales de la Educación Física que la Ética no ha logrado sistematizar hasta el presente: la vivencia del cuerpo propio y la inter-corporeidad.

Palabras claves: cuerpo, biomedicina, trasplante, responsabilidad moral, Educación Física

Introducción

En el presente ensayo nos proponemos determinar los problemas que se originan en la experiencia del cuerpo propio a partir de la sustitución de alguna de sus partes como resultado de la bio-medicina. A partir de allí, buscamos determinar la responsabilidad moral de los educadores en la dirección del ejercicio del deporte de individuos transplantados, con prótesis que reemplazan el miembro amputado o implantes que permiten agudizar alguno de los sentidos que funcionaban de modo deficitario.

En este sentido, abordaremos en primera instancia una reflexión respecto de la imagen corporal y la vivencia del propio cuerpo en el ser humano.

A partir de esta reflexión, tomaremos como hilo conductor el avance tecnológico que nos enfrenta con nuevas responsabilidades morales como profesionales de la Educación Física que la Ética no ha logrado sistematizar hasta el presente: la vivencia del cuerpo propio y la inter-corporeidad.

Tengamos en cuenta ante todo que J. A. Mainetti (1993) habla de inter-corporeidad para referirse a los usos técnicos de la bio-medicina que utiliza trasplantes de órganos y tejidos, puesto que contempla la donación de órganos, las transfusio-

nes de sangre, la inseminación artificial (donación de óvulos y esperma) o el alquiler de vientres. Esta medicina sustitutiva, que reemplaza las partes y funciones del cuerpo nos muestra que la vida humana puede ser reemplazada en lo concerniente al modo de nacer, procrear y morir, que es la inter-corporeidad y tiene varias dimensiones.

A partir de lo expuesto, abrimos varias aristas o corrientes que se encuentran sin real tratamiento ético por parte de la disciplina Educación Física y, aunque merecen ser tratadas por separado, sirven a modo de disparador para posteriores reflexiones.

El concepto de cuerpo, la imagen de éste y el significado que adquiere para un individuo depende de la historia personal, familiar y social de dicho individuo, esto es, depende de la cultura, idea de cuerpo e imagen de hombre de la época en que se vive. Todo esto está unido a los tabúes y modos de vida familiar.

Poder definir al cuerpo, es poder definir al hombre, ya que el cuerpo no es una parte que nos compone, nosotros somos nuestro cuerpo. Es el medio por el cual vivimos, nos relacionamos, conocemos, somos. La mente y el cuerpo no son una doble estructura del hombre, son una sola estructura, son "el hombre".

Desde la óptica de la educación, en especial desde la Educación Física, poder entender la condición de cuerpo en diferentes situaciones y lugares, y estudiar el modo en que lo corporal se manifiesta, supone un esfuerzo que debe superar el estudio y análisis teórico. Pero fijar nuestra mirada en el

cuerpo significa confrontar directamente a la institución formadora de profesionales de la Educación Física, puesto que es la que maneja la idea de hombre (de cuerpo) imperante en la actualidad.

Lo fundamental es concentrarse en el vaivén que existe entre *el cuerpo que hace* sujeto de la enseñanza y la estructura educativa sometida a las corrientes de pensamiento vigentes en la sociedad.

Partiendo de la idea de cuerpo común, del concepto cultural, podemos centrarnos en lo que nos interesa, entender la historia individual de nuestros alumnos, de sus cuerpos para poder educarlos. En este punto se abren diversos interrogantes para fraseando a Alicia Grasso (2001):

- El docente de Educación Física, ¿enseña o disciplina?
- Cuál es idea de cuerpo que maneja, cómo considera el deber ser del cuerpo de sus alumnos.
- Cuando el cuerpo se manifiesta con determinadas conductas y sentimientos, ¿qué dice el educador?
- ¿Cómo hacer que el aprendizaje que el docente se propone desde lo corporal sea significativo?

Entendemos que el objeto de estudio de la educación Física es “el cuerpo en movimiento” y es de esta manera como aprendemos en nuestra propia formación docente su significado y naturaleza.

Frente a este aprendizaje encontramos una contradicción entre lo conceptual (lo teórico) y lo vivido, nuestros pro-

pios profesores con el discurso nos enseñan algo diferente a aquello que muestran en la práctica. La formación docente se constituye de este modo en una serie de conocimientos inconexos, atomizados, que van más allá de las estructuras de los planes de estudio o su implementación. Impera en consecuencia el método o la forma que en determinado momento se acepta como el más eficaz.

El primer problema es la dualidad otorgada al ser humano desde épocas inmemoriales: cuerpo-mente, cuerpo-espíritu. El cuerpo subordinado a la mente o el espíritu (según la concepción filosófica) se convierte en un esclavo de menor categoría y dignidad.

Sabemos que nuestros alumnos son una unidad, nosotros los maestros debemos reconocerlos como tales y respetarlos, así se puede concretar el nexo indispensable para que se haga efectivo el proceso de enseñanza-aprendizaje. Esta unidad a la que se alude es constitutiva de la estructura y la dinámica de una persona en sus realidades o dimensiones biológica, psicológica y sociocultural. Esto resulta en una identidad única, diferente e irrepetible: cada hombre existente.

Al ser adiestrados en nuestra formación docente nuestro propio estilo fue reemplazado por la técnica más efectiva de los respectivos deportes. Nos enseñaron a correr, saltar, lanzar, nadar, etc. según la técnica usada por los deportistas exitosos. La identidad quedó relegada y modificada, para ser repetidores exactos de técnicas despersonalizadas, nuestro cuerpo aprendió los movimientos de los campeones, de los que tuvieron los máximos rendimientos y logros.

El fin que perseguíamos era aprobar, recibirnos, culminar nuestros estudios y muy posiblemente continuar con esta tradición de despersonalizar a nuestros propios alumnos. La razón de esto es el ejemplo,- generalmente uno repite lo que aprendió con ciertos casos-, un aprendizaje mecanicista, conductista, lejos de lo que propone (en la letra) el Sistema Educativo actual a través de la Ley de Educación Nacional[117].

Podemos hacer un largo listado de los movimientos deportivos que hemos aprendido durante nuestra carrera de formación docente y que durante nuestro desempeño profesional hemos enseñado. Lo que deberíamos poder hacer es otra lista de la misma extensión o mayor donde hayamos transmitido aprendizajes significativos, para la vida. Aprendizajes que nos enseñen que somos nuestro cuerpo que convive, realiza y aplica (o utiliza) lo que la educación recibida le dejó.

Lo que una persona puede recordar de lo aprendido es el proceso más que el resultado: el temor o la satisfacción de haber logrado realizar el movimiento que nos intentaban enseñar, el éxito o la frustración, la rebeldía o el sometimiento experimentados frente al proceso de aprendizaje de dicho movimiento. En virtud de lo expresado, podemos preguntarnos: qué cosas significativas aprendimos o enseñamos en las clases de Educación Física.

La posibilidad de demostrar la incidencia de aprendizajes adquiridos en Educación Física no es muy difícil. Cuántas personas que tuvieron actividad física obligatoria durante trece

117 Ley de Educación Nacional Nº 26. 206, reglamenta y ordena actualmente todos los niveles educativos de la República Argentina.

años realizan actividad física por placer o experimentaron los beneficios psicofísicos y preventivos que se desprenden de la práctica regular de actividades físico recreativas.

La respuesta es: muy pocas, ya que los índices de sedentarismo y enfermedades consecuentes son alarmantes y la mayoría de las personas pasaron por las clases de Educación Física. No aprendieron a cuidar su cuerpo a pesar de los trece años que tuvieron la obligación de asistir a las clases de Educación Física, tal vez las contradicciones entre teoría y práctica impidieron este aprendizaje.

En lo político, lo educativo y lo social actualmente está vigente en la Argentina la Ley de Educación Nacional que indica los lineamientos de la educación física y en los Núcleos de Aprendizaje Prioritarios (NAP), que son los contenidos acordados como comunes para la enseñanza en Argentina en todos los niveles educativos, expresa que "la Educación Física es concebida como la educación a través del movimiento, que lleva al educando a la construcción y dominio de la disponibilidad corporal, que sintetiza la capacidad personal para la acción y la interacción en y con el medio natural y social".

De este modo, la Educación Física deja de centrarse en el movimiento para ocuparse del hombre que se mueve. El cuerpo humano es considerado y desarrollado en su dimensión global y compleja, se incluye entonces a la motricidad como un aspecto de la corporeidad, además como aspecto cualificado y constitutivo (Grasso 2001).

El lenguaje corporal expresivo va de la mano indisolublemente del ser corporal y motriz, la relación social presta un

espacio para la invención, la imaginación creadora, expresión personal y la experimentación.

Los postulados arriba mencionados, presuponen y traen aparejados un cambio estructural sobre la idea de cuerpo que aprendimos tradicionalmente en nuestra formación los docentes de Educación Física.

A la luz de lo expuesto, no existe un problema, pero estas concepciones que expusimos, están lejos de realizarse efectivamente, ya que la mayoría de los profesores de Educación Física seguimos siendo formados con el modelo mecanicista, conductista, que espera resultados en lugar de preocuparse por el proceso de adquisición de conocimientos y esto se encuentra de manera explícita en los programas de estudio de las asignaturas que conforman las carreras.

Existen excepciones en las que el proceso de enseñanza-aprendizaje de la educación física se entabla de la manera ideal: esto sucede cuando la edad de los alumnos corresponde a los primeros años de la escolaridad: Nivel Inicial “a los cinco años” y primer Ciclo de Educación Primaria “seis, siete y ocho años”, o cuando nos encontramos en una escuela de excelencia, o el material es suficiente, o el profesor asume su función de manera reflexiva y no como un mero repetidor del modelo vivido.

Nos preguntamos entonces, por qué en la práctica no se ve el cambio de paradigma, porque generalmente en la práctica sucede lo que estudiamos como dualidad cuerpo-mente, fragmentamos el cuerpo en grupos musculares, lo sometemos a innumerables repeticiones de ejercicios estereotipados, po-

nemos énfasis en los resultados que determinan calificación y/o pertenencia al seleccionado deportivo de la escuela. Todo esto nos lleva hacia un concepto que se perpetúa a través de nosotros y que no tiene relación alguna con el actual concepto de corporeidad.

La sociedad interviene al establecer el modelo corporal ideal, por medio de costumbres y normativas, también abiertamente a través de los medios masivos de comunicación. Actualmente el modelo del que hablamos está centrado en la apariencia física, el aspecto que se espera lograr es el del cuerpo adolescente: joven, esbelto, musculoso, limpio. Esta moda adolescente, actualmente fue adaptada a todas las edades, los niños se visten como adolescentes, los jóvenes por supuesto también y los adultos cada vez más usan esa apariencia en busca de prolongar la juventud y lograr la aceptación social.

De esta forma existe una necesidad de consumo de los productos que pueden hacer lucir a las personas de esta manera determinada por la sociedad, logrando aceptación, éxito afectivo y laboral. El cuerpo exigido y moldeado idealmente es el campo donde se libra la batalla de la aceptación propia y ajena, consecuentemente la pertenencia a un grupo de pares.

¿Cómo logramos modelar nuestro cuerpo para que logre parecerse al modelo ideal impuesto? Hay que someterse a un arduo programa de adiestramiento con movimientos y posturas, sometiendo al cuerpo a una memorización exacta y la ejecución de movimientos minuciosamente estipulados. De esta manera podemos fabricar: un exitoso profesional, un deportista, una modelo, un hombre saludable. Un cuerpo útil, fuerte,

hábil, es aquel que se forma, manipula, educa, que obedece, se constituye así en objeto y blanco de poder.

El cuerpo se muestra de este modo como ambivalente, o sea, como algo que se es y algo que se tiene; surge el problema de cómo lograr que el hombre recupere la unidad de su yo, es decir, la total subjetivación de su cuerpo.

Recordemos que los denominados "filósofos de la vida" como Maine de Biran y Bergson entre otros, han precedido a Husserl en el análisis de la experiencia del cuerpo. Sin embargo, ha sido este último quien introduce la distinción entre el cuerpo objeto de la explicación científica y el cuerpo sujeto del mundo de la vida. Últimamente, el fenomenólogo de la vida Michel Henry también distingue el cuerpo objetivo y el cuerpo subjetivo, al que denomina "carne".

Mas esta distinción hoy nos ha llevado a buscar una teoría integral del cuerpo que abarque la perspectiva biológica, experiencial y cultural.

Este desafío surge de la revolución somatoplástica de la bio-medicina actual: cuerpos que transforman la materia humana, ya que el cuerpo ha dejado de ser inmodificable; esto lleva a replantearnos su condición axiológica. En efecto, cuando hablamos de donación de órganos por ejemplo, hablamos de dones vitales y de filiación, de lazos de sangre pero también de objetos parciales pero reales que circulan en los "bancos" de órganos.

Podemos decir que la bio-medicina es un "bio-shopping" que utiliza células, órganos y tejidos para transplantes o implantes permanentes de embriones, fetos, personas y ca-

dáveres.

Esto plantea el problema de la propiedad del cuerpo. Como ejemplo, respecto de la donación del corazón: el padre del donante muerto asistía al cumpleaños del niño trasplantado porque allí veía la presencia de su hijo.

Este debate sobre la propiedad del cuerpo se pude entender a la luz de una revisión histórica del problema, ya que este debate lo podemos encontrar, mirar y analizar a partir de una recapitulación de diferentes doctrinas. Para la doctrina clásica occidental, que no es otra cosa que una sumatoria de la filosofía griega, el derecho romano y la religión cristiana y que se extendió hasta el siglo XVII, el hombre es el administrador de su cuerpo, no un propietario y este cuerpo, por lo tanto, es inviolable y no se puede disponer de él. Para la doctrina moderna liberal, según los anglosajones como J. Locke y D. Hume, el ser humano es propietario de su cuerpo, el cuerpo se constituye en una propiedad natural del hombre, por lo que es violable y alienable, es vendible. A la luz de la doctrina socialista de los siglos XVIII y XIX, el romanticismo, el socialismo utópico positivo, la propietaria del cuerpo es la sociedad, el cuerpo entonces, es violable pero no alienable, no se puede vender porque es un bien público, un bien común.

Estas doctrinas son las que en la actualidad arbitran el debate sobre la propiedad corporal, aunque por su parte las empresas que esponsorizan a los deportistas nos hacen dudar respecto de a quién pertenecen estos deportistas de alto rendimiento. En el caso que nos ocupa, el de los transplantados, conjugan los respectivos principios del don como símbolo per-

sonal, la autonomía como lógica del mercado y la participación como solidaridad social.

Desde el punto de vista de la educación física y frente a la importancia que reviste el cuerpo en el mundo actual, lo que ha originado en los individuos trasplantados el interés por el deporte, nos planteamos los problemas que surgen de las competencias entre ellos, no solamente del corazón sino también de miembros inferiores. Bastar traer a cuenta el famoso corredor de velocidad, Oscar Pistorius, autor también de un crimen pasional. Hasta dónde llegan las capacidades corporales naturales del hombre para batir marcas o records, cuáles son los implantes, las prótesis y los trasplantes que no modifican el rendimiento humano de manera artificial, que no constituyen una ayuda extra, a manera de doping.

A primera vista, sin entrar en análisis psicológicos, pareciera que este atleta no logró integrar su "cuerpo objeto" en la totalidad de su yo para un diálogo armonioso con el mundo.

Ha sido precisamente el francés Michel Henry quien ha analizado las dificultades que se le presentan a quienes padecen el mal funcionamiento de un órgano para la inserción en su entorno. En otros términos, es imprescindible la comprensión "de los procesos biológicos de la fenomenalidad del cuerpo vivo, ya que modifican e interfieren en la manera como la vida se revela en nosotros", es decir, en la forma como habitamos la carne.

"La experiencia interna trascendental del oír, así como de los otros sentidos, posibilita un conocimiento inmediato de sí mismo. Concomitante al conocimiento afectivo inmediato de

sí mismo, mi oír es mi manera particular de sentir: "sentir el mundo es la propia experiencia que tengo de mi subjetividad, que se da sólo a mí en la experiencia interna trascendental del ser originariamente subjetivo de mi cuerpo" (Henry, 2012, p. 134).

Nuestro cuerpo es el lugar donde procesamos las afecciones que vienen del mundo exterior. Incorporamos, por medio de nuestros sentidos (sin nuestra voluntad, mediante la pasibilidad que nos es inherente) las afecciones auditivas, visuales, táctiles, gustativas y olfativas. Nuestro cuerpo es apertura intrínseca al mundo, a la naturaleza y a los demás; el incorpora, nos guste o no, todo lo que viene hasta nosotros: sonidos, imágenes, toques, sensaciones térmicas y olores.

Por lo tanto, una alteración fisiológica o anatómica puede afectar directamente la facultad de apropiación del cuerpo y por ende de la constitución del ego. Esto afecta directamente a la constitución de este sí mismo, que seguirá sucediendo de acuerdo con las características de este cuerpo en particular.

Por ejemplo, en el caso de un niño conpérdida de audición, desde el nacimiento tendrá una experiencia de sí mismo de un modo particular (con poco afecto-oír). Ciertamente otras cuestiones directamente relacionadas a esta deficiencia se levantarán y podrán afectarlo profundamente y también los destinos de su vida, tales como la dificultad o la imposibilidad de desarrollar el lenguaje oral, siendo esas las consecuencias para su socialización y educación. Esto por sí solo va a determinar, en la relación con el ambiente, otras afecciones – contingentes a su entorno cultural, familiar y a las consecuencias de su pér-

dida auditiva.

Con el uso de aparatos de amplificación sonora individual, ello podrá incorporar una gama mayor de sonidos y "encarnarlos", probablemente con la ayuda de la terapia fonoaudiológica. Estos sonidos, producidos por la mediación del aparato de amplificación, no tienen exactamente las mismas características naturales de los originales y, de este modo, las "afecciones mediadas por instrumentos" incluirán esa particularidad. Sin embargo, el niño puede realizar una incorporación o subjetivación de su aparato auditivo, integrándolo como una extensión de sí mismo.

En los casos de la adaptación al dispositivo con éxito el individuo no solamente ampliará su espectro sensorial sino que también desarrollará otros poderes conexos al aparato y por ende a otros poderes de su cuerpo, como el caminar y hasta correr, en el caso de las prótesis de los miembros inferiores. Sin embargo, aquellos que no consiguen "internalizar" el uso de sus aparatos, probablemente no tendrán buena adaptación y posiblemente no conseguirán utilizar con eficacia el desarrollo de estos poderes artificiales.

Sabemos que cada hombre es una unidad, pero debe experimentarse como tal. Nosotros educadores debemos ayudarlos al propio reconocimiento y auto-respeto. Solamente de ese modo concretaremos el nexo indispensable entre educando y educador en el proceso de enseñanza-aprendizaje. Esta unidad a la que aludimos es constitutiva de la estructura y la dinámica de una persona en sus realidades o dimensiones biológica, psicológica y sociocultural. Partiendo de la idea de cuer-

po propio debemos tratar de entender la historia individual de nuestros alumnos para poder educarlos.

Lamentablemente, al ser adiestrados en nuestra formación docente nuestro propio estilo fue reemplazado por la técnica más efectiva de los respectivos deportes. Nos enseñaron a correr, saltar, lanzar, nadar, etc. según la técnica usada por los deportistas exitosos. La identidad quedó relegada y modificada, para ser repetidores exactos de técnicas despersonalizadas; nuestro cuerpo aprendió los movimientos de los campeones, de los que tuvieron los máximos rendimientos y logros.

En el caso de los trasplantados e implantados, sean brazos, piernas, corazón, la responsabilidad moral del educador no consiste en el mero adiestramiento de sus cuerpos, sino a ayudarlos a que "subjetivicen" esos elemento externos que la bio-medicina les ha posibilitado incorporar.

Un cuerpo capaz de construir su aprendizaje, elaborar respuestas, crear movimientos, adaptar sus movimientos a diferentes situaciones o ámbitos, resolver problemas, es el cuerpo que debemos educar los profesores que trabajamos con individuos trasplantados e implantados.

La construcción permanente de la unidad intelectual-psicofísica-motora-afectiva-sociocultural, esto es: la reconstrucción constante del ser humano a partir de lo que es significativo para él como ser social (la corporeidad), es la meta que el profesor de educación física debe apuntar de forma ininterrumpida

El cuerpo se sitúa como integrado a un ser humano completo y único a partir de esta construcción permanente de su

unidad. Es el medio por el cual se adquieren los saberes del mundo, de sí mismos y la sociedad, de las propias capacidades y limitaciones, de la resolución de problemas.

Manteniendo en alto este supuesto, la Educación Física dejará de centrarse en el movimiento para ocuparse del hombre que se mueve. De este modo, el cuerpo es considerado y desarrollado en su dimensión global y compleja, y la motricidad como un aspecto cualificado y constitutivo de la corporeidad. (Grasso 2001).

Bibliografía

MAINETTI, J. A**.** 1993. "Filosofía del Cuerpo", en Estudios Bioéticos, Quirón, La Plata.

MAINETTI, J. A**.** Cuadernos de Bioética "Fenomenología de la Intercorporeidad", N° 0 hptt//www.bioetica.org/numero0/doctrina4.html

GRASSO, A. **(**2001). El aprendizaje no resuelto de la Educación Física. La Corporeidad, Ed. Novedades Educativas, Bs. As. – Argentina.

HENRY, M. 2001 *Encarnación: una filosofía de la carne*. Ediciones Sígueme, Salamanca.

Editorial Científica Universitaria
Secretaría de Investigación y Posgrado
Universidad Nacional de Catamarca
Diciembre de 2020

ISBN 978-987-661-366-8

EDITORIAL CIENTÍFICA UNIVERSITARIA

ISBN: 978-987-661-366-8
Universidad Nacional de Catamarca
Secretaría de Investigación y Posgrado
Avda. Belgrano 300
Pab. Variante I - Planta Alta
Predio Universitario
Tel: 00 54 383 - 4437997
www.editorial.unca.edu.ar
San Fernando del Valle de Catamarca
Catamarca - República Argentina