



Universidad
Nacional
de Quilmes

**Caminos, senderos y
encrucijadas filosóficas:
exploraciones contemporáneas**

AA.VV.: "Caminos, senderos y encrucijadas filosóficas: exploraciones contemporáneas". Maestría en Filosofía de la Universidad Nacional de Quilmes (UNQ). Revista Intercambios. La letra del Encuentro X (2). Secretaría de Posgrado, Universidad Nacional de Quilmes. Edición electrónica en .pdf, 202 PP., 6,77 MB. Diciembre de 2025. Disponible para descarga: <https://ojs.unq.edu.ar/index.php/intercambios>

STAFF

Directora

Mg. Nancy Díaz Larrañaga

Comunicación y prensa

Esp. Alejandra Cajal

Mg. Victoria Maniago

Coordinadora editorial

Lic. Sandra Santilli

Corrección y revisión editorial

Edit. María Angélica Sangronis

Maquetación

Lic. María Sol Di Lorenzo

Diseño de portada

Collage/ilustración digital conceptual.

Portada de una revista académica de filosofía, integrando visualmente dos sub-áreas:

Filosofía Política y Social y Filosofía de la Ciencia y la Tecnología.

Modelo de generación de imágenes Gemini. Versión Flash 2.5. Herramienta_image_generation

Revista Intercambios. La Letra del Encuentro

ISSN: 2591-6580

Esta obra es editada por:

Secretaría de Posgrado - Universidad Nacional de Quilmes

Oficina N° 71 - Primer piso - Ala Sur

Roque Sáenz Peña 352, Bernal

Buenos Aires, Argentina (B1876BXD)



Esta obra está licenciada bajo la Licencia Creative Commons Atribución – No Comercial – Sin Obra Derivada 4.0 Internacional. Para ver una copia de esta licencia, visita <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

UNIVERSIDAD NACIONAL DE QUILMES

Rector

Mg. Alfredo Alfonso

Vicerrectora

Dra. María Alejandra Zinni

Secretaria de Posgrado

Mg. Nancy Díaz Larrañaga

Maestría en Filosofía

DIRECTORA

Dra. Lucía Federico

COMISIÓN ACADÉMICA

Dra. María de las Mercedes O'Lery

Dr. Livio Mattarollo

Dra. Juliana Udi

Dr. Santiago Ginnobili



LA LETRA DEL ENCUENTRO

Publicación de la
Secretaría de Posgrado
UNIVERSIDAD NACIONAL DE QUILMES

ÍNDICE

8. Prólogo

Lucía Federico

FILOSOFÍA DE LA CIENCIA Y LA TECNOLOGÍA

14. Introducción

María de las Mercedes O'Lery y Lucía
Federico

18. Controversias sobre el estado de los ecosistemas en las Ciencias Naturales

María Eva Góngora

34. La teoría de la duración de Braudel desde un análisis metateórico estruc- turalista

Ariel Ignacio Slavutsky

46. Ver para creer: reflexiones filosóficas sobre la evidencia en neurociencias cognitivas

Stella Maris Cao

64. El pensamiento comunicacional occidental y sus fuentes filosóficas. Una aproximación desde la perspecti- va decolonial

Erick Rolando Torrico Villanueva

76. ¿Sueñan los humanos con cuerpos perfectos? El dilema del biomejora- miento en tiempos tecnocientíficos

Arturo Fabiani

FILOSOFÍA SOCIAL Y POLÍTICA

106. Introducción

Daniel Busdygan y Livio Mattarollo

110. Foucault en la inmanencia liberal

Mariano Garbarino

130. Interpretación y subjetivación: entre Gadamer y Foucault, una tensión fecunda para la Filosofía contempo- ránea

Liliana Guzmán Muñoz

138. Gadamer y Taylor, la necesidad de la hermenéutica en la democracia

César David Castro Gómez

148. Reflexión sobre el conflicto maquiaveliano

Juan Pablo Ortega

158. Una interpretación de la operatividad del mito, el rito y la utopía en la narrativa política: la *diégesis* como dispositivo analítico

Aníbal Tulio Serafini

172. El concepto jurídico de persona, el paternalismo jurídico y la nota de autonomía. Una aproximación desde la Filosofía del Derecho

Helga María Lell

190. Sonido no-intencionado y *différance*

Mauro Rosal

*Caminos, senderos y
encrucijadas filosóficas:
exploraciones contemporáneas*



**Inter
cambios**

LA LETRA DEL ENCUENTRO

Publicación de la Secretaría de Posgrado
UNIVERSIDAD NACIONAL DE QUILMES



Este Número presenta una selección de trabajos que abordan temas contemporáneos del amplio campo de la Filosofía. Se trata de producciones de tesis de la Maestría en Filosofía de la Universidad Nacional de Quilmes, que si bien la mayoría de las contribuciones se articulan en torno a las dos áreas de excelencia del programa de estudios —la Filosofía Social y Política y la Filosofía de la Ciencia y la Tecnología—, el volumen refleja también el carácter plural y abierto del pensamiento filosófico, cuyas preguntas y herramientas se proyectan hacia múltiples dominios del saber y de la vida social.

Maestría en Filosofía
UNIVERSIDAD NACIONAL DE QUILMES
www.unq.edu.ar

Prólogo



Lucía Federico

Es Doctora en Epistemología e Historia de la Ciencia por la Universidad Nacional de Tres de Febrero y Licenciada en Ciencias Biológicas por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente se desempeña como docente-investigadora en el Centro de Estudios de Filosofía e Historia de la Ciencia de la Universidad Nacional de Quilmes y en el Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Tres de Febrero. Está a cargo del curso de *Epistemología en Enfermería* en la Licenciatura en Enfermería (UNQ), coordina la materia transversal de grado *Metodología de la Investigación* (UNTREF), y es profesora en la Maestría en Filosofía (UNQ) y en el Doctorado en Epistemología e Historia de las Ciencias (UNTREF). Su actividad investigadora se centra en la filosofía especial de la ciencia, con principal atención a las ciencias de la salud, la enfermería y la biología. Dirige proyectos en filosofía de la enfermería, y sus trabajos académicos se encuentran publicados en numerosos artículos y capítulos de libros, tanto en el país como en el exterior.

Este Número especial de la revista *Intercambios* presenta una selección de trabajos que abordan temas contemporáneos del amplio campo de la Filosofía. Los artículos aquí reunidos son el resultado del proceso reflexivo de tesis de la Maestría en Filosofía de la Universidad Nacional de Quilmes, y se inscriben en el horizonte académico y crítico que define a esta carrera de posgrado. Si bien la mayoría de las contribuciones se articulan en torno a las dos áreas de excelencia del programa —la Filosofía Social y Política y la Filosofía de la Ciencia y la Tecnología—, el volumen refleja también el carácter plural y abierto del pensamiento filosófico, cuyas preguntas y herramientas se proyectan hacia múltiples dominios del saber y de la vida social.

Pese a la diversidad temática, todos los trabajos comparten una misma orientación: se distinguen por su carácter interpelativo, analítico y situado, es decir, por la manera en que la Filosofía se piensa a sí misma y piensa el mundo. En este sentido, el volumen puede leerse como una muestra del modo en que la Filosofía, concebida como una actividad interpretativa de segundo orden, rigurosa en sus distinciones y atenta a los contextos históricos, ofrece herramientas críticas para comprender y transformar nuestras formas de vida. La Filosofía es un campo vivo en el que se cruzan ciencia, política, técnica, ética y lenguaje. Y la brújula para orientarse en esa complejidad es precisamente la que la Maestría se propone brindar a quienes eligen transitar este camino de formación.

Sobre el filosofar y sus formas: una invitación a pensar

¿Qué es la Filosofía? Formular esta pregunta exige, en primer lugar, una serie de precisiones, ya que el término “Filosofía” es marcadamente polisémico. Como señala Gustavo Bueno, en un sentido amplio, la Filosofía puede entenderse como una cosmovisión del mundo, lo que habilita a hablar de múltiples filosofías, tantas como culturas han elaborado formas propias de interpretar la existencia. No obstante, en un sentido más restringido, el término alude a una tradición particular: la Filosofía académica, que es la que se aborda en esta maestría. Esta tradición, al igual que la Geometría, constituye una creación situada histórica y culturalmente en el ámbito helenístico. Filosofar, desde esta perspectiva, implica inscribirse en una genealogía que remite a figuras como Platón, Aristóteles, Santo Tomás, Spinoza, Hume, Kant, Hegel, entre otros, y a los desarrollos que esas corrientes han tenido dentro de instituciones específicas. Son estas tradiciones las que suelen recorrerse en los manuales de Historia de la Filosofía, desde los presocráticos hasta los pensadores contemporáneos.¹

Ahora bien, interrogarse por la propia naturaleza de la Filosofía es, paradójicamente, una de las preguntas más propiamente filosóficas. Como advierte Carlos Ulises Moulines, lo distintivo de esta disciplina es su capacidad —y disposición— para interrogarse a sí misma de manera radical.² Esta actitud no se reduce a un mero recurso retórico, sino que expresa una disposición fundamental: el filosofar constituye una forma de pensamiento autorreflexivo, generalizado y recursivo, que no duda en aplicarse incluso a su propio quehacer. Por ello, la Filosofía puede caracterizarse como “la actividad intelectual que consiste en un pensamiento generalizado e ilimitada-

mente recursivo en todas sus dimensiones”.³ Así, tanto en su acepción más amplia como en su forma académica, la Filosofía mantiene viva su vocación de pensarse a sí misma mientras se esfuerza por interpretar —y eventualmente transformar— el mundo.

Esa recursividad, propia del lenguaje humano, permite hablar no sólo de las cosas —la guerra, el habla, la ciencia, la ética, la política—, sino también de nuestras formas de hablar de ellas. Filosofar, entonces, es también filosofar sobre el filosofar. Y si este gesto parece excesivo, quienes consideran dudosa la empresa filosófica encontrarán en la meta-filosofía un auténtico “rizar el rizo”.⁴ Como enfatiza José Pablo Feinmann —un filósofo que popularizó la Filosofía por estas latitudes—, la Filosofía es la disciplina que reflexiona sobre todas las disciplinas; es, en definitiva, “un saber de saberes”, en su sentido original griego.⁵

Sin embargo, lejos de ser una extravagancia, esta actitud reflexiva resulta inevitable. La pregunta ulterior —¿por qué filosofar?— recibe una respuesta tajante en *Pluralidad y recursión*: “Sólo una sociedad muy bruta y totalitaria podría impedirlo [...] es tan inevitable como el hablar sobre el habla”.⁶ Pensar es una actividad humana básica, y construir conocimiento no es sino pensar ordenadamente.

Según señala David Alvargonzález, la tarea de la Filosofía académica consiste en brindar orientación racional ante los desafíos del presente, mediante un análisis crítico en continuidad con su tradición.⁷ Problemas como el aborto, la eutanasia, la clonación, la ética, la pena de muerte, el racismo, la migración, el derecho, el cambio climático, la

³ *Ibidem*, p. 16.

⁴ Cfr. Moulines, U., *Exploraciones metacientíficas*, Madrid, Alianza, 1982.

⁵ Cfr. Feinmann, J. P., *La Filosofía y el barro de la historia*, Buenos Aires, Planeta, 2010.

⁶ *Op. Cit.*, p. 32.

⁷ Alvargonzález, D. “Filosofía, ¿para qué?”, *Tópicos (México)*, 2020, (59), pp. 429-442.

¹ Cfr. Bueno, G., *¿Qué es Filosofía?*, Oviedo, Pentalfa, 1995.

² Cfr. Moulines, U., *Pluralidad y recursión*, Madrid, Alianza, 1991.

inteligencia artificial o las pseudociencias, entre muchos otros, requieren respuestas informadas por la ciencia, pero no se resuelven únicamente desde ella. Feinmann diría que la ciencia no se piensa a sí misma.⁸ Y Heidegger, tan provocador, decía que la ciencia no piensa. Su abordaje exige una perspectiva interdisciplinaria y reflexiva que es propia del tratamiento filosófico académico, capaz de coordinar racionalidad y coherencia frente a una diversidad creciente de dilemas contemporáneos.

Este Número se propone mostrar cómo se construye ese pensamiento que entendemos como filosófico: una forma de pensamiento que interpreta, conceptualiza, distingue y problematiza los productos culturales humanos desde una perspectiva reflexiva de segundo orden. El Número es una muestra del tipo de pensamiento que la maestría cultiva y promueve.

Si bien es difícil ofrecer una definición exhaustiva de la Filosofía, dada la amplitud de sus intereses, métodos y tradiciones, puede sostenerse que la Filosofía es, ante todo, una actividad interpretativa. Se trata de aplicar ciertos aparatos conceptuales a diversos dominios —la ciencia, la moral, el arte, la política, la tecnología— que, por lo general, son productos culturales surgidos en contextos sociohistóricos específicos.

En este sentido, la Filosofía forma parte de las humanidades, en la medida en que su objeto de análisis son precisamente estos productos culturales, más que los fenómenos naturales, políticos o los artefactos técnicos.

A su vez, Feinmann señala que toda Filosofía surge dentro de un marco histórico y lingüístico, surge para responder a otra Filosofía, para cuestionarla e intentar superarla.

Sea cual sea esa tradición, una de sus tareas centrales consiste en elaborar buenas distinciones conceptuales, lo que permite clarificar y desentrañar problemas com-

plejos. Como muchos advierten, las distinciones más fructíferas en Filosofía no son dicotómicas —blanco o negro—, ni tampoco unívocamente continuistas —todo es gris—, pues ambas posturas resultan paralizantes: la primera por su rigidez, la segunda por su ambigüedad. En cambio, Moulines defiende un principio de *gradualidad*, según el cual las distinciones conceptuales más útiles obedecen a la variación continua de propiedades.

Más aún, estas distinciones no se descubren, sino que se forjan. Son producto de objetivos teóricos específicos y de marcos interpretativos determinados: “Esto debería ser una perogrullada filosófica desde Kant —acota Moulines—, pero muchas discusiones sobre determinadas distinciones conceptuales parecen mostrar que son una perogrullada ignorada”.⁹

El descuido de este hecho lleva con frecuencia a discusiones infructuosas, donde las partes no comparten el mismo punto de partida ni los fines de la distinción que pretenden establecer. Por ello, afirma el filósofo, a la gradualidad debe sumarse el principio de *multidimensionalidad*, que reconoce la necesidad de construir sistemas conceptuales complejos y entrelazados para captar la riqueza de los fenómenos estudiados.

Ambos principios —gradualidad y multidimensionalidad— constituyen los pilares de un “superprincipio filosófico”, un principio de pies de plomo que advierte acerca de la existencia de actitudes que se acercan a la Filosofía en busca de visiones totalizantes o esquemas simplistas, sin atender la complejidad de lo que es *el caso*. El superprincipio reza así:

Antes de hacer aseveraciones filosóficas contundentes, sondear bien el panorama conceptual en todos sus recovecos.¹⁰

Esto último es una expresión concreta del enfoque pluralista que anima el programa de formación, mostrando

⁸ *Op. Cit.*

⁹ *Ibidem*, p. 35.

¹⁰ *Ibidem*, p. 39.

cómo distintas escuelas y metodologías pueden converger en la problematización crítica del presente.

Una práctica filosófica rigurosa exige preguntas claras, respuestas explícitas, argumentaciones bien fundadas y conclusiones revisables. Estas son las tareas que toda Filosofía comprometida debe asumir. Pero, como adelantamos, se trata de una actividad situada: se piensa desde tradiciones, en marcos comprensivos y referentes históricos determinados. Ninguna Filosofía es neutral o inocente en este sentido, y parte de su ejercicio consiste en hacer visibles sus propios supuestos.

Consciente de esta necesidad de rigor y apertura, el presente Número reúne trabajos provenientes de dos áreas fundamentales del quehacer filosófico contemporáneo: la Filosofía política y social, y la Filosofía de la ciencia y la tecnología. Ambas disciplinas comparten el interés por analizar críticamente los productos culturales que moldean nuestra vida colectiva: las formas de organización política, las prácticas científicas, las estructuras de poder, los saberes legitimados y las tecnologías que median nuestras relaciones.

A modo de cierre de este prólogo, vale la pena recordar una imagen especialmente sugerente que ofrece Moulines sobre la Filosofía en *Pluralidad y recursión*:

El jardín filosófico es ciertamente muy desordenado y difícilmente abarcable con la mirada, y todos los días encontramos en él nuevas curiosidades [...]. El jardín filosófico no es en realidad ningún jardín, sino más bien una jungla salvaje [...]. En nuestra calidad de individuos que no podemos sino sentirnos atraídos por esta jungla, con todas sus sorpresas, no tenemos por qué hacernos ilusiones y creer (o hacer creer) que la selva es un jardín francés. No obstante, debemos intentar orientarnos en ella, pues hay caminos, y no todos los caminos son iguales. La diferencia estriba en determinar a dónde queremos ir. Esta es realmente la cuestión radical del principio de todo filosofar. Ella es la primera que hay que aclarar, antes de que nos dispongamos a emprender la actividad filosófica.¹¹

Esta potente metáfora subraya tanto la riqueza como la complejidad del ejercicio filosófico, que lejos de ofrecer trayectos ordenados y evidentes, exige una orientación constante y crítica. En ese sentido, la sistematicidad propia de la Filosofía académica, tal como señala Alvargonzález, puede entenderse como una forma de transitar esa “selva filosófica”: un método que aspira a la mayor exhaustividad posible, analizando y evaluando detenidamente las distintas corrientes, alternativas y teorías.¹² A menudo, las posiciones que finalmente se adoptan no se destacan por una claridad inmediata, sino porque, tras un riguroso proceso crítico y polémico, se revelan como las que presentan menos debilidades frente al escrutinio racional.¹³ Así entendida, la Filosofía académica no pretende ordenar la selva, sino ofrecer herramientas para orientarse en ella con lucidez y responsabilidad.

Este volumen pretende ser una brújula modesta en esa jungla, una invitación a pensar con cuidado, a distinguir con precisión y a argumentar con responsabilidad. Lo que sigue es una breve muestra de este proceder filosófico, una mirada plural sobre los productos culturales desde perspectivas diversas, pero unidas por un mismo compromiso: el del buen filosofar.

La maestría concibe a la Filosofía como una forma de intervención activa en el presente. Como afirma Feinmann, la tarea de la Filosofía ha sido, históricamente, interpretar el mundo con el horizonte de transformarlo.¹⁴ En esa misma línea, este Número asume el compromiso de pensar nuestro tiempo recorriendo la densa selva de conceptos que la Filosofía pone a nuestra disposición, entendidos como herramientas para reflexionar sobre el mundo y explorar sus posibilidades de transformación.

¹² Alvargonzález, p. 431.

¹³ *Idem.*

¹⁴ Feinmann, 2010.

¹¹ *Ibidem*, p. 30.



Filosofía de la Ciencia y la Tecnología

Introducción



Lucía Federico

Es Doctora en Epistemología e Historia de la Ciencia por la Universidad Nacional de Tres de Febrero y Licenciada en Ciencias Biológicas por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente se desempeña como docente-investigadora en el Centro de Estudios de Filosofía e Historia de la Ciencia de la Universidad Nacional de Quilmes y en el Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Tres de Febrero. Está a cargo del curso de *Epistemología en Enfermería* en la Licenciatura en Enfermería (UNQ), coordina la materia transversal de grado *Metodología de la Investigación* (UNTREF), y es profesora en la Maestría en Filosofía (UNQ) y en el Doctorado en Epistemología e Historia de las Ciencias (UNTREF). Su actividad investigadora se centra en la filosofía especial de la ciencia, con principal atención a las ciencias de la salud, la enfermería y la biología. Dirige proyectos en filosofía de la enfermería, y sus trabajos académicos se encuentran publicados en numerosos artículos y capítulos de libros, tanto en el país como en el exterior.



María de las Mercedes O'Lery

Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional del Sur y Doctora en Ciencias Sociales y Humanidades por la Universidad Nacional de Quilmes. Docente e investigadora en la Universidad de Buenos Aires y la Universidad Nacional de Quilmes. Investigadora miembro del Centro de Estudios de Filosofía e Historia de la Ciencia (CEFHIC-UNQ). Docente de grado y posgrado en la Universidad Nacional de Tres de Febrero y Universidad Nacional de Quilmes. Editora Asociada de *Metatheoria: Revista de Historia y Filosofía de la Ciencia*.

Este apartado no busca ofrecer una exposición exhaustiva ni sistemática de la Filosofía de la ciencia y la tecnología. Su propósito es más modesto, aunque no por ello menos relevante: brindar, a través de una suerte de *collage* conceptual, un panorama representativo de enfoques y líneas de análisis posibles desde estos campos. La diversidad de perspectivas reunidas aquí refleja la riqueza y la flexibilidad de una disciplina —la Filosofía— que no solo se interroga por la producción de conocimiento, sino también por las prácticas, los medios y los fines que configuran nuestra relación con el mundo a través de la ciencia y la técnica.

Como punto de partida, es útil detenerse en una distinción filosófica fundamental: la que separa ciencia y tecnología. Aunque históricamente han estado estrechamente vinculadas, ambas remiten a formas de saber y de hacer, y su diferenciación resulta crucial para los análisis filosóficos.

La ciencia, como advierte Jesús Mosterín en el Prólogo que redactó para *Exploraciones metacientíficas*, es ante todo una actividad humana, profundamente enraizada en el entramado cultural. Depende de múltiples factores (psicológicos, sociales, económicos, políticos, tecnológicos, entre otros) e involucra diversos actores (científicos, docentes, gestores, descubridores). Se manifiesta en prácticas como la observación, la experimentación, la formulación de hipótesis y la escritura de artículos. Es una actividad que conjuga motivaciones intelectuales con pasiones humanas (curiosidad, ambición, alegría ante el descubrimiento y frustración frente al error). Sin embargo, lo más distintivo de la ciencia, enfatiza Mosterín, es su producto: un conocimiento sistemático, codificado en un lenguaje riguroso y de notable precisión.¹

Desde una perspectiva formal, José A. Díez y Ulises Moulines caracterizan el conocimiento científico como el resultado de un proceso de teorización sobre fenómenos naturales y sociales, que implica la construcción de teorías y modelos, la formulación de leyes y explicaciones sistemáticas.²

A esta caracterización se suma la distinción formulada por Miguel Ángel Quintanilla entre el “saber qué” y el “saber cómo”.³ La ciencia se sitúa en el ámbito del primero, esto es, del conocimiento proposicional que representa regularidades y estructuras del mundo mediante enunciados generales. La tecnología, por su parte, se vincula con el saber cómo, es decir, con un conocimiento operativo expresado en instrucciones, reglas de acción y procedimientos orientados a la transformación del entorno. Se trata de un saber práctico, regido por la eficacia en la consecución de fines.

No obstante, ciencia y tecnología no constituyen esferas aisladas, pues su interrelación ha sido históricamente variable, aunque se profundiza a partir de la Revolución Industrial, cuando los descubrimientos científicos comienzan a incidir de manera directa sobre el desarrollo técnico. Esta creciente imbricación ha suscitado, como advierte también Quintanilla, un renovado interés filosófico en reflexionar sobre la técnica y la tecnología.

A partir de estas premisas, conviene delimitar —aun de forma preliminar— qué entendemos por Filosofía de la ciencia y por Filosofía de la tecnología.

La Filosofía de la ciencia —conocida también como Teoría de la ciencia (en la tradición alemana), Epistemología (en la francesa) o Metodología (en contextos hispanoameri-

¹ Cfr. Moulines, U. *Exploraciones metacientíficas*, [Prólogo] Madrid, Alianza, 1982, pp. 11-17.

² Cfr. Díez, J. y Moulines, U., *Fundamentos de Filosofía de la ciencia*, Barcelona, Ariel, 1997.

³ Cfr. Quintanilla, M. A., *Tecnología: un enfoque filosófico y otros ensayos de la Filosofía de la tecnología*, México, Fondo de la Cultura Económica, 2005.

canos)— constituye una disciplina relativamente reciente desde el punto de vista institucional, aunque sus raíces se hunden en la historia larga del pensamiento filosófico. Como señala Moulines en *Exploraciones metacientíficas*, su consolidación como campo autónomo apenas remonta algunas décadas.⁴ Esta disciplina se ocupa del examen crítico de la ciencia: sus conceptos clave, sus métodos, su estructura lógica, así como sus dinámicas de desarrollo histórico. En cierto modo, puede entenderse como una “teoría de la teorización”, en tanto que estudia la propia producción del conocimiento científico desde distintas corrientes —empiristas, racionalistas, historicistas, estructuralistas, entre otras—, cada una con sus énfasis particulares.

Este análisis de segundo orden, puede adoptar una perspectiva descriptivo-normativa —al explorar los criterios que regulan la validación del conocimiento— o una interpretativa centrada en la naturaleza de los productos del quehacer científico. Así, se abordan preguntas fundamentales: ¿qué distingue a la ciencia de otras formas de saber?, ¿cómo se define el carácter científico de una teoría?, ¿de qué manera cambian las teorías científicas?, ¿qué papel juegan los valores, el contexto social o la observación en la construcción del conocimiento?

La Filosofía de la tecnología, por su parte —también denominada Filosofía de la técnica en un sentido amplio—, se configura como una reflexión de segundo orden sobre la acción técnica, es decir, sobre aquellas prácticas humanas orientadas a transformar el mundo. Su emergencia como campo diferenciado puede situarse hacia la década de 1930, según observa Quintanilla, y su objeto de análisis excede al conocimiento técnico en sentido estricto, pues incluye también los sistemas de acción guiados por criterios de eficacia, eficiencia y utilidad.⁵ A diferencia de la ciencia, la tecnología no sólo produce conocimientos, sino también artefactos, dispositivos y soluciones.

Ese carácter práctico y transformador amplía su campo de problematización hacia la ética, la política y el derecho. Al incidir directamente en las condiciones de vida humana y su entorno, la tecnología plantea cuestiones sobre los fines de la acción, la responsabilidad moral, la justicia, los riesgos sociales y ecológicos.

Como subraya Quintanilla, la creciente atención a la tecnología dentro de la Filosofía de la ciencia responde, en parte, al reconocimiento de que el desarrollo científico está fuertemente condicionado por factores técnico-económicos. Un hito decisivo en este proceso es el pensamiento de Thomas Kuhn, que con su obra tendió un puente entre Historia y Filosofía de la ciencia, abriendo fecundos enfoques. En la medida en que se reconoce su rol estructurante en la evolución de los paradigmas científicos, “La técnica empieza a ser objeto de reflexión entre especialistas de Filosofía de la ciencia”.⁶

En síntesis, Filosofía de la ciencia y Filosofía de la tecnología no son campos cerrados ni excluyentes, sino ámbitos en constante diálogo e interacción. Frente a los desafíos actuales —de orden tecnocientífico, ecológico y social—, esta convergencia se vuelve no sólo pertinente, sino urgente.

En ese marco, las contribuciones reunidas en este apartado abordan desafíos desde diversas perspectivas. Algunas, como las de María Eva Góngora y Ariel Slavutsky, lo hacen desde un enfoque compartido: el estructuralismo meta-teórico, corriente que se inscribe dentro de la tradición semántica surgida en los años de 1980 y que retoma cuestiones fundamentales del período clásico y del historicista en Filosofía de la ciencia.

En “Controversias sobre el estado de los ecosistemas en las Ciencias Naturales”, Góngora examina la controversia surgida en el año 2000 entre la Biología de la conservación y las Ciencias pesqueras, ambas interesadas en regular el

⁴ Moulines, U. *Exploraciones metacientíficas* ...Op. Cit.

⁵ *Idem*.

⁶ *Idem*, p. 43.

tamaño poblacional, aunque desde fines diferentes. Su análisis demuestra que, pese a trabajar con relativa autonomía, ambos campos emplean una misma teoría ecológica: la dinámica poblacional. La controversia no radica en la elección teórica, sino en factores no epistémicos que requieren una interpretación meta-teórica amplia.

Por su parte, Slavutsky, en “La teoría de la duración de Braudel desde un análisis meta-teórico estructuralista”, aplica el instrumental estructuralista al análisis de una Teoría de la historia, argumentando que es legítima dentro del campo historiográfico por el hecho de articular escalas temporales (larga, media y corta duración) que permiten construir explicaciones complejas. Pese a su falta de formalización explícita, la propuesta de Braudel resulta epistemológicamente robusta.

Desde una problemática que atraviesa cuestiones científicas y tecnológicas sobre la producción de conocimiento en neurociencias, Stella Maris Cao, en el capítulo “Ver para creer: reflexiones filosóficas sobre la evidencia en neurociencias cognitivas”, examina críticamente el uso de la Resonancia Magnética Funcional (RMf). Lejos de constituir una representación directa del pensamiento, las neuroimágenes son el resultado de procesos inferenciales complejos, condicionados por marcos teóricos y decisiones metodológicas. El trabajo de Cao propone 8 tesis abiertas a debate que problematizan tanto los supuestos representacionales de esas tecnologías como sus implicancias sociales, jurídicas y educativas.

Erick Torrico, bajo el título “El pensamiento comunicacional occidental y sus fuentes filosóficas. Una aproximación desde la perspectiva decolonial”, hace una crítica filosófica del pensamiento comunicacional moderno a raíz de su carácter instrumental, funcional y eurocéntrico. Desde ese enfoque, denuncia la colonialidad del saber en este campo y plantea la necesidad de construir una comunicación plural, simbólica y (re)humanizadora, capaz de dar cabida a otras epistemologías.

Finalmente, Arturo Fabiani, en “¿Sueñan los humanos con cuerpos perfectos? El dilema del biomejoramiento en tiempos tecnocientíficos”, aborda el debate en torno al biomejoramiento desde el prisma del transhumanismo. Su trabajo ofrece un mapeo conceptual de esta corriente que, si bien es heterogénea, promueve la transformación radical del ser humano mediante tecnologías basadas en la genética, la neurociencia, la farmacología, etc. A través de un análisis crítico, Fabiani introduce al lector en un campo que interpela directamente a la Filosofía contemporánea en sus dimensiones científicas, éticas, políticas, económicas y tecnológicas.



Maestría en Filosofía

<https://bit.ly/MaestriaFilosofia>

Controversias sobre el estado de los ecosistemas en las Ciencias Naturales



María Eva Góngora

Es doctora en Biología por la Universidad Nacional del Comahue, master en Filosofía por la Universidad Nacional de Quilmes y licenciada en Ciencias Biológicas por la Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco. Docente de grado en la Facultad de Ciencias Naturales y Ciencias de la Salud, sede Trelew, de la UNPSJB. Ha publicado artículos científicos en revistas nacionales e internacionales, capítulos de libros en obras colectivas y ha sido coautora en el libro “La Pesca Artesanal en Argentina. Caminando las costas del país”. Su línea de investigación en el ámbito de la biología son las pesquerías y en ese marco realizó la tesis de maestría analizando las controversias entre las ciencias pesqueras y las ciencias de la conservación.

Resumen

En la década del 2000 se confrontaron dos visiones sobre el estado de los mares y los océanos provenientes de la Biología de la Conservación (BC) y de las Ciencias Pesqueras (CP). En la BC el objetivo de las investigaciones es minimizar la chance de que una población decline su número de individuos hasta llegar a la extinción. En las CP el objetivo es explotar (o cosechar) una población a niveles productivos y sustentables. Ambos campos (conservación y explotación) tienen en común la regulación del tamaño poblacional, lo cual indica que se enmarcan en una teoría ecológica poblacional. Sin embargo, trabajan aislada y autónomamente desarrollando construcciones teóricas y modelos independientes un campo del otro.

Ahora bien, la pregunta central que aquí nos hacemos es ¿cuán cierto es que los modelos de conservación y los de cosecha se encuentren bajo el mismo dominio teórico? Si se encuentran dentro de la misma teoría, ¿cuál es el vínculo que hay entre ellos? y ¿por qué hay controversia?

El objetivo de este trabajo es analizar las controversias entre los biólogos de la conservación y los científicos pesqueros, en relación con el estado actual de los ecosistemas marinos. Lo hacemos a la luz del instrumental provisto por el Estructuralismo Meta-teórico, debido a que, en la actualidad, es el que más atención ha puesto a la reconstrucción de modelos y teorías científicas.

La tesis parte de reconstruir la Teoría de la Dinámica Poblacional formulada por Martín Díaz y Pablo Lorenzano. Los modelos más simples utilizados en la BC se subsumen en esta teoría, pero ello no es tan claro en los tres modelos pesqueros.

Introducción

A partir de la Segunda Guerra Mundial y desde principios de la década de 1970 la gestión de las pesquerías fue centro de atención por la adopción de una serie de instrumentos que reflejaban —de acuerdo a Enrique López Veiga— la creciente preocupación de la sociedad por la insostenibilidad del uso de los ecosistemas y los medios de vida relacionados.¹

Desde los inicios los objetivos de la gestión pesquera se centraron en maximizar los rendimientos sostenibles de las especies. En la década de 1950 la dinámica de poblaciones desarrolló modelos cuantitativos, que fueron usados como base para regular las tasas de mortalidad por pesca. Se elaboraron entonces los primeros indicadores que dieron paso al desarrollo de las ciencias pesqueras con el fin de lograr una explotación sustentable de las poblaciones capturadas.²

No obstante, la controversia sobre el estado de las pesquerías es casi inherente a la actividad y data de muchos años atrás, cuando Thomas Huxley remarcaba la naturaleza inagotable de las pesquerías marinas. En épocas más recientes, en el año 2003 y posteriormente en 2006, se publicaron dos trabajos sobre el estado de los recursos pesqueros a nivel mundial que puso sobre la mesa la controversia entre los grupos de investigación dedicados a la conservación y los científicos pesqueros.³

Boris Worm *et al.* evaluaron el estatus, tendencias y soluciones para las pesquerías marinas y señalaron que los

ecosistemas marinos están sujetos a un rango de tasas de explotación que provocan un mosaico de ecosistemas estables, en declive, colapsados y en recuperación preocupante.⁴ La respuesta a estas publicaciones fue liderada por Ray Hilborn, quien señaló que, como en muchos temas de políticas públicas, hay interpretaciones alternativas al conjunto de bases de datos que no suelen ser consideradas en la literatura ecológica.⁵ Hilborn discute los métodos de las estimaciones de las capturas utilizadas en Worm *et al.*, puesto que son inconsistentes con datos de FAO.

A raíz de esta controversia el *Nacional Center for Ecological Analysis and Synthesis* (NCEAS) de Santa Bárbara apoyó la formación de un grupo de trabajo dedicado a buscar áreas de coincidencias y disidencias, y a desarrollar enfoques que incorporen las herramientas, objetivos y criterios de las distintas escuelas. El grupo denominado "*Finding common ground in marine conservation and management*" estuvo liderado por Hilborn (University of Washington) y Worm (Dalhousie University), y por científicos y científicas de ambas escuelas. El resultado fue un artículo conjunto que revisó el estado de las pesquerías y los problemas, pero no revisó las dos visiones ni las discutió, siendo cauteloso en las conclusiones.⁶ El artículo subrayó la importancia de una nueva cooperación entre biólogos de la conservación y científicos pesqueros, lo cual redundaría en la mejora del manejo de los ecosistemas; pero no profundizó en el análisis de la controversia.

En BC el objetivo de las investigaciones es minimizar la chance de que una población decline su número de individuos hasta llegar a la extinción. Las CP, por su parte,

¹ E. C. López Viega, *Manual de política pesquera*. Tomo II, Xunta de Galicia, 2000.

² FAO, *La ordenación pesquera. FAO ordenaciones técnicas para la pesca responsable*. No. 4, Roma, FAO, 1999.

³ R.A. Myers y B. Worm, Rapid worldwide depletion of predatory fish communities, *Nature*, 423(6937), 2003, pp. 280-283; B. Worm, E.B. Barbier, N. Beaumont, J.E. Duffy, C. Folke, B.S. Halpern y E. Sala, Impacts of biodiversity loss on ocean ecosystem services, *Science*, 314(5800), 2006, pp. 787-790.

⁴ *Idem*, 2006.

⁵ R. Hilborn, Defining success in fisheries and conflicts in objectives, *Marine Policy*, 31(2), 2007, pp. 153-158.

⁶ B. Worm, R. Hilborn, J.K. Baum, T.A. Branch, J.S. Collie, C. Costello, O.P. Jensen, (*et al.*), Rebuilding Global Fisheries, *Science*, 325(5940), pp. 578-585, 2009.

tienen como objetivo explotar o cosechar una población a niveles productivos y sustentables. Ambos campos — conservación y cosecha — tienen en común la regulación del tamaño poblacional, lo cual parece indicar que utilizan el mismo enfoque teórico. Sin embargo, trabajan aislada y autónomamente, desarrollando construcciones teóricas y modelos científicos independientes un campo del otro (principalmente, las CP tienen una fuerte impronta cuantitativa).⁷

La controversia sobre la situación de los ecosistemas marinos y las pesquerías se ubicaría bajo el dominio de las teorías de la Ecología, en la rama de la Ecología de Poblaciones y, dentro de ella, en la dinámica de poblaciones. Esta teoría intenta responder cómo se modifica el número o tamaño de una población en el tiempo a partir de determinadas características de las especies y de factores internos y externos a la población.⁸ La BC utiliza los modelos de la dinámica poblacional, tal cual son recogidos por los manuales canónicos del área como el de Charles Krebs⁹ y Mark Burgman *et al.*¹⁰ Las CP, por su parte, se han basado en enfoques de especies individuales, pero desarrollan modelos específicos para la regulación de las poblaciones explotadas. La primera pregunta que surge es: ¿se encuentran los modelos propuestos por las CP y la BC en el dominio de la red Teórica de la Dinámica de Poblaciones? Si se encuentran dentro de la red, ¿cuál es el vínculo que hay entre ellos? y ¿por qué se da la controversia? Si bien no se han realizado análisis filosóficos sobre tal controversia, existen reconstrucciones semiformales de la Teoría en Discusión.

⁷ K. Shea, y NCEAS Working Group on Population Management, Management of populations in conservation, harvesting and control, *TREE* 13(9), 1998, pp. 371-378.

⁸ M. Díaz y P. Lorenzano. La red teórica de la dinámica de poblaciones, *Scientiae Studia*, 15(2), pp. 307-342, 2018.

⁹ C.J. Krebs, *Ecology*, 6th edition, Benjamin Cummings, 2009.

¹⁰ M.A. Burgman, S. Ferson y H.R. Akcakaya, *Risk assessment in conservation biology*, Chapman & Hall, 1993.

Díaz y Lorenzano realizaron la reconstrucción formal de la dinámica de poblaciones, incorporando los factores que pueden influir en la dinámica poblacional: ambientales, genéticos y bióticos.¹¹ Se debe tener en cuenta que los factores antrópicos pueden incluirse en los factores ambientales, estos contienen las acciones humanas que modifican la dinámica poblacional, pero los factores antrópicos que llevan a las aplicaciones de la teoría no han sido considerados por los autores.

Por su parte, con el mismo instrumental metateórico, Ibarra y Larrañaga reconstruyen algunos de los denominados “modelos” en Ecología de Poblaciones y los integran a la red de la Ecología de Población por relaciones de especialización, sin tener en cuenta los factores antrópicos.¹² Ellos señalaron que en la Ecología de Poblaciones es cada vez más usual la construcción de elementos teóricos complejos pertenecientes a redes diferentes a las preexistentes, lo que ellos denominan “constelaciones teóricas”. Para estos autores, estas construcciones son una práctica epistémicamente fecunda para llegar a conclusiones robustas sobre la influencia de determinados factores en la dinámica de las poblaciones naturales. No obstante, esta reconstrucción es controvertible, pues las constelaciones pueden subsumirse a la red de un único elemento teórico formando una red teórica, como proponen Díaz y Lorenzano.¹³

Dentro de la familia semantista, la concepción estructuralista de las teorías científicas es una de las principales corrientes actuales en filosofía de la ciencia. Esta escuela ha dedicado una atención significativa al análisis y reconstrucción de teorías científicas específicas, logrando

¹¹ M. Díaz y P. Lorenzano, La red teórica de la dinámica de poblaciones, *Scientiae Studia*, 15(2), pp. 307-342, 2018.

¹² A. Ibarra y J. Larrañaga, De las redes teóricas a las constelaciones de elementos teóricos: las prácticas científicas en la Ecología de Poblaciones, *Metatheoria*, 1(2), pp. 167-193, 2011.

¹³ *Op. Cit.*

importantes avances en la clarificación de problemas conceptuales y en la explicitación de los supuestos fundamentales de dichas teorías.¹⁴

A partir de las reconstrucciones es posible explicar las controversias y evaluar los puntos de contacto y las diferencias. Es por ello que en el presente trabajo se utilizó la reconstrucción de Díaz y Lorenzano de la Teoría de la Dinámica de Poblaciones para el análisis de los modelos pesqueros y en ese marco se analizó la controversia entre los biólogos de la conservación y la BP.

La hipótesis que aquí se esgrime es que la metateoría estructuralista permite elucidar a qué nivel epistemológico se dan las controversias sobre las diferentes visiones acerca de la situación de los ecosistemas marinos, si se trata de aspectos epistémicos o no epistémicos.

Una segunda hipótesis es que los modelos más simples de la BC se encuentran subsumidos en la Teoría de la Dinámica Poblacional reconstruida por Díaz y Lorenzano. En las CP no es tan clara esta integración, ya que los científicos pesqueros han desarrollado construcciones teóricas y modelos científicos (ecuaciones) que es necesario reconstruir para discutir su lugar dentro de la teoría de la dinámica poblacional.

La dinámica de poblaciones

Las poblaciones son definidas —según Charles Krebs— como el conjunto de individuos de una misma especie

que ocupan un espacio y tiempo particular.¹⁵ La dinámica de poblaciones está interesada en el tamaño de la población (N) y en determinar cómo se modifica el número de individuos o tamaño de la población (ΔN) a través del tiempo (ΔT) y a partir de determinadas características de las especies, y de factores externos a la población. La dinámica de poblaciones se pregunta ¿cómo se modifica el número de integrantes de una población en el tiempo? y ¿qué procesos pueden modificar el número de individuos de una población? Así, la dinámica de poblaciones es el estudio de los cambios en tamaño que sufren las poblaciones biológicas y los factores y mecanismos que los regulan a través del tiempo.¹⁶

Hay solamente cuatro procesos capaces de modificar el número de individuos (N) que integran una población. En primer término, existen sólo dos procesos que permiten el crecimiento de una población, éstos son el nacimiento de nuevos individuos o natalidad (B) y la inmigración (I) desde otras poblaciones. Por otro lado, la mortandad (D) y la emigración (E) hacia otras poblaciones provoca la disminución del tamaño poblacional. De esta manera, en un lapso de tiempo determinado (ΔT), los cambios observados en tamaño poblacional (ΔN) son debidos exclusivamente al balance de estos cuatro procesos demográficos (así denominados a este conjunto de procesos) y no hay otros mecanismos ecológicos que puedan modificar la cantidad de organismos que integran una población.¹⁷

A esta condición, y desde el punto de vista informal, Turchin la menciona como Ley de Conservación, aunque en el desarrollo de su trabajo no la contempla como ley general.¹⁸ Autores como Michael Begon, Colin Townsend y John Harper la mencionan como un hecho ecológico

¹⁴ J.A. Díez y U. Moulines, *Fundamentos de filosofía de la ciencia*, Barcelona, Ariel 1997; S. Ginnobili, La tarea de reconstruir una teoría científica breve introducción a las nociones básicas estructuralista, Capítulo II Tesis Doctoral, Buenos Aires, Universidad Nacional de Tres de Febrero, 2009; P. Lorenzano, Estructuras y aplicaciones intencionales: inconmensurabilidad teórica y comparabilidad empírica en la historia de la genética clásica, Lorenzano, P. y Nudler, O (Ed.), *El camino desde Kuhn: la inconmensurabilidad hoy*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012; Díaz y Lorenzano. La red teórica... *Op. Cit.*

¹⁵ *Op. Cit.*

¹⁶ Díaz y Lorenzano, *Op. Cit.*

¹⁷ Díaz y Lorenzano, *Op. Cit.*

¹⁸ Turchin, *Op. Cit.*

fundamental.¹⁹ Esta “ley” (empírica) o “hecho” queda expresada por alguna de las siguientes ecuaciones:

$$N_{t+1} = N_t + B - D + I - E$$

O bien

$$\Delta N = B - D + I - E$$

La ecuación representa lo que la teoría quiere explicar: la variación en el tamaño de la población en dos momentos diferentes. N_t representa el tamaño de la población en el instante t (o instante inicial) y N_{t+1} el tamaño de la población en un instante posterior. La unidad de medición que se tome de t depende del tipo de organismos y, por lo tanto, el lapso de tiempo $t+1 - t$ está en función de la población bajo estudio.²⁰ La ley de Conservación de Turchin es una ley (o generalización) empírica y todas las poblaciones, sin importar sus características biológicas, se comportan de acuerdo con ella.²¹ Así, el dominio de la teoría de la dinámica de población de una sola especie es la comprensión y predicción del tamaño de una población a través del tiempo.

Ahora bien, ¿qué afecta la intensidad de los procesos poblacionales? Según los ecólogos, hay un grupo de factores que actúan sobre los procesos y, por lo tanto, tienen un efecto indirecto sobre la dinámica poblacional. No hay una única clasificación de los factores que afectan a los procesos demográficos: Krebs los suele dividir en externos e internos de la población; Begon, Townsend y Harper lo hacen en factores ambientales, bióticos (ambos externos) y genéticos (internos).²² Por consiguiente, no solo no hay consenso en la clasificación, sino en la discusión sobre si son los factores ambientales o los bióticos los máximos responsables de los patrones observados

en la naturaleza. Cuáles son los factores que regulan las poblaciones es un tema controversial en la historia de la ecología. Lo cierto es que todo este conjunto de factores influencia en distinta medida a los cuatro procesos poblacionales que determinan el cambio en el número de individuos.

Una de las principales aproximaciones en la BC es el análisis de viabilidad poblacional (*population viability analysis*) que tiene como objetivo principal evaluar los factores que afectan a la persistencia de las especies. Los análisis involucran la construcción de modelos poblacionales que evalúan los factores y predicen eventos extremos como la extinción, pero necesitan de la dinámica poblacional, se sustentan en el conocimiento de la estructura de la población, las tasas de incremento poblacional, la competencia intraespecífica, la denso-dependencia y la capacidad de carga, todos elementos de la dinámica poblacional reconstruida por Díaz y Lorenzano. Burgman *et al.* en su libro sobre la BC presentan los modelos clásicos de la dinámica poblacional: exponenciales (poblaciones maltusianas de la Teoría reconstruida por Díaz y Lorenzano), de denso-dependencia (poblaciones Verhulst de esta misma reconstrucción), estructura por edad (poblaciones estructuradas), estructuras especiales y aspectos de la genética de poblaciones donde se analizan los modelos clásicos y los estocásticos para incluir los análisis de riesgo. Los modelos exponenciales, de denso-dependencia y los modelos de estructura por edad son considerados en la reestructuración realizada por Díaz y Lorenzano. En el capítulo sobre BC, Krebs analiza las causas de las declinaciones poblacionales, ya que en capítulos anteriores modela estas poblaciones con los modelos clásicos de la dinámica poblacional.²³

En la CP, las preguntas de sus aplicaciones se suman a las tradicionales de la dinámica poblacional: ¿cuánto podemos capturar en una pesquería sin poner en

¹⁹ M. Begon, C. Townsend y J. Harper, *Ecology: From Individuals to Ecosystem*, Malden, Blackwell Publishing, 2006.

²⁰ Díaz y Lorenzano, *Op. Cit.*

²¹ Turchin, *Does Population Ecology...* *Op. Cit.*

²² *Op. Cit.*

²³ *Op. Cit.*

riesgo la población?, ¿cómo afecta a la población una fuente de mortalidad extra como la pesca?, ¿cuánto tiempo le lleva a la población recuperarse de una sobrepesca? Cuando las poblaciones son explotadas, en el proceso demográfico se contempla no solo la mortalidad natural sino la mortalidad debido a la explotación por pesca.

En CP se denomina evaluación de stock (*stock assessment*) a la rama que tiene como objetivo la evaluación de las poblaciones para entender cómo afecta la pesca a sus dinámicas poblacionales.²⁴ Para ello se desarrollaron una variedad de ecuaciones de evaluación (modelos en término ecológicos). Esta variedad refleja la diversidad de pesquerías para las cuales las ecuaciones de evaluación de stock necesitan ser aplicados, en función de los datos disponibles, y de los supuestos o conocimientos acerca de la dinámica de la pesquería y del stock. Existen desde supuestos simples y restrictivos, hasta ecuaciones más flexibles que incorporan todos los datos disponibles en un marco estadístico.²⁵ El presente trabajo evalúa si algunos modelos de las CP se integran o no a la reconstrucción realizadas por Díaz y Lorenzano. A continuación, se presenta la reconstrucción efectuada bajo el enfoque estructuralista.

Análisis estructuralista de la Teoría de la Dinámica Poblacional de Díaz y Lorenzano (2018)

Para la concepción estructuralista, la noción mínima (y provisional) de una teoría es el elemento teórico. Un elemento teórico consta de dos partes, una formal y otra aplicativa. Normalmente, una teoría tiene muchos modelos diferentes, pero por ser todos modelos de la misma teoría tienen algo en común, puesto que comparten

la misma estructura. Quiere decir que todos pueden ser subsumidos bajo el mismo marco conceptual y todos satisfacen las mismas leyes. El núcleo formal está conformado por modelos (modelos potenciales, modelos actuales y los modelos potenciales parciales), condiciones de ligaduras y vínculos interteóricos. Presentar una teoría es, entonces, presentar estos componentes.²⁶

Los modelos potenciales contienen todos los conceptos de la teoría, los términos T-Teóricos y los T-no teóricos en el marco de la concepción estructuralista. Díaz y Lorenzano definen conjuntos base de objetos: organismos, tiempo y factores poblacionales, relaciones o funciones que generan nuevos conjuntos a partir del conjunto base de objetos (tamaño poblacional, en número de individuos, natalidad, mortalidad, emigración e inmigración, y la tasa de cambio poblacional), una función que calcula un número real que representa la variación en el número de individuos en un tiempo $t+1$ a partir del conjunto de procesos demográficos (natalidad, mortalidad, emigración e inmigración), del tamaño de la población en el tiempo t y del conjunto de los factores poblacionales que afectan a los procesos demográficos en un instante de tiempo t .

Por su parte, los modelos son un subconjunto de los modelos potenciales, cuyas estructuras satisfacen la siguiente ley fundamental:

- Dada una población en dos instantes de tiempo (t y $t+1$) con sus correspondientes tamaños poblacionales en cada uno de ellos (nt y $nt+1$);
- Que esta población se modifica por un conjunto de funciones demográficas (FD) [procesos demográficos] y por estar afectada por un conjunto de factores poblacionales (Fi) y que ambos conjuntos determinan la tasa de cambio poblacional (TCP);

²⁴ M. Haddon, *Modelling and quantitative methods in fisheries*, Chapman and Hall/CRC, 2001.

²⁵ A. Magnusson y R. Hilborn. What makes fisheries data informative? *Fish and Fisheries* 8, pp. 337-358, 2007.

²⁶ W. Balzer, C.U. Moulines, J.D. Sneed, *An Architectonic for Science. The Structuralist Program*. Dordrecht: Reidel, 1987. También publicada en versión castellana, véase P. Lorenzano (Trad.). *Una arquitectónica para la ciencia. El programa estructuralista*. Berenal: Universidad Nacional de Quilmes, 2012.

- Entonces, el cambio en el tamaño poblacional en un lapso de tiempo determinado se corresponde con el producto de la tasa de cambio poblacional multiplicado por el tamaño de la población al inicio del intervalo.

Para estos autores se cumplen los criterios establecidos por una ley fundamental, porque conecta de un modo inseparable los términos básicos de la dinámica poblacional que se identificaron y su carácter casi vacío o empíricamente irrestricto. Una de las razones es que “se puede siempre encontrar una combinación de procesos y factores que expliquen el cambio poblacional observado” (p. 15). A partir de una función específica (*TCP*) que incorpora los factores de los cambios es posible —de acuerdo a Díaz y Lorenzano— predecir un valor de tamaño poblacional a futuro.²⁷

Los modelos potenciales parciales están constituidos por aquello que se pretende sistematizar, explicar y predecir. Son partes de los modelos potenciales que pueden interpretarse independientemente de la teoría en cuestión. Capturan los fenómenos a explicar por la teoría y se explicitan en conceptos T-no teóricos. Por lo cual, es necesario establecer la distinción entre conceptos teóricos y conceptos no-teóricos en el interior de dicha teoría.

Díaz y Lorenzano establecen los siguientes conceptos T-no teóricos que integran estos modelos: los conjuntos de organismos, el tiempo y el tamaño poblacional. A saber:

O (conjunto de organismos)

t (tiempo).

tamaño poblacional N y ΔN

El fundamento de seleccionarlos como conceptos T-no teóricos es que para determinar si un organismo pertenece al conjunto de organismo, medir el tiempo o es-

timar el número de individuos de una población no es necesario conocer los conceptos de la dinámica poblacional.

Respecto de los factores poblacionales, Díaz y Lorenzano distinguen los factores ambientales y genéticos como T-no teóricos por los mismos motivos, para medir ambos no necesitamos de la ley fundamental de la dinámica poblacional. No ocurre lo mismo con los factores biológicos o bióticos que miden la intensidad de las distintas relaciones entre organismos de una misma población y de otras poblaciones o especies que pueden afectar el tamaño poblacional. Para evaluar estos factores, se utilizan métodos gráficos o numéricos que presuponen la ley fundamental por los que se los considera T-teóricos. Por último, la Tasa de cambio poblacional (*TCP*) es T-teórica, no solo porque hereda la teoriedad de los factores biológicos, sino porque esta función es una hipótesis sobre el modo en que se relacionan los procesos demográficos, los factores poblacionales y el tamaño de la población.

El dominio de aplicaciones intencionales I son sistemas empíricos a los que deseamos aplicar la ley fundamental. Desde el punto de vista formal, una aplicación intencional es un modelo parcial ya que son sistemas empíricos caracterizados en términos T-no teóricos, en donde ciertos organismos conforman una población en la que ocurren un conjunto de procesos demográficos que determinan que el tamaño de la población se modifique en un intervalo determinado de tiempo.

La dinámica de poblaciones pretende que ciertos sistemas empíricos, descritos en la dinámica de poblaciones no teóricamente, satisfacen las condiciones impuestas por ella en el siguiente sentido: esos son los datos de la experiencia que se deberían obtener, si la realidad se comportara como ella dice.

Muchas veces el término teoría puede significar una serie entera de elementos teóricos interconectados, todos los

²⁷ Op. Cit.

cuales poseen la misma estructura de red teórica. La relación entre los dos elementos teóricos es una relación de especialización, el nuevo elemento teórico es más especializado que el original, aunque pertenezca a la misma estructura conceptual.

Según Díaz y Lorenzano, en las especializaciones de la dinámica poblacional se especifica el número y tipo de componentes de *TCP* que actúan conjuntamente; esto es, número y tipo de procesos demográficos y número y tipo de factores poblacionales, y de la forma matemática que asume *TCP*. Los autores desarrollan cuatro líneas de especialización:

- Especialización 1: Dinámica de poblaciones cerradas de organismos no afectadas por los factores poblacionales (Poblaciones malthusianas). Caracteriza a una clase de modelos que concierne a las poblaciones cuya *TCP* depende de la natalidad y mortalidad, y no es afectada por factores poblacionales. Sin limitantes poblacionales ni ambientales existe una variación continua y exponencial.
- Especialización 2: Dinámica de poblaciones cerradas de organismos afectadas por los factores genéticos (Poblaciones estructuradas). Caracteriza una clase de modelos que concierne a las poblaciones cuyas *TCP* depende de la natalidad y mortalidad y es afectada por factores genéticos. Tampoco hay limitantes poblacionales y existe una variación continua y exponencial pero el *TCP* es la sumatoria del valor de procesos demográficos de la edad (x) de los individuos, del promedio de edad de los descendientes de una cohorte (G) y de la edad final que puedan alcanzar los organismos.
- Especialización 3: Dinámica de poblaciones cerradas de organismos afectadas por los factores ambientales y biológicos (Poblaciones Verhulst o Logística). Caracteriza una clase de modelos que concierne a las poblaciones cuyas *TCP* depende de la natalidad y mortalidad y es afectada por factores ambientales y bióticos. Concierne a las poblaciones que están en un ambiente con recursos limitados y

en el que se hipotetiza a partir de un determinado tamaño poblacional (K) y en donde se genera competencia intraespecífica.

En esta especialización se proponen cuatro líneas terminales donde se especifica la formulación matemática: a) poblaciones logísticas (cuando los procesos demográficos dependen linealmente del tamaño poblacional), b) poblaciones con retraso (cuando los procesos demográficos dependen linealmente del tamaño poblacional en cierto instante anterior), c) efecto Alle (cuando los procesos demográficos son dependientes no linealmente del tamaño poblacional en el instante t porque tienen una dependencia con un tamaño poblacional crítico C), d) con un factor θ (cuando los procesos demográficos son dependientes no linealmente del tamaño poblacional expresado por el parámetro de la ecuación θ).

- Especialización 4: Dinámica de poblaciones cerradas de organismos afectadas por las poblaciones de otras especies (poblaciones con relaciones interespecíficas). Caracteriza una clase de modelos que concierne a las poblaciones cuyas *TCP* depende de la natalidad y mortalidad y es afectada por factores bióticos que involucran a una población de otra especie a través de una relación depredador (P)-presa (V).

También aquí Díaz y Lorenzano proponen tres especializaciones terminales donde presentan la formulación matemática: a) la competencia (cuando los procesos demográficos dependen del tamaño poblacional propio y que además compiten con otra especie y por lo tanto afectadas por su tamaño poblacional y un factor de competencia), b) la depredación (cuando los procesos demográficos dependen del tamaño poblacional propio, pero están afectados por el tamaño del depredador P y la eficiencia de captura α) y c) la depredación independiente del tamaño poblacional (no están afectadas por su propio tamaño poblacional) pero están afectadas por el tamaño poblacional de su presa V y de una tasa de conversión que mide la relación entre depredador y la presa β)

Reflexión. Análisis de los modelos pesqueros

La evaluación de las poblaciones explotadas asume que es posible conocer atributos cuantitativos que permiten conocer su potencial producción, entendida como el tamaño poblacional calculado como número de individuos o biomasa total. La biomasa se refiere a la abundancia del stock en unidades de peso y puede ser calculada a partir del número de individuos y sus pesos promedio (en general, peso promedio de la edad) o por métodos directos a partir de campañas de investigación. Los modelos de evaluación (ecuación) predicen cómo uno o más de estos atributos se modifican en el tiempo en respuesta a la pesca (en Ecología, generalmente, se denomina modelos a las ecuaciones matemáticas, como bien señala Martín Díaz).²⁸

Estos modelos pueden ser descriptos y clasificados de diferentes maneras, pero existen dos grandes ramas denominadas modelos de biomasa y modelos estructurados por edad. En los modelos estructurados por edad se encuentran los modelos de rendimiento por recluta, el análisis de poblaciones virtuales y el análisis de cohorte, todos ellos consideran la estructura por edades de las poblaciones explotadas.

Utilizando la reconstrucción de la Teoría de la Dinámica de Poblaciones se reconstruyen los modelos de biomasa y dos modelos estructurados por edad, el modelo de rendimiento por recluta y el análisis de poblaciones virtuales, para evaluar si se integran o no a la teoría. Para ello fue necesario realizar algunas consideraciones generales de estos modelos. En las CP se denomina stock a lo que Díaz y Lorenzano describen como “población biológica”, términos que pueden utilizarse como sinónimos.

Los modelos pesqueros suelen describir el tamaño poblacional en número de individuos (número entero) o en biomasa (número real), por lo que es necesario modificar la definición de tamaño poblacional para señalar que es posible medir este tamaño en número de individuos o en biomasa.

A su vez, todos los modelos pesqueros descriptos se basan en ecuaciones discretas, pero también se basan en ecuaciones discretas muchas aplicaciones intencionales de la dinámica poblacional. Para muchos organismos el tiempo no se comporta como una variable continua, en ambientes estacionales, muchos de ellos se reproducen una única vez y mueren, o producen —según Nicholas Gotelli— una cohorte cada año.²⁹ Díaz y Lorenzano construyen los cuatro niveles de especialización considerando “crecimiento continuo”, para estos autores el “crecimiento discreto” es otra línea de especialización. Siguiendo estos autores, las especializaciones consisten en especificaciones de:

- a) número y tipo de componentes de *TCP* que actúan conjuntamente (e.e. del número y tipo de *procesos demográficos* y del número y tipo de *factores poblacionales*),
- b) la forma matemática concreta que asume *TCP*.

En las poblaciones continuas el crecimiento es continuo y las formas matemáticas son las ecuaciones diferenciales. En cambio, en el crecimiento discreto, el crecimiento es por cohorte separadas en el tiempo, y las formas matemáticas son las ecuaciones discretas. Estas diferentes ecuaciones obedecen a poblaciones con historias de vida diferentes.

Es posible incorporar la línea discreta como una forma de especialización terminal, ya que tanto la continua

²⁸ M. Díaz, “El estatus de las teorías de la ecología y su rol en los problemas ambientales”, Proyecto de investigación PICT 2018-3454 (ANPCyT, Argentina), 2021.

²⁹ N. Gotelli, *A primer of Ecology. Fourth Edition*, Massachusetts, Sinauer Associates, Inc. Publishers Sunderland, 2008; P. Turchin, *Does Population Ecology Have General Laws? Theoretical Ecology* 1, pp. 21-28, 2001; Krebs, *Ecology*, Op. Cit.

como la discreta se diferencian en sus formas matemáticas, pero son los mismos procesos demográficos y factores intervinientes. Para Alan Hasting, ambos modelos realizan predicciones similares y se puede elegir uno u otro por conveniencia matemática y por razones biológicas.³⁰ Por lo tanto, para incorporar los modelos pesqueros fue necesario introducir en dos líneas o ramas de especialización la de las poblaciones estructuradas y poblaciones de Verhulst, las especializaciones terminales discretas que no fueron desarrolladas por Díaz y Lorenzano. La especificación terminal de variación discreta no se especializa sobre la continua, es una nueva especificación terminal introducida en la Red Teórica de la Dinámica Poblacional reconstruida por Díaz y Lorenzano.

Por último, se reconstruyeron los modelos pesqueros. El modelo de Dinámica de Biomasa atendiendo a las consideraciones generales realizadas a la Teoría de la Dinámica de Poblaciones. Este modelo pesquero concierne a poblaciones cuya *TCP* depende de los procesos demográficos de natalidad y mortalidad, es decir asume poblaciones cerradas sin inmigración y emigración y están afectadas por los factores ambientales y bióticos. Concierne a las poblaciones que están en un ambiente con recursos limitados y en el que se hipotetiza a partir de un determinado tamaño poblacional (*K*) y en donde se genera competencia intraespecífica, los procesos demográficos dependen linealmente del tamaño poblacional.

Este modelo incorpora, al igual que la mayoría de los modelos en las ciencias pesqueras la mortalidad por pesca, puede ser considerada una fuente de mortalidad e incluirse dentro de la mortalidad planteada en la teoría de la dinámica poblacional, pero esta mortalidad (llamada mortalidad natural en las ciencias pes-

queras para diferenciarla) puede ser afectada por factores bióticos, que corresponden a factores internos de la población (densodependencia) y/o de aspectos intrínsecos del ecosistema (depredación, parasitismo). En el caso de la mortalidad por pesca es un factor antrópico y puede ser considerada dentro de los Factores Poblacionales como un Factor Ambiental que afecta el proceso demográfico de mortalidad. Esta fuente de mortalidad es incorporada en las ecuaciones no integrándose a la mortalidad dependiente en este modelo del tamaño poblacional.

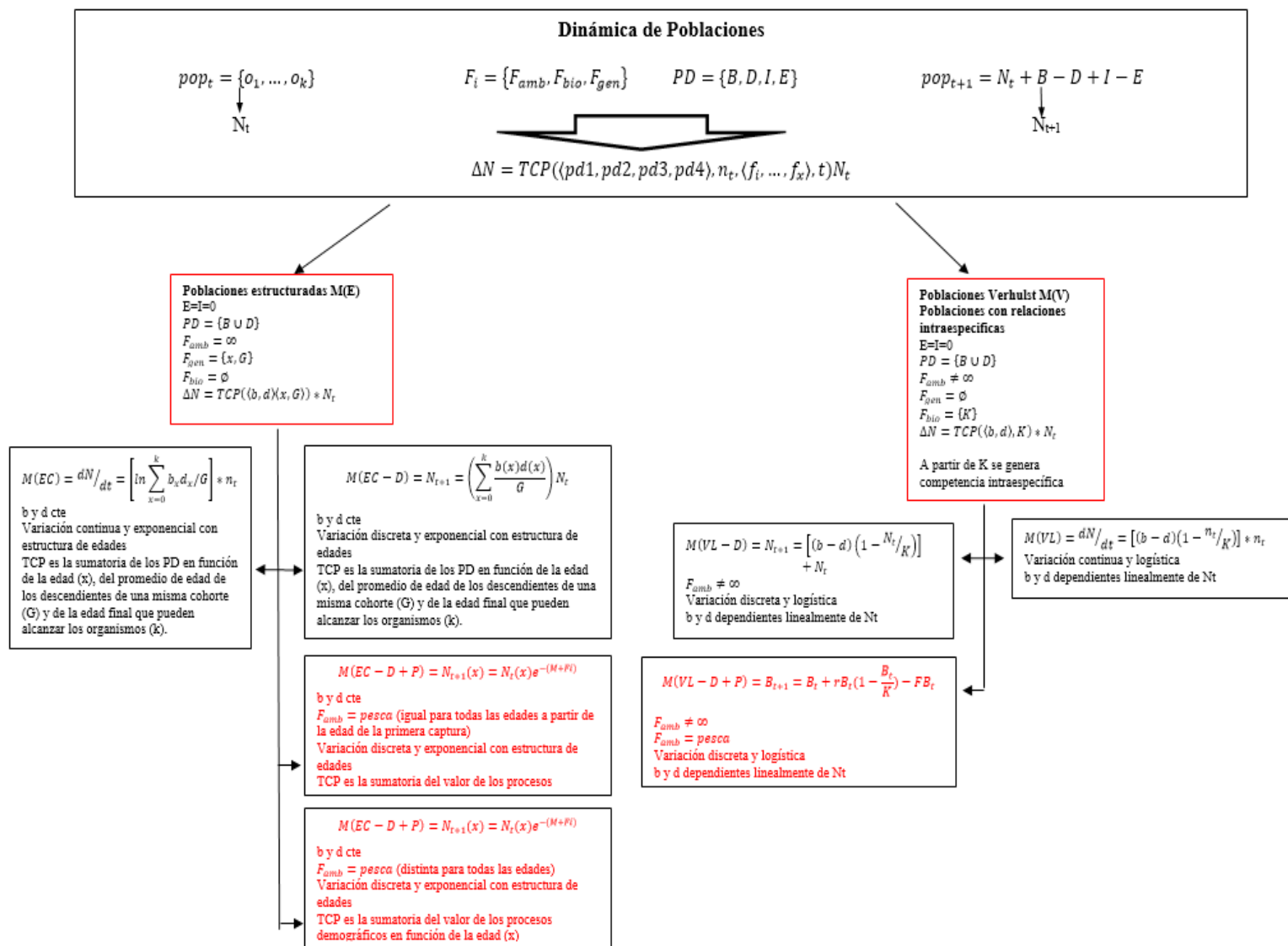
Además, esa mortalidad, es una variable que puede controlarse y en términos pesqueros la mortalidad por pesca por la Biomasa en el tiempo *t* es la captura. Esta mortalidad por pesca se construye a partir de dos parámetros pesqueros, el parámetro que describe la efectividad de cada unidad de esfuerzo pesquero y el esfuerzo pesquero, todos términos T-no-teóricos.

Este modelo puede considerarse una especialización terminal de la especialización de Verhulst, ya que se trata de un elemento teórico que tiene un alcance más restringido que el original (aplicado específicamente a pesquerías), pero la misma estructura conceptual, es decir, los mismos conceptos primitivos: depende de los procesos demográficos nacimiento y mortalidad, de factores bióticos como la competencia intraespecífica generada por los recursos limitados y dos factores ambientales, recursos limitados y efecto antrópico, en este caso la pesca. Además, siguiendo la reconstrucción de Díaz y Lorenzano, la misma distinción entre los niveles teóricos y no-teóricos (los nuevos términos incorporados como biomasa, mortalidad por pesca, capturabilidad y esfuerzo) son términos T-no-teóricos.³¹ (Figura 1)

³⁰ A. Hasting, *Population biology, Concepts and Modelos*, Springer, 1997.

³¹ Balzer, C.U. Moulines, J.D. Sneed. *Op. Cit.*

Figura 1: Reconstrucción de la Red Teórica de la Dinámica Poblacional realizada por Díaz y Lorenzano (2018) y las especializaciones terminales de los modelos pesqueros



La relación entre los elementos existentes en la red y los nuevos puede capturarse como una relación de especialización, porque el nuevo elemento teórico es más especializado que el original. Las especializaciones se aplican a casos especiales del dominio inicial de aplicaciones intencionales. Las especializaciones restringen, constriñen el contenido del núcleo del elemento teórico inicial. La especificación, en este caso, consiste en el número y tipo de *TCP* que actúan conjuntamente y de la forma matemática concreta que asume *TCP*. Es una forma matemática que incorpora una fuente adicional de mortalidad, en este caso, la pesca. Entonces, si no hay pesca se utiliza la especificación terminal de Verhulst y si hay pesca se utiliza el Modelo de Dinámica de Biomasa.

El modelo de rendimiento por recluta concierne a las poblaciones cuya *TCP* depende solo de los procesos demográficos de natalidad y mortalidad; quiere decir que asume poblaciones cerradas sin inmigración y emigración, pero están afectadas por factores genéticos y la estructura por edad de la población bajo estudio. Los procesos demográficos son independientes del tamaño poblacional y no hay recursos limitantes, considera variación exponencial de las poblaciones, pero evalúa la variación considerando una única cohorte, se trata de la especialización que Díaz y Lorenzano denominan poblaciones estructuradas. Al igual que en el modelo de biomasa la mortalidad por pesca es un factor ambiental que modifica la variación poblacional.

Este modelo pesquero incorpora una nueva variable "Reclutamiento", que es afectada por la mortalidad natural y por la mortalidad por pesca. En pesquerías se llama reclutamiento al subconjunto de individuos afectado por la pesca, por debajo de la edad o tamaño de reclutamiento solo es afectado por la mortalidad natural, *D*. Esta variable puede incorporarse como definición auxiliar dentro de la definición de Organismos.

El modelo de rendimiento por recluta para transformar el número de individuos en biomasa (o producción) utiliza las ecuaciones de crecimiento individual mediante las cuales se relacionan el largo con el peso y la edad con el peso y se puede así obtener un peso promedio por edad. No se analiza aquí en qué teoría se integran estas ecuaciones (por ejemplo, la ecuación de crecimiento de Von Bertalanffy), pero se trata de crecimiento individual, por lo cual se asume que no se encuentran bajo el paraguas de la teoría de la dinámica poblacional.

Este modelo puede considerarse una especialización terminal de la especialización de poblaciones estructuradas, igual que el modelo de dinámica de biomasa se trata de un elemento teórico que tiene un alcance más restringido que el original (aplicado específicamente a pesquerías). En ambos casos se mantiene la misma estructura conceptual; es decir, los mismos conceptos primitivos: depende de los procesos demográficos nacimiento y mortalidad, de factores genéticos, pero se suman los factores ambientales con la mortalidad por pesca que afecta a un subconjunto de individuos que pueden ser alcanzados por la pesca.

La segunda rama o línea de especialización de la red, la Dinámica de poblaciones cerradas de organismos afectadas por los factores genéticos (Poblaciones estructuradas), caracteriza una clase de modelos que concierne a las poblaciones cuyas *TCP* depende de la natalidad y mortalidad y es afectada por factores genéticos. Tampoco hay limitantes poblacionales y existe una variación discreta y exponencial. El modelo de rendimiento por recluta modela una única cohorte que nace y hasta la edad final solo está sujeta a mortalidad natural, es decir, este modelo considera la mortalidad constante para todas las edades, a la que se le suma una nueva mortalidad externa a la población, la pesca que solo se aplica a los organismos reclutados a la pesquería, es decir, a partir de una determinada talla (Figura 1).

El segundo modelo estructurado por edad —el análisis de poblaciones virtuales— concierne a las poblaciones cuya *TCP* depende solo de los procesos demográficos de natalidad y mortalidad, es decir que asume poblaciones cerradas sin inmigración y emigración, pero están afectadas por factores genéticos, la estructura por edad de la población bajo estudio. Los procesos demográficos son independientes del tamaño poblacional y no hay recursos limitantes, considera variación exponencial de las poblaciones. En este modelo es necesario conocer los números por edad en la captura para cada año de explotación y así observar en una serie de tiempo de datos estructurados por edades la progresión de las clases anuales (Figura 1).

Igual que los dos modelos pesqueros anteriores, suma como “Factor ambiental” la tasa de mortalidad por pesca F , que ya fue descrita en el modelo de dinámica de biomasa pero, a diferencia de los otros modelos, la mortalidad por pesca varía para cada edad. El modelo de biomasa considera que todos los individuos tienen la misma mortalidad por pesca al igual que la mortalidad natural. El modelo de rendimiento por recluta considera mortalidad por pesca cero en ciertas edades y luego una mortalidad por pesca a partir de la edad de reclutamiento y constante para todas las edades, y la mortalidad natural constantes para todas las edades. El análisis de población virtual considera mortalidad natural constante para todas las edades, pero distinta mortalidad por pesca para cada edad. Al igual que en el modelo de rendimiento por recluta estos datos pueden ser transformados en biomasa multiplicando el número de individuos por el peso promedio por edad obtenido de las ecuaciones de crecimiento de la población bajo estudio.

Si bien se trata de otro modelo según las CP, utiliza los mismos conceptos que el Modelo de Rendimiento por Recluta, es otra especialización terminal de las poblaciones estructuradas, pero al mismo nivel que el Modelo de Rendimiento por recluta, si bien con mayor complejidad

en las ecuaciones que se derivan de la dinámica poblacional el factor ambiental sigue siendo la mortalidad por pesca (a partir de la edad de reclutamiento y distinta para todas las edades).

Se concluye entonces que los tres modelos analizados se integran a la Teoría de Dinámica de Poblaciones, estructura conceptual de los modelos de la Biología de la conservación. Es decir que en sus modelos científicos más simples ambas ramas se integran a la Teoría de Dinámica de Poblaciones reconstruida por Díaz y Lorenzano. En particular, los modelos pesqueros son especializaciones terminales que surgen, con modificaciones, a partir de las especializaciones realizadas por Díaz y Lorenzano.

Conclusiones

Las áreas de conservación y de poblaciones explotadas tienen en común la regulación del tamaño de la población; sin embargo, proliferaron con relativa independencia concretizándose en libros y revistas especializadas en “Biología de la Conservación” (BC) y “pesquerías”. Los dos campos tienen puntos en común que se podrían elucidar con un examen y síntesis de los fundamentos teóricos, pero sus desarrollos fueron independientes como para contar con libros y revistas especializadas y dictarse en departamento académicos separados.³² Con desarrollo independiente, la BC y las Ciencias Pesqueras (CP) tienen puntos de conflictos.

El presente trabajo concluyó que tres modelos centrales de la evaluación de stock en pesquerías se integran con modificaciones a la Red Teórica de la Dinámica de Poblaciones reconstruida por Díaz y Lorenzano, de la cual se asume que es la estructura conceptual de los modelos de la BC, por lo que la controversia, corroborando la hipótesis del trabajo, que los modelos de conservación y cosecha se encuentran bajo el mismo paraguas teórico. Cumplen su ley fundamental y, en el caso de los modelos pesqueros, la pesca ingresa como un factor ambiental que determina la *TCP*.

³² Sher, *Idem*.

La metateoría estructuralista permitió elucidar el nivel epistemológico de la controversia sobre las diferentes visiones acerca de la situación de los ecosistemas marinos.

La Teoría de la Dinámica Poblacional reestructurada por Díaz y Lorenzano no considera factores antrópicos como muchas otras teorías en ecología, ya que en sus comienzos la ecología estudió patrones y procesos naturales que no tenían en cuenta los procesos y factores de las actividades humanas. Díaz³³ se pregunta sobre los roles de las teorías ecológicas en la explicación y predicción de los problemas ambientales que se suscitan por las actividades humanas, ¿se encuentran dentro del dominio de aplicación de las teorías ecológicas?, ¿cuáles son los obstáculos en la aplicación de dichas teorías? (p. 2). Este autor concluye que es posible utilizar las leyes fundamentales de las teorías ecológicas para hacer predicciones cualitativas sobre el impacto de factores antrópicos dentro del dominio de aplicación de la dinámica poblacional. Este ha sido el caso de los modelos pesqueros en el marco de la Teoría de la Dinámica Poblacional, donde se incorporó como factor ambiental a la pesca con sus elementos propios, como la mortalidad por pesca y la captura, los cuales ingresan a los modelos como factores ambientales que afectan la dinámica poblacional y por lo tanto la TCP.

La utilización del término “modelo” es central en Ecología y en especial en las Ciencias Pesqueras. Díaz y Lorenzano señalan que en Ecología usualmente se llama “el modelo”, o incluso a veces “la teoría”, a lo que en terminología estructuralista es a) una ley especial (perteneciente a un elemento teórico especializado) que determina ciertos modelos y que se aplica a ciertos sistemas empíricos, fenómenos o a ciertas poblaciones de cierto tipo, y del que devienen modelos efectivos si se comportan como lo establece dicha ley especial (o ecuación matemática particular); b) un elemento teórico especializado que contiene, además de sus modelos determinados por la

ley especial (o ecuación matemática particular), otros componentes (otros tipos de modelos: potenciales y parciales, condiciones de ligadura, vínculos interteóricos y conjunto de aplicaciones intencionales). Por este motivo muchas veces los ecólogos creen estar aplicando teorías diferentes cuando en realidad son especializaciones terminales distintas, o elementos teóricos terminales, dentro de la red teórica de una misma teoría, como ocurre con los modelos pesqueros enmarcados en la Teoría de la Dinámica Poblacional. Por tal motivo, la reconstrucción aquí presentada difiere respecto a la propuesta reconstructiva de Ibarra y Larrañaga.³⁴ Si bien los modelos pesqueros se desarrollaron de forma independiente a los de la Ecología, lejos de ser clarificados por la noción de “constelaciones teóricas”, es decir, por modelos independientes o por ser (parte) de redes distintas, se ha demostrado que, contrariamente, son especializaciones terminales de una misma red, la misma que utilizan los modelos de los ecólogos de la conservación.

En algunas de las publicaciones que dieron lugar a la controversia se utilizaron elementos de los modelos pesqueros reconstruidos, pero en general la discusión se centró no tanto en los modelos utilizados como sí en las métricas que determinan cuándo una pesquería está o no colapsada y en la utilización de los datos de captura y esfuerzo como *proxy* de la biomasa. Fue posible ubicar los modelos (cuando se utilizaron y explicitaron) dentro de la Red Teórica de la Dinámica de Poblaciones y abonar a favor de que las capturas y la captura por unidad de esfuerzo no puede ser considerado un *proxy* de la abundancia ya que ingresan como un factor ambiental a una ecuación con procesos demográficos y factores como los biológicos, además de su dependencia con otras condiciones que involucran decisiones de manejo. Por ejemplo, reducción de captura y esfuerzo, o la implementación de cuotas de captura y esfuerzo.

³³ Díaz, El estatus de las teorías de la ecología..., *Op. Cit.*

³⁴ *Op. Cit.*

En síntesis, de las publicaciones que generaron una controversia explícita entre las ciencias de la conservación y las pesqueras, se concluye que la misma no parece deberse a una disputa interteórica ni entre teorías en competencia. Por el contrario, el análisis metateórico de los modelos pesqueros ha permitido clarificar que, en tal caso, hay una disputa entre modelos de una misma red teórica, es decir, se da una disputa intrateórica y que lo que está en competencia son solamente especializaciones terminales de una misma teoría, aquellas que introducen una mortalidad provocada por factores externos a la población, como la pesca, de aquellas que no.

La discusión sobre los puntos de referencia respecto de que se considera o no una pesquería colapsada exceden los análisis de la dinámica poblacional. Muchos de los aspectos discutidos en las publicaciones durante la controversia parecen deberse a cuestiones de perspectivas sobre los ecosistemas, es decir a aspectos no epistémicos. Entendiendo por no-epistémico a los factores de naturaleza sociológica, e incluyendo aspectos afectivos, contextuales, conductuales, éticos, comunicativos, organizativos, políticos, culturales, etc., que influyen o intervienen en la construcción de conocimiento científico; por el contrario, lo epistémico se asocia a lo racional y cognitivo, es decir al proceso de justificación de ese conocimiento científico.

En este sentido, Simon Jennings señala que todos tenemos opiniones sobre el estado del medio ambiente y el papel de la pesca; opiniones influidas por nuestros antecedentes, intereses, responsabilidades profesionales y opiniones políticas y ambientales.³⁵ Por ello para él es inevitable que donde algunos científicos ven un uso sostenible, otros ven un problema urgente de conservación.

La metateoría estructuralista permitió dilucidar el nivel epistemológico de la controversia; no obstante, ampliar la

reestructuración de la Teoría de la Dinámica de Poblaciones sería una fructífera tarea para ordenar los desarrollos actuales de las distintas disciplinas que aplican la teoría, en especial analizar cómo los factores ambientales se introducen en este marco conceptual. Díaz sostiene que en las explicaciones ecológicas se construyen y adaptan modelos para situaciones específicas y la concepción semántica permitiría ordenar estos innumerables modelos (ecuaciones matemáticas) que se desarrollan, dando la percepción de una teoría en sí misma en la mayoría de los casos, pero las reconstrucciones demuestran que en realidad estas ecuaciones son la representación de los modelos de las teorías.³⁶ No obstante, las discusiones sobre los puntos de referencia para señalar si las poblaciones están o no colapsadas o sobre cuánto sería recomendable extraer de las poblaciones excede esta Teoría, aún más el análisis de estrategias de manejo posibles para mejorar el estado de los ecosistemas. Así, encontrándose otros aspectos no-epistémicos otros enfoques permitirían analizar esta controversia.

Hemos hecho un aporte para dilucidar los fundamentos epistemológicos de las controversias, queda aún mucho para analizar con el instrumental estructuralista a efectos de completar la red teórica de la Teoría de la Dinámica Poblacional y avanzar así en las reconstrucciones de los modelos de implementación de las teorías ecológicas. También queda pendiente hacer análisis con otros enfoques metateóricos que permitan a todos los actores aportar a un verdadero trabajo conjunto de las Ciencias Pesqueras y la Biología de la Conservación.



Maestría en Filosofía

<https://bit.ly/MaestriaFilosofia>

³⁵ S. Jennings, Reporting and advising on the effects of fishing, en *Fish and Fisheries*, 8(3), pp. 269-276, 2007.

³⁶ *El estatus de las teorías... Op. Cit.*

La teoría de la duración de Braudel desde un análisis metateórico estructuralista



Ariel Ignacio Slavutsky

Es Doctor en Ciencias Sociales (Orientación Historia) por la Universidad Nacional de Tucumán. Docente investigador de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Jujuy y de la Universidad Nacional de Tucumán. Se desempeña como Profesor Adjunto de las Cátedras de Historia Argentina y Regional III y Pensamiento Científico de la Licenciatura y el Profesorado en Historia y en las de Ciencias de la Educación en la UNJU. También se desempeña como Jefe de Trabajos Prácticos en la cátedra de Trabajo Social, teorías del desarrollo, teorías del Estado y políticas públicas de la UNT. Se especializa en los estudios sobre el pasado reciente, memoria y Derechos Humanos. En los últimos años ha reflexionado sobre la Historia como disciplina de la mano de la maestría en Filosofía de la Universidad Nacional de Quilmes.

Resumen

Desde sus inicios, la Historia como disciplina enfrenta dudas en torno a su estatus científico. La respuesta de la escuela rankeana se centró en la crítica externa e interna de documentos con una fuerte pretensión de objetividad y la supuesta ausencia de conocimientos teóricos. Así, la Historia se afianzó como ciencia de lo individual e irrepetible.

Frente a esta posición, la escuela de Annales propuso una “nueva Historia” recuperando los aportes teóricos de otras Ciencias Sociales. A mediados de Siglo XX, los trabajos de Braudel propondrán una interesante transformación en la forma de hacer Historia introduciendo elementos teóricos. Sin embargo, en sus escritos no se produce una sistematización de estos aportes.

En este trabajo nos interesa ofrecer un análisis informal de algunos de los conceptos presentes en dicha teoría, que permita esclarecer su estructura y alcance.

Introducción

La Historia como disciplina científica comenzó a desarrollarse a fines del siglo XIX. Siguiendo a Koselleck, desde sus inicios, la Historia debió enfrentarse a las posturas kantianas para consolidarse como una ciencia dentro del concierto mayor de las ciencias sociales.¹ No obstante, su profesionalización implicó anclar su cientificidad a la objetividad del método historiográfico. Ese método, resumido habitualmente —aunque de forma errónea— en la frase “sólo hechos”, se basaba en la crítica interna y externa de los documentos, sin que mediara la incorporación de hipótesis o teorías.²

Los análisis de la nueva escuela francesa iniciaron una devastadora crítica a la Historia episódica, dando origen a lo que se denominó la “Historia-Problema”, impulsada por la escuela de Annales. Esta nueva postura, hacía gala de utilizar el método hipotético deductivo para desarrollar preguntas, identificar problemas y construir hipótesis históricas. Los estudios de Marc Bloch y Lucien Febvre, fundadores de la Escuela, iniciaron un movimiento que se consolidaría en el mundo de posguerra gracias a los aportes de Fernand Braudel.³

Los aportes teóricos de Braudel constituyen, hasta el día de hoy, un referente ineludible a la hora de comprender las transformaciones en las formas de escribir la Historia. Su teoría de la duración propone una reflexión holística sobre el tiempo histórico, lo que ha dado lugar a nuevas formas de abordar la escritura historiográfica.

En este trabajo nos proponemos iniciar una reflexión acerca de la teoría de la duración de Braudel, tomando como

punto de partida su obra *El mediterráneo en la época de Felipe II*, con especial atención a la primera parte del libro, dedicada a la larga duración. Para ello, recurriremos a los aportes de la Filosofía de la Historia, así como a los análisis provenientes de la concepción estructuralista de la ciencia, que han evidenciado ser herramientas valiosas para esclarecer la naturaleza e identidad de teorías científicas, tanto en el ámbito de las ciencias naturales como en las ciencias sociales. Nuestro interés está puesto en ofrecer un análisis informal de algunos de los conceptos presentes en dicha teoría, que permita esclarecer su estructura y alcance.

¿Es la teoría de la duración una teoría?

Esta cuestión se enmarca en una pregunta más amplia: ¿puede la Historia, como disciplina, elaborar teorías explicativas?

Desde los análisis de Hempel hasta el narrativismo de los años 70, parece haberse consolidado la idea de que la Historia no es capaz de generar explicaciones nomotéticas y, por lo tanto, debería limitarse a ofrecer explicaciones hermenéuticas.⁴ Esta última postura implicó el reconocimiento de una pluralidad metodológica. El denominado giro lingüístico incluso llegó a negar a los estudios históricos dicha capacidad explicativa, al equipararlos con el discurso literario, en un movimiento que, según Lorenz, puede rastrearse hasta las ideas de Danto.⁵

En los últimos años, la nueva filosofía de la historia ha comenzado a discutir estas ideas. Ello ha sido posible gracias al establecimiento de una relación más estrecha entre el quehacer de los historiadores, sus intenciones y las reflexiones teóricas. Lorenz define:

La teoría de la historia consiste en el “examen filosófico de todos los aspectos de nuestras descripciones, creencias y conocimientos del pasado”, y esta

¹ Koselleck, R. *El Concepto de Estado y otros ensayos*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2021.

² Lorenz, C. *Entre filosofía e historia*, Ed. Prometeo libros, Argentina, 2015.

³ Dosse, F., *La historia en migajas*, Barcelona, Ed. Alfons el maganim, 1988.

⁴ Hempel, C. La función de las Leyes Generales en la Historia, en *La explicación Científica*, Barcelona, Paidós, 1996.

⁵ *Op. Cit.*

es tanto descriptiva como normativa. La teoría de la historia plantea preguntas (epistemológicas) respecto a las características de nuestro conocimiento del pasado; preguntas (metodológicas) acerca de cómo este conocimiento es alcanzado; preguntas (ontológicas o metafísicas) sobre el modo de ser del 'pasado'; y preguntas (éticas, legales y políticas) referidas a los usos del pasado.⁶

Lorenz sostiene que la reflexión teórica en el ámbito de la historia cumple tres funciones interrelacionadas que a continuación se describen.

1. Legitimación: la teoría legitima una práctica específica de hacer historia. En los momentos de crisis disciplinaria, cuando diversas teorías o enfoques compiten por la hegemonía del campo —en el sentido propuesto por Bourdieu—, desempeñan un papel clave al legitimar determinadas prácticas y posicionamientos. La teoría braudeliana, igual que la de los representantes de la primera generación de Annales, disputaba su lugar frente a la escuela metodológica o rankeana, representada en la Francia de principios del siglo XX por Langlois y Seignobos. El calificativo de "historia acontecimental" (*histoire événementielle*, en francés) implicaba una crítica directa, destinada a diferenciarse y, al mismo tiempo, a legitimar la postura de la denominada "Nueva escuela".

2. Teorización: la teoría suele esbozar un programa para hacer historia. En clara referencia a Imre Lakatos, el autor sostiene que las teorías permiten establecer programas de investigación en los que los problemas y sus posibles soluciones se inscriben dentro de una matriz de pensamiento compartida.

3. Demarcación: las reflexiones teóricas suelen establecer una manera específica de hacer historia, diferenciándola de otras formas que, en consecuencia, son excluidas o consideradas de menor valor.

Desde esta perspectiva, no caben dudas acerca de que la teoría de la duración de Braudel constituye una teoría que se ajusta a los cánones de la disciplina. Ahora bien, ¿qué ocurriría si intentamos aplicar el análisis metateórico semanticista en su variante estructuralista? Un primer punto por debatir sería si las teorías históricas pueden considerarse empíricas. Por su parte, Díez y Moulines distinguen entre teorías formales y teorías empíricas:

[La principal diferencia radica en que las segundas muestran,] además de las constricciones derivadas del sistema axiomático abstracto, otras constricciones derivadas de su vinculación con el mundo físico natural, o, mejor dicho, con algún aspecto de este del que pretenden dar cuenta.⁷

¿Qué ocurre con la Historia y su relación con el mundo físico-natural? Está claro que ese mundo al que la Historia intenta explicar ya no existe en su totalidad. El objeto de estudio de la Historia —los cambios y permanencias de las sociedades a través del tiempo— puede percibirse con un claro tinte metafísico, dado que su compromiso ontológico se orienta hacia un ser que, en la práctica, ha acontecido. Los filósofos del narrativismo han sostenido que no existe una diferencia sustancial entre el discurso histórico como disciplina y el discurso ficcional propio de la literatura.

Lorenz señala que existe una diferencia crucial entre la producción de los historiadores y la literatura: los primeros poseen un fuerte compromiso con la verdad.⁸ La intención de conocer cómo se desarrollaron los procesos sociales en el pasado, así como la búsqueda de fuentes de información veraces y confrontables, marca una clara distinción respecto a la finalidad del discurso ficcional.

⁷ Díez, J. y Moulines, U. *Fundamentos de Filosofía de las Ciencias*, Barcelona, Ariel, 1997, p. 16.

⁸ *Op. Cit.*

⁶ *Ibidem*, pp. 48-49.

Ahora bien, si las teorías de la historia poseen un compromiso ontológico —es decir, si se proponen explicar algo que ha ocurrido en el mundo—, ¿cuál sería su alcance?, ¿las muy variadas formas de hacer historia comparten ese mismo compromiso? Si son tanto descriptivas como normativas, ¿de qué manera explican los procesos históricos?, ¿puede una teoría de la historia aspirar a la universalidad o sólo le resta contentarse con explicaciones causales individuales?

La posibilidad de responder a muchas de estas preguntas excede el objetivo de este trabajo, aunque muchas de ellas están relacionadas con el mismo. Consideramos que, a pesar de la multiplicidad de las formas de hacer historia, en todas ellas existe un compromiso ontológico, con algo que es externo a la voluntad del investigador y que se pretende explicar. Sin embargo, es cierto que, como bien señalaba Hempel, los fenómenos sociales son entes complejos y difícilmente podríamos dar cuenta de todo lo acaecido en un período de tiempo, so pena de caer en un mundo borgeano.⁹

Como veremos en los párrafos que siguen, Braudel es un historiador clásico que no se preocupa en enunciar formalmente una teoría. No obstante, pone en práctica una forma novedosa de organizar la información, reelaborando la noción de un tiempo lineal y vacío, tal como ha sido señalado por Berber Bevernage.¹⁰

⁹ Nos referimos a dos cuentos desarrollados por Jorge Luís Borges: “Funes el memorioso” y “Del rigor de la Ciencia”. La paradoja de Funes —dueño de una memoria tan exacta— consiste en que necesita de un día entero para recordar un día. La paradoja del segundo cuento trata de la contradicción de una cartografía tan exacta que el mapa ocupa el mismo espacio que describe, haciéndolo completamente inútil.

¹⁰ Bevernage, B. *Historia, memoria y violencia estatal*, Prometeo libros, Buenos Aires, 2014. El autor reflexiona brevemente sobre los aportes de Braudel a la discusión en torno a un tiempo lineal y vacío, lo que identifica como una cronosofía. Bevernage establece que, a pesar de la intención de Braudel de complejizar la mirada sobre el tiempo histórico, en el fondo es posible obser-

Cuando afirmamos que Braudel es un historiador clásico, no lo hacemos en tono acusatorio, como parecen hacerlo algunos autores, sino como una descripción del paradigma en el que se encuentra inserto. En efecto, Braudel es un historiador que se preocupa por un análisis exhaustivo de las fuentes, y considera que en ellas los historiadores logran encontrar las “huellas” de las prácticas sociales del pasado.¹¹ En este sentido, existe una continuidad con sus antecesores de la Escuela alemana.

En lo que se diferencia de forma tajante es en la forma de pensar la historia espacial y temporalmente. La escuela de Annales, también llamada “Nueva escuela” intentó recuperar los aportes de la Sociología y la Geografía, complejizando la relación del historiador con su objeto de estudio y abriendo nuevas preguntas y problemas. Los análisis de Braudel están fuertemente impulsados por esa interdisciplinariedad. Esto no aleja a la historia de su compromiso ontológico, sino que lo reafirma.

La marcada diferenciación, incluso desde la denominación “nueva escuela historiográfica”, muestra la intención de estos historiadores de establecer criterios de legitimidad y demarcación. Sin embargo, la explicación en Historia no es normativa, los estudios han demostrado cada vez con mayor contundencia que no existieron cursos de acción obligatorios. Lo cual no quiere decir que los agentes actúen sin racionalidad alguna, basta recuperar los estudios de Bourdieu y Giddens para dar cuenta de procesos complejos de decisión y estructuración de las prácticas sociales.

Pero la propuesta de Braudel no es respecto a un caso específico, aunque así parezca cuando leemos el título de su obra. En la práctica, su libro propone una forma específica de pensar la historia. Un intento de refundación de

var fuertes continuidades con la historia tradicional.

¹¹ En el sentido utilizado por Marc Bloch en su libro *Introducción a la historia* (1963).

la disciplina. Contemporáneos a Braudel se encontraban realizando otras propuestas tales como la Historia Conceptual de Koselleck y la Historia de las subalternidades de Thompson y Hobsbawm.

Lo que diferencia a estas propuestas de otras posteriores es que sus teorizaciones funcionaban como marco explicativo general de la historia. Estas teorías-marco permitían interpretar la totalidad de los procesos preteritos. La teoría de la duración pretendió dar al tiempo histórico una característica diferente que explicara cómo se desarrollan los procesos, al establecer una relación entre un problema de investigación y su temporalidad específica.

Ahora bien, esto no explica un caso ni lo determina, como sí lo hace la teoría de Arquímedes. Es decir, que no permite una explicación por subsunción a leyes. Sin embargo, permite un marco interpretativo general sobre el cual es posible agregar elementos que funcionen como premisas explicativas.

En nuestra indagación, consideramos que es posible elucidar esto que hemos denominado teorías-marco mediante la noción de elemento teórico que propone la concepción estructuralista de la ciencia. De acuerdo con este programa metateórico, una teoría puede identificarse, en el sentido más básico, mediante un elemento teórico. Cada elemento teórico contiene un núcleo teórico, que expresa la parte formal de la teoría, y un dominio de aplicaciones intencionales, que expresan las entidades reales sobre las cuales pretende aplicarse la misma. En el núcleo teórico pueden distinguirse, entre otros, los modelos potenciales que configuran el marco conceptual de la teoría.

Partiendo de esta noción de elemento teórico, puede advertirse que Braudel, en el modo en que expone sus desarrollos teóricos, no procuró una enunciación clara y ordenada de las nociones fundamentales de su teoría. Por

el contrario, sus conceptos aparecen desperdigados en diversas reflexiones a lo largo de su monumental obra. Esto nos obliga a una lectura pormenorizada de sus escritos para poder elucidar su teoría.

Otro tanto ocurre con el dominio de aplicaciones. Es decir, con la porción de realidad a la que se pretende dar explicación. Dado que, si resignamos la idea de que la teoría de Braudel no se refiere concretamente al Mediterráneo en la época de Felipe II, sino que su pretensión está orientada a explicar el tiempo histórico, el dominio sobre el cual quiere dar algún tipo de explicación se vuelve demasiado amplio.

En este sentido, tal parece que la intención de Braudel es la de distinguir al menos tres tiempos históricos: corta, media y larga duración. Pero, si nos focalizamos en esta propuesta teórica, la cantidad de modelos se multiplica exponencialmente; dado que, como veremos, todo problema social posee una temporalidad específica que podría responder al núcleo teórico de la teoría.

Puesto así, el núcleo teórico de la propuesta braudeliana no parece tener un dominio de aplicación específico. Sin embargo, sus escritos dan cuenta de la aplicación de su teoría a una gran cantidad de fenómenos sociales. En este sentido, sostenemos que la propuesta teórica de Braudel funcionaría como un marco explicativo general.

A continuación, para poder seguir reflexionando sobre la naturaleza de la teoría braudeleana, realizaremos una presentación de esta.

Tiempo histórico, tiempo natural y tiempo métrico

En un brevísimo resumen sobre las concepciones del tiempo, Arosteguí identifica dos posiciones: el *tiempo metafísico*, como flujo independiente no sujeto a nada externo; y el *tiempo como una cualidad de los objetos*, es decir que el tiempo es una forma de medir el cambio de los objetos.¹²

¹² Arosteguí, J. *La investigación histórica teoría y método*, Crítica, Barcelona, 1995.

La teoría de la duración de Braudel propone una elucidación del tiempo histórico diferenciando el *tiempo natural* del *tiempo métrico*. Aunque diferentes, estos tres tiempos poseen elementos comunes relacionables. Intentaremos desglosar cada uno y sus relaciones entre sí.

El *tiempo natural* da cuenta de las transformaciones en los ecosistemas independientes, al menos en principio, de las acciones de las sociedades humanas. Estas transformaciones pueden ser únicas o cíclicas. Las transformaciones únicas refieren a la creación, erosión y/o destrucción del mundo físico sobre el cual discurre nuestra vida.

Por otro lado, encontramos las transformaciones que se llevan a cabo de forma repetitiva que marcan el ritmo de nuestras vidas. Los ejemplos más claros de estas se refieren a los movimientos de rotación y traslación del planeta. Estos establecen la duración del día y las estaciones del año. Son los fenómenos cíclicos los que establecen una clara relación con el tiempo métrico. Ya que, son estos los primeros en establecerse como una medida fija de tiempo: días, lunas, mareas, estaciones son los antecedentes necesarios de horas, meses y años.

Morandiello describe las distintas formas que han existido para medir el tiempo.¹³ La primera se produjo naturalmente en función de la observación cíclica del día y la noche. A partir de allí comenzaron distintas formas de medir el cambio hasta producir los conceptos de "horas", "minutos" y "segundos" que, si bien parecen estar anclados a las transformaciones astronómicas cotidianas, han alcanzado un alto grado de independencia.

El *tiempo histórico*, por otra parte, es una forma de medir el tiempo anclada a los cambios de las sociedades (una historia que abarca la totalidad de las prácticas sociales). Para poder dar cuenta de esta complejidad, Braudel propone recuperar temporalidades posibles de las socieda-

des. Ilustrando con un ejemplo, si tomamos el tiempo de vida de un árbol, sería posible ver su crecimiento de forma lineal y unívoca. Podríamos, en caso de tener un registro diario, ver su crecimiento desde la semilla hasta el final de su vida.

En el caso de las sociedades es muy distinto, porque existen muchos procesos que ocurren al mismo tiempo imbricando movimientos de complementariedad y oposición. La escuela rankeana (o metodológica) había subsanado esa situación sujetando el desarrollo de la disciplina a una línea de tiempo anclada en los procesos políticos y bélicos. Esta forma de solucionar la complejidad de las prácticas sociales y sus diferentes temporalidades puede ser interpretada como un antecedente de la teoría de la duración. Sin embargo, al circunscribir la disciplina al ámbito político y nacional, hace caso omiso de todas las otras temporalidades posibles.

Bevernage analiza negativamente la idea de un tiempo lineal y vacío durante la modernidad.¹⁴ Su estudio considera la relación entre los tiempos y los pasados traumáticos, más los procesos transicionales. El autor sostiene que el tiempo lineal no da cuenta de las permanencias de los efectos de estos procesos. Desde este punto de partida, para Bevernage, la obra de Braudel supone un avance en torno a las nociones de permanencia y sobrevivencia, pero sigue manteniendo la existencia de un tiempo matemático exógeno que se encuentra por encima de las distintas duraciones. Así lo refleja en una reflexión lapidaria:

Pero quizás teníamos demasiadas expectativas. Después de todo, Braudel era un historiador de pura raza, y sus reflexiones sobre el tiempo histórico tenían una orientación principalmente práctica y metodológica, más que filosófica. Tal vez nos equivocamos al interpretar las distinciones de Braudel entre tiempo geográfico, un tiempo social y un tiempo

¹³ Morandiello, E. *La persistencia del pasado*, Universidad de Extremadura, España, 2009.

¹⁴ *Op. Cit.*

individual, o las diferentes durées, como una teoría comprensiva del tiempo histórico, cuando en realidad se trata simplemente de distinción [es] dentro del tiempo histórico.¹⁵

En nuestra consideración, las conclusiones de Bevernage suponen acierto y desacierto al mismo tiempo. Efectivamente, como lo hemos dicho, Braudel era un historiador clásico. En este sentido, es injusto reclamarle que dé cuenta de situaciones que no se encuentran contempladas en sus trabajos o de reflexiones posteriores. Pero, además, Bevernage se equivoca al no considerar que las temporalidades y duraciones se encuentran en constante interacción, sin por ello estar subsumidas unas a otras, sino que, se intervienen constantemente.

En este sentido, coincidimos con Lorenz, respecto a que una teoría histórica es siempre pensada no sólo desde la reflexión teórica, sino y fundamentalmente desde la práctica disciplinar. Así, lo que posibilitó el trabajo de Braudel fue la apertura para una gran cantidad de nuevas preguntas y formas de hacer historia, que toman como marco teórico la existencia de una infinidad de temporalidades.

Ya desde los tempranos estudios de Historia económica desarrollados por Henry Pirenne quedaba claro que la Historia tenía preocupaciones mucho más amplias. Al introducir el razonamiento hipotético, la escuela de Annales piensa nuevas formas de producir conocimiento histórico, lo que la Historiografía se denomina como Nueva Historia o Historia Problema.

Braudel retoma estos aportes y propone relacionar problemas de investigación a temporalidades (en el sentido utilizado por Thomas Khun). Un problema, en el contexto de las ciencias sociales, se relaciona con las prácticas sociales que desarrolla un conjunto de individuos. De esta forma, las temporalidades o duraciones equivalen a la velocidad con la que cambian prácticas sociales específicas.

Esto no implica que se dejen de lado las cronologías, sino que las mismas se subsuman al cambio de las prácticas sociales estudiadas. Cuando los estudios históricos se focalizaron solamente en las transformaciones cotidianas, en general de índole política, los cambios se producían muy rápidamente, pocos años incluían una gran cantidad de cambios y acontecimientos. Como los noticieros de hoy en día. En las palabras del propio Braudel:

Un día, un año, podían parecerle a un historiador político de ayer medidas correctas. El tiempo no era sino una suma de días. Pero una curva de precios, una progresión demográfica, el movimiento de salarios, las variaciones de la tasa de interés, el estudio (más soñado que realizado) de la producción o un análisis riguroso de la circulación exigen medidas mucho más amplias.¹⁶

Las temporalidades, en este sentido, se encuentran vinculadas a la velocidad con que se transforman las prácticas sociales. Quizás convenga realizar aclaraciones: el concepto vinculado a la Física tradicional establece que velocidad es igual a Espacio sobre Tiempo; en la teoría de la duración, Temporalidad es igual a Transformaciones Sociales sobre Velocidad.

$$\text{Temporalidad} = \frac{\text{Transformaciones Sociales}}{\text{velocidad}}$$

Ahora bien, los fenómenos sociales son complejos, pues en un mismo momento se están llevando a cabo múltiples transformaciones, algunas imperceptibles y lentas, otras, rápidas y relampagueantes. Por lo que, no es extraño que las temporalidades se intercepten e interpelen. Pero un estudio que intentara dar cuenta de la totalidad de los procesos llevados a cabo, aunque fuera en un solo día, sería interminable e incluso ilegible. Tal como le ocurre al Funes de Borges. Es así que las investigaciones historiográficas han optado por ir especializándose de acuerdo a problemas y enfoques determinados.

¹⁵ Op. Cit. p. 192.

¹⁶ Braudel, F. *La larga duración. En la Historia y las Ciencias Sociales*, Alianza Editorial, España, 1970, p. 68.

Es importante hacer otra aclaración: se ha hecho costumbre relacionar temporalidades con temáticas. Así, la larga duración se asocia a las estructuras geográficas, culturales y mentales; y la coyuntura se asocia a la historia económica. El tiempo corto se asoció a la historia política. Eso no es casual, la obra monumental de Braudel está organizada de esta manera. Aunque ya en *El Mediterráneo* aclara la diferencia entre temática y enfoque, fue en un artículo titulado “La Larga duración” —publicado en 1970— donde establece que cualquier problema, incluso la historia política, permite realizar estudios enfocado desde la larga duración. Definida de esta forma, existen infinitas temporalidades posibles.

Breve comentario sobre la estructura de “El Mediterráneo”

La edición analizada se encuentra publicada en dos tomos que suman 1.802 páginas. La monumentalidad de la producción es acompañada por un aparato erudito que incluyó un gran número de archivos históricos en múltiples lenguas y una gran cantidad de bibliografía.

Se encuentra dividida en tres partes cada una de las cuales analiza una temporalidad específica. La primera parte, describe el mundo mediterráneo desde la larga duración. Aparecen en ella largas descripciones geográficas y sus implicancias sociales. Se intenta dar cuenta de la permanencia de la influencia de las estructuras en la vida de las sociedades y civilizaciones. Los efectos aislantes de las montañas, las características de las costas y las mareas se vinculan con migraciones, ciudades y puertos.

En una segunda parte, sobre la mediana duración, las preocupaciones se dirigen a las coyunturas económicas, comerciales, culturales y bélicas. Aquí se analizan los procesos comerciales, los procesos inflacionarios a partir de las nuevas vetas de oro desarrolladas tanto en América como en Sudán, los encuentros entre las civilizaciones

de Occidente y Oriente, particularmente con el Imperio Otomano. Es interesante que en este punto comienzan a establecerse relaciones permanentes entre los procesos de larga duración y los de mediana, dando lugar a intertextualidades entre las partes.

Por último, y casi a regañadientes, el autor escribe una profusa sección sobre la corta duración, dando cuenta de los acontecimientos que considera de mayor importancia para el período, entre los que se encuentra la batalla de Lepanto.

Vale aclarar que el texto no posee un capítulo teórico ni metodológico con reflexiones profundas. Sin embargo, es posible encontrar a lo largo de la obra pequeñas referencias que unidas dan un panorama de lo que hemos denominado *teoría de la duración*. Por otro lado, a lo largo de los capítulos es posible recuperar en su prosa una clara intención de lo que el autor se propone realizar con su estudio. A continuación, nos proponemos recuperar algunos de esos elementos.

Relaciones interdisciplinarias e interteóricas en la larga duración

Fiel a la tradición historiográfica, Braudel no se preocupa por la reflexión teórica. Sólo en un pequeño párrafo de la introducción a la primera parte, con el título “La influencia del medio ambiente”, hace referencia a la larga duración como “una historia que se desarrolla en cámara lenta que permite descubrir rasgos permanentes”.¹⁷ Es aquí donde se apoya en la Geografía y la Geología para dar cuenta de las transformaciones casi inmóviles de las estructuras. Los accidentes geográficos son descritos con los aportes de estas ciencias, pero analizados en función de sus efectos duraderos sobre las prácticas sociales.

¹⁷ Braudel, F. *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, Fondo de Cultura Económica, México, T I y T II, 1981, p. 27.

Esta relación permite visibilizar dos formas de influencias: la primera, toma la forma de efecto permanente sobre la cultura y la identidad de un pueblo; la segunda se refiere a los efectos cíclicos que resultan en prácticas repetidas a lo largo de siglos.

Tomemos como ejemplo el análisis de las montañas en el Mediterráneo y sus efectos sobre las poblaciones. Las montañas se convierten en verdaderas barreras naturales que aíslan y protegen, permitiendo el desarrollo de sociedades y culturas con características diferenciadas.

[...] la montaña, es decir, un obstáculo, una barrera, pero al mismo tiempo un refugio, un país para hombres libres. Todos los vínculos de coacción y sujeción que la civilización (en el orden social y político o en el de la economía monetaria) impone en otras partes, no pesan aquí sobre el hombre.¹⁸

Al mismo tiempo, este aislamiento se ve franqueado constantemente de tres formas: las rutas y el poder comercial del mundo mediterráneo; los habitantes de las montañas que son atraídos por las llanuras y el mar en pos de condiciones de vida más cómodas traducidas en prácticas repetitivas de migración de mano de obra; y un sistema de integración productiva pastoril que vincula la llanura y la montaña con la práctica de la trashumancia. Nos focalizaremos en las dos últimas.

La *trashumancia* consiste en una forma regularizada y relativamente racionalizada, de la vida pastoril mediterránea en la que hay pastos de llanura que se alternan con pastos de montaña. El análisis de esta situación mediterránea deriva en tres conclusiones: 1) la trashumancia se encuentra institucionalizada aún por fuera de las sociedades “protegida por salvaguardas, normas y privilegios”; 2) toda trashumancia es el resultado de una situación ecológica exigente; 3) los dos anteriores pueden observarse en un mapa de prácticas trashumantes de todo el Mediterráneo, incluido en las páginas 114, 116, 126 y 127 de *El Mediterráneo*.

¹⁸ *Ibidem*, p. 47.

El *tiempo natural* obliga a las poblaciones de montaña a desarrollar estrategias sociales repetidas cíclicamente. En cada tiempo de heladas los pastos de las montañas se secan mientras en los piedemontes y llanuras están verdes. Entonces, los pobladores deben bajar de las montañas, como lo hicieron durante generaciones, para alimentar a sus animales. Con los años surgieron los calendarios, dando lugar a hacer coordinaciones entre el tiempo natural, el tiempo métrico y el tiempo social.

La práctica de la trashumancia sobrevivió muchas generaciones, pues su utilidad social la convirtió en un elemento estructural vertebrador de las relaciones sociales de estas poblaciones. Los cambios en sus formas sólo se realizaron lentamente y al calor del desarrollo de nuevas formas de relacionarse con el medio ambiente.

Diferente es el caso de los nómades. Dice un proverbio turco (traducido libremente): un *yürük* —un nómada caminante— no necesita dirigirse a parte alguna; lo importante es que se mueva. Ha existido una lucha invisible entre el nomadismo y el sedentarismo. El nómada, intentó evitar los encuentros con éstos y se vio empujado a los espacios periféricos perseguido por el imperio turco que intentó disciplinarlos y obligarlos a asentarse.

Las estructuras son entonces estos elementos externos con los que las sociedades interactúan. Lo que no significa que no puedan transformarlas, pero para hacerlo se requiere una gran cantidad de generaciones. Cuando el autor se refiere a la conquista de las tierras bajas para cultivo, dice:

La conquista de las planicies: es un sueño, un bello sueño que se remonta a los albores de la historia. [...] Entre estas primeras tentativas y las grandes bonificaciones de tierras en los siglos XIX y XX -que ya hemos enumerado-, aunque el esfuerzo ha decrecido a veces, nunca se ha interrumpido. El hombre del Mediterráneo siempre ha estado en lucha

contra las tierras bajas; vaciarlas de aguas malsanas, dotarlas de un riego fertilizador, surcarlas de caminos, sin los cuales el transporte y la agricultura serían imposibles: tal ha sido su permanente tarea.¹⁹

Braudel agrega:

Los terrenos van bonificándose poco a poco, y sólo al cabo de los años logran aprovecharse extensiones de alguna consideración. Y esto sólo se logra mediante el empleo del elemento humano, en grandes masas, trabajando codo con codo, con sujeción a una disciplina que supone un orden social estricto.²⁰

La larga duración se diferencia entonces de las demás duraciones por su gran resistencia al cambio; dicho en otros términos, por su lentitud, por su casi inmovilidad. Solo después de un gran esfuerzo y muchas vidas de trabajo se pueden transformar. En el caso de los territorios ganados para el cultivo también fue necesario un gobierno centralizado. Este elemento será recuperado durante la segunda parte de *El Mediterráneo* donde confluye el surgimiento del capitalismo y el fortalecimiento del Estado.

En palabras de Braudel, puede decirse acerca de la larga duración que,

las oscilaciones de las relaciones generales entre el hombre y el ambiente en que vive se combinan con otras fluctuaciones: las de la economía, a veces también lentas, pero, por lo general, más cortas. Todos estos movimientos se entrelazan. Unos y otros gobiernan la vida, en modo alguno simple, de los hombres. Y estos no pueden fundar sus acciones, conscientemente o no, en tales flujos y re-flujos.²¹

Algunos vínculos inter teóricos

La relación entre el ambiente y el ser humano, como también el concepto de Geohistoria acuñado por Braudel, provienen de la influencia del creador de la Geografía Humana (Paul Vidal de la Blanche), citado según tres de sus libros.²² La teoría posibilista o antideterminista de Vidal de la Blanche recupera aportes del neolamarckismo en el sentido de sostener la capacidad de los organismos de superar las determinaciones del medio ambiente. Ello no quiere decir que fuera un trabajo sencillo, sino que, como en el ejemplo citado de las tierras incultas, es necesario destinar varias generaciones y crear instituciones sociales para poder transformar las condiciones estructurales.²³

Según Caponi, el neolamarckismo del siglo XIX sostenía la idea de transmisión intergeneracional (herencia) a partir del uso ventajoso de ciertas prácticas, lo que permitiría superar las dificultades ambientales.²⁴

Las condiciones estructurales unidas a las prácticas sociales repetidas, transmitidas intergeneracionalmente, fortalecidas a través de las instituciones, generan elementos que perduran en el tiempo y sólo cambian muy lentamente.

²² Vidal de la Blanche, P. *Etats et nations de l'Europe*. París, 1889. *Tableau de la géographie de la France*, 3. ° ed. París, 1908. *Principes de géographie humaine*, París, 1922.

²³ Sobre la relación entre Vidal de la Blanche, Braudel y el neolamarckismo se recomienda leer: Alves de Lira, L. Fernad Braudel e Vidal de la Blanche: Geohistoria e Historia da Geografia, *Confins* (2), 2008. Consultado en <https://www.researchgate.net/publication/30457352>; Canto Mayen, E. Un texto en tres duraciones: Braudel y el Mediterráneo. En *Temas Antropológicos: revista científica de investigaciones regionales* 34(2), 2012.

²⁴ Caponi, G. La teoría de la selección natural frente al neolamarckismo epigenético. En *Cuadernos filosóficos/segunda época*, 2022. Recuperado de: <https://www.cuadernosfilosoficos.unr.edu.ar>

¹⁹ *Ibidem*, p. 84.

²⁰ *Ibidem*, p. 95.

²¹ *Ibidem*, p. 132.

Braudel introduce otro concepto que denota una influencia inter teórica: el concepto de instituciones utilizado en el sentido estructural funcionalista desarrollado por Durkheim y prolongado por sus discípulos (en particular por F. Simiand). Alcanza con ver la definición que Durkheim daba al término “estructura” en sus reglas del método sociológico:

La estructura de una sociedad no es más que la manera cómo los distintos sectores que la componen han tomado la costumbre de vivir entre sí. Si sus relaciones son tradicionalmente estrechas, los sectores tienden a confundirse; en el caso contrario, a distinguirse el tipo de habitación que se nos impone, no es sino el resultado de cómo se han acostumbrado a construir las casas, quienes viven a nuestro alrededor, y, en parte, las generaciones anteriores. Las vías de comunicación no son más que el cause que se ha abierto a sí misma -al marchar en el mismo sentido- la corriente regular de los cambios y de las migraciones, etc. Sin duda, si los fenómenos de orden morfológico fueran los únicos que presentasen esta fijeza, se podría creer que constituyen una especie aparte. Pero una regla jurídica es una coordinación tan permanente como un tipo de arquitectura y, sin embargo, es un hecho fisiológico.²⁵

En las sociedades, la larga duración se presenta como prácticas recurrentes. Braudel utiliza una serie de conceptos que organizan los tiempos en oscilaciones repetidas que se mantienen constantes por un largo período. Aparecen así términos tales como ciclos, flujos y reflujos, ritmo, fases, regular/irregular, frecuencia. Todos ellos implican movimiento repetido en un determinado segmento de tiempo que visibiliza la persistencia de la estructura en las prácticas sociales. Veamos como lo escribe el propio Braudel en *El Mediterráneo*:

Hemos observado, a lo largo del presente capítulo, la extrema lentitud de las oscilaciones, nómadas contra trashumantes, montañeses contra gente de las llanuras o las ciudades. Todos estos movimientos requieren siglos para completarse. Mientras en una llanura nace una vida más activa, vence a sus aguas salvajes y organiza caminos y canales, pueden muy bien transcurrir un par de siglos.²⁶

Al leer el anterior párrafo surge el interés en los conceptos de *oscilación* y *ciclo*. En el análisis sobre la larga duración Braudel da cuenta de la relación con otras Ciencias Sociales; sin embargo, ninguna de ellas había desarrollado una elucidación de esos conceptos, lo cual nos llevó a pensar en la Física.

Sin pretensiones de analizar los movimientos oscilatorios, es posible observar una buena cantidad de elementos compartidos entre conceptos de la teoría newtoniana y la de Braudel. Un objeto en reposo que es tensionado por una fuerza puede experimentar movimientos de vaivén. Entre ellos, los movimientos sinusoidales son los más comunes. Este tipo de movimiento tiende a regresar al equilibrio debido a la acción de una fuerza restauradora que actúa en dirección opuesta al desplazamiento. Cada oscilación completa que se repite en un intervalo de tiempo constante se denomina *ciclo*.

Si bien la reflexión merecería un mayor trabajo, nos permite utilizar aportes para elucidar la relación entre el medio ambiente, la estructura y las prácticas sociales. Podemos ver cómo estas sociedades que se encuentran rodeadas de montañas se enfrentan a necesidades que tensionan su vida cotidiana y las llevan a comenzar un movimiento oscilatorio entre las tierras altas y bajas que podríamos denominar un ciclo, que se da anualmente hasta que las condiciones del sistema se transformen.

²⁵ Durkheim, E. *Las reglas del método sociológico*, Editorial Delo, Buenos Aires, 1959, p. 39.

²⁶ *Ibidem*, p. 131.

Reflexiones finales

A lo largo del trabajo intentamos analizar la teoría braudeliana a la luz de los aportes de la Filosofía de la Historia y la noción de elemento teórico de la metateoría estructuralista.

Si tomamos en cuenta las exigencias de Lorenz (legitimidad, demarcación y programa), no nos cabe duda de que los trabajos de Braudel superan ampliamente la prueba para ser considerados como una entidad teórica en el ámbito de la Historia.

Otro tanto ocurre cuando nos centramos en el análisis de lo que sería el núcleo teórico de la propuesta braudeliana. Consideramos, en este sentido, que es posible establecer la idea de una temporalidad determinada por la velocidad de transformación de los fenómenos sociales. Ese núcleo parece funcionar como a priori de cualquier análisis histórico, pues todo problema histórico posee una temporalidad dada por la forma en la cual se desarrolla en el tiempo. Es ese a priori la condición necesaria pero no suficiente que explica los fenómenos sociales.

Como hemos visto al analizar los procesos de trashumancia y nomadismo, la posibilidad de establecer el elemento teórico mediante el cual identificar a la teoría de Braudel supone considerar vínculos interteóricos específicos y complejos. Los desarrollos funcionalistas y neolamarckistas parecerían estar entre los aportes que le permitieron al autor dar cuenta de al menos los dos casos reseñados en este trabajo. Quizás corresponda preguntar si lo propio de las teorías sociales dejar lugares de incompletitud para ser completados por redes teóricas específicas.

En línea con Hempel, consideramos que, dada la complejidad de los fenómenos sociales, no estaría mal dejar un lugar en la teoría para dar cuenta de esa complejidad y de esa manera permitirnos ampliar nuestras redes interteóricas. En tal sentido, partimos aquí del supuesto de que la teoría de Braudel podrá estar funcionando como

un principio mínimo, pero indispensable, para poder desarrollar explicaciones históricas complejas.

Arriesgando un modelo, los elementos propios de la teoría de la duración serían:

- Tiempo histórico: definido como la velocidad a la que cambian las sociedades.
- Tiempo métrico: entendido como las formas de cuantificar el paso del tiempo, independientemente de las transformaciones; aunque en la práctica, nos sirven de referencia para situarlas.
- Tiempo natural: entendido como las transformaciones cíclicas independientes de las prácticas humanas, lo que se transforma es la forma en la cual los cambios naturales afectan a las sociedades no así la forma en la cual actúa la naturaleza (al menos para el período que Braudel está analizando). El tiempo natural está espacializado (sus características dependen del lugar donde se aplica la teoría).
- Sociedades: elementos complejos que se componen de múltiples prácticas sociales transformadas a distintas velocidades y coexistentes (los tiempos y las velocidades se solapan).
- Instituciones: prácticas sociales repetidas que cumplen funciones específicas en las sociedades.

A partir de estos elementos teóricos es posible trazar modelos útiles para analizar las prácticas sociales. Braudel propone tres modelos: de larga duración, de mediana duración o coyuntura y de corta duración. En este trabajo hemos enfocado la larga duración, porque pone al tiempo natural como elemento central que condiciona a las sociedades, las cuales desarrollan instituciones para organizarse y adaptarse o superar los condicionantes estructurales. Esas instituciones perdurarán en el tiempo casi inmóviles. Y el tiempo métrico colabora con la exactitud (Braudel escribe sobre el siglo XVII y XVIII, cuando los tiempos todavía se apreciaban según la percepción del clima y no por la matematización).

Ver para creer: reflexiones filosóficas sobre la evidencia en neurociencias cognitivas



Stella Maris Cao

Es licenciada en Psicología por la Universidad Argentina John F. Kennedy y en Educación por la Universidad Nacional de Quilmes. Docente de la Especialización en Entornos Virtuales (UNQ). Docente en el nivel superior no universitario de diversas asignaturas, entre ellas, Neurociencias y Educación, Psicología Educacional, Taller de Evaluación y Psicología Comunitaria (IES 1 Alicia Moreau de Justo, ISP Joaquín V. González). Ha sido expositora en congresos nacionales e internacionales y participa como docente investigadora en proyectos I+D sobre tecnologías digitales y prácticas educativas. Su tesis de maestría en Filosofía de la Universidad Nacional de Quilmes (UNQ) se centra en la filosofía de las neuroimágenes funcionales, con especial interés en su validez como instrumento inferencial sobre la conducta humana y en las condiciones técnicas, metodológicas y teóricas que inciden en la construcción de evidencia en neurociencias.

Resumen

El desarrollo de las neuroimágenes funcionales y, en particular, de la resonancia magnética funcional (RMf), ha consolidado en las últimas décadas un imaginario social, científico y mediático que promete visualizar la mente en acción. Este artículo ofrece una lectura crítica de esa promesa desde la filosofía de la neurociencia, focalizando en los aspectos epistemológicos, metodológicos y éticos que atraviesan la generación e interpretación de estas imágenes. Partiendo de un breve recorrido histórico por los intentos de visualizar el pensamiento y de una explicación básica de los principios técnicos de la RMf, se sostiene que las neuroimágenes no constituyen una ventana directa al pensamiento, sino una construcción inferencial compleja, condicionada por marcos teóricos, decisiones experimentales, modelos estadísticos y valores normativos. A través de ocho núcleos temáticos, presentados como tesis abiertas al debate, se propone una reflexión filosófica que, sin negar el valor de estas tecnologías, cuestiona sus efectos representacionistas, problematiza sus usos sociales, jurídicos y educativos, y advierte sobre el modo en que transforman nuestras formas de conocer, clasificar y entender la subjetividad.

Introducción

¿Qué ves? ¿Qué ves cuando me ves?

La promesa de “ver el pensamiento” a través de imágenes del cerebro ha cobrado, en las últimas décadas, una fuerza inusitada. El desarrollo de nuevas técnicas de neuroimágenes funcionales, especialmente de la resonancia magnética funcional (RMf), ha producido un nuevo imaginario visual sobre la mente humana. Los mapas coloridos de activación cerebral, cada vez más frecuentes en medios de comunicación, *papers* científicos y ámbitos de decisión pública, parecen ofrecer una prueba concluyente de lo que antes era invisible: los procesos mentales en acción.

Pero, ¿qué vemos realmente cuando miramos una neuroimagen? ¿Cómo se construye esa imagen y qué tipo de evidencia representa? ¿Hasta qué punto pueden sostenerse inferencias sobre la mente a partir de estos datos? Este artículo propone una reflexión filosófica y crítica sobre las representaciones funcionales del cerebro como dispositivos de producción de sentido. Partiendo de un enfoque epistemológico situado en la Filosofía de la Ciencia —más específicamente, de la Neurociencia— se buscó problematizar la confianza epistémica y social depositada en esas imágenes, atendiendo a los supuestos que la sustentan.

La discusión se estructura a partir de ocho tesis que abordan distintos aspectos de la producción y la circulación de las neuroimágenes funcionales: desde las limitaciones de los diseños experimentales clásicos hasta la emergencia de los llamados “neuroderechos”, pasando por la fragilidad de los constructos psicológicos, el debate entre modelos correlacionales y generativos y el análisis del “neorrealismo”. A lo largo del recorrido, se sostiene que la RMf no constituye una ventana transparente a la mente, sino una representación inferencial, estadística y mediada por decisiones normativas y teóricas.

Este enfoque se inscribe en una tradición filosófica que desconfía de las evidencias que se presentan como autosuficientes y busca hacer visibles las condiciones de producción del conocimiento. En un contexto de creciente aplicación de estas tecnologías en campos como la educación, la salud, el derecho o la seguridad, resulta imprescindible revisar críticamente el modo en que estas tecnologías construyen lo que cuenta como evidencia y lo que se considera legítimo saber sobre los otros y sobre uno mismo.

Como dijimos, este texto se organiza en torno a ocho tesis, no entendidas como afirmaciones cerradas, sino como núcleos problemáticos que articulan el recorrido argumentativo. La decisión responde a una tradición filosófica que privilegia la exposición clara de posiciones debatibles y el deseo de presentar una reflexión crítica con estructura accesible a lectores no especializados.¹ Cada tesis aborda un aspecto clave del debate en torno a las neuroimágenes funcionales, permitiendo así desplegar diversos interrogantes epistemológicos, metodológicos y éticos sin perder el hilo argumental general.

De humores y compartimentos: breve historia de la “visualización del pensamiento”

La idea de que los procesos mentales tienen una localización en el cuerpo —y que podrían, en algún sentido, verse— no es una invención de la Neurociencia moderna. A lo largo de la historia, distintas culturas buscaron espacios físicos o simbólicos donde anclar el alma, el pensamiento o las emociones. Comprender ese recorrido ayuda a matizar el entusiasmo con el que hoy miramos una imagen cerebral y podemos vernos llevados a decir: “ahí se ve el pensamiento”.

¹ Lakatos, I. *La metodología de los programas de investigación científica*, Madrid, Alianza Editorial, 1983. Feyerabend, P. *Contra el método*, Madrid, Tecnos, 1981.

En la Edad Media, por ejemplo, imperó la llamada doctrina de los ventrículos. Se creía, en efecto, que distintas cavidades del cerebro albergaban funciones específicas: en el ventrículo frontal residía la percepción; en el central, el juicio o la razón; en el posterior, la memoria. Esa organización no solo tenía una lógica anatómica rudimentaria, sino también una carga moral y espiritual: el alma —decían algunos— no podía habitar el tejido cerebral “sucio”, pero sí los espacios huecos, etéreos, adecuados a la pureza.

Ya en el siglo XIX, la Frenología intentó vincular características psicológicas con diferentes áreas de la superficie craneal. Según esa teoría, cada función —la benevolencia, el lenguaje, la firmeza de carácter— tenía su “órgano” cerebral visible externamente como una protuberancia o depresión. Aunque hoy nos resulta pseudocientífica, la Frenología reflejaba un deseo persistente: asociar funciones mentales a lugares anatómicos identificables.

La Neurociencia contemporánea, con herramientas más sofisticadas y marcos teóricos más sólidos, sin duda ha superado muchas de aquellas ideas. Sin embargo, el impulso localizador persiste. La imagen de un cerebro “activado” en zonas coloreadas que aparece en revistas, medios o artículos científicos, retoma —bajo una nueva estética— el antiguo anhelo de mapear la mente. Como ha señalado el filósofo y neurocientífico William Uttal, hay algo de *neofrenología* en cierta lectura simplificada de las neuroimágenes: la creencia de que cada zona cerebral tiene su función fija, su identidad funcional (como si fuera posible leer el pensamiento en un mapa cerebral con la misma precisión con que se localiza una ciudad en el atlas).²

Mirar esta genealogía no es un ejercicio de nostalgia ni de denuncia, sino un acto filosófico: reconocer que *toda*

imagen científica está cargada de historia, de teoría y de deseo, que el sueño de ver el pensamiento atraviesa siglos y que cada nueva tecnología reescribe —pero no borra— las tramas simbólicas con las que intentamos conocer y conocernos.

¿Qué es la resonancia magnética funcional y qué tipo de evidencia aporta?

La resonancia magnética funcional (RMf) es una técnica de neuroimagen no invasiva que permite estudiar la actividad del cerebro. A diferencia de otras técnicas que producen únicamente imágenes anatómicas estáticas, la RMf mide cambios indirectos en la oxigenación sanguínea en diferentes regiones cerebrales. Estos cambios son interpretados como índices de actividad neuronal, basándose en la idea de que las zonas cerebrales más activas requieren mayor cantidad de oxígeno y reciben un flujo sanguíneo incrementado. Así, cuando un sujeto realiza una tarea cognitiva específica, la RMf muestra ciertas regiones del cerebro que se “activan”, reveladas visualmente por manchas brillantes sobre una representación del cerebro.

Pero, ¿qué es exactamente lo que se ve en una neuroimagen funcional?, ¿podemos afirmar que la RMf muestra directamente los procesos mentales? La respuesta breve es que no. Lo que visualiza esta técnica es una señal indirecta conocida como *Blood Oxygen Level Dependent* (BOLD), que representa variaciones locales en la demanda de oxígeno. Es decir: no mide directamente la actividad neuronal, sino los cambios hemodinámicos asociados a dicha actividad, interpretados mediante inferencias estadísticas y teorías sobre la organización cerebral.

Esta mediación tecnológica implica que las neuroimágenes funcionales son construcciones inferenciales. Desde el diseño experimental hasta el análisis estadístico, múltiples decisiones afectan la evidencia obtenida. Por ejemplo, procedimientos clásicos como la “sustracción

² Uttal, W. *The New Phrenology: The Limits of Localizing Cognitive Processes in the Brain*, MIT Press, 2001.

cognitiva” o el principio de “inserción pura”, aunque frecuentes, son problemáticos. Estos métodos suponen, erróneamente, que los procesos mentales pueden aislarse o sumarse linealmente, cuando en realidad el cerebro es un sistema altamente dinámico e interconectado.

Así, aunque las neuroimágenes funcionales representan avances valiosos para la neurociencia cognitiva, es fundamental reconocer que su valor epistémico depende estrechamente de la solidez conceptual y metodológica que las sustenta. Para interpretar adecuadamente estas imágenes, no basta con observar regiones iluminadas en un escáner, es indispensable preguntar cómo se construyen esas representaciones, qué supuestos teóricos implican y qué inferencias permiten o no permiten sostener sobre la mente humana.

Figura 1



Imagen de resonancia magnética funcional (fMRI) que muestra la activación cerebral en áreas del lóbulo parietal vinculadas al procesamiento de la lectura. La imagen destaca la relación entre actividad funcional y habilidades cognitivas complejas como la comprensión textual. Fuente: Dehaene et al., *Science*.³

³ Imagen tomada de Dehaene et al., *Science*, reproducida en el artículo de CORDIS: “Scientists find reading does the brain good”, disponible en: <https://cordis.europa.eu/article/id/32801-scientists-find-reading-does-the-brain-good/es> (último acceso: 3 de mayo de 2025).

Estado actual de la discusión sobre neuroimágenes funcionales

El debate filosófico y metodológico en torno a las neuroimágenes funcionales ha crecido significativamente en los últimos años, a medida que estas técnicas se consolidaron como herramientas centrales de las Neurociencias Cognitivas. Sin embargo, ese crecimiento no ha sido homogéneo, puesto que mientras en el ámbito anglosajón se multiplicaron los trabajos críticos —desde la Filosofía de la Ciencia, la Epistemología feminista, la Neuroética y los estudios sociales de la ciencia—, en el ámbito hispanoparlante la reflexión aún es incipiente.

Uno de los núcleos más intensos del debate gira en torno al *estatuto epistemológico* de la RMf. Autores como Colin Klein⁴ y Jacqueline Sullivan⁵ plantean objeciones sobre la validez de las inferencias que se realizan a partir de estas imágenes, cuestionando su uso como evidencia directa de procesos mentales. Sus objeciones se relacionan con dos tipos de inferencia ampliamente discutidas en Neurociencia: la *inferencia directa*, que parte de una tarea cognitiva o mental específica para identificar qué regiones cerebrales se activan al realizarla; y la *inferencia inversa*,⁶ que pretende deducir estados cognitivos o psicológicos específicos a partir de patrones cerebrales observados, asumiendo así una correspondencia única entre activación cerebral y función mental.

⁴ C. Klein. Images Are Not the Evidence in Neuroimaging, *The British Journal for the Philosophy of Science* 61, 2010, pp. 265–278.

⁵ J. A. Sullivan, Experimentation in Cognitive Neuroscience and Cognitive Neurobiology, N. Levy y J. Clausen (eds.). *Handbook on Neuroethics*, Dordrecht, Springer, 2014, pp. 1–20. Recuperado de: https://doi.org/10.1007/978-94-007-4707-4_108

⁶ R. A. Poldrack. Can cognitive processes be inferred from neuroimaging data?, *Trends in Cognitive Sciences* 10(2), 2006, pp. 59–63.

En particular, se ha problematizado también la persistencia del modelo localizacionista, la confusión entre correlación y causalidad, y las limitaciones inherentes a la inferencia inversa, dado que un mismo patrón cerebral puede reflejar múltiples estados mentales diferentes. En esa línea se denuncia un tipo de *neurorrealismo*, en el que la imagen del cerebro adquiere un estatuto de verdad incuestionable, desplazando la discusión sobre cómo se construyen esos datos.

Otro frente de discusión apunta a la necesidad de revisar la *ontología cognitiva* que subyace al uso de las neuroimágenes. Si las categorías psicológicas utilizadas como variables independientes no son estables ni consensuadas —como advierten Sullivan y Burnston—⁷, la posibilidad de integrar coherentemente Psicología Cognitiva y Neurociencia se ve, como mínimo, comprometida. De este modo, la Filosofía de la Neurociencia se enfrenta al doble desafío de evaluar tanto los fundamentos experimentales de las técnicas como los marcos conceptuales que les dan sentido.

Finalmente, en los *planos ético y político* se ha comenzado a discutir el impacto de las neuroimágenes en la configuración de nuevas formas de control, clasificación y normalización. Desde la Neuroética se advierte sobre el riesgo de que estas herramientas refuercen narrativas reduccionistas de la identidad personal, el comportamiento o la autonomía. La aparición del concepto de *neuroderechos* —como propuestas legislativas para proteger la privacidad mental, la integridad psicológica y la libertad de decisión— revela que las tensiones filosóficas no son meramente académicas, sino que se proyectan sobre la vida pública y las decisiones colectivas.

⁷ J. A. Sullivan, Construct Stabilization and the Unity of the Mind-Brain Sciences, *Philosophy of Science* 83, diciembre 2016, pp. 662–673; D. C. Burnston. Cognitive Ontologies, Task Ontologies, and Explanation in Cognitive Neuroscience, J. Bickle, C. F. Craver y A.-S. Barwich (eds.). *The Tools of Neuroscience: Experimental and Philosophical Perspectives*, Londres, Routledge, 2022, pp. 259–283.

En este contexto, el presente artículo busca contribuir a ese debate desde una perspectiva situada, en diálogo con la Filosofía Analítica y con el objetivo de fomentar una mirada compleja sobre la imagen como forma de evidencia.

En la página siguiente presento un cuadro de síntesis que organiza las ocho tesis. Cada una de ellas se articula en torno a un núcleo problemático, una pregunta guía, un foco filosófico y una proyección social o política. El objetivo es ofrecer una visión integrada del modo en que las representaciones funcionales del cerebro construyen, modelan y distribuyen sentido en el mundo contemporáneo.

Primera tesis. Las estrategias experimentales clásicas son insuficientes para captar la complejidad del funcionamiento cerebral

Entre las técnicas más utilizadas en Neurociencia Cognitiva para identificar la activación cerebral se encuentran dos estrategias clásicas: la *sustracción cognitiva* y la *inserción pura*. Ambas tienen una extensa trayectoria en Psicología Experimental y fueron ampliamente adoptadas por las investigaciones iniciales que utilizaron neuroimágenes funcionales. Sin embargo, con el paso del tiempo, esas estrategias se han revelado insuficientes para comprender la complejidad real del cerebro en acción.⁸

La *sustracción cognitiva* busca aislar los procesos mentales específicos asociados a una tarea determinada. Consiste en comparar la actividad cerebral registrada durante dos tareas similares: una más simple (conocida como “tarea de control”) y otra más compleja (la “tarea experimental”) que incluye un proceso cognitivo adicional. La idea es que la diferencia en la activación cerebral entre ambas condiciones refleje con precisión la contribución

⁸ K. J. Friston, J.-B. Poline, C. D. Frith, P. Heatherstone y R. J. Dolan, The Trouble with Cognitive Subtraction, *Neuroimage* 4 (2), 1996, pp. 97–104.

Tesis	Núcleo problemático	Pregunta guía	Foco filosófico	Implicancias sociales/políticas
1. Estrategias experimentales	Limitaciones de la sustracción cognitiva y la inserción pura	¿Qué limitaciones presentan los métodos experimentales clásicos en neurociencia?	Epistemología de los diseños experimentales	Riesgo de inferencias simplistas sobre el comportamiento
2. Construcción inferencial	Distancia entre datos neurofisiológicos e interpretaciones mentales	¿Por qué no podemos considerar las neuroimágenes como representaciones directas del pensamiento?	Mediación epistémica y crítica de la evidencia visual	Confusión entre apariencia visual y verdad científica
3. Solidez de los constructos	Fragilidad conceptual de los constructos psicológicos utilizados	¿Qué riesgos implica la utilización de constructos psicológicos poco sólidos en la investigación neurocientífica?	Ontología de los procesos mentales y validez teórica	Uso de categorías poco estables en políticas públicas
4. Crítica al localizacionismo	Necesidad de superar visiones fijas y modulares del cerebro	¿Por qué es insuficiente el modelo localizacionista para comprender el cerebro humano?	Filosofía de la mente y sistemas complejos	Reforzamiento de “estigmas” según zonas cerebrales
5. Modelos generativos	Propuesta de modelos predictivos dinámicos y contextualizados	¿Qué aportan los modelos generativos frente a los enfoques correlacionales?	Modelo bayesiano y representación funcional	Capacidad de anticipar o intervenir sobre conductas
6. Efectos de verdad	Impacto simbólico de la imagen como evidencia incuestionable	¿Cómo influyen las imágenes cerebrales en la construcción de certezas sociales?	Filosofía de la ciencia y epistemología crítica de la imagen	Legítima decisiones sin debate crítico (justicia, educación, salud)
7. Marco de la neuroética	Condiciones normativas y políticas de los usos tecnológicos	¿Qué cuestiones éticas plantea el uso de neuroimágenes en distintos ámbitos?	Neuroética crítica y reflexión normativa sobre la tecnología	Instrumentalización del cerebro como dispositivo de control
8. Identidad y neuroimágenes	Redefinición del yo desde una lectura cerebral objetivada	¿De qué manera las neuroimágenes transforman nuestra autocomprensión como sujetos?	Ontología del sujeto y crítica del reduccionismo identitario	Administración tecnocientífica de la subjetividad

del proceso extra. Por ejemplo, si se compara la actividad cerebral al reconocer letras sueltas con la que se produce al leer palabras completas, se asume que la diferencia se debe exclusivamente a los mecanismos implicados en la comprensión del lenguaje.

Ahora bien, este método se basa en una suposición teórica conocida como *inserción pura*. Según esta idea, al añadir un nuevo proceso cognitivo a una tarea, los ya existentes continúan funcionando del mismo modo y sin verse alterados. En otras palabras: se presume que los componentes mentales se van agregando como si fueran piezas independientes, sin influirse mutuamente.

Sin embargo, numerosos estudios han puesto en cuestión esta hipótesis. Diversos enfoques contemporáneos sugieren que el funcionamiento cognitivo no puede reducirse a un modelo estrictamente mecánico o modular, sino que debe pensarse como un sistema dinámico e interconectado, en el que múltiples regiones cerebrales interactúan de manera compleja y contextual. Incorporar una nueva demanda —por ejemplo, atención sostenida o memoria adicional— no solo añade una función, sino que *reorganiza el conjunto* de procesos implicados, alterando tanto su dinámica cerebral como el desempeño conductual.

Por lo tanto, cuando la sustracción cognitiva se aplica bajo la presunción de inserción pura, los resultados pueden inducir a interpretaciones erróneas. Aislar un proceso en un sistema que se reorganiza constantemente es una tarea mucho más compleja de lo que esta estrategia sugiere.

Una metáfora puede ayudar a visualizar el problema: pretender aislar funciones mentales mediante la sustracción cognitiva o la inserción pura es como intentar conocer el efecto de un instrumento en una orquesta comparando dos versiones de una misma pieza (una con clarinete y otra sin él). Podría parecer que la diferencia entre ambas

revela el aporte específico de ese instrumento. Pero en realidad, la ausencia del clarinete no solo silencia su línea melódica, sino que también modifica el balance sonoro y las dinámicas de conjunto, incluso la interpretación de los demás músicos. Del mismo modo, en el cerebro, añadir o quitar una demanda cognitiva no ocurre en un vacío, pues reconfigura relaciones, tensiones y tiempos. El resultado no puede ser entendido como una simple diferencia, porque lo que cambia no es una parte, sino el conjunto mismo.

En definitiva, aunque la sustracción cognitiva y la inserción pura fueron métodos fundamentales en el desarrollo inicial de las Neurociencias Cognitivas, su limitada capacidad para representar adecuadamente la complejidad del cerebro y la interacción dinámica entre procesos cognitivos impone importantes limitaciones epistemológicas.

Otra limitación habitual de estas metodologías experimentales es el uso extendido y acrítico del valor estadístico conocido como *valor 'p'*. En estadística, este valor mide la probabilidad de que un resultado obtenido en un experimento se deba únicamente al azar. De manera convencional, la comunidad científica acepta un valor límite de $p=0,05$, lo que implica que, si la probabilidad de que los resultados se expliquen solo por azar, es inferior al 5%, se considera que esos resultados son “estadísticamente significativos”.⁹ Sin embargo, este umbral es arbitrario y no necesariamente indica relevancia científica real, pues resultados con una probabilidad de azar ligeramente inferior o superior al 5% pueden ser igual-

⁹ El umbral de $p = 0,05$ fue propuesto por R. A. Fisher en la década de 1920 como una convención práctica para juzgar si un resultado podía considerarse relevante desde el punto de vista estadístico. Aunque originalmente se pensó como una guía flexible, con el tiempo se volvió un criterio rígido y generalizado, utilizado muchas veces sin reflexión crítica acerca de su significado o adecuación al caso particular. Ver: R. A. Fisher, *Statistical Methods for Research Workers*, Edinburgh, Oliver and Boyd, 1925.

mente importantes o irrelevantes desde el punto de vista biológico o psicológico. Confiar exclusivamente en este criterio puede llevar a conclusiones precipitadas o exageradas acerca de las funciones cerebrales.

Más allá de estas limitaciones estadísticas, se observa que las estrategias tienden a sostener visiones simplificadoras y localizacionistas del cerebro, donde ciertas regiones se asocian exclusivamente a funciones específicas, ignorando la relevancia crucial de la conectividad y la plasticidad neuronal. Por lo tanto, comprender realmente el funcionamiento cerebral exige avanzar hacia estrategias experimentales más complejas y realistas, capaces de reconocer y representar adecuadamente las interacciones y dinámicas propias del cerebro humano en contextos cotidianos.

Comprender las limitaciones metodológicas de las estrategias clásicas permite introducir una segunda dimensión clave: la forma en que interpretamos las imágenes generadas. ¿Realmente estamos viendo el pensamiento?, ¿o asistimos a una construcción mediada por múltiples capas de inferencia?

Segunda tesis. Las neuroimágenes son construcciones inferenciales, no representaciones directas del pensamiento

A primera vista, las imágenes cerebrales obtenidas mediante RMf parecen ofrecer un acceso directo y transparente a la actividad mental. Sin embargo, lo que vemos en las imágenes no es la actividad cerebral en sí misma, sino representaciones indirectas, derivadas de complejas inferencias estadísticas. Concretamente, y como ya expresamos, la RMf no mide directamente la activación neuronal, sino variaciones en la demanda local de oxígeno en ciertas regiones del cerebro. Estas variaciones se interpretan mediante modelos estadísticos específicos como indicativas de actividad cerebral asociada a determinados procesos mentales.

En este sentido, las neuroimágenes son siempre el resultado de una mediación tecnológica y metodológica. Desde el diseño inicial del experimento (qué tareas cognitivas elegir, qué tipo de estímulos presentar, cómo definir las regiones de interés) hasta el procesamiento de los datos brutos mediante algoritmos específicos, cada etapa implica decisiones que afectan profundamente la interpretación final de la imagen obtenida.

Adina Roskies ha abordado críticamente los efectos epistémicos de las neuroimágenes, especialmente en relación con los no expertos, mediante los conceptos de “distancia inferencial real” y “distancia inferencial aparente”.¹⁰ La primera alude al conjunto de inferencias efectivamente realizadas dentro de una práctica científica, mientras que la segunda —más subjetiva— refiere a la percepción de inmediatez o confianza que generan las conclusiones basadas en datos como la señal BOLD. Esta distancia inferencial aparente pone en evidencia que las imágenes cerebrales no deben interpretarse como ventanas transparentes al pensamiento, sino como construcciones mediadas por múltiples capas de inferencia. Como señala Roskies, “nuestras conclusiones no pueden ser más seguras que los presupuestos en los que descansan”.¹¹

Desde una perspectiva filosófica, este proceso puede comprenderse como una *mediación epistémica*: una cadena de inferencias técnicas, teóricas y metodológicas que, al volverse rutinarias, corren el riesgo de naturalizarse y permanecer invisibles. Justamente, allí reside su poder (y su problema): en que dejan de percibirse como decisiones interpretativas. Las decisiones técnicas acumuladas a lo largo del proceso experimental y estadístico desaparecen bajo el poder visual de la imagen, generando así un peligroso efecto de evidencia inmediata y definitiva.

¹⁰ A. L., Roskies, *Neuroimaging and Inferential Distance*, *Neuroethics* 1, pp. 19-30, 2008. Recuperado de: <https://doi.org/10.1007/s12152-007-9003-3>.

¹¹ *Ibidem*, pp. 20-21.

Por ello, reconocer el carácter inferencial y mediado de las neuroimágenes resulta fundamental no solo para evaluar críticamente su valor científico, sino también para entender y cuestionar el impacto que estas imágenes ejercen en diversos contextos sociales y culturales.

Aceptar que las neuroimágenes son construcciones inferenciales lleva a cuestionar sobre qué se apoyan esas construcciones. Es decir, ¿qué tan sólidos son los conceptos psicológicos que se utilizan para interpretar los datos?

Tercera tesis. La validez de los estudios con RMf depende críticamente de la solidez conceptual de sus constructos

La RMf es una herramienta poderosa en la neurociencia cognitiva, pero su validez depende no solo de la calidad técnica o estadística de los estudios, sino también de la solidez conceptual y de la definición clara de los constructos psicológicos empleados.

Muchos estudios en Neurociencia Cognitiva aplican directamente paradigmas clásicos de la Psicología Experimental, como los que investigan la memoria, la atención o la percepción. No obstante, como advierte Jacqueline Sullivan, esta transferencia de métodos y conceptos desde la Psicología a la Neurociencia no es automática ni necesariamente legítima.¹² Un estudio puede mostrar resultados estadísticamente significativos e incluso replicarse, pero aun así carecer de validez real si los constructos psicológicos que fundamentan la investigación están mal definidos o no representan adecuadamente los procesos mentales que pretenden evaluar.

A esta dificultad se suma una tensión estructural entre dos objetivos fundamentales de la investigación: por un

lado, alcanzar altos niveles de *confiabilidad* mediante condiciones controladas que aseguren resultados consistentes y repetibles; por otro, preservar la *validez* de esos resultados (su capacidad para reflejar adecuadamente la complejidad del fenómeno estudiado).

Cuanto más se simplifican los contextos para reducir la variabilidad, más se compromete la posibilidad de que lo observado sea aplicable a situaciones reales. Esta tensión se manifiesta, por ejemplo, en la escasa validez ecológica de muchos experimentos en RMf, realizados en condiciones artificiales y con poblaciones muy específicas, lo cual limita la generalización de los hallazgos.

Desde la Filosofía de la Ciencia, estas limitaciones remiten a críticas sobre el reduccionismo metodológico, entendido como la tendencia a descomponer fenómenos complejos en variables aisladas para hacerlos mensurables. Aunque esto facilita la obtención de resultados confiables, puede comprometer la validez del estudio, en tanto se corre el riesgo de simplificar en exceso lo que se pretende investigar. En otras palabras, no basta con producir datos replicables, es necesario reflexionar críticamente sobre qué se está midiendo, cómo se lo conceptualiza y en qué condiciones se lo interpreta.

Por eso, la validez de un estudio en Neurociencia Cognitiva no puede juzgarse solo por criterios técnicos o estadísticos. Requiere, además, una atención rigurosa a los constructos utilizados y a la adecuación entre el fenómeno real y el diseño experimental. Solo así es posible acercarse a una comprensión significativa del funcionamiento cognitivo humano.

Más allá de los conceptos psicológicos, también es necesario revisar los marcos teóricos sobre los cuales se proyectan las funciones cerebrales. Aquí cobra relevancia la discusión sobre el localizacionismo.

¹² J. A. Sullivan, Construct Stabilization and the Unity of the Mind-Brain Sciences, *Philosophy of Science* 83, diciembre de 2016, pp. 662–673; y The multiplicity of experimental protocols: a challenge to reductionist and non-reductionist models of the unity of neuroscience, *Synthese* 167, 2009, pp. 511–539.

Cuarta tesis. La comprensión del cerebro requiere superar el localizacionismo y adoptar una mirada de redes dinámicas

Históricamente, el estudio del cerebro estuvo dominado por el *localizacionismo funcional*, una perspectiva que buscaba identificar regiones cerebrales específicas responsables de funciones cognitivas particulares. Desde esa visión, se asumía —por ejemplo— que determinadas áreas (como el área de Broca en el procesamiento del lenguaje) cumplían funciones definidas y aisladas. Sin embargo, este enfoque ha sido cuestionado por simplificar excesivamente la complejidad real del cerebro.

El localizacionismo ha tenido una fuerte presencia en las interpretaciones de neuroimágenes funcionales. Como ya señalamos, William Uttal ha calificado esta postura de “neofrenología”, en alusión a la antigua Frenología del siglo XIX, que consideraba el cerebro dividido en compartimentos claramente delimitados, cada uno asociado a funciones específicas. Aunque en algunos contextos este enfoque localizacionista resultó productivo para investigaciones iniciales, en realidad deja fuera aspectos cruciales de la actividad cerebral, como la plasticidad neuronal y la integración dinámica entre múltiples regiones.

Frente a esta limitación, en los últimos años creció notablemente el interés por enfoques basados en *conectividad* y *redes dinámicas*. Desde esta perspectiva, las funciones cognitivas no se encuentran alojadas exclusivamente en áreas concretas, sino que emergen de la interacción dinámica y constante entre diversas regiones cerebrales distribuidas en todo el cerebro. La investigación contemporánea en Neurociencia Cognitiva ha comenzado a desplazarse desde las preguntas clásicas (¿dónde ocurre una función mental) hacia otras más integradoras (¿cómo interactúan y se relacionan las distintas partes del cerebro durante una determinada tarea cognitiva?).

El cambio de perspectiva ha dado lugar al desarrollo de la *conectómica*, un campo que busca mapear y analizar las redes de conexiones cerebrales, tanto estructurales como funcionales. En lugar de identificar áreas aisladas, la conectómica se interesa por los patrones de interacción que configuran la actividad del cerebro como un todo integrado.

Figura 2

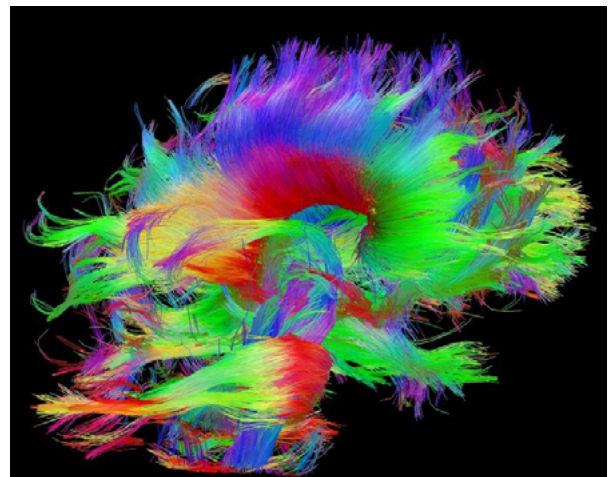


Imagen cerebral obtenida mediante imágenes de espectro de difusión (DSI) que muestra la arquitectura detallada de las fibras de la materia blanca. Se visualizan vías del cuerpo calloso y del tronco encefálico, codificadas por colores según la dirección de las fibras (rojo = izquierda-derecha, verde = anteroposterior, azul = ascendente-descendente). Este tipo de representación revela la complejidad estructural y funcional del cerebro, ofreciendo una perspectiva más dinámica y realista frente a las visiones localizacionistas tradicionales. Fuente: *The Human Project*.¹³

Este giro hacia las redes funcionales y la conectómica implica también cambios en la forma en que interpretamos visualmente los datos. Las neuroimágenes ya no se limitan a mostrar mapas estáticos de activación regional; en cambio, ofrecen representaciones más complejas y

¹³ Imagen tomada de *The Human Connectome Project*. Recuperado de: <https://www.humanconnectomeproject.org> (último acceso: 3 de mayo de 2025).

dinámicas que destacan correlaciones, flujos de información y sincronizaciones entre regiones cerebrales. Este cambio no es simplemente técnico, sino que demanda el desarrollo de nuevas competencias interpretativas y plantea desafíos teóricos profundos.

Desde la Filosofía de la Mente y la Neurociencia, esta transformación de la localización a la conectividad genera preguntas fundamentales sobre cómo entender conceptos como la unidad funcional del cerebro, la emergencia de procesos mentales complejos y la continuidad entre el cerebro, el cuerpo y el ambiente. Superar el localismo y adoptar una mirada basada en redes dinámicas no es solamente una cuestión metodológica, sino un requisito fundamental para avanzar hacia una comprensión realista e integradora del funcionamiento cerebral.

En contextos educativos, jurídicos y clínicos, las imágenes cerebrales pueden adquirir el estatus de pruebas concluyentes acerca de las capacidades, intenciones o limitaciones de una persona. Cuando ciertas zonas del cerebro se asocian de manera fija con funciones específicas —como el control inhibitorio, la empatía o la agresividad—, cualquier alteración en su patrón de activación puede ser interpretada como una evidencia naturalizada de déficit, riesgo o disfunción. De este modo, la neuroimagen se convierte en un instrumento que no solo representa, sino que clasifica, pronostica y, en muchos casos, estigmatiza. La persona ya no es comprendida como un sujeto en devenir, sino como un sistema que “funciona” o “falla” en función de su localización cerebral. Este desplazamiento desde la narrativa subjetiva hacia el mapa cerebral cristaliza formas de exclusión simbólica que difícilmente pueden ser revertidas desde el interior del propio discurso neurocientífico.

Este cambio hacia una concepción más dinámica y distribuida del cerebro también se refleja en el desarrollo de nuevos modelos de análisis. ¿Qué sucede cuando dejamos de buscar correlaciones fijas y comenzamos a construir explicaciones predictivas?

Quinta tesis. Los modelos generativos ofrecen una alternativa más rica que la simple correlación estímulo-respuesta

Durante mucho tiempo, gran parte de la investigación en neurociencia cognitiva se apoyó en la lógica de la correlación: se presentaba un estímulo, se observaba qué región del cerebro se activaba y se infería que esa zona estaba relacionada con una función específica. Si bien ese enfoque permitió importantes avances iniciales, también mostró sus límites. La mente y el cerebro no responden de forma lineal ni aislada a un único estímulo, sino que opera en un entramado de factores contextuales, emocionales, históricos y perceptivos.

En este punto es necesario recordar que *correlación no implica causalidad*: que dos fenómenos ocurran simultáneamente o que exista una relación estadística entre ellos no significa necesariamente que uno sea causa directa del otro. Esto es especialmente relevante en Neurociencias Cognitivas, donde una activación cerebral registrada frente a una tarea no garantiza que esa región específica sea la responsable exclusiva o directa de dicha función.

Para superar estas dificultades y las limitaciones mencionadas, se han propuesto enfoques metodológicos más sofisticados, como los *modelos generativos*. Karl Friston, uno de los principales referentes en este campo, plantea un cambio profundo: en lugar de buscar simples correlaciones, propone construir modelos que puedan *predecir* cómo responderá el cerebro en diferentes condiciones, integrando así múltiples tipos de información.¹⁴ Ello implica una nueva forma de concebir tanto el diseño experimental como el significado de los datos neurocientíficos.

¹⁴ C. J. Price y K. J. Friston. Functional ontologies for cognition: The systematic definition of structure and function, *Cognitive Neuropsychology* 22(3-4), 2005, pp. 262-275.

Ya no se trata simplemente de mostrar una imagen a una persona y ver qué parte del cerebro “se enciende”. Un modelo generativo buscaría anticipar cómo varía la actividad cerebral si esa misma imagen aparece en otro contexto, con una carga emocional distinta, bajo una tarea diferente, o en una persona con experiencias previas únicas. Así, el foco no está en la imagen o la tarea aislada, sino en los *patrones dinámicos* que emergen de la interacción entre múltiples variables a lo largo del tiempo.

Este enfoque también transforma la manera de pensar la función cerebral. Se deja de buscar “centros fijos” para funciones como el lenguaje o la memoria y se empieza a estudiar cómo distintas redes se activan, se sincronizan o se reorganizan según las condiciones. Por ejemplo, leer una palabra en voz alta, imaginarla mentalmente o escucharla dicha por otra persona, aunque compartan un mismo contenido, genera patrones de activación distintos. Un modelo generativo puede ayudar a predecir y explicar esas variaciones complejas.

Una metáfora útil para ilustrar esta propuesta es la de una orquesta. Mientras los enfoques correlacionales tradicionales se limitan a identificar qué instrumentos suenan más fuerte en determinado momento —es decir, qué regiones cerebrales se activan—, un modelo generativo como el propuesto por Friston intenta capturar las reglas del conjunto: quién entra primero, quién sigue a quién, cómo se influyen mutuamente los instrumentos a medida que la música avanza. En lugar de describir la partitura final, el modelo se enfoca en las interacciones dinámicas que hacen posible la ejecución y en cómo esas relaciones cambian según la melodía, el ritmo o el entorno. Del mismo modo, el cerebro no solo responde, sino que anticipa, reorganiza y modula sus propias conexiones: no es un conjunto de piezas ensambladas, sino un sistema activo y predictivo.

Esta nueva forma de modelización se apoya en gran medida en herramientas de *estadística bayesiana*, que per-

miten actualizar inferencias a medida que se incorporan nuevos datos. A diferencia de los enfoques frecuentistas clásicos, los modelos bayesianos no dependen únicamente de la significación estadística obtenida en una única muestra, sino que combinan la evidencia empírica con distribuciones de probabilidad previas, formulando predicciones en condiciones de incertidumbre. Esta lógica probabilística resulta especialmente adecuada para la investigación cerebral, donde los datos son complejos, variables y altamente sensibles al contexto experimental. En este marco, la RMf deja de ser una simple herramienta de observación para convertirse en parte de un sistema de inferencia dinámica y contextualizada.

Desde la Filosofía de la Ciencia, este giro invita a repensar el papel de los modelos: ya no como representaciones exactas o definitivas de la realidad cerebral, sino como *herramientas para generar conocimiento* en interacción con el mundo. Más que buscar verdades absolutas, se trata de construir explicaciones útiles y abiertas que permitan abordar fenómenos complejos como la percepción, el pensamiento o la toma de decisiones de forma flexible y situada. Esta apertura epistémica resulta clave para comprender el cerebro como un sistema activo, adaptativo y profundamente contextual.

Ahora bien, la manera en que interpretamos las imágenes cerebrales no solo afecta el conocimiento científico, sino también el modo en que ese conocimiento se comunica y se usa en distintos ámbitos sociales.

Sexta tesis. Las neuroimágenes producen efectos de verdad que requieren una vigilancia crítica y ética

Las neuroimágenes funcionales no se limitan al ámbito académico o al laboratorio. Circulan cada vez más en medios de comunicación, campañas publicitarias, debates judiciales, discursos políticos y plataformas digitales. En estos espacios, las imágenes cerebrales adquieren un estatus particular: no solo ilustran, sino que convencen.

Como ha señalado Eric Racine, este fenómeno se conoce como *neurorrealismo*: la tendencia a considerar más creíble una afirmación cuando está acompañada por una imagen del cerebro, como si esta funcionara como prueba visual irrefutable.¹⁵

Esa credibilidad automática puede tener consecuencias significativas. Una neuroimagen no solo apoya una hipótesis científica; puede transformarse en *argumento de autoridad*, utilizado para justificar decisiones educativas, clínicas, judiciales o laborales. En contextos de alta visibilidad pública, la imagen cerebral opera muchas veces como una verdad concluyente que clausura el debate y oscurece los supuestos, interpretaciones y condiciones en las que fue generada.

Desde la Neuroética, estas tensiones se abordan con mirada crítica que articula ciencia, tecnología y valores. ¿Quién interpreta las imágenes?, ¿con qué criterios?, ¿qué sesgos, intereses o modelos teóricos guían esas interpretaciones?, ¿qué tipo de decisiones se legitiman a partir de ellas? Estas preguntas no solo remiten a la dimensión técnica, sino también a la política del conocimiento: a los modos en que ciertas imágenes ganan legitimidad y se convierten en soporte de decisiones con impacto real sobre las personas.

Además, la forma estética de las neuroimágenes —sus colores brillantes y contrastes intensos— contribuye a este efecto de verdad. La presentación visual no es neutral: produce un impacto simbólico fuerte, dotando a la imagen de un aura científica que puede reforzar estereotipos, desigualdades y mecanismos de control. En algunos contextos, la imagen cerebral funciona casi como un nuevo “documento de identidad”, pretendiendo decir quién es una persona, qué piensa, cómo siente o de qué será capaz en el futuro.

Adicionalmente, puede observarse la insistencia de la así llamada “falacia mereológica” en la interpretación de las

imágenes cerebrales: se atribuye a una región específica del cerebro —una parte— las propiedades o intenciones del sujeto completo —el todo—.¹⁶ Esa confusión conceptual lleva a afirmar que “la amígdala tiene miedo” o que “el córtex prefrontal decide”, desplazando la acción o experiencia humana al nivel de una estructura anatómica localizada. Tal trasposición no solo es ontológicamente problemática, sino que refuerza lecturas reduccionistas de la subjetividad, donde el cerebro se convierte en único *locus* de sentido, agencia o verdad personal.

Esta forma de reduccionismo es particularmente visible en muchos discursos divulgativos y mediáticos, donde se presentan imágenes cerebrales como pruebas definitivas o explicaciones completas sobre fenómenos complejos como el consumo, el aprendizaje o las decisiones cotidianas, tal como ilustra la Figura 2.

Figura 3



Ejemplos de la *falacia mereológica* en medios gráficos: se representa la actividad cerebral como si pudiera explicar por sí sola fenómenos complejos como el consumo, el aprendizaje o la toma de decisiones. Fuente: *La Voz*, UDIMA, *El País*.¹⁷

¹⁵ E. Racine, O. Bar-Ilan e J. Illes, fMRI in the public eye, *Nature Reviews Neuroscience* 6(2), 2005, pp. 159-164.

¹⁶ Para un desarrollo de esta temática se recomienda consultar a M. Bennett y P. Hacker, *Philosophical Foundations of Neuroscience*, Oxford, Blackwell Publishing, 2003.

¹⁷ Las imágenes fueron tomadas de diversos medios de divulgación y prensa: Cofirman el uso de re-

Por todo esto, es imprescindible sostener la *vigilancia epistemológica y ética* sobre los usos sociales de las neuroimágenes. Reconocer su poder simbólico y su carácter interpretativo es clave para evitar que estas tecnologías sean naturalizadas como verdades absolutas. En lugar de fetichizar la imagen cerebral, debemos insistir en su lectura crítica, situada y responsable, que contemple tanto sus potencialidades como sus riesgos.

Estos efectos de verdad no son meramente retóricos. Se traducen en formas concretas de regulación, control y normatividad, muchas veces legitimadas bajo la apariencia de neutralidad científica. Aquí es donde la neuroética cumple un rol fundamental.

Séptima tesis. La Neuroética provee un marco crítico para analizar los usos sociales y políticos de la Neurociencia

El desarrollo de las Neurociencias ha dado lugar a tecnologías capaces de observar, interpretar e incluso intervenir la actividad cerebral en tiempo real. Estas capacidades, inicialmente confinadas al ámbito de la investigación o la clínica, hoy se proyectan hacia entornos sociales diversos: educación, salud mental, justicia penal, fuerzas de seguridad, políticas públicas. Tal expansión tecnocientífica requiere una vigilancia ética que no se limite al plano instrumental o normativo, sino que interrogue también los supuestos que orientan el modo en que estas herramientas son imaginadas, legitimadas y aplicadas.

sonancias magnéticas para revelar cómo compra nuestro cerebro, Portal UDIMA, 2016. Recuperado de: <https://www.udima.es/investigador-espanol-refuerza-tesis-uso-resonancias-magneticas-revelar-como-compra-nuestro-cerebro>; La huella de un pionero, *El País*, 17 de julio de 2016. Recuperado de: https://elpais.com/economia/2016/07/17/actualidad/1468776267_359871.html; Cómo estimular cerebros en el aula, *La Voz del Interior*, 16 de junio de 2019. Recuperado de: <https://www.lavoz.com.ar/ciudadanos/como-estimular-cerebros-en-el-aula>

En este contexto, la Neuroética aparece como un campo emergente que articula interrogantes filosóficos, científicos y sociales. Una de sus vertientes se ocupa de dilemas específicos como la privacidad mental, el consentimiento informado o el potencial uso farmacológico de tecnologías para modificar estados cognitivos y afectivos. Pero junto a esta Neuroética aplicada, ha surgido una *Neuroética crítica*, que apunta a cuestionar las condiciones bajo las cuales ciertas prácticas neurocientíficas se tornan socialmente deseables, necesarias o inevitables.

Este enfoque permite problematizar el entusiasmo tecnocientífico que rodea a muchas de estas tecnologías, especialmente cuando se proponen como soluciones neutras a problemas complejos. Ejemplos como el uso de mapas de activación cerebral para la detección de mentiras, la evaluación de la veracidad del testimonio o la predicción del comportamiento futuro, muestran que no estamos ante simples avances diagnósticos, sino frente a dispositivos que pueden intervenir en el gobierno de las conductas y en la producción institucional de la verdad.

En este marco, la Neuroética crítica invita a revisar cómo se definen las categorías de normalidad, capacidad, riesgo o autonomía; qué tipo de subjetividad se configura cuando se mide, se visualiza y se clasifica la mente a través del cerebro; y qué lugar se le otorga al sujeto en procesos de toma de decisiones mediados por tecnologías que producen evidencia visual poderosa, pero también altamente interpretativa y sujeta a sesgos.

Frente a estos desafíos, han comenzado a formularse propuestas orientadas a establecer límites ético-políticos a los usos de estas tecnologías, como ocurre en los debates recientes en torno a los *neuroderechos*. Más allá de su institucionalización jurídica, estas propuestas retoman la pregunta central que anima a la Neuroética crítica: ¿qué formas de vida, de experiencia y de subjetividad se quiere proteger en un mundo donde lo mental se vuelve cada vez más observable, cuantificable e intervenible?

La cuestión ética no se agota en los marcos normativos. La neuroimagen interviene también en los modos contemporáneos de autocomprensión: transforma la manera en que entendemos quiénes somos.

Octava tesis. Las neuroimágenes funcionales transforman la autocomprensión del sujeto y modelan nuevas formas de identidad

El uso de neuroimágenes funcionales no solo ha transformado la investigación en Neurociencias, sino también nuestra forma de pensar la identidad personal. Estas tecnologías introducen una representación objetivada del pensamiento y del yo, que desplaza la centralidad de la narrativa subjetiva hacia un modelo visual, cuantificable y cerebralmente localizado. Este fenómeno puede entenderse como un proceso de **desacoplamiento identitario**: una creciente distancia entre la experiencia vivida y las formas tecnológicas de representar la mente.

Desde esta perspectiva, el yo deja de ser entendido como una construcción narrativa —al modo de la propuesta de Daniel Dennett—¹⁸ para ser reformulado a partir de imágenes cerebrales que actúan como signos de verdad. La actividad mental se visualiza, se asigna a regiones específicas y se convierte en evidencia. Como advierte Nikolas Rose,¹⁹ esta reconfiguración no es meramente teórica, pues incide directamente en cómo nos comprendemos, en cómo somos comprendidos por otros y en qué criterios se utilizan para validar o desestimar una identidad.

Este proceso tiene múltiples niveles. Por un lado, un *desacoplamiento metodológico*, en el que la distancia entre los datos en bruto y las interpretaciones cognitivas se enmascara bajo una estética de objetividad. Por otro, un

desacoplamiento ontológico, en el que el yo narrativo queda subordinado a la lectura materialista del cerebro. Y finalmente, un *desacoplamiento interpretativo*, que se amplifica cuando las imágenes circulan en el discurso mediático, jurídico o educativo, imponiendo una lectura neurobiológica de la identidad que deja fuera dimensiones sociales, históricas y afectivas.

Lo señaló Ian Hacking: las herramientas científicas no solo representan, sino que construyen realidades.²⁰ En este caso, la imagen cerebral produce un sujeto que puede ser leído, clasificado y eventualmente intervenido según sus patrones de activación. Así, lo funcional termina subsumido en lo orgánico, y lo psicológico en lo cerebral. Esa operación no resuelve la dicotomía mente-cuerpo, sino que impone una síntesis desigual en favor del reduccionismo fiscalista; es decir, la postura según la cual todos los fenómenos mentales encuentran su explicación en términos de procesos físicos del cerebro.

El impacto de las neuroimágenes sobre la identidad no debe pensarse únicamente en términos epistemológicos o técnicos, sino también políticos y éticos. En un contexto donde se automatizan diagnósticos y se proponen correlatos neurales para características como la empatía, la agresividad o la responsabilidad, se redefine qué cuenta como sujeto, como agencia y como libertad. Este proceso de externalización del yo abre interrogantes urgentes sobre la apropiación de la subjetividad por parte de dispositivos tecnocientíficos.

En definitiva, las neuroimágenes no solo muestran, también modelan. Participan en un régimen de verdad en el que ser visible —en términos cerebrales— se vuelve condición para ser creíble. La subjetividad, en este marco, se vuelve interpretable desde fuera, desplazando al sujeto de su propio relato. Este proceso, si no se somete

¹⁸ D. Dennett, *The self as a center of narrative gravity*, en F. Kessel, P. Cole y D. Johnson (eds.), *Self and Consciousness: Multiple Perspectives*, Hillsdale, NJ, Erlbaum, 1992.

¹⁹ N. Rose, *Políticas de la vida. Biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XXI*, Buenos Aires, Amorrortu, 2012, pp. 370-373.

²⁰ I. Hacking, *Representing and Intervening: Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

a una vigilancia crítica, puede erosionar las condiciones mismas de posibilidad de una identidad abierta, plural y situada.

Conclusiones

Este artículo propuso una mirada filosófica y crítica sobre las neuroimágenes funcionales, entendidas no como reflejos directos del pensamiento, sino como construcciones inferenciales y metodológicas que están atravesadas por decisiones técnicas, teóricas y políticas. A lo largo de ocho tesis que abordaron la insuficiencia de las estrategias experimentales clásicas, la mediación inferencial de las imágenes, la fragilidad de los constructos psicológicos, la necesidad de superar el localizacionismo, el potencial de los modelos generativos, los efectos sociales del neurorrealismo, la función crítica de la neuroética y la reconfiguración de la identidad personal, se buscó complejizar la forma en que interpretamos estas tecnologías y sus usos.

El objetivo no fue deslegitimar la neuroimagen funcional ni desconocer su relevancia científica, sino contribuir a una lectura matizada que evite tanto el entusiasmo ingenuo como el escepticismo absoluto. Las neuroimágenes no son ventanas a la mente, pero tampoco meras ficciones visuales; son signos contruidos que pueden aportar conocimiento valioso en tanto sepamos situarlas críticamente en sus marcos de producción, interpretación y uso.

El pensamiento humano no se deja capturar plenamente por ninguna imagen, pero las representaciones que intentan aproximarse a él, si son analizadas con espíritu crítico y apertura interdisciplinaria, pueden ofrecer caminos fértiles para la investigación. En un contexto en el que estas tecnologías comienzan a incidir cada vez más en decisiones que afectan la vida colectiva (desde el aula hasta el tribunal, desde la clínica hasta el mercado), resulta imprescindible sostener una vigilancia epistemológica, ética y política.

Además, la creciente centralidad de las imágenes en la configuración del yo contemporáneo exige volver a pensar la relación entre conocimiento, subjetividad y poder. Cuando la identidad personal se reconfigura en función de representaciones cerebrales objetivadas, se redefine también lo que cuenta como agencia, como competencia, como verdad de uno mismo. Por eso, el análisis crítico de estas imágenes no puede limitarse al plano metodológico, pues debe interrogar también su eficacia simbólica, su rol performativo y sus implicancias ontológicas.

En última instancia, la Filosofía no interviene aquí como marco accesorio, sino como ejercicio de cuidado del pensamiento frente a las promesas tecnológicas de transparencia total. Pensar filosóficamente las representaciones funcionales del cerebro es también defender el derecho a la complejidad, a la opacidad, al conflicto, a la narración.

Aunque lo visual conserva un alto poder de legitimación, en un contexto cada vez más saturado de imágenes manipuladas o generadas artificialmente, se vuelve más importante aún preguntarnos no solo qué vemos, sino también cómo y por qué consideramos ciertas imágenes como portadoras de verdad. Las neuroimágenes, como otras tecnologías de vigilancia y clasificación, no solo muestran, también distribuyen poder, definen normalidades y establecen jerarquías. En el nuevo escenario abierto por la Inteligencia Artificial (capaz de generar imágenes sintéticas, de alterar registros visuales y de automatizar interpretaciones), la confianza en lo visible comienza a resquebrajarse. Esto nos obliga a revisar críticamente no solo qué vemos, sino también cómo, por qué y con qué herramientas lo interpretamos.

Si bien este artículo ha buscado complejizar nuestra comprensión de las imágenes funcionales del cerebro desde múltiples ángulos, resulta pertinente abrir una

última línea de reflexión que trasciende lo metodológico y alcanza lo político y lo ontológico: la performatividad simbólica de estas imágenes. Más allá de sus usos técnicos o científicos, tienen el poder de constituir realidades subjetivas que afectan cómo nos entendemos y cómo somos entendidos por otros. Como han señalado autores provenientes de los estudios sociales de la ciencia (Hacking, Rose), los dispositivos de clasificación no solo describen el mundo: lo moldean. Las neuroimágenes, en tanto signos autorizados de verdad, participan activamente de este proceso. No solo muestran cerebros “activados”; también fabrican sujetos legibles para sistemas de conocimiento, regulación y control.

Hacia adelante, los desafíos filosóficos no harán sino profundizarse. Frente al avance acelerado de la Inteligencia Artificial y de tecnologías emergentes que combinan visualización cerebral con algoritmos predictivos, será crucial mantener un análisis crítico sobre cómo interpretamos, utilizamos y legitimamos estas representaciones. Debemos afrontar preguntas cada vez más complejas sobre los límites de la inferencia, la transparencia en las interpretaciones y las consecuencias éticas y políticas que implica reducir la mente humana a patrones visuales y numéricos. En este contexto, será también imprescindible repensar el análisis de esas imágenes más allá de la Epistemología clásica, considerando su rol en la producción de subjetividades reguladas por tecnologías de visualización cerebral, y preguntarnos hasta qué punto estamos dispuestos a aceptar que nuestras identidades sean leídas, validadas o cuestionadas a partir de mapas coloridos que, aunque potentes, están siempre cargados de historia, teoría y deseo. Este será, quizás, el próximo gran desafío para una Filosofía comprometida con sostener la complejidad humana frente a los intentos crecientes de simplificación tecnológica.

Una metáfora ya utilizada en estas páginas puede servir para condensar lo que está en juego: si el cerebro fuera una orquesta, no podríamos comprender su música escuchando solo un instrumento o examinando sus notas más brillantes. Lo cognitivo, como lo musical, no surge de partes aisladas, sino de la interacción, del tiempo, del matiz, del contexto. Cada función —como cada voz instrumental— se modula según el conjunto, responde a lo que suena antes y a lo que vendrá después, y nunca se repite exactamente igual.

Las neuroimágenes, en todo caso, ofrecen apenas una instantánea de esa sinfonía en movimiento: una fotografía de lo que suena, pero sin registro del tempo, del tono ni de la intención con que se toca. Y, sin embargo, a partir de esa imagen congelada, muchas veces se pretende inferir toda la partitura.

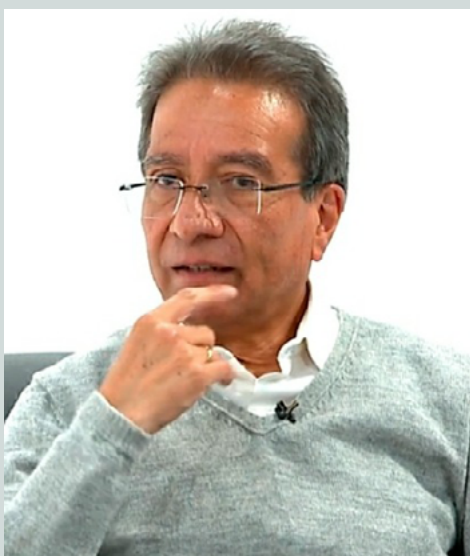
Pero incluso esa partitura —si existiera— no se escucharía del mismo modo en todos los auditorios. La música, como la actividad cerebral representada visualmente, no solo se genera, también se percibe, se contextualiza, se valora. Lo que en un entorno se interpreta como armonía, en otro puede sonar como disonancia; lo que aparece como potencial en una imagen, puede ser leído como anomalía en otra. El modo en que esas imágenes son recibidas, evaluadas y convertidas en decisiones depende de marcos sociales, culturales y políticos.

Pensar neuroéticamente esta orquesta implica preguntarse no solo qué suena en el cerebro, sino quién escucha, con qué criterios y con qué consecuencias. Las neuroimágenes, entonces, no son partituras cerradas, sino fragmentos abiertos, cuya lectura puede habilitar conocimiento, pero también reforzar jerarquías, exclusiones o formas sutiles de control.

Comprender esa sinfonía exige herramientas conceptuales capaces de pensar en términos de variación, mediación, ambigüedad e incertidumbre. Ese es, precisamente, el lugar de la filosofía en el debate sobre las neuroimágenes: no para ofrecer respuestas definitivas, sino para sostener el derecho a hacer preguntas difíciles, escuchar lo que no encaja, sostener lo que no cierra, interrumpir la melodía dominante; son también formas de cuidar el pensamiento cuando la tentación de traducirlo todo en imágenes nítidas amenaza con silenciar aquello que no podemos —ni queremos— reducir.



El pensamiento comunicacional occidental y sus fuentes filosóficas. Una aproximación desde la perspectiva decolonial



Erick Rolando Torrico Villanueva

Doctor en Comunicación por la Universidad Rey Juan Carlos (Madrid), máster en Sociedad de la Información y el Conocimiento (Universitat Oberta de Catalunya, Barcelona), maestro en Ciencias Sociales (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Programa Bolivia) y licenciado en Ciencias de la Comunicación (Universidad Católica Boliviana, La Paz). Docente-investigador en la Universidad Mayor de San Andrés en La Paz. Tiene publicados libros, capítulos y artículos sobre su especialidad. Investiga acerca del pensamiento comunicacional latinoamericano, las relaciones entre comunicación, política y democracia, las teorías y la investigación comunicacionales y su decolonización. En el marco de la tesis de maestría en Filosofía de la Universidad Nacional de Quilmes analiza el pensamiento teórico comunicacional clásico desde la perspectiva decolonial.

Resumen

Este trabajo examina críticamente el pensamiento comunicacional occidental desde una perspectiva decolonial. Se argumenta que dicho pensamiento, desarrollado en contextos euroestadounidenses, ha estado profundamente influido por la racionalidad moderna y sus fundamentos filosóficos —especialmente el empirismo, el racionalismo, el pragmatismo y la teoría crítica—, los cuales han limitado la comprensión de la comunicación al ámbito instrumental y tecnológicamente mediado. A través de una genealogía de las principales corrientes teóricas (empírico-pragmática, crítico-política y crítico-utópica), se argumenta cómo el conocimiento comunicacional ha estado marcado por el eurocentrismo al mismo tiempo que ha invisibilizado otras formas de saber. La perspectiva decolonial propuesta cuestiona este modelo dominante y señala que la colonialidad del saber ha impuesto una jerarquía cognitiva que desvaloriza conocimientos no occidentales. En respuesta, se plantea la necesidad de una comunicación (re)humanizadora basada en el pluralismo epistemológico, que reconozca saberes diversos y que promueva la justicia cognitiva.

Introducción

El *pensamiento comunicacional* se construye con el acumulado de ideas, conceptos, categorías, proposiciones hipotéticas y modelos comprensivos referidos a las relaciones e interrelaciones sociales que tienen lugar entre personas. Lo hace con recurso a variados sistemas de significación y también, de manera creciente, a dispositivos tecnológicos empleados para la codificación, transmisión, decodificación y amplificación de los mensajes.

Este pensamiento —traducido en un conjunto teórico poliforme que preferentemente centra su interés en la llamada comunicación masiva— se estructuró primero, en los Estados Unidos de América (EE. UU.) y, poco después, en el continente europeo; por lo cual, es tributario de las circunstancias y particularidades históricas de esas realidades expresivas de la civilización occidental,¹ así como lo es de la concepción científica moderna cultivada en esas latitudes.

Producto de ese acervo cultural e intelectual, el campo de estudios sobre los procesos de comunicación es uno de los más jóvenes en el ámbito general del conocimiento.² Al respecto, hay relativo consenso acerca de que fue en 1926, con la presentación en Chicago y la posterior publicación en Nueva York de la tesis doctoral de Harold Lasswell (1938) titulada *Propaganda Technique in the World War*, que ese campo quedó formalmente inaugurado.

¹ Esta civilización remite sus raíces a la Europa heredera de Grecia y Roma y se configura sobre la base del cristianismo, la racionalidad ilustrada, el libre mercado y el Estado de derecho.

² Se identifica aquí a esta área de conocimiento mediante el empleo de la mayúscula en su denominación (Comunicación); en cambio, la palabra comunicación, con minúscula, nombra el proceso concreto de relación o interrelación entre personas mediante el uso de signos y, en su caso, el contenido significativo que es transmitido o intercambiado en tal proceso.

A partir de entonces, una serie de pensadores dio prosecución a los planteamientos que definieron la ruta predominante de comprensión del hecho comunicacional y que, consiguientemente, marcan hasta hoy las pautas para la investigación del mismo e inclusive para su puesta en práctica en espacios típicos como el periodismo, la publicidad, el entretenimiento o la propaganda.

De esa forma, prevalece en este ámbito un entendimiento que reduce la comunicación a una condición instrumental que, además, enlaza casi ineludiblemente al uso de una o más mediaciones tecnológicas. Vista así, la comunicación resulta considerada un implemento más de la modernización de —y en— las sociedades.

Tal noción, como podrá advertirse, supone un trasfondo epistemológico que abreva en algunas fuentes de la filosofía “occidental” de los siglos XVI a XIX y de la “continental” del siglo XX, a las que tradicionalmente suele reconocerse una condición de universalidad.

Desde la perspectiva decolonial, que pone en cuestión ese presunto carácter absoluto de las manifestaciones del pensamiento occidental, se considera preciso reflexionar en torno a los constreñimientos que puede conllevar tal sustrato para el abordaje analítico de las variadas materias sociales, y de la comunicación en lo que aquí concierne. Si bien es dable hallar en Filosofía un largo trayecto relativo, en particular a la Retórica, el lenguaje y la Hermenéutica,³ el enfoque adoptado en este escrito concierne más bien a una aproximación inicial a las posiciones filosóficas existentes sobre el conocimiento y los modos de obtenerlo que han sido aplicadas en el pensamiento comunicacional.

³ Puede consultarse al respecto Aristóteles, *Retórica*, Madrid, Alianza, 1998; R. Palmer, *¿Qué es la hermenéutica?*, Madrid, Arco, 2002; M. Frápolli y E. Romero, *Una aproximación a la filosofía del lenguaje*, Madrid, Síntesis, 2007; Ch. Perelman y L. Olbrechts, *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, Madrid, Gredos, 2017.

El horizonte de la crítica decolonial

El surgimiento de la modernidad constituyó, con el hallazgo hispano del “Nuevo Mundo” en 1492, el momento en que Europa se erigió como centro del mundo, hecho que posibilitó la conformación de un patrón de dominación ultramarino expresado en la figura del imperio, así como viabilizó la extensión de un diseño societal sustentado en rígidas divisiones jerárquicas. Éste se vio reflejado tanto en el interior del proceso colonizador como en la manera de organizar el conocimiento que el iluminismo traería consigo algo más tarde. A propósito de estas dinámicas, Edgardo Lander señala lo siguiente:

La conquista ibérica del continente americano es el momento fundante de los dos procesos que articuladamente conforman la historia posterior: la *modernidad* y la *organización colonial del mundo*. Con el inicio del colonialismo en América comienza no sólo la organización colonial del mundo sino —simultáneamente— la constitución colonial de los saberes, de los lenguajes, de la memoria y del imaginario. Se da inicio al largo proceso que culminará en los siglos XVIII y XIX en el cual, por primera vez, se organiza la totalidad del espacio y del tiempo —todas las culturas, pueblos y territorios del planeta, presentes y pasados— en una gran narrativa universal.⁴

La resultante incorporación forzada de pueblos y territorios al control europeo implicó, entonces, una dimensión de imposición cultural que terminó por ocupar las subjetividades individuales, las instituciones y los imaginarios sociales. Aníbal Quijano definió esto como “colonialidad”, fenómeno inherente a la modernidad.⁵ A la vez, Walter

Mignolo señaló su contracara,⁶ que aún pervive en los diferentes planos de la vida social —y no solamente en el hemisferio sur— a pesar de que el “colonialismo” prácticamente llegó a su fin.⁷

Con esa subalternización cultural de los colonizados se evidenció que “las relaciones coloniales de poder tienen una *dimensión cognitiva*, esto es, que se ven reflejadas en la producción, circulación y asimilación de conocimientos”.⁸ Es en el seno de ello que se incubó la colonialidad del saber, el “colonialismo epistémico de la ciencia occidental”⁹ (de cuna eurocéntrica que estableció entre sus fundamentos la superioridad necesaria de los conocimientos que produce),¹⁰ al igual que la preeminencia y la validez de los procedimientos investigativos que utiliza. Esa racionalidad concede a la ciencia moderna —conforme posiciones de Boaventura de Souza Santos— “el monopolio de la distinción universal entre lo verdadero y lo falso”¹¹ y “niega el carácter racional a todas las formas de conocimiento que no se pautaran por sus principios epistemológicos y por sus reglas metodológicas”.¹² Esto

⁶ Véase W. Mignolo, *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal, 2003.

⁷ El concepto “colonialismo” refiere a la presencia directa de una autoridad político-militar foránea que gobierna un territorio, una economía y una población que tiene bajo su sujeción.

⁸ S. Castro-Gómez, *La Hybris del Punto Cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Javeriana, 2010, p. 16.

⁹ S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre, 2007, p. 88.

¹⁰ Lander, *Op. Cit.*, p. 12.

¹¹ B. de Sousa Santos, *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*, Buenos Aires, CLACSO, 2010, p. 13.

¹² B. de Sousa Santos, *Una epistemología del sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*, México, Siglo XXI, 2015, p. 21.

⁴ E. Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000, p. 16.

⁵ A. Quijano, Colonialidad y modernidad/racionalidad, en *Perú Indígena*, Vol. 13, n° 29, 1992, pp. 11-20.

significa que, con esos límites, no resulta admisible otro modelo epistémico que no sea el de la ciencia moderna.¹³

En consecuencia, en esta lógica colonializada, “conocimiento” siempre será igual a “ciencia” y ésta solo será tal si deviene de la conjugación aplicable de racionalidad segmentaria con observación, medición y verificación empírica. En ese marco, la generación de conocimiento aceptable y aceptado conlleva instituir verdades sobre lo real conocido que consisten en asertos, leyes y teorías que, con base en la experiencia, se forjan y reproducen más allá de cualquier consideración sobre las particularidades de tiempo, espacio, subjetividad y sociedad que les hayan servido de contexto de origen. El lugar histórico de enunciación del saber no es tomado en cuenta porque en esta visión —paradójicamente eurocentrada y, por ende, situada—, se considera que quien observa la realidad científicamente se sitúa en un punto que, en sí, no puede ser objeto de observación, el “punto cero”.¹⁴ Así, desde el punto de vida decolonial,

Los conocimientos subalternos fueron excluidos, omitidos, silenciados e ignorados. Desde la Ilustración, en el siglo XVIII, este silenciamiento fue legitimado sobre la idea de que tales conocimientos representaban una etapa mítica, inferior, premoderna y precientífica del conocimiento humano. Solamente el conocimiento generado por la elite científica y filosófica de Europa era tenido por conocimiento “verdadero”, ya que era capaz de hacer abstracción de sus condicionamientos espacio-temporales para ubicarse en una plataforma neutra de observación. El “punto cero” fue privilegiado de este modo como el ideal último del conocimiento científico.¹⁵

La negación e invisibilización de otros conocimientos representa un acto de “violencia cognitiva” que anula otros ángulos de mira sobre la realidad cognoscible y constriñe los acercamientos posibles a ella.¹⁶ El pensamiento comunicacional es una muestra de ese accionar restrictivo, pues instauró, en los hechos, una suerte de conceptualización etnocéntrica canónica del proceso de comunicación y afianzó la negación comunicacional de la otredad colonialmente subordinada.¹⁷ La respuesta en pro de lograr un cierto equilibrio en materia de justicia cognitiva viene a ser la que propone la decolonización con su demanda de pluralismo epistemológico, ruta posible —de acuerdo con Erick Torrico— para la reconstitución de la “comunicación (re)humanizadora”.¹⁸

La Comunicación, espacio de conocimiento moderno

En tanto espacio de conocimiento científico-social compuesto por teorías diversas, la Comunicación es un territorio intelectual inscrito en los parámetros epistemológicos generales de la ciencia moderna.

No obstante, a diferencia de lo que sucede en otras ramas del saber, las teorías referidas a la comunicación no son la resultante de una articulación de leyes,¹⁹ sino más bien de una asociación de conceptos e hipótesis que hacen posible la “apropiación racional de la realidad” (en este caso, de las maneras en que se estructura y desarro-

¹³ Este modelo consiste en un conjunto de representaciones conceptuales situadas histórica y socioculturalmente que orientan el proceso del conocimiento.

¹⁴ Castro-Gómez, 2010, *Op. Cit.*, p. 18.

¹⁵ Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007, *Op. Cit.*, p. 20.

¹⁶ L. Claros, *Colonialidad y violencias cognitivas. Ensayos político-epistemológicos*, La Paz, Muela del Diablo, 2011.

¹⁷ Cfr. La decolonialidad ante la negación occidental de la comunicación, en Castro y otros (2023, p. 67 a 90).

¹⁸ E. Torrico, *Comunicación (re)humanizadora: Ruta decolonial*, Quito, CIESPAL, 2023.

¹⁹ Recuérdese a Ulises Moulines: “En el discurso científico, un tipo especialmente importante de unidades proposicionales son las *leyes*, que se pueden articular a su vez entre ellas conformando unidades más amplias, las *teorías*”. *Fundamentos de Filosofía de la Ciencia*, Barcelona, Ariel, 1999, p. 125.

lla un proceso comunicacional).²⁰ Esto, en ocasiones, es expresado en representaciones que dan cuenta de algunas regularidades —como la figura emisor-medio-mensaje-receptor— y que son traducidas en gráficas que las visualizan.

En ese marco, como se dijo líneas arriba, la investigación fundadora de los estudios académicos acerca de procesos comunicacionales fue la desarrollada por Harold Lasswell, trabajo que sentó las bases para la caracterización del área en su orientación clásica, a saber:

- a) el énfasis en la relación unilateral, de emisor a receptor, antes que en la interrelación;
- b) la presencia privilegiada en el proceso de un emisor individual o institucional y de muchos receptores;
- c) el recurso necesario a mediaciones tecnológicas que canalicen los mensajes hacia los destinatarios;
- d) la acción emisora motivada por la búsqueda intencional de consecuencias provocadas (efectos) en el receptor, y
- e) la consiguiente utilización de la comunicación para ejercitar un poder de control.²¹

En función de ese perfil académico, cabe afirmar con Felipe López que:

[...] al tratar de ciencia de la comunicación en realidad se habla de un conjunto de disciplinas científicas y técnicoprofesionales (*sic*) que convergen en torno al fenómeno de los medios masivos, el cual habitualmente reconocemos como objeto de la comunicación en virtud de un convencionalismo académico tácito.²²

²⁰ H. Zemelman, *Uso crítico de la teoría. En torno a las funciones analíticas de la totalidad 1*, México, El Colegio de México, 1987, p. 119.

²¹ Cfr. H. Lasswell, *Propaganda Technique in the World War*, New York, Peter Smith, 1938; y L. Aguiar y A. Barsotti, *Clássicos da comunicação. Os teóricos*, Rio de Janeiro, Vozes, 2017.

²² F. López, *Elementos para una crítica de la ciencia de la Comunicación*, México, Trillas, 1997, p. 27.

Con esos elementos, ante todo entre los decenios de 1940 y 1960, se constituyó la llamada “investigación sobre comunicación de masas” (*mass communication research*), que dio lugar a la paulatina formulación de una multiplicidad de teorías y de diferentes modelos descriptivos sobre los procesos de comunicación mediados tecnológicamente y sus posibilidades de mover a los receptores en dirección a los intereses de los emisores,²³ a la vez que privilegió el uso de procedimientos cuantitativos y experimentales en la indagación.

Por esos mismos años, la Escuela de Frankfurt aportó el análisis cualitativo crítico de la “industria cultural”²⁴ al que después se sumó la crítica marxista y neomarxista de la ideología y de sus medios de producción y reproducción, así como la de sus estructuras de control. Las posteriores teorías del imperialismo cultural, de la dependencia y la economía política de la información vincularon, en efecto, los medios y las comunicaciones con los intereses del capital y postularon la “lucha ideológica”.²⁵

En todos estos casos, los cuestionamientos a la alienación, la dominación y la explotación presuponian la asunción de que los procesos de comunicación masiva generan algún tipo de consecuencia o efecto y condujeron a planteos políticamente contrapuestos a los de inspiración lasswelliana, orientándose hacia la búsqueda de la emancipación individual o la liberación y la revolución social.

²³ Cfr. E. Saperas, *Los efectos cognitivos de la comunicación de masas*, Barcelona, Ariel, 1987; M. Wolf, *Los efectos sociales de los media*, Barcelona, Paidós, 1994.

²⁴ Cfr. M. Horkheimer & Th. Adorno, *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Terramar, 2013.

²⁵ Cfr. B. Muñoz, *Cultura y comunicación. Introducción a las teorías contemporáneas*, Barcelona, Barcanova, 1989; Cfr. E. Otero, *Teorías de la comunicación*, Santiago de Chile, Universitaria, 1998.

Mientras tanto, en el frente de carácter conservador se desplegó otra línea de interpretación con el determinismo tecnológico, que desde la década de 1990 cobró realce con las promesas redentoras y democratizadoras de la "sociedad de la información". Esa postura determinista asume que la integración de recursos tecnológicos en los procesos informativo-culturales tiene la capacidad de moldear no solo los comportamientos individuales, sino los patrones culturales de la sociedad. Uno de sus precursores, Marshall McLuhan, llegó incluso a afirmar que la imprenta configuró "una nueva especie de hombre".²⁶

Por último, los *Cultural Studies*, desde Gran Bretaña, vincularon componentes marxistas de clase con análisis sobre la recepción de mensajes masivos, lo cual sirvió para abrir las puertas a la despolitización, la fragmentación y la hibridación temática de las investigaciones.²⁷ Ya Mattelart se había referido al hecho de cambiar el foco de los "efectos" y la "alienación" por el de la potencia de la recepción resemantizadora de los contenidos comunicados.²⁸

Como es posible apreciar, el pensamiento sobre la comunicación y sus consiguientes teorizaciones principales se han desenvuelto fundamentalmente en el curso de dos grandes corrientes que, desde sus bases filosóficas, pueden ser identificadas como la empírico-pragmática y la crítico-política.²⁹ En relación con ello, López afirma:

²⁶ M. McLuhan, *La galaxia Gutenberg, Génesis del "homo typographicus"*, Madrid, Aguilar, 1972, p. 243.

²⁷ Véase al respecto la crítica a las "teorías débiles" hecha por R. Follari, *Teorías débiles (Para una crítica de la deconstrucción y de los estudios culturales)*, Santa Fe, Homo Sapiens, 2003.

²⁸ *Op. Cit.*, Mattelart, 1997.

²⁹ En 1941, en cierta similitud con la cuestión "positivismo" versus "teoría crítica" planteada por Max Horkheimer cuatro años antes para las ciencias sociales, Paul Lazarsfeld clasificó dos tipos de investigación comunicacional basadas más en las finalidades y usos que en los fundamentos: administrativa (la estadounidense) y crítica (la europea). (Cfr. Peters & Simonson, 2004, p. 166 y ss.). Esto difiere de la identificación de características que este texto expone en un posterior acápite.

Las premisas teóricas del proceso, sus elementos invariables y la cobertura genérica del mismo han estado ligados, en los diferentes momentos de su estructuración, a diversas propuestas de "legalidad" como modelo lógico formal, casi siempre desde los preceptos del racionalismo empírico.³⁰

Ese conglomerado de desarrollos intelectuales construido en el interior de las fronteras de la ciencia moderna, y del espacio societal y civilizatorio del Occidente euro-estadounidense, conforma lo que Bernard Miège denomina "pensamiento comunicacional", el cual fue erigido como fundamento y referencia imprescindible para la mayoría de los estudios del campo hasta la actualidad.³¹

En ese sentido, este pensamiento occidental sustenta la teorización clásica (*pensamiento teórico*) sobre la comunicación y ha dado pruebas de tener una capacidad de irradiación e influencia extendida al superar los límites históricos de su propia producción y perdurar en el tiempo.

Los estudios comunicacionales están, así, atravesados por la impronta moderna y modernizadora, lo cual los hace parte del esquema occidente-céntrico de colonialidad del saber que, como se apuntó previamente, conlleva la subvaloración, la invalidación o la negación de asuntos y conocimientos que no se ajustan a los parámetros fijados por la ciencia de Occidente.³² Por eso mismo, este pensamiento especializado presenta un sesgo observacional que no permite formular ni abordar problemas que desborden los confines de ese campo de mira predeterminado.

³⁰ *Op. Cit.*, 1997, p. 30.

³¹ B. Miège, *El pensamiento comunicacional*, México, Universidad Iberoamericana, 1996.

³² Cfr. E. Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000. Cfr. E. Restrepo y A. Rojas, *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*, Popayán, Universidad del Cauca, 2010.

El pensamiento comunicacional occidental

Si bien la *teorización* puede ser comprendida como todo proceso de producción de teoría, acá se la entiende también como el resultado del trabajo intelectual de variados autores que dio lugar a un acervo diverso de proposiciones estructuradas en torno a la comunicación: teorías elaboradas desde el modelo epistémico moderno-occidental que echaron los cimientos tanto como demarcaron los alcances y límites del espacio comunicacional. En este sentido, fueron erigidas como definiciones, descripciones, explicaciones e interpretaciones clásicas de esta parcela de conocimiento.

La antes citada *teorización clásica* es el cúmulo de teorías principales que nutren el modo prevaleciente de concebir el hecho comunicacional. Al respecto, una caracterización de la índole de estas teorías es la que ofrece el tratadista británico Dennis McQuail:

[...] el conocimiento voluntariamente reflexivo del observador profesional de las ciencias sociales que trata de generalizar, a partir de los datos y de la observación, acerca de la naturaleza y las consecuencias de los medios de comunicación de masas.³³

El concepto de teoría, por supuesto, recibe en la ciencia diversas acepciones, desde la *Weltanschauung* o visión de mundo hasta la de un “sistema de interpretación de datos”,³⁴ pero aquí se lo asume en vínculo con cada una de las estructuras proposicionales tradicionales surgidas en Occidente relativas a la comunicación y que, consideradas como un todo relacionado, constituyen los basamentos del campo o su pensamiento teórico.

³³ D. McQuail, *Introducción a la teoría de la comunicación de masas*, Barcelona, Paidós, 1985, p. 19.

³⁴ Cfr. J. Trovero, ¿Qué es teorizar? Reflexiones en torno a la especificidad del trabajo teórico en Sociología, en *I Congreso Latinoamericano de Teoría Social*, Buenos Aires, 2015; Cfr. A. Gómez, *Filosofía y metodología de las ciencias sociales*, Madrid, Alianza, 2005.

Las ya mencionadas corrientes teóricas comunicacionales centrales (empírico-pragmática y crítico-política) tienen en común la racionalidad moderna que les da sentido, al igual que a las ciencias sociales desarrolladas en general como un producto del “sistema-mundo moderno”,³⁵ con evidentes marcas de eurocentrismo en su nacimiento y composición: creencia en la universalidad de las verdades y métodos científicos, creencia en la superioridad civilizacional del Viejo Mundo, creencia en el rezago de las civilizaciones no occidentales y creencia en la inevitabilidad del progreso.³⁶

La vigencia de ese “orden establecido” que impone, naturaliza y legitima un “modo correcto” de conocer hace patente la colonialidad del saber. Sobre este punto, De Sousa Santos y Meneses remarcan que:

El colonialismo, además de todas las dominaciones por las que es conocido, también ha sido una dominación epistemológica, una relación extremadamente desigual entre saberes que ha conducido a la supresión de muchas formas de saber propias de los pueblos y naciones colonizados, relegando muchos otros a un espacio de subalteridad.³⁷

³⁵ La noción “sistema-mundo moderno” tuvo sus orígenes en el siglo XVI, entonces localizado en sólo una parte del globo, “principalmente en partes de Europa y de América, aunque con el tiempo se expandió hasta abarcar el mundo entero –conforme afirmación de Wallerstein–. En efecto, “el sistema-mundo moderno es y ha sido siempre una *economía-mundo* [...] es y ha sido siempre una *economía-mundo capitalista*”. Cfr. I. Wallerstein, *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*, México, Siglo XXI, 2006. La perspectiva decolonial, por su parte, habla de un “sistema-mundo moderno/colonial”, pues considera que modernidad y colonialidad son las dos caras de una misma moneda.

³⁶ Cfr. Wallerstein, I. El eurocentrismo y sus avatares: los dilemas de las ciencias sociales, en Coloquio “El futuro de la sociología en el este de Asia”, Seúl, 1996.

³⁷ B. de Sousa y M. Meneses, *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, Madrid, Akal, 2014, p. 5.

Este “monopolio del criterio de verdad” complementa las otras formas de la colonialidad (del poder, del ser y del hacer) que, al final, se yerguen sobre las subjetividades; lo cual significa que concretan la “colonización del imaginario de los dominados”.³⁸ El pensamiento comunicacional occidental, en tal contexto, trasunta ese direccionamiento epistemológico en las teorías que lo expresan.

De acuerdo con el modelo epistémico de la modernidad, la Comunicación “occidental” identifica a la comunicación tecnologizada como su objeto, la concibe como un instrumento útil para el cumplimiento de los objetivos de quienes controlan la emisión y la observa —sin admitirlo— desde el lugar del poder político y/o empresarial.

Corrientes teóricas fundamentales y sus límites

Nacida la Comunicación como un *tema de interés* —en particular para la política—, la Ingeniería de las telecomunicaciones, la Psicología, la Psicología Social, la Cibernética, la Antropología, la Lingüística, la Sociología y la Filosofía fueron adquiriendo los procesos comunicacionales en las sociedades modernas; y la centralidad social alcanzada paralelamente por las tecnologías que los posibilitan hicieron que este campo se fuera perfilando como un *territorio de saber especializado* que, a la fecha, recibe diferentes denominaciones en el mundo académico internacional: Ciencia de la Comunicación, Ciencias de la Comunicación, Comunicación Social, *Media Studies*, *Media Analysis* o Comunicología.

En conexión con las peculiaridades históricas y sociales de las zonas geoculturales donde emergió (EE. UU., Europa Occidental y América Latina), el pensamiento teórico comunicacional es agrupable en las dos corrientes primordiales antes citadas más una derivada: la empírico-pragmática, la crítico-política y la crítico-utópica, res-

pectivamente.³⁹ Una está interesada en producir conocimiento para aplicarlo, la otra en alentar la denuncia social y la tercera en impulsar una sociedad con derechos.

Estas vertientes, en términos generales, como sucede con y en las restantes ciencias sociales, no sólo son resultado del proyecto civilizatorio de la modernidad occidental, sino que tienen inscritos ahí mismo sus supuestos, alcances y límites epistemológicos y de cientificidad. De esa manera, comparten un horizonte y unos principios de inteligibilidad y de construcción histórica, los cuales, en el fondo, condicionan la concepción prevaleciente de la comunicación como proceso, así como también su estudio.⁴⁰ Esta concepción es la que Luis Ramiro Beltrán resume de modo cabal y la califica como “esquema perdurable”, que define tradicionalmente así a la comunicación:

[...] el acto o proceso de transmisión de mensajes de fuentes a receptores a través del intercambio de símbolos (pertenecientes a códigos compartidos por ellos) por medio de canales transportadores de señales. En este paradigma clásico, el propósito principal de la comunicación es el intento del comunicador de afectar en una dirección dada el comportamiento del receptor; es decir, producir ciertos efectos sobre la manera de sentir, pensar y actuar del que recibe la comunicación o, en una palabra, persuasión. La retroalimentación se considera instrumental para asegurar el logro de los objetivos del comunicador.⁴¹

³⁹ Las dos primeras corrientes constituyen la base concreta de la teorización comunicacional clásica, mientras que la tercera, aunque surgió en diálogo crítico con ellas, no está considerada en el nivel canónico que éstas poseen en los hechos.

⁴⁰ Cfr. E. Torrico, *La Comunicación pensada desde América Latina (1960-2009)*, Salamanca, Comunicación Social, 2016a; Cfr. E. Torrico, *Hacia la comunicación decolonial*, Sucre, Universidad Andina Simón Bolívar, 2016b.

⁴¹ L. R. Beltrán, Adiós a Aristóteles: la comunicación “horizontal”, en *Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación*, Año IV, n° 7, pp. 12-36, 2007, p. 18.

³⁸ Quijano, 1992, *Op. Cit.*, p. 12.

La crítica intra-moderna de esa visión —expresada ante todo, y casi secuencialmente, en las adaptaciones del materialismo histórico, la teoría crítica, la economía política, la teoría de la dependencia y los estudios culturales—, si bien en su aplicación al análisis del concepto y la realidad comunicacionales representó diferentes momentos de toma de conciencia frente a los constreñimientos de la racionalidad occidental y sus manifestaciones, no llegó a examinar los fundamentos de la ciencia moderna ni su eurocentrismo de origen.⁴² Aparte, tampoco hizo cuestión de la estructura de legitimación de que esa ciencia fue dotada ni de las consecuencias que todo ello provoca en el conocimiento de realidades distintas a la europea o a la de su extensión norteamericana.

De ahí que la perspectiva decolonial, como crítica ejercida desde la frontera externa de la modernidad y que asume la crítica de la misma crítica intra-moderna desde la colocación de la subalternidad, adquiere pertinencia para revisar los presupuestos y las condiciones de producción y validación del conocimiento, operación igualmente aplicable a los estudios comunicacionales.⁴³

Concepciones filosóficas subyacentes a las corrientes de la Comunicación “occidental”

En las obras de los principales tratadistas de la Comunicación “occidental”⁴⁴ no se encuentran definiciones de teoría ni criterios precisos para las clasificaciones de los cuerpos teóricos que presentan o compendian; tampoco se tienen antecedentes ni explicaciones sobre los funda-

mentos filosóficos que sustentan sus productos, los cuales obviamente no aparecen explicitados. No obstante, lo que sí resulta posible inferir en esos textos es la naturaleza ontológica que atribuyen a la comunicación —que es la tecnológica e instrumental antes señalada— y el modelo epistémico a que acuden, que es el de la ciencia moderna.

A propósito del reconocimiento de esos dos factores se puede hallar una vía de acceso a las bases filosóficas que soportan el pensamiento comunicacional prevaleciente y, por ende, su expresión teórica clásica. De modo general, por inferencia, es posible indicar que esos sustentos son el racionalismo, el empirismo, el pragmatismo y la teoría crítica, que configuran —si se sigue a Luis Villoro— la arquitectura polar del pensamiento moderno.⁴⁵

En principio, el recurso a la razón para dar cuenta de un orden en los fenómenos que se estudia, describe y explica, es el marco global para todas las teorías referidas a la comunicación, pertenezcan a una u otra de las corrientes troncales a que se aludió. A ello, en el caso de las elaboraciones pertenecientes a la vertiente empírico-pragmática, se suma la convicción de que “todo el conocimiento válido ha de tener su origen en, o ser puesto a prueba por, la experiencia mundana”,⁴⁶ la cual fue edificada, a su modo, por los tres pilares del empirismo británico —John Locke, George Berkeley y David Hume— y estableció que la razón debe estar limitada por las impresiones de la experiencia en la mente.

Para Locke, las ideas no son innatas, nacen de la sensación o de la reflexión, que son las dos únicas fuentes de conocimiento. La primera surge de la percepción de objetos externos que es transmitida por los sentidos; la segunda es producto de la experiencia, fundamento

⁴² *Op. Cit.*, 1996.

⁴³ E. Restrepo y A. Rojas, *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*, Popayán, Universidad del Cauca, 2010.

⁴⁴ M. de Fleur (1966), *Teorías de la comunicación masiva*, Buenos Aires, Paidós, 1976. Wright (1978), McQuail (1983), Berlo (1984), Wolf (1985), Muñoz (1989), Miège (1995), Lazar (1996), Mattelart & Mattelart (1997), Alsina (2001), Maigret (2003) y Martín Serrano (2007). Una revisión general al respecto puede hallarse en Torrico (2016a, pp. 123-144).

⁴⁵ L. Villoro, *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011.

⁴⁶ Grayling, *Op. Cit.*, 2021, p. 220

de todo saber. La experiencia es el origen y el límite del conocimiento, éste consiste en el acuerdo o desacuerdo que puede darse entre las ideas y se hace universal cuando se funda en ideas abstractas.

Berkeley, que coincidió con Locke en que el objeto del conocimiento son las ideas, discordó con él en cuanto a la existencia de objetos extra-mentales, ya que consideraba que las cosas son combinaciones de ideas. En otros términos, decía que las ideas organizan la percepción de los sentidos y con ello definen la existencia de los objetos; en consecuencia, según él, solo existe y puede ser conocido lo que es percibido por alguna mente: "las diversas sensaciones o ideas impresas en los sentidos, de cualquier modo que se mezclen o combinen entre sí [...], no pueden existir más que en una mente que las perciba".⁴⁷

Por su parte, Hume sostiene que la base del conocimiento es la experiencia y la observación y que todas las percepciones de la mente pueden agruparse en dos clases: las ideas y las impresiones. Remarca que las ideas son copia de las impresiones y percepciones vivaces. La significación de estas impresiones es tan grande para él que afirma que "es imposible *pensar* en algo que previamente no hayamos *sentido*, sea mediante nuestros sentidos externos o internos",⁴⁸ razón por la cual, la experiencia marca el límite del conocimiento.

Estos planteamientos empiristas sobre la génesis del conocimiento y sus alcances están contenidos en la manera en que la corriente empírico-pragmática del pensamiento comunicacional occidental concibe y afronta la investigación. Pero en ella están igualmente comprendidos otros elementos epistemológicos provenientes del pragmatismo de William James y Charles Peirce.

⁴⁷ *Ídem.*

⁴⁸ *Ídem.*

En James, la estrecha relación metodológica con los hechos, la valoración central de la experiencia como fuente para poder conocer y su posición respecto a que "una idea es 'verdadera' mientras resulte de provecho para nuestras vidas"⁴⁹ son ejes que se ven reflejados en la citada vertiente de la Comunicación "occidental", a los que se suma la consideración de las teorías como instrumentos para actuar. En Peirce, son factores centrales la adhesión a los procedimientos experimentales y la creencia en que "sólo puede ser tal en virtud de su referencia a un contexto de acción posible.

En lo que concierne a la corriente crítico-política, Max Horkheimer advierte sobre la ausencia de la verdadera función social de la ciencia en la concepción tradicional:

La totalidad del mundo perceptible, tal como existe para el miembro de la sociedad burguesa y tal como se interpreta en la concepción tradicional del mundo que se encuentra en interacción con aquélla, se presenta al sujeto como un conjunto de facticidades; el mundo está ahí, y debe ser aprehendido.⁵⁰

A la crítica de esa aceptación positiva del mundo como dato, Theodor Adorno añade otras a la aplicabilidad práctica y a la afinidad con toda administración que, según su punto de vista, distinguen a la sociología empírica, rasgos que complementa con la denuncia de la fetichización de su método y de los objetos a los cuales éste es aplicado.

Herbert Marcuse presenta la teoría social como teoría histórica que valora la vida humana como digna de vivirse y que puede aportar en el análisis de alternativas históricas para mejorar esa condición humana,⁵¹ respecto a

⁴⁹ W. James, Pragmatismo. *Un nuevo nombre para viejas formas de pensar*, Madrid, Alianza, 2000, p. 98.

⁵⁰ M. Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*, Buenos Aires, Paidós, 2019, p. 32.

⁵¹ H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, Barcelona, Seix Barral, 1971, pp. 20-21.

lo cual Horkheimer expresa que “la profesión del teórico crítico es la lucha, a la que pertenece su pensamiento, y no el pensamiento como algo independiente o que se pueda separar de la lucha”⁵²

Así, la crítica al orden de la dominación social y a sus mecanismos de reproducción —como el de la industria cultural y el de la investigación sociológica empírica— implica un llamado al compromiso intelectual con la denuncia del pensamiento dominante y la edificación futura de una “comunidad de hombres libres”,⁵³ aspectos todos que alimentan la posición crítico-política en el estudio y teorización de la comunicación.

Tácitamente, las ideas filosóficas reseñadas inspiran y orientan la labor analítica de las corrientes teóricas comunicacionales predominantes.

Límites del pensamiento comunicacional de Occidente

En virtud de lo señalado, las dos principales corrientes de la Comunicación “occidental”, además de compartir un objeto de estudio común —la comunicación masiva mediada por tecnologías—, se inscriben dentro de un mismo modelo epistémico gestado en la modernidad. Ambas se sitúan en los márgenes del proyecto societal y cognitivo propio de este diseño civilizatorio, constituyéndose, desde esa perspectiva, en manifestaciones de la colonialidad del saber.

En términos epistemológicos, la diferencia central entre ambas corrientes radica en que, para la vertiente empírico-pragmática, los hechos y las impresiones que suscitan se equiparan a la realidad misma; mientras que la perspectiva crítico-política —una forma de crítica intra-moderna— reconoce que tanto los hechos como sus percepciones están socialmente condicionados y, por ende, no constituyen una verdad directa. Sin em-

bargo, ninguna de las dos indaga en la matriz de poder que configura las posibilidades y formas del conocer con las que operan, ni advierte el sesgo teórico que, en ambos casos, conduce a una instrumentalización de la comunicación.



Maestría en Filosofía

<https://bit.ly/MaestriaFilosofia>

⁵² *Ibidem*, p. 51.

⁵³ Horkheimer, 2019, *Op. Cit.*, p. 52.

¿Sueñan los humanos con cuerpos perfectos? El dilema del biomejoramiento en tiempos tecnocientíficos



Arturo Fabiani

Realizador cinematográfico y licenciado en Artes por la Universidad Nacional del Nordeste. Docente de grado en la Facultad de Artes, Diseño y Ciencias de la Cultura. Ha dirigido documentales y series sobre cuestiones históricas y culturales del nordeste argentino. Ha dictado talleres y conferencias sobre temas relacionados a la literatura, el cine y la filosofía. En el marco de su tesis de maestría en Filosofía de la Universidad Nacional de Quilmes (UNQ), investiga las implicancias de las propuestas transhumanistas sobre biomejoramiento humano e inteligencia artificial.

Resumen

El artículo examina el dilema del biomejoramiento humano en el marco de los avances tecnocientíficos, ofreciendo un primer acercamiento sistemático a las propuestas de destacados pensadores transhumanistas. Se sintetizan sus planteos centrales al responder en qué medida sus argumentos merecen ser considerados y discutidos críticamente. El trabajo, a su vez, indaga sobre la vinculación de las propuestas de biomejoramiento con una tradición cultural más amplia que incluye a la Literatura, el Cine, la Filosofía y la Teología, lo que permite situar el debate en un horizonte simbólico más amplio. El recorrido aborda las perspectivas de Max More, quien legitima la transformación radical del ser humano como expresión de un vitalismo guiado por la tecnología en oposición a ideologías religiosas. Aborda también la mirada de John Harris, que considera el mejoramiento no solo posible sino también una obligación moral orientada a evitar sufrimiento y prolongar la vida. Y además toma las propuestas de Julian Savulescu, Ingmar Persson, Anders Sandberg y Guy Kahane, que integran bienestarismo, economía y análisis de riesgos, subrayando la necesidad de añadir un componente moral a los procesos de mejora para prevenir usos destructivos o injustos. En este marco, el biomejoramiento se revela como un desafío que trasciende lo técnico y convoca a repensar colectivamente los horizontes futuros de la humanidad.

El deseo por superar las limitaciones humanas atraviesa toda la historia de la humanidad. Se pueden encontrar sus huellas en los mitos fundacionales de las diferentes culturas y en los discursos de las más recientes utopías tecnológicas. En la actualidad, el deseo de perfeccionamiento humano se ha visto intensificado por los avances científicos en campos como la Genética, la Neurociencia y la Farmacología, los cuales han abierto vastas posibilidades de intervención y mejora de la vida humana. En este contexto, han surgido en los últimos tiempos diversos autores que abogan por la necesidad de las *biomejoras*, entendidas como intervenciones destinadas a optimizar las funciones físicas, cognitivas y emocionales del ser humano. Algunos de ellos provienen del ámbito empresarial o de movimientos con una impronta científico-espiritual, mientras que otros, desde la academia, adoptan enfoques transdisciplinarios o abordan filosóficamente temas poco explorados por la investigación tradicional. Con el concepto “transhumanista” se ha etiquetado a una gran cantidad de estos autores que se caracterizan por defender la necesidad de una transformación radical del ser humano a través de procedimientos científicos.

Se puede afirmar que el público en general desconoce en gran medida estas nuevas ideas y que, sólo de vez en cuando, aparecen algunas noticias en los medios de comunicación sobre avances en ingeniería genética o sobre experimentos como el realizado por el científico chino He Jiankui, que modificó el ADN de unas gemelas con la técnica del CRISPR¹ para que no pudieran contraer

el virus del VIH. Así, las ideas que numerosos autores han desarrollado en torno a este tema aún permanecen, en buena medida, fuera del conocimiento del gran público, a diferencia de lo que ocurre, por ejemplo, con la inteligencia artificial, cuyos avances recientes, por su carácter espectacular y disruptivo, han recibido una amplia y constante cobertura mediática.

Por otra parte, en los ámbitos académicos, las ideas sobre biomejoramiento desarrolladas por autores auto proclamados o imputados como transhumanistas, todavía son vistas con cierto recelo. Quizás, debido al cuestionable pedigrí académico de algunos de sus defensores o por su pertenencia a ámbitos considerados poco serios intelectualmente o lastrados de intereses económicos, como las empresas tecnológicas o los movimientos tecno-espirituales. Algunos autores son considerados como meros charlatanes, o como oportunistas que se aprovechan de una moda pasajera, con el fin de llamar la atención y presentarse a sí mismos como gurúes tecno-filosóficos.

Además, en muchos casos, los desarrollos teóricos de estos autores implican un acercamiento a conceptos muy caros para la tradición filosófica; por ejemplo, el de naturaleza humana, el de libre albedrío o el de cuáles son las bases del comportamiento moral. Con el ímpetu de una reflexión que surge más bien de la urgencia provocada por los avances científicos, sus reflexiones pueden parecer intempestivas, poco fundamentadas e incluso irrespetuosas con la larga tradición filosófica que ha estudiado arduamente estos temas.

Ante este panorama, el trabajo que presentamos tiene como objetivo articular un primer acercamiento sistemático a la cuestión del biomejoramiento, tomando las ideas de varios autores e intentando mostrar sus postulados básicos y sus aristas más relevantes. De este modo, se intenta acercar al público que desconoce el tema, un panorama sintético sobre el mismo.

¹ Cfr. El científico chino que creó los primeros bebés genéticamente modificados retoma investigaciones, en *Página 12*, 2 de abril de 2024, disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/725872-el-cientifico-chino-que-creo-los-primeros-bebes-geneticament>. Cfr. Exclusiva: científicos chinos están creando bebés CRISPR. Se está realizando un esfuerzo audaz para crear los primeros niños cuyo ADN haya sido adaptado mediante edición genética, en *MIT Technology Review*, 25 de noviembre de 2018, disponible en: <https://www.technologyreview.com/2018/11/25/138962/exclusive-chinese-scientists-are-creating-crispr-babies/>

Por otra parte, se busca dilucidar si, a pesar de lo cuestionables que puedan ser algunos autores, ya sea por su escasa formación académica o por el modo polémico de presentar sus ideas, los argumentos que postulan en defensa de la necesidad de las biomejoras deben ser atendidos y reflexionados críticamente en los ámbitos académicos.

Y, por último, se intenta mostrar cómo los argumentos favorables al biomejoramiento se entrecruzan con una amplia tradición que reflexiona sobre este tema y que abarca a la Literatura, al Cine, a la Teología y a la misma Filosofía, repropone de un modo diverso algunos de sus tópicos más significativos.

En primer lugar, se estudia la propuesta de Max More, que busca legitimar la transformación del ser humano como expresión de un vitalismo que rechaza las ideologías religiosas y filosóficas inmovilizantes y propone a la tecnología como la única vía posible hacia la posthumanidad. Luego, se analizan los argumentos de John Harris, quien sostiene que el mejoramiento no sólo es una posibilidad abierta por la ciencia, sino una exigencia moral que deriva del deber de evitar el sufrimiento y prolongar la vida cuando ello sea posible. Finalmente, se abordan las propuestas de Julian Savulescu, Ingmar Persson, Anders Sandberg y Guy Kahane, quienes, desde una perspectiva que combina bienestarismo, análisis de riesgos existenciales y economía, alertan sobre la urgente necesidad de incorporar un componente moral en los procesos de mejora, para evitar que las nuevas capacidades cognitivas o físicas sean utilizadas de manera destructiva o injusta.

A lo largo de este recorrido, se presentan referencias literarias, cinematográficas, religiosas y filosóficas que permiten contextualizar las actuales propuestas de biomejoramiento dentro de una larga tradición simbólica que ha imaginado las posibilidades de una humanidad transformada. Al incorporar múltiples registros simbólicos y disciplinarios, este enfoque invita a realizar un ejer-

cicio crítico sobre las formas de vida que podrían surgir como consecuencia de los procesos de transformación tecnológicas actuales.

A lo largo del artículo aparecen algunos de los interrogantes más acuciantes de la historia del pensamiento: ¿qué define a un ser humano?, ¿hasta dónde es posible mejorar la vida humana?, ¿qué criterios se deben adoptar para realizarlo?, ¿qué significa ser un humano perfecto?, ¿quiénes son los que responden a estas preguntas e imponen sus respuestas a los demás? Sin embargo, a pesar de que estas preguntas aparezcan en los desarrollos teóricos que analizaremos, intentaremos dilucidar si los autores transhumanistas consiguen aportar algo novedoso para responderlas y si sus propuestas significan un paso adelante en la reflexión sobre estos temas o simplemente constituyen una moda pasajera sin demasiado fundamento.

Introducción

La película *Gattaca* estrenada el año 1997 y dirigida por Andrew Niccol presentaba un futuro distópico en el cual los seres humanos modificados a través de la ingeniería genética ocupan los puestos más elevados de la escala social y realizan los trabajos más importantes. Estos seres humanos no poseen defectos físicos y cuentan con capacidades físicas y cognitivas incrementadas. En cambio, los humanos no modificados se encuentran en la parte más baja de la escala social y deben realizar trabajos rudos y mal remunerados. El protagonista, interpretado por Ethan Hawke, es un humano no modificado pero que sueña con ser astronauta, un trabajo reservado para los que poseen cualidades potenciadas genéticamente. Durante la película el protagonista intentará, a través de múltiples engaños, cumplir su sueño de convertirse en astronauta. La película presenta, más allá de la habitual trama de peripecias que debe atravesar el protagonista de un film para conseguir sus objetivos, un alegato contra la discriminación por causas genéticas y una cierta

apología de una “verdadera humanidad” entendida en su estado no modificado. En la actualidad, esta temática ha dejado de ser territorio exclusivo de la Literatura y de las películas de ciencia ficción, el debate ético sobre la conveniencia y modos de aplicación de mejoras obtenidas a través de ingeniería genética se ha vuelto un tema candente y es debatido por especialistas de diversas disciplinas. Una buena parte de la sociedad, que incluye instituciones gubernamentales y organismos supranacionales, políticos de diversas extracciones, filósofos, analistas y diferentes formadores de opinión, coinciden con la postura moral que subyace en *Gattaca*; es decir, postulan como un valor que la humanidad posee un patrimonio genético que no debería ser alterado artificialmente. Incluso defienden que las debilidades e imperfecciones de la llamada naturaleza humana no deben suprimirse porque éstas conformarían una parte esencial de la misma y son las responsables de hacerla única e irrepetible.

En un plazo cercano parece bastante probable que se puedan manipular y mejorar muchos aspectos decisivos que constituyen al ser humano, entre los que se destacan las capacidades físicas, cognitivas, emocionales e incluso morales. Por lo tanto, la “naturaleza humana”, podría sufrir importantes modificaciones en un futuro próximo. Como señalan Bostrom y Savulescu,² los avances científicos no se limitarían a curar enfermedades, sino que podrían potenciar la fuerza física, conseguir una longevidad ilimitada, aumentar la inteligencia y mejorar el bienestar emocional.

La posibilidad del biomejoramiento provoca un debate que obliga a reconsiderar conceptos filosóficos ampliamente debatidos en la Historia de la Filosofía Occidental: ¿qué es lo esencial de la naturaleza humana?, ¿qué constituye la identidad personal?, ¿en qué consiste el verdadero bienestar?, ¿cómo se establece una normativa vinculante en el campo de la experimentación genética?

² Cfr. Bostrom, N. y Savulescu, J. (ed.). *Human Enhancement*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

Son algunas de las cuestiones que hoy se proponen a partir de la irrupción de las nuevas tecnologías. En este debate confluyen cuestiones de Filosofía Política, Filosofía de la Mente, Filosofía de la Tecnología, Epistemología, Medicina, Derecho, Psicología, Economía, Sociología, como también de Literatura y Teología.

Según Suleyman y Bhaskar,³ el biomejoramiento y la inteligencia artificial son las dos tecnologías clave que determinarán un nuevo amanecer para la humanidad, crearán riquezas y excedentes nunca vistos, pero también pueden desencadenar trastornos y catástrofes inimaginables.

A continuación, se presentan algunos de los desarrollos teóricos más importantes sobre biomejoramiento, comenzando con una perspectiva más general y de principios como la de Max More, para luego analizar los fundamentos que intentan legitimar la obligación moral de producir las mejoras elaboradas por John Harris y, finalmente, se presenta la propuesta de realizar avances, recogiendo las ideas de Julian Savulescu, Ingmar Persson, Anders Sandberg y Guy Kahane.

Max More. Una filosofía para fundamentar el mejoramiento humano

El deseo del ser humano por superar su condición frágil y mortal se encuentra atestiguado desde los albores de la historia humana. Los egipcios embalsamaban a sus muertos para garantizar su existencia en el más allá y consideraban que era esencial para disfrutar de la vida eterna que el cuerpo permaneciera en buen estado. La religión cristiana, a su vez, ofrece a sus seguidores la vida eterna, que disfrutarían con un cuerpo resucitado, vencedor de la muerte, como sostiene que ha acontecido ya una vez con Jesús de Nazareth.

³ Cfr. Suleyman, M. y Bhaskar, M. *La ola que viene. Tecnología, poder y el gran dilema del siglo XXI*, Barcelona, Debate, 2023.

El pensador transhumanista Max More también entiende que vencer a la muerte, considerada como el culmen y símbolo de todas las limitaciones humanas, constituye el objetivo más importante del ser humano, pero, a diferencia del camino que proponen las religiones, considera que la ciencia es el único medio efectivo para conseguirlo. More ha desplegado una intensa actividad como difusor de las ideas transhumanistas sobre biomejoramiento. Además, como empresario, preside la *Alcor Life Extension Foundation*, una organización dedicada a la investigación y práctica de la criónica, es decir, a la conservación de cuerpos humanos a bajas temperaturas para que puedan ser revividos en el futuro. Al igual que los antiguos egipcios, More cree que conservar adecuadamente el cuerpo humano, será esencial para la nueva vida que la tecnología del futuro podrá brindar a los seres humanos. Pero, a diferencia de los egipcios y de los cristianos, More considera que la religión es el peor camino para lograr la vida eterna; de hecho, ésta ha sido hasta ahora el principal obstáculo para que el ser humano desarrolle plenamente sus potencialidades.

Max More es considerado uno de los pioneros del pensamiento transhumanista. Según Ray Kurzweil, More es uno de los “pioneros en articular y explorar cuestiones como la aceleración de la tecnología y el transhumanismo”.⁴ El futurólogo norteamericano señala que More se destaca por su comprensión sofisticada de las tendencias tecnológicas y por su visión de cómo éstas se desarrollarán en un futuro próximo. En su sitio de internet, More se presenta como “un filósofo estratégico reconocido por su pensamiento sobre las implicancias filosóficas y culturales de las tecnologías emergentes”.⁵ Entre sus principales

aportes se destaca “la fundación de la filosofía del transhumanismo, la autoría de la filosofía transhumanista de la extropía y la cofundación del *Extropy Institute*, una organización crucial en la construcción del movimiento transhumanista desde 1990”.⁶

Max More es reconocido por haber difundido una de las primeras formulaciones de los principios filosóficos del transhumanismo y por haber institucionalizado la reflexión y la difusión de sus ideas a través de diversas organizaciones, publicaciones y eventos. Según Bostrom,⁷ More escribió la primera definición del transhumanismo en sentido moderno y, además, elaboró su propia versión del transhumanismo denominada “extropianismo”, término derivado del neologismo *extropía* (opuesto metafóricamente a la entropía, es decir, a la pérdida de la energía en los sistemas cerrados). A través de la revista *Extropy Magazine*, publicada junto con Tom Morrow, a partir de 1988 y de la fundación del *Extropy Institute*, Max More realizó una importante tarea de difusión de sus propias ideas transhumanistas como así también de otros pensadores, promoviendo el debate y la instalación de la temática en los medios y en la academia. More en el libro *The Transhumanist Reader*,⁸ de cuya curaduría se encarga junto con su esposa Natasha Vita-More, define a las diferentes filosofías transhumanistas, entre las que ubica la suya, como Filosofías de vida (como las perspectivas extropianas) que buscan la continuación y aceleración de la evolución de la vida inteligente más allá de su forma humana actual y de sus limitaciones por medio de la ciencia y la tecnología, guiadas por principios y valores que promueven la vida.⁹

⁶ *Idem*.

⁷ Bostrom, N. A History of Transhumanist thought, *Journal of Evolution and Technology* 14 (1), 2005.

⁸ More, M., Vita-More, N. *The Transhumanist Reader*, Oxford, John Wiley & Sons, Inc., 2013.

⁹ *Idem*, p. 3.

⁴ Kurzweil, R., More, M. y Kurzweil, R. On the Singularity, Portal The Kurzweil Library, 2002, disponible en: <https://www.the-kurzweilibrary.com/max-more-and-ray-kurzweil-on-the-singularity-2>

⁵ More, M. About / Biography, Portal Max More, consultado en marzo de 2025. Recuperado de: <https://www.maxmore.com/about>

La acentuación está puesta en la vida y en su potenciación a partir de principios y valores que la promuevan. A continuación, More amplía el concepto de transhumanismo al que considera no sólo una filosofía sino un movimiento cultural:

Movimiento intelectual y cultural que afirma la posibilidad y conveniencia de mejorar fundamentalmente la condición humana a través de la razón aplicada, especialmente desarrollando y haciendo ampliamente disponibles tecnologías para eliminar el envejecimiento y mejorar en gran medida las capacidades intelectuales, físicas y psicológicas humanas.¹⁰

Esta definición aporta más precisiones, ya que suma al principio general de potenciar la vida, la posibilidad y conveniencia de la mejora de la condición humana a través de la tecnología. Enumera, además, los ámbitos en los cuales debería aplicarse esa mejora: eliminar el envejecimiento y mejorar las capacidades intelectuales, físicas y psicológicas. Y, por último, toma de la misma publicación una cita que señala un campo prioritario de actividades que debe investigar el transhumanismo:

[se trata] del estudio de las ramificaciones, promesas y peligros potenciales de las tecnologías que nos permitirán superar las limitaciones humanas fundamentales, y el estudio relacionado de las cuestiones éticas involucradas en el desarrollo y uso de dichas tecnologías.¹¹

Por lo tanto, para More, el transhumanismo es tanto una filosofía de vida, un movimiento intelectual y cultural, al mismo tiempo que un campo de estudios aplicados.

El extropianismo de More, de algún modo, actualiza las ideas de Ludwig Feuerbach,¹² que considera que la reli-

gión es la responsable de alienar al ser humano de sus mejores atributos, proyectándolos fuera de sí mismo y creando con ellos un ser ficticio llamado dios. Esto provoca que el hombre se aleje de su esencia y no pueda desarrollar sus capacidades vitales más profundas. La vida eterna que promete la religión distrae al ser humano y le impide mejorar las condiciones de vida presentes. La superación de la religión propuesta de Feuerbach como condición necesaria para que la humanidad desarrolle la razón y se encuentre por fin con su propia esencia es un principio clave que retoma More desde una perspectiva transhumanista. Como filosofía de vida, el transhumanismo se presenta como una visión de mundo que se ofrece como superadora tanto de las visiones provenientes de las religiones como de la surgida del humanismo secular. En su artículo *Transhumanism: Toward a Futurist Philosophy*,¹³ publicado en la revista *Extropy Magazine*, More rechaza todo tipo de fe o dimensión sobrenatural y propone vivir desde una ética informada por la razón, la ciencia, el progreso y el valor de la vida actual. More denuncia a la religión por su irracionalismo y por el retraso entrópico del progreso, porque de suyo promueve la pérdida de orden, de información y de energía utilizable. More, de algún modo, reinterpreta las ideas de Friedrich Nietzsche,¹⁴ que consideraba que la religión, específicamente, el cristianismo occidental, ha provocado que la razón humana se encuentre bajo la tiranía de una fe falsa que concibe al mundo físico un mero paso a un mundo ultraterreno y que adora a un dios muerto en una cruz, como símbolo de desprecio del cuerpo y de todos los instintos vitales básicos. Este lastre de la religión debe ser sacudido para formar un hombre nuevo que no se avergüence del deseo de vencer sus debilidades y de querer siempre ir más allá de los límites. Si bien More parece coincidir con cier-

¹⁰ *Idem*.

¹¹ *Idem*.

¹² Feuerbach, L. *La esencia del cristianismo*, Biblioteca Libre Omega, 2018.

¹³ More, M. *Transhumanism: Toward a Futurist Philosophy*, *Extropy* 6, 1990, pp. 6-12, disponible en: <http://fennetic.net/irc/extropy/ext6.pdf>

¹⁴ Nietzsche, F. *El anticristo*, Barcelona, Editorial El Ateneo, 2001.

tos aspectos de las ideas de Feuerbach y de Nietzsche, sus afirmaciones parecen estar más cerca del manifiesto o del panfleto que de una crítica fundamentada. Se limita a afirmar que la religión históricamente se ha opuesto a los valores extrínsecos como la inteligencia creciente, la libertad, el disfrute y la longevidad. Según el autor, en el transhumanismo se deben rechazar los dogmas que inmovilicen el pensamiento y la acción para dar lugar a una filosofía vital, optimista y dinámica. No se debe buscar afuera o en una fuerza extraña lo que está en el interior del ser humano y lo impulsa a ir más allá de sí mismo hacia un futuro mejor:

Nuestro objetivo no es Dios, es la continuación del proceso de mejora y transformación de nosotros mismos hacia formas cada vez más elevadas. Superaremos nuestros intereses, cuerpos, mentes y formas de organización social actuales. Este proceso de expansión y trascendencia es la fuente de la significación.¹⁵

Al humanismo secular More le reprocha hacer depender exclusivamente del refinamiento educativo y cultural la mejora de la naturaleza humana. Esta idea coincide con lo que Peter Sloterdijk plantea en *Normas para el parque humano*: nos hallamos en una era decididamente post-literaria y post-humanística.

La era del humanismo moderno como modelo escolar y educativo ha pasado, porque ya no se puede sostener por más tiempo la ilusión de que las macroestructuras políticas y económicas se podrían organizar de acuerdo con el modelo amable de las sociedades literarias.¹⁶

More sería de la misma opinión de Sloterdijk al afirmar el fin del humanismo y su necesaria superación. Sloterdijk señala que las herramientas tecnológicas disponibles de-

ben moldear la biología humana, como una nueva antropotécnica de crianza de seres humanos. Para el filósofo alemán es necesario establecer nuevas normas que regulen la creación de este nuevo "parque humano" para evitar que la biotecnología se utilice de manera peligrosa.

Este peligro también es advertido por More que señala que, si bien los avances científicos son los únicos que podrán realizar lo que anteriormente prometía la religión y luego la filosofía moderna, el mejoramiento y la elevación del ser humano, esto no se encuentra libre de riesgos.

Como señala Diéguez,¹⁷ analizando la propuesta de More, el transhumanismo difiere del humanismo porque reconoce y anticipa las alteraciones de la naturaleza y las múltiples posibilidades que provocarán los avances en campos como la Nanotecnología, la Neurociencia, la Farmacología, las investigaciones que tienen por objeto prolongar la vida, la superinteligencia y la exploración de la vida.

El transhumanismo no duda en apelar a la tecnología para superar los límites que implican la herencia biológica y genética. Si bien reconoce sus raíces humanistas, en el sentido de enfatizar la necesidad de que el progreso dependa de la acción humana a través del uso de la razón, del método científico y de la invención de tecnologías innovadoras, no está de acuerdo con que el progreso es inevitable y que se encuentre libre de peligros y desventajas. Según More, por ese motivo, el transhumanismo, como campo de estudio, debe señalar los peligros de utilizar las tecnologías que transforman la naturaleza humana provocando daños o socavando la vida:

la preocupación transhumanista por la racionalidad y su concomitante reconocimiento de la incertidumbre implica reconocer y prevenir riesgos de manera proactiva y minimizar costos.¹⁸

¹⁵ *Op. cit.* 2013, p. 10.

¹⁶ Sloterdijk, P. *Normas para el parque humano: una respuesta a la carta sobre el humanismo de Heidegger*, Madrid, Siruela, 2001, p. 11.

¹⁷ *Idem*, p. 23.

¹⁸ *Op. cit.*, 2013, p. 4.

De este modo, More adhiere a un transhumanismo optimista, pero al mismo tiempo cauto, consciente de los peligros y capaz de evitarlos. Quizás, el punto de separación más radical con respecto al antiguo humanismo ilustrado sea la consideración de la naturaleza humana como no perfecta ni como un fin en sí misma, sino como algo en continua evolución que puede ser moldeado y transformado a través de la tecnología de modo reflexivo, cuidadoso y audaz.

La finalidad de la transformación de la naturaleza humana sería volvernos “posthumanos”, es decir, seres que han superado las limitaciones hasta ahora características de la especie, como las enfermedades, el envejecimiento y la muerte. En ese estado posthumano se podría gozar de unas capacidades físicas, emocionales e intelectuales nunca vistas. Para este autor, la transformación del fenotipo (modificar el propio cuerpo como se desee) es un derecho de todo ser humano y lo denomina tempranamente como “derecho a la libertad morfológica”.¹⁹

Las ideas de More no han permanecido sólo en el ámbito de las publicaciones y congresos transhumanistas. Uno de los casos más emblemáticos de la búsqueda para frenar el envejecimiento humano es el de la empresaria Liz Parrish. Frustrada porque los médicos no podían aplicar a su hijo diabético una terapia genética que tuvo éxito en ratones, decidió rebelarse contra la lentitud de los avances científicos en el ámbito de la Medicina Genética. Entonces, creó una empresa llamada *Biovida*, contrató a especialistas y se ofreció ella misma como voluntaria para realizar la primera prueba con humanos de una terapia de rejuvenecimiento que impediría el surgimiento de muchas enfermedades relacionadas con la vejez. Para realizar el experimento tuvo que viajar a Colombia, porque no podía realizarlo en Estados Unidos debido a las restricciones legales existentes. Al parecer, el expe-

rimento fue un éxito, Liz Parrish afirma haber rejuvenecido más de 20 años y, a pesar de tener 53 años, tiene los telómeros (tapas protectoras en los extremos de los cromosomas que evitan el deterioro y la fusión con otros cromosomas) de una persona de 25 años. Su aspecto luce extremadamente juvenil para una mujer de 53 años. A pesar de la enorme polémica que ha suscitado el experimento y de la división que ha provocado en la comunidad científica, este tipo de experiencias, en el límite de las normativas o transgrediéndolas en secreto, no paran de incrementarse. Se cree que cientos de personas ya han probado la terapia de *Biovida*. Algunos países como Panamá y Honduras ya han adaptado sus leyes para favorecer la instalación de una futura y floreciente industria del rejuvenecimiento genético.

Se han registrado otros intentos por prolongar la vida humana; uno de los más conocidos es el del científico y futurólogo Ray Kurzweil, quien sigue un estricto régimen nutricional que incluye la ingesta de más de 150 píldoras por día. Kurzweil denomina a su estrategia la de “puente a un puente a un puente”, es decir, busca alargar su vida hasta que a través de los avances de la Biotecnología y luego de la Nanotecnología, ya adecuadamente desarrolladas, pueda alcanzar la inmortalidad.

Las ideas de More, por lo tanto, son compartidas por muchas personas y organizaciones que poseen el poder y los recursos como para producir avances significativos en el área, aún a costa de hacerlo más allá de las normativas legales e incluso transgrediendo estrictos protocolos científicos.

Para More, la tecnología no sólo debe entenderse como un medio de transformación de la condición humana, sino también como una herramienta para diseñar “organizaciones, economías, políticas y el uso de métodos y herramientas psicológicos”.²⁰ More no aclara en este tex-

¹⁹ More, M. Technological Self-Transformation: Expanding Personal Extropy, *Extropy* 10, 1993, pp. 14-25.

²⁰ *Idem*.

to el sentido de este diseño, ni el cómo se realizaría la transformación de todos esos ámbitos, pero considera inevitable que los cambios que se produzcan en la condición humana afectarán a todo el entramado social, político, económico y cultural.

El extropianismo aboga por una continua expansión de la vida y de la inteligencia, More afirma que el objetivo es “la continuación exuberante y dinámica de este proceso ilimitado, no el logro de alguna condición final supuestamente ilimitada”.²¹ El propósito final de su filosofía es progresar hacia la transhumanidad hasta alcanzar un estadio posthumano, cuyas características aún no se pueden vislumbrar todavía, pero cuyos destellos ya es posible avistar.

Para alcanzar ese estadio posthumano More postula los cuatro principios del extropianismo que a continuación nombran.

1) expansión sin límites: más inteligencia, sabiduría y poder personal, superación de los límites naturales, sociales, biológicos y psicológicos, progreso personal y social sin limitaciones;

2) autotransformación: moral y cognitiva, mejoramiento biológico y neurológico, las condiciones sociales para la autotransformación incluyen el orden espontáneo, el rechazo del control central y la máxima libertad sostenible, fomento de la diversidad y exploración de posibilidades”;

3) optimismo dinámico: las dificultades se transforman en desafíos, una actitud positiva y empoderada dinamizará el progreso evolutivo;

4) tecnología inteligente: la ciencia y la tecnología guiada por valores extropianos lograrán cumplir el objetivo de alcanzar la transhumanidad.²²

El breve artículo sobre los principios extropianos termina con una somera ampliación de las características de cada principio, pero sin explicar detalles de sus realizaciones concretas. Estos principios elaborados por More, coinciden en gran medida con las aspiraciones de las más importantes religiones de la humanidad, como la egipcia y la cristiana —como hemos señalado anteriormente—, pero difieren radicalmente en la metodología para alcanzarlos. La ciencia y la tecnología son para More los únicos medios que pueden alcanzar estos objetivos que la humanidad ha tenido desde tiempos ancestrales. Ya no se puede confiar en la ayuda de los dioses, en los rituales propiciatorios, ni en una moral guiada por valores religiosos, sólo los valores del transhumanismo extropiano —según Max More— conseguirán lo que los valores morales de las religiones no obtuvieron.

John Harris. La obligación moral del mejoramiento humano

El poema de Gilgamesh, texto sumerio de los años 2500-2000 a.c. considerado el escrito épico más antiguo de la humanidad, cuenta las aventuras del héroe Gilgamesh en búsqueda de la inmortalidad.²³ Ante la muerte de su inseparable amigo Enkidu, el héroe busca al sobreviviente del diluvio —Uta-napishti, único ser humano que se ha vuelto inmortal— para que le revele el secreto de la vida eterna. Uta-napishti somete a Gilgamesh a dos pruebas, la primera consiste en permanecer despierto seis días, pero el héroe fracasa. Con la segunda prueba le va mejor, logra sacar del fondo del mar “la planta de los latidos” que devuelve la juventud, pero una serpiente se la roba mientras él se bañaba luego de concretar la hazaña. Gilgamesh vuelve a su ciudad (Uruk) sin haber conseguido la inmortalidad, pero transformado en un hombre sabio.

²¹ *Idem*, p. 10.

²² *Idem*, pp. 17-18.

²³ Bartra, A. *La epopeya de Gilgamesh*, México, La Guillotina, 2012.

En este antiguo texto, del que se cree que influyó decisivamente en los relatos bíblicos y homéricos, se encuentran presentes algunas de las cuestiones que siempre han obsesionado a los seres humanos: la búsqueda de una vida que venza a la muerte y el deber de salvar a un ser amado. La ciencia moderna parece hallarse a las puertas de vencer el sueño que doblegó a Gilgamesh y de encontrar “la planta de los latidos” que da la vida eterna. ¿Esta vez será posible revitalizar al amado Enkidu?, ¿o una serpiente astuta logrará nuevamente evitar que el ser humano vuelva a la vida?

John Harris es un filósofo inglés especialista en Bioética que explora la obligación ética de buscar el mejoramiento humano, la misma obligación que impulsó a Gilgamesh para hacer todo lo posible por recuperar a su amigo Enkidu. En el poema de Gilgamesh se encuentra presente la pregunta que también encontraremos al estudiar las ideas de Harris: ¿existe una verdadera disyuntiva entre buscar la mejoría de la condición humana que implica un alargamiento de la vida y una supuesta “sabiduría” que obliga a aceptar la finitud de la existencia? Harris intentará mostrar las debilidades de los argumentos que, desde la época de Gilgamesh, se han utilizado para frenar la búsqueda del mejoramiento humano.

John Harris es miembro de la *Academia Europaea*, organización cuyo objetivo es promover la investigación en el ámbito europeo, asesorar a gobiernos y organizaciones internacionales en cuestiones científicas, además de promover la investigación interdisciplinaria e internacional. Harris es profesor emérito de la Universidad de Manchester y fue director del *Institute for Science, Ethics and Innovation* de la misma Universidad. Publicó numerosos artículos en algunas de las más importantes revistas científicas sobre cuestiones de Bioética que surgen a partir de los recientes avances científicos, sobre todo en el ámbito de la ingeniería genética. Uno de sus libros más difundidos es *Supermán y la mujer maravillosa. Las dimen-*

siones éticas de la biotecnología humana, en el que analiza las implicaciones éticas relacionadas con la manipulación genética y aborda las preguntas fundamentales que plantea el biomejoramiento humano.²⁴ Según Diéguez, Harris pertenece a la segunda vertiente del transhumanismo tecnocientífico, que investiga aspectos biológicos y médicos, sobre todo, farmacológicos y genéticos. Sus exponentes son defensores del “biomejoramiento humano” o “mejoramiento biomédico”; entre sus representantes más destacados están John Harris, Julian Savulescu y George Church, aunque es muy posible que ninguno de ellos aceptara el calificativo de “transhumanista”.²⁵

Las ideas de Harris son dignas de relevar no sólo por su influencia estratégica debida, más que nada, a su presencia en importantes organismos políticos, científicos y académicos, sino también porque representa uno de los intentos teóricos más consistentes para fundamentar la necesidad moral de mejorar genéticamente al ser humano. Bostrom en su artículo sobre la historia del transhumanismo cita a Harris como uno de los autores que ha contribuido al cruce de la frontera académica de las temáticas transhumanistas, y refiere que, junto a autores como Greg Stock, Gregory Pence y Eric Juengst han discutido también la ética de la ingeniería genética desde una perspectiva transhumanista amplia.

En su artículo titulado “*Enhancements Are a Moral Obligation*” Harris rebate los argumentos aducidos contra el biomejoramiento humano y analiza críticamente tres posturas restrictivas para, finalmente, esbozar sus propios argumentos que justifican moralmente el avance de las mejoras.²⁶ Se ha optado por analizar en profundidad

²⁴ Cfr. Harris, J. *Supermán y la mujer maravillosa. Las dimensiones éticas de la biotecnología humana*, Madrid, Editorial Tecnos, 1992.

²⁵ *Idem*, p. 32.

²⁶ Cfr. Bostrom, N. y Savulescu, J. (ed.). *Human Enhancement*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

este artículo de Harris, no sólo debido a que forma parte de la compilación *Human Enhancement*, a cargo de Nick Bostrom y Julian Savulescu, una de las publicaciones más importantes sobre el tema del biomejoramiento, sino también por lo incisivas e influyentes que han sido las ideas que el autor ha esbozado en este artículo.

En el libro *Frankenstein o El moderno Prometeo* la escritora inglesa Mary Shelley cuenta la historia de la creación de un ser de apariencia humana por parte de un estudiante de ciencias naturales llamado Víctor Frankenstein.²⁷ Éste, siguiendo el ejemplo de Prometeo que roba una facultad exclusiva de los dioses, genera una nueva vida; sin embargo, en vez de crear un ser humano agradable y bondadoso, crea uno monstruoso. El célebre relato reactualiza el concepto griego de *híbris* entendido como exceso, insolencia y desmesura.²⁸ Se trata de la pretensión humana básica de ir más allá de los límites impuestos por los dioses. Esta violación arquetípica la encarna el malogrado héroe Prometeo que roba el fuego de los dioses para dárselo a los humanos y es castigado por ello. En el siglo XIX, en medio del optimismo generalizado debido a los avances científicos que parecían vencer todos los obstáculos que se oponían al progreso humano, Shelley relea el mito de Prometeo, ahora encarnado en un científico que manipula las leyes naturales para crear un super hombre, pero su experimento provoca resultados desastrosos. La desmesura e insolencia humana del nuevo Prometeo que pretende ser dueño de la vida es nuevamente castigada.

Otra mujer inglesa, casi cien años antes de la publicación de *Frankenstein*, en 1721, también cometió un acto que fue condenado por la sociedad de su época, en especial por la comunidad médica, debido a la desmesura y arro-

gancia de su pretensión. En ese año se declaró un impresionante brote de viruela en Londres, entonces Lady Mary Montagu, que había estado en Turquía unos años atrás junto a su esposo diplomático y había sido testigo de cómo las mujeres turcas tomaban pus de la pústula de una persona infectada de viruela y se lo añadían a través de una incisión a una persona sana, para protegerla del virus, decidió hacer lo mismo con su propia hija. Lady Mary pidió ayuda a un médico que realizó la inoculación en presencia de varios testigos. Luego, ante el éxito del procedimiento, intentó convencer a las autoridades sanitarias para que realizaran inoculaciones a toda la población, pero no obtuvo respuestas favorables.

Desafortunadamente, encontró una fuerte resistencia por parte de la comunidad médica, que veía en ello una práctica de riesgo, pues contravenía todo lo que habían aprendido hasta entonces. A ello, se le sumó la desconfianza hacia el mundo musulmán, apoyada en gran medida por la iglesia cristiana que la tildó de práctica anti-natural.²⁹

Unos años después, el médico Edward Jenner se llevó todos los honores al retomar la idea de la inoculación que Lady Mary había traído de Turquía y logró con éxito una vacuna contra la viruela.

¿Respetar el devenir de la naturaleza tal como se da o arriesgarse a cambiarlo? Intentar alterar ese orden, ¿se trata de un acto de arrogancia o de desmesura? Salvar a un amigo, como lo intentó Gilgamesh, o a la propia hija, como lo llegó a hacer Lady Mary, ¿son motivos suficientes para correr el riesgo de cambiar un “orden” establecido?

²⁷ Shelley, M. *Frankenstein o el moderno Prometeo*, Buenos Aires, Colihue Clásica, 2006.

²⁸ Grimal, P. *Diccionario de Mitología Griega y Romana*, Buenos Aires, Paidós, 1989.

²⁹ Cfr. Lady Mary Wortley Montagu, los primeros pasos hacia la vacuna de la viruela. En Revista *Historia National Geographic*, 24 de mayo de 2022, disponible en: https://historia.nationalgeographic.com.es/a/lady-mary-wortley-montagu-primeros-pasos-hacia-vacuna-viruela_18023

¿Hasta qué punto la precaución debe guiar los pasos de los esfuerzos científicos por mejorar la vida humana? A estos interrogantes se enfrenta Harris en su revisión de los argumentos que se esgrimen contra el biomejoramiento humano.

El primer argumento que Harris menciona es el principio de precaución que sostiene que el acervo genético humano ostenta una especie de santidad que es necesario defender para preservar la herencia genética tal como la evolución la ha conformado. Cita como expresión de este principio a la *Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos* elaborado por el *Comité de Bioética* de la UNESCO del año 1997, que resalta que “el genoma humano debe preservarse como patrimonio común de la humanidad”.³⁰ Harris señala que este principio opera bajo un supuesto implícito consistente en creer que hasta ahora, gracias a la evolución, nos ha ido bien y que probablemente seguirá siendo de ese modo, y que cualquier alteración tendría consecuencias inciertas y, seguramente, desastrosas.

Entendido de un modo más moderado, el principio de precaución afirma que los peligros siempre deben considerarse más probables y de peso que los beneficios; por lo tanto, es recomendable no alterar el curso dictado por la evolución. Según Harris, los supuestos de que la evolución es buena y no mejorable y que, si se la deja trabajar como siempre, seguramente, seguirá mejorando, son incompatibles; sin embargo, eso es lo que defiende este principio. Por otra parte, como no es posible comparar el progreso guiado por la evolución con el progreso guiado por una manipulación genética específica, no se puede saber cuál es mejor. Por lo tanto, no existen bases racionales firmes como para sostener que mantener

el acervo genético actual no sea incluso más peligroso que promover su mejora a través de una manipulación genética dirigida.

El segundo argumento que critica Harris es el que objeta la manipulación genética porque ello implicaría jugar a ser dios. En 2018, el médico chino He Jianku anunció el nacimiento de gemelos modificados genéticamente a través de la técnica de modificación genética conocida como CRISPR-Cas9 para cambiar el gen CCR5, que es el responsable de dar acceso al virus del VIH. El experimento fue rechazado por la comunidad científica internacional y el médico responsable fue condenado a tres años de prisión por haber realizado dicha operación buscando fama y fortuna, y por haber interrumpido el orden médico.³¹ Este caso fue un claro ejemplo de las posibilidades que comienzan a ser accesibles para la ciencia médica, pero también es una muestra de cómo se pueden transgredir los protocolos científicos. Sin embargo, el interrogante de fondo permanece; más allá de lo éticamente incorrecto que pueda haber sido el experimento de He Jianku, ¿es lícito alterar la información genética humana, en este caso, para evitar una grave enfermedad? Para algunos la respuesta es absolutamente negativa porque, de hacerlo, los científicos estarían poniéndose en el lugar del doctor Frankenstein, jugando a ser los nuevos Prometeos. Esta postura sostiene que el genoma humano fruto de la evolución es un fenómeno natural y que alterar dicho orden es atentar contra el destino o contra la voluntad de Dios. Según Harris, esta postura ignora todas las intervenciones que se realizan intencionadamente al proceso evolutivo, sobre todo a través de la Medicina. Harris afirma que las personas naturalmente se enferman, pues son invadidas por bacterias, parásitos, virus o cánceres y, naturalmente, mueren de manera prematura,

³⁰ Comunicado de prensa de la UNESCO N° 97-29. Ver también UNESCO, *Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos*, publicada por la UNESCO el 3 de diciembre de 1997.

³¹ China condena a tres años de cárcel al polémico científico que realizó la primera modificación genética de bebés. En *BBC News Mundo*, 30 de diciembre de 2019, disponible en: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-50948086>

de tal modo que la Medicina podría definirse como un intento declarado de contrarrestar el proceso habitual de la naturaleza. En épocas pasadas era natural que la gente muriera de poliomielitis, viruela o a causa de heridas infectadas, antes de que existieran las vacunas y los antibióticos. Harris afirma que los humanos sólo queremos lo natural cuando implica algo bueno para nosotros.

Por último, Harris critica el tercer argumento contra la intervención genética sostenido por quienes afirman que se debe preservar el genoma humano como un patrimonio común de la humanidad. El autor objeta este argumento afirmando que si realmente se quisiera proteger el patrimonio genético habría que rechazar la reproducción sexual porque implica una nueva combinación aleatoria de genes cada vez que se produce. La única manera de preservación intacta sería la clonación. Critica a la UNESCO porque cae en una contradicción al condenar la clonación como contraria a la dignidad humana y por otra parte defiende la conservación del genoma humano, siendo la clonación el único modo de conservarlo íntegramente.

Finalmente, Harris aborda las propuestas de Norman Daniels y Alan Buchanan, porque considera que realizan aportes significativos a la reflexión teórica sobre la conveniencia del biomejoramiento.³² Daniels analiza el estándar de seguridad que se aplica rutinariamente a las investigaciones con seres humanos que descartan las mejoras; por su parte, Buchanan propone que el motivo de toda terapia de mejoras debe consistir o al menos incluir la búsqueda de igualdad de oportunidades. Harris refuta los argumentos de Daniels y Buchanan y, finalmente, propone los suyos.

Para Daniels se debe intervenir genéticamente si existe una probabilidad cierta de evitar la certeza de una enfermedad catastrófica. Sin embargo, si lo que se busca es mejorar una característica humana que, de no modificarse, sería normal, aunque el riesgo de mal resultado sea muy pequeño, dicha intervención debería evitarse. La distinción entre terapia y mejora sería fundamental para evaluar la pertinencia de una intervención. La terapia estaría permitida; en cambio, la mejora no.

Daniels, según Harris, posee un enfoque preventivo que intenta evitar todo tipo de riesgo injustificado. Harris detecta elementos esenciales en la propuesta de Daniels, como el sugerir que los beneficios de intervenir genéticamente pueden superar los riesgos cuando existe una certidumbre de enfermedad catastrófica. Señala que aquí se debería aclarar si la certidumbre es estadística o personal y pone como ejemplo los intentos por introducir la inmunidad al VIH en los genes de personas futuras. En este caso no habría certeza de que el individuo estará expuesto a dicho virus y luego, contraerlo, pero el riesgo para el individuo y la sociedad es tal que se justificaría asumir el riesgo de realizar la alteración genética. El mismo principio se aplica a la vacunación contra enfermedades como la poliomielitis y la viruela. En estos casos se considera los beneficios que se obtendrán para la población en general y para el mismo sujeto, pero concebido de una manera amplia. Para Harris las terapias de vacunación son verdaderas tecnologías de mejora porque corrigen la capacidad humana de resistir a las enfermedades; por lo tanto, la distinción entre terapia y mejora se revela como moralmente irrelevante e inútil. No habría una distinción de fondo, entonces entre una terapia de vacunación, una intervención genética para resistir el VIH, al cáncer de células o para aumentar la esperanza de vida de los seres humanos. Si se lograra insertar estos avances en la línea germinal, de tal manera que los cambios sean permanentes, quizás se produciría una evolución hacia una nueva especie distinta y ya no seríamos humanos, tal cual lo entendemos en este momento.

³² Buchanan, A., Brock, D., Daniels, N. y Wikler, D. *From Chance to Choice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000; Daniels, N., Normal functioning and the treatment-enhancement distinction, *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 9(3), 2000, pp. 209-222.

El segundo argumento de Daniels que critica Harris es el que se refiere a mejorar un rasgo que de otro modo sería normal; el riesgo de un resultado negativo, incluso si fuera pequeño, es suficiente para no realizar dicha intervención. Harris aduce que Daniels no aclara cuál es el vínculo entre la normalidad de un rasgo y la aceptabilidad del resultado. Daniels parece creer que la enfermedad es un rasgo no normal del ser humano. La normalidad consistiría en un estado libre de enfermedad. Sin embargo, contradice Harris, las enfermedades y las muertes innecesarias son normales y, aunque perjudican el funcionamiento normal en algunas etapas de la vida, no lo hacen en la vejez, cuando es normal sucumbir a ellas. Harris pone como ejemplos la miopía, porque quizás no usar anteojos a cierta edad sería más conveniente que hacerlo, y a los dolores de parto que se consideraban aceptables y hasta obligatorios, incluso luego de comenzar a utilizarse la analgesia.

El aumento de la esperanza de vida es el ejemplo más claro para rebatir esta idea equivocada de normalidad, según Harris, porque lo normal en la humanidad durante milenios fue que la esperanza de vida fuera bajísima. No es normal que un ser humano viva más de 100 años. Harris distingue entre enfermedad y vejez y sugiere que si se pudieran combinar tratamientos regenerativos de las enfermedades de la vejez se podría lograr una esperanza de vida aún más larga y saludable. Esto, nuevamente, no tendría nada que ver con un funcionamiento "normal"; por lo tanto, este concepto de normalidad no ayuda demasiado para pensar en la ética o justificación de las mejoras y de la calidad de vida de las personas. Harris concluye que "la normalidad del rasgo en cuestión claramente no contribuye en absoluto a la evaluación de su aceptabilidad moral o de los riesgos que podría valer la pena correr para cambiar las cosas".³³ Para el autor, los rasgos no son aceptables porque son normales sino

porque vale la pena poseerlos. Esto se aplica sobre todo a salvar y mejorar la calidad de vida, o sea, aumentar la esperanza de vida, resistir a las enfermedades en general y a las enfermedades propias de la vejez en particular, pero también incluye las mejoras en la función cognitiva como la memoria y otras habilidades de procesamiento. No habría, para el autor, ninguna diferencia de principio y por lo tanto, tampoco diferencias éticas relevantes entre estos rasgos.

Según Harris, el único planteo pertinente sería preguntarse si vale la pena alcanzar los beneficios del biomejoramiento ante la magnitud de los riesgos involucrados, y aduce que para responder a esta cuestión no es necesario apelar a ningún concepto de normalidad o enfermedad. El imperativo moral que justifica tal intervención es el mismo que se viene utilizando cada vez que se emplea la tecnología para intervenir en la vida humana; es decir, evitar daños y propiciar beneficios; en palabras de Harris, "salvar vidas o, lo que es lo mismo: posponer la muerte, eliminar o prevenir discapacidades y enfermedades, mejorar el funcionamiento humano, son ejemplos de estos bienes".³⁴

El eco del poema de Gilgamesh resuena en el imperativo moral que aduce Harris como el único factible de justificar intervenciones tendientes al biomejoramiento. El mismo imperativo que llevó a Gilgamesh a sumergirse en las aguas profundas buscando "la planta de los latidos" para salvar la vida de su amigo Enkidu es el que Harris propone para avanzar en el biomejoramiento humano a través de las nuevas tecnologías genéticas.

Harris defiende la idea de evaluar los riesgos y los beneficios, tanto si van a incidir sobre un individuo como sobre la sociedad entera. Si el riesgo es sólo individual, el individuo debería decidir por sí mismo; si, en cambio, el riesgo recae sobre individuos o poblaciones futuras,

³³ *Op. cit.*, 1992, p. 149.

³⁴ *Idem*, p. 150.

toda la sociedad de entonces deberá tener voz y voto. Las sociedades son las que deben estar en el centro de atención cuando se habla de biomejoramiento humano. No sirve para este debate apelar a lo normal ni típico de una especie, tampoco referirse a cómo tradicionalmente se ha definido la enfermedad o la discapacidad.

Harris sostiene que los tratamientos y acciones preventivas que protegen a los humanos de factores a los que normalmente son vulnerables o que previenen daños potenciales, necesariamente deben considerarse como mejoras. Esta consideración es aplicable tanto a los medicamentos, como a los alimentos, las vacunas, los implantes o cualquier otra cosa tanto “natural” como “artificial”. Por lo tanto, los límites entre tratamiento y mejora, entre terapia y mejora no son precisos ni tampoco mutuamente excluyentes, al contrario de como Daniels parece pensar.

En el inicio de su célebre libro, *Un mundo feliz*, Aldous Huxley presenta a un director de incubadoras mostrando a sus alumnos cómo funciona la producción a gran escala de seres humanos modificados genéticamente. Con la ayuda de un empleado llamado Foster, el director explica los beneficios de diseñar humanos según parámetros bien diferenciados. Así relata Foster a los alumnos:

También predestinamos y condicionamos. Decantamos nuestros críos como seres humanos socializados, como Alfas o Epsilones, como futuros excavadores o futuros... —Iba a decir futuros interventores mundiales, pero se dio cuenta a tiempo y dijo—, como futuros directores de incubadoras.³⁵

En la distópica sociedad futura imaginada por Huxley, la igualdad entre los humanos no tendría razón de ser, ya que desde su gestación los humanos estarían condicionados genéticamente para cumplir diferen-

tes funciones necesarias para la sociedad. Huxley, en su especulación futurista, plantea que la modificación genética implica, necesariamente, una estratificación jerárquica de los humanos que condicionará toda la estructura social. En las antípodas de este razonamiento, Allen Buchanan en el citado capítulo publicado en el libro *From Chance to Choice* considera que la única razón que podría justificar una intervención genética en la línea germinal consistiría en asegurar la igualdad de oportunidades de los seres humanos.³⁶ Harris sintetiza el argumento de Buchanan diciendo que sólo es justificable intervenir en la lotería natural de la vida si con eso se persigue la igualdad de oportunidades, aplicable sobre todo para mitigar los factores desventajosos que afectan a determinados individuos. De esta manera se garantizaría una competencia justa para todos y se podría prevenir o curar enfermedades que impedirían que las personas pudieran competir justamente.

Pero a Harris le parece extraño que se apele a la igualdad de oportunidades o a la capacidad de competir como justificativos para una intervención en la lotería de la vida. Afirma que es “extremadamente provinciano” argumentar que la igualdad de oportunidades para una competencia normal sea un fundamento sólido. Volviendo a la pregunta central por el motivo para introducir nuevas terapias, Harris afirma que no puede consistir en restaurar el funcionamiento normal de la especie. Utiliza como ejemplo una terapia para ser inmunes al cáncer, sostiene que no sería justificable si con ello quisiéramos restaurar el funcionamiento normal de la especie, porque esta inmunidad no forma parte del funcionamiento normal, ni tampoco se podría fundamentar afirmando que con esta terapia se alcanzaría el umbral de la competencia normal. Por lo tanto, concluye:

³⁵ Huxley, A. *Un mundo feliz*. México, D. F., Ediciones del Sindicato Nacional de trabajadores del Infonavit, 2014, p. 17.

³⁶ *Op. cit.* Buchanan *et. al.*, 2000.

la competencia normal y el funcionamiento normal de las especies no constituyen razones para considerar la introducción de estas y muchas otras terapias o mejoras nuevas.³⁷

Harris declara que el motivo moral para utilizar la tecnología e intervenir con ella en la lotería natural de la vida es por los bienes que generaría. La igualdad de oportunidades puede ser, en algunas ocasiones, uno de esos bienes:

Salvar vidas o, lo que es lo mismo, posponer la muerte, eliminar o prevenir discapacidades o enfermedades o mejorar el funcionamiento humano son las razones más obvias y normalmente las más apremiantes.³⁸

Es lo que verdaderamente cuenta para Harris. No existen motivos más importantes que esos. En la crítica social anticipada que plantea Huxley en su libro, la igualdad de oportunidades será un valor crítico en una sociedad que pueda diseñar genéticamente a sus miembros. Tanto Buchanan como Harris acogen el desafío de pensar el problema, aunque lo hagan de modos diversos. Según Harris, la modificación genética no debería justificarse por la búsqueda de una pretendida igualdad de oportunidades, pero tampoco debería conducir a una estratificación jerárquica como la de *Un mundo feliz*, aunque no explica cómo podrían evitarse las desigualdades que las modificaciones podrían provocar.

J. Savulescu, I. Persson, A. Sandberg, G. Kahane: la necesidad de un mejoramiento moral

Las grandes religiones como el budismo, el islamismo y el cristianismo presentan a sus respectivos líderes como ejemplos de seres humanos ideales. Buda, Mahoma y Jesús, para sus seguidores, fueron seres humanos perfectos, que alcanzaron, según los valores morales de cada religión, la plenitud total a la que un ser humano puede aspirar, convirtiéndose en modelos a imitar por todos los que se consi-

deran sus discípulos. En el caso de Jesús, caminar sobre las aguas, curar enfermos, multiplicar panes, transformar agua en vino o resucitar a un muerto fueron manifestaciones de la actitud básica que animaba todas esas acciones, su amor y empatía por todos los seres humanos. El sacerdote jesuita, paleontólogo y filósofo francés Teilhard de Chardin propuso comprender la figura de Jesús, como dios y hombre verdadero, dentro de una concepción evolutiva del universo. Teilhard intentó nada menos que compaginar el dogma central del cristianismo y la unión hipostática –que básicamente consiste en creer que en la persona única de Jesús se encuentran en plenitud la naturaleza humana y la naturaleza divina–, con la teoría de que el universo evoluciona constantemente hacia la aparición de formas más sofisticadas de vida, según postuló Charles Darwin en su célebre libro *El origen de las especies*.³⁹ Las ideas del sacerdote francés despertaron enorme polémica y la misma Iglesia Católica condenó algunas de sus teorías:

Ciertas Obras del Padre Pedro Teilhard de Chardin, incluso obras póstumas, son publicadas y encuentran una acogida nada despreciable. Independientemente del juicio que se forme acerca de lo que atañe a las ciencias positivas, en materia de filosofía y teología, aparece claramente que las obras mencionadas abundan (*scatere*) en tales ambigüedades, o más bien en errores tan graves, que ofenden a la doctrina católica.

Así, pues, los Emms. y Rvdmos. Padres de la Suprema S. Congregación del Santo Oficio exhortan a todos los Ordinarios y a todos los Superiores de Institutos religiosos, a los Rectores de Seminarios y a los Presidentes de Universidades a defender los espíritus, particularmente los de los jóvenes, contra los peligros de las obras del P. Teilhard de Chardin y de sus discípulos.⁴⁰

³⁷ *Op. cit.*, Harris, 1992, p. 155.

³⁸ *Idem*, p. 147.

³⁹ Cfr. De Chardin, T. *El fenómeno humano*, Madrid, Ediciones Taurus, 1963.

⁴⁰ Monitum [Contra las obras del P. Teilhard de Chardin] Sagrada Congregación del Santo Oficio. En *Fundación Speiro*, disponible en: <https://fundacionspeiro.org/revista-verbo/1963/11/documento-3990>

Los papas Benedicto XVI⁴¹ y Francisco I⁴² han hablado en términos elogiosos, aunque ambiguos sobre Teilhard de Chardin. Según este autor, Jesús significaría el punto máximo del desarrollo evolutivo del cosmos. Todas las fuerzas del universo se dirigirían hacia la aparición de la vida y, posteriormente, al surgimiento del ser humano. Jesús sería el ser humano que ha llevado a su máximo esplendor todas las potencialidades latentes en la humanidad, por eso pudo trascender todos los límites espacio-temporales y dominó todas las leyes de la naturaleza a partir de su motivación fundamental que era proteger y potenciar la vida. La unidad entre señorío sobre la naturaleza y perfección moral se daría en grado sumo en la persona de Jesús de Nazareth. El mismo Jesús, retomando las enseñanzas del Antiguo Testamento, habría dicho “Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, y con toda tu alma y con toda tu mente”. Éste es el primer y más grande mandamiento, y el segundo es semejante a éste, pues establece un imperativo moral por sobre cualquier mandato: “Amarás a tu prójimo como a ti mismo”.⁴³ Además, Jesús prometió a sus discípulos que podrían hacer cosas aún mayores que las realizadas por él.⁴⁴

El pensamiento transhumanista, de algún modo, se acerca a esta perspectiva teológica en varias cuestiones fundamentales. Autores que hemos analizado, como Max More, postulan que el ser humano debe trascender sus limitaciones físicas actuales y seguir evolucionando hacia

una vida inteligente guiado por valores que promuevan la vida. La superación de los límites naturales y la continua evolución conectan con las ideas cristianas, sobre todo con las reelaboradas por Teilhard de Chardin, para quien los milagros y las acciones más allá de las “normales” realizadas por Jesús eran una consecuencia de su evolución como ser humano abierto a Dios, una expresión de lo que todo hombre podría lograr si siguiera los pasos de Jesús. De hecho, sus discípulos, según la Biblia, hicieron milagros tan extraordinarios como su maestro.

Asimismo, John Harris defiende el imperativo obligatorio que comporta la realización de las mejoras con el objetivo de conseguir el máximo bienestar posible. Si bien en Harris, como en More, se trata de un imperativo de mejora a través de tecnologías con base científica, no deja de resonar en ellas el eco del mandamiento de aspirar siempre a la plenitud y a la perfección que los evangelios ponen en boca de Jesús: “Sean, pues, perfectos, como su Padre celestial es perfecto”.⁴⁵ La aspiración a la perfección, otrora dominio casi exclusivo de la religión y de la moral, se transforma en un imperativo científico, entendiendo dicha perfección, sobre todo en sus aspectos físicos y cognitivos, y sin una clara concepción de qué significa lograr una perfección en esos ámbitos.

Sin embargo, la cuestión de dilucidar en qué consiste el mejoramiento moral no es tratada por los autores que hemos estudiado anteriormente. La necesidad de una mejora de diversas actitudes morales del ser humano, como requisito indispensable para un efectivo salto evolutivo, es tratada, en sentido estricto, por otros autores que analizaremos a continuación.

En este apartado, se presentarán perspectivas complementarias que incluyen un enfoque para legitimar las biomejoras, un incentivo a realizarlas a partir de los be-

⁴¹ Lind, A. Joseph Ratzinger, lector de Teilhard de Chardin. En *La Civiltà Cattolica. Revista Cultural de la Compañía de Jesús*, 12 de mayo de 2023, disponible en: <https://www.laciviltacattolica.es/2023/05/12/joseph-ratzinger/?t>

⁴² Francisco sale en defensa del controvertido jesuita Pierre Teilhard que fue censurado por el Vaticano. En *Infovaticana*, 4 de septiembre de 2023, disponible en: <https://infovaticana.com/2023/09/04/francisco-sale-en-defensa-del-controvertido-jesuita-pierre-teilhard-que-fue-censurado-por-el-vaticano/>

⁴³ Mateo 22:37-39.

⁴⁴ Juan 14:12.

⁴⁵ Mateo 5:48.

neficios que se obtendrían y, sobre todo, la necesidad de que las mejoras incluyan un componente moral para evitar una catástrofe existencial.

Julian Savulescu, médico y filósofo de origen sueco y de amplia trayectoria académica en el Reino Unido, aparecerá como hilo conductor de los argumentos que confluyen en la necesidad de realizar una mejora moral. Savulescu se desempeña como profesor en la Universidad de Oxford y ocupa el cargo de director del Centro Uehiro para la Ética Práctica de dicha Universidad. Savulescu participa activamente en los medios de comunicación, debates públicos y en instancias de consulta y formulación de políticas relacionadas con la ética médica y la biotecnología. Ha escrito gran cantidad de artículos sobre ética de la investigación científica, Ética Médica, Ética de la Inteligencia Artificial, Ingeniería Genética, Neuroética, Ética Deportiva y Ética Aplicada a la Modificación Genética en Animales.

Anders Sandberg es, por su parte, un filósofo sueco que trabaja en el campo de la Ética, en especial la Ética de la Tecnología, también abordó en sus trabajos un análisis de las biomejoras de los riesgos existenciales y cuestiones de Filosofía de la Mente. Sandberg participa como investigador en el Instituto para el Futuro de la Humanidad (*Future of Humanity Institute, FHI*) de la Universidad de Oxford. Ha publicado numerosos artículos científicos y sus trabajos son ampliamente estudiados y citados como un referente importante en cuestiones transhumanistas.

El filósofo Ingmar Persson, también de origen sueco y especialista en Ética, Bioética y Psicología Moral, escribió junto a Savulescu "*Unfit for the Future: The Need for Moral Enhancement*", un artículo en el que proponen que las nuevas tecnologías y los riesgos existenciales que éstas implican convierten en urgente y necesaria una biomejora moral del ser humano.⁴⁶

⁴⁶ Cfr. Savulescu, J., Persson, I. *Unfit for the Future? Human Nature, Scientific Progress, and the Need for Moral Enhancement*,

Por último, el filósofo británico Guy Kahane, que trabaja también en el campo de la Bioética, la Neuroética y la Filosofía Moral, y es director adjunto del *Oxford Uehiro Centre for Practical Ethics* en la Universidad de Oxford, además de ser investigador principal en el *Wellcome Centre for Ethics and Humanities*, junto a Savulescu y Sandberg escribió un artículo.

Las biomejoras: perspectiva bienestarista y beneficios económicos y sociales

En *Un mundo feliz* de Aldous Huxley las personas viven en un estado de bienestar permanente debido al uso de una droga llamada *soma* que permite manipular químicamente las emociones, evitando todo tipo de malestar y obteniendo a cada momento la emoción deseada. La felicidad se garantiza de modo artificial gracias a este sofisticado producto farmacéutico. Además, la estructura social que presenta la novela se configura prescindiendo de los elementos que antiguamente la estructuraban pero que, al mismo tiempo, eran sus principales fuentes de conflicto, como la relaciones sexo-afectivas exclusivas, la familia, la religión, el arte y la diversidad ideológica. La búsqueda del bienestar es una constante en toda utopía, ya sea de orden religioso, político o tecnológico, como la que Huxley presenta en su novela.

En el Apocalipsis, el último libro del Nuevo Testamento, que junto al Antiguo componen la Biblia, se afirma que cuando llegue el final de los tiempos y se instaure el reino de los cielos, los salvados "ya no tendrán hambre ni sed. No los herirá el sol ni ningún calor. Porque el Cordero que está en medio del trono los pastoreará y los guiará hacia fuentes de aguas vivas. Y Dios enjugará toda lágrima de sus ojos".⁴⁷ Cuando Dios irrumpa con su reino dejarán de existir las necesidades físicas, la vida humana gozará de una felicidad plena gracias a la provisión y asistencia divinas.

en Savulescu, J., Meulen, R. y Kahane, G., *Enhancing Human Capabilities*, Oxford, Blackwell Publishing Ltd., 2011, pp. 482-502.

⁴⁷ Apocalipsis 7:16-17.

Según Engels, cuando se produzca la revolución proletaria y se venza al capitalismo definitivamente, “Los hombres, dueños por fin de su propia existencia social, se convierten en dueños de la naturaleza, en dueños de sí mismos, en hombres libres”.⁴⁸ En las utopías tecnológicas como las elaboradas por Nick Bostrom,⁴⁹ también se considera el concepto de bienestar como un elemento central de las propuestas. Cuando irrumpa la superinteligencia artificial, los humanos no tendrán que luchar más por cubrir sus necesidades básicas y las sociedades disfrutarán de una marcada sobreabundancia de bienes.

En este apartado se estudiará cómo algunos pensadores transhumanistas utilizan la noción de bienestar como criterio principal para legitimar las biomejoras. El objetivo final de la utopía tecnológica es el bienestar humano, alcanzar este objetivo es tan importante que justifica todos los esfuerzos científicos que tienen como finalidad realizar las diversas biomejoras humanas.

En el artículo *Well-Being and Enhancement* que Savulescu escribió junto a Anders Sandberg y Guy Kahane, publicado en el libro *Enhancing Human Capacities*,⁵⁰ se definen las líneas principales de la propuesta bienestarista. Los autores consideran inadecuados los enfoques que priorizan aspectos sociológicos, funcionales, ideológicos o estrictamente médicos para decidir la conveniencia de realizar un mejoramiento de las capacidades humanas. Según una perspectiva bienestarista se podría definir la mejora humana como “cualquier cambio en la Biología o Psicología de una persona que aumenta las posibilida-

des de llevar una buena vida en el conjunto de circunstancias correspondientes”.⁵¹ Una de las ventajas de esta definición es que no necesita apelar a la distinción entre tratamiento médico y mejora. El aumento del coeficiente intelectual podría considerarse mejora sólo en el caso de que mejorara el bienestar de la persona, si dicho aumento, por múltiples razones personales o contextuales no ayudara a llevar una buena vida, no podría considerarse una mejora. Este enfoque no procede reclamando valores subsidiarios a una metafísica o religión, sino que apela a una dimensión de valor constitutiva del ser humano y deja abiertas cuestiones sobre la naturaleza del bienestar y sobre el impacto empírico de los tratamientos.

Se podrían determinar tres subclases de mejoras: las que corresponden a un tratamiento médico de la enfermedad, las que tienen como finalidad incrementar el potencial humano natural de una persona y las mejoras sobrehumanas, también llamadas transhumanas o posthumanas.

La definición bienestarista implica una reformulación de la pregunta sobre las mejoras. En vez de preguntarse cuándo deberíamos mejorar, habría que preguntarse cuándo deberíamos aumentar el bienestar humano, de este modo se reformularían los debates existentes de un modo mucho más productivo. Se debería debatir sobre lo que significa una buena vida y reconsiderar si las resistencias a las mejoras no son, en realidad, un modo estrecho y quizás erróneo de comprender el bienestar humano.

Para los autores es frecuente que exista un desajuste entre la biología, la psicología y el entorno social/ natural que da como resultado una mala vida. Ante esto se pueden realizar cambios en nuestra biología, en nuestra psicología o en nuestro entorno. Según los autores, para obtener el bienestar, deben ser exploradas todas las ru-

⁴⁸ Engels, F. *Del socialismo utópico al socialismo científico*, Madrid, Fundación Federico Engels, 2006, p. 88.

⁴⁹ Bostrom, N. *Deep utopia. Life and meaning in a solved world*. Washington, DC., Ideapress Publishing, 2024; Kurzweil, R. *The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology*, New York, Penguin Books, 2005.

⁵⁰ Savulescu, J., Sandberg, A., y Kahane, G. *Well-Being and Enhancement*, *Enhancing Human Capacities*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2011, pp. 3 - 18.

⁵¹ *Idem*, p. 7.

tas. Los estados liberales no deberían condicionar las diferentes concepciones de vida que tienen las personas, sólo deberían hacerlo en caso de que se perjudique a alguien con las propias opciones. Son autores que adhieren a la idea de John Stuart Mill, quien señalaba que a través de la libertad los seres humanos pueden descubrir qué tipos de vida son mejores y para ello necesitan hacer acopio de toda su creatividad y emplear sus habilidades cognitivas al máximo. Todas las modificaciones son permitidas con la condición de que aumenten el bienestar, no dañen a nadie ni creen ni exacerben una injusticia.⁵²

La mejora de la capacidad cognitiva es una forma de mejora humana esencial y puede reportar enormes beneficios sociales y económicos. Este aspecto fue analizado por Savulescu en el artículo *The Social and Economic Impacts of Cognitive Enhancement* escrito junto a Anders Sandberg, también publicado en *Enhancing Human Capacities*. Allí los autores se proponen analizar el impacto social de una posible mejora cognitiva y ofrecen argumentos a favor de los beneficios sociales y económicos que aportarían. Para evitar el futuro distópico que presenta la literatura y el cine de ciencia ficción abogan por una adecuada distribución y empleo de las mejoras.⁵³

Los autores advierten que la línea divisoria entre los medios convencionales de mejora cognitiva (educación, técnicas mentales, cuidado de la salud neurológica y dispositivos externos) y los no convencionales (fármacos, interfaces computadora-cerebro, implantes) se volverá, con el paso del tiempo, cada vez más borrosa. Al conocerse mejor el funcionamiento del cerebro y al avanzar las tecnologías, las resistencias a los medios no convencionales deberían menguar rápidamente.

En la novela de Philip Dick *Fluyan mis lágrimas, dijo el policía* su protagonista, Jason Taverner, es un humano mejorado tipo 6, cuyas características incluyen capacidades físicas potenciadas, posee más velocidad, fuerza y resistencia que una persona común y su capacidad cognitiva ha sido mejorada significativamente. Debido a estas cualidades, su éxito social y profesional está asegurado. Jason es un famoso presentador televisivo que deslumbra a la audiencia con sus habilidades. La novela de Dick, sin embargo, no se detiene a admirar las extraordinarias condiciones de vida que poseen los humanos mejorados, sino que se dedica a seguir las peripecias que debe pasar el protagonista cuando, de improviso y sin un motivo conocido, su personalidad social parece haber sido cancelada; entonces, Jason debe deambular por el mundo tratando de no ser atrapado por las fuerzas de un Estado policial, económicamente superdesarrollado. En la novela de Dick la conexión entre las biomejoras humanas y el beneficio económico que éstas reportan aparece como un dato más dentro de una narración que luego avanza hacia la problematización de otros aspectos relevantes, como analizaremos más adelante.⁵⁴

Para Sandberg y Savulescu, la conexión es de vital importancia porque implicaría que toda la estructura social se vería beneficiada si los humanos pudieran ser mejorados. Los beneficios económicos de las mejoras serían significativos: en primer lugar, porque reducirían las pérdidas que, por ejemplo, se tienen habitualmente debido a fallas cognitivas. Aducen que las fallas de memoria y atención son un factor preponderante como causas de accidentes que cuestan vidas y dinero. Al mejorar la inteligencia descenderían las tasas de accidentes y se reducirían las pérdidas por muerte prematura. Los beneficios económicos individuales serían importantes porque la cognición, afirman, es un bien de consumo y capital que

⁵² Stuart Mill, J. *Sobre la libertad*. Madrid, Alianza Editorial, 1993.

⁵³ *Op. Cit.*, Savulescu, et. al., 2011.

⁵⁴ Dick, P. *Fluyan mis lágrimas, dijo el policía*. Buenos Aires, Minotauro, 2018.

aumenta la capacidad de generar ingresos, como sucede con el protagonista de la novela de Dick (Jason genera enormes ganancias para la empresa de medios en la que trabaja como presentador de un programa de alcance mundial). Al contrario, una baja capacidad cognitiva ocasiona vulnerabilidad, peor educación y trabajos menos rentables. Si se distribuyeran mejor las capacidades cognitivas las personas podrían aprender mejor y esto impactaría en la economía, en el uso de la tecnología y en la cultura en general.

Con respecto a la difusión de las tecnologías de biomejoramiento, los autores consideran que los procesos serán similares a lo ocurrido con otras tecnologías como los automóviles, las computadoras y los teléfonos móviles. El efecto de "goteo" sería insuficiente para garantizar una adecuada distribución. Las mejoras cognitivas se aplicarían a través de procedimientos tanto médicos como no médicos, sujetos a gastos regulatorios y a condiciones de mercado. Las decisiones políticas también importarían mucho a la hora de definir la aplicación.

Con respecto a cómo afectarían a los empleos, Sandberg y Savulescu señalan que afectarían sobre todo a las profesiones muy competitivas, como por ejemplo las de alto riesgo como pilotos, soldados, petroleros, los trabajos que requieren mayor conciencia ocasional como enfermeras y choferes. Para algunas personas mejorar sus prestaciones cognitivas podría significar poder alcanzar los estándares requeridos para algunas profesiones científicas o técnicas. Además, las mejoras podrían originar nuevas ocupaciones o modificar antiguas. Las personas con menos capacidades tendrían menos opciones para elegir y, al mismo tiempo, más personas con mayores capacidades se encontrarían en los niveles de ocupación más bajos.

No proporcionar mejoras que impliquen un considerable bienestar al brindar, por ejemplo, mayor control de los impulsos o aumento de la memoria, sería algo tan injusto

como no brindar educación o atención médica primaria. Los críticos a las mejoras también temen que, si las mejoras solamente van a estar disponibles en el mercado privado, sólo los ricos tendrán la posibilidad de volverse aún más ricos e inteligentes. Los autores admiten que esto sería así si el mercado fuera el único medio de acceder a las mejoras. Pero si las mejoras estuvieran disponibles por otros medios, serían eficaces para reducir la desigualdad y la injusticia: "Si se gestiona de la manera correcta, podría reducir la injusticia y la desigualdad naturales".⁵⁵ Afirman que la naturaleza otorga ventajas y desventajas sin tener en cuenta la justicia. La mejor manera de proteger a los desfavorecidos no sería como afirman bioconservadores como Bill McKibbe: no realizar las mejoras, sino justamente hacerlas asegurándose de que las instituciones sociales las distribuyan de una manera justa.⁵⁶ Luego, los autores señalan que uno de los obstáculos para el desarrollo de las mejoras es el marco legal que regula las actividades de las farmacéuticas, ligado a una concepción de la medicina como prevención, diagnóstico, cura y alivio de enfermedades y no contempla el mejoramiento cognitivo de una persona sana. Sugieren que los avances serían mayores si las farmacéuticas pudieran trabajar directamente en medicamentos que tienen como finalidad la mejora de una persona no enferma.

La importancia del Estado es fundamental para asegurar el avance y la difusión justa de las mejoras. Ante los grandes beneficios que las mejoras traerían, el Estado debería subsidiarlas, así como actualmente subsidia la educación.

El rol del estado no puede obviarse en una consideración seria de las modalidades, alcances y beneficios de las

⁵⁵ *Idem*, p. 105.

⁵⁶ McKibben, B. Designer genes, *Orion*, May-June, 2003, disponible en: <https://www.orionsociety.org/pages/om/03-3om/McKibben.html>

biomejoras, y así lo advierten los autores, como también lo hizo Philip Dick en la novela que citábamos anteriormente. En dicha novela el rol del estado se caracteriza por el ejercicio de un control burocrático extremo sostenido por un régimen policial omnipresente y represivo. La relación entre búsqueda de enormes beneficios económicos, biomejoras, control total de los seres humanos y estado policial resulta abrumadora, como si cada uno de esos aspectos potenciara necesariamente a los otros. En *Fluyan mis lágrimas, dijo el policía*, el ser humano biomejorado vive el drama de experimentar la potenciación de todas sus capacidades, pero al mismo tiempo, sufre más que nunca la vigilancia opresiva de múltiples mecanismos de control. Más allá de mostrar las bondades de posibles mejoras físicas y cognitivas, la novela de Dick problematiza las múltiples relaciones que las biomejoras tienen, necesariamente, con aspectos políticos y sociales, y con una modificación específica del modo como el ser humano experimenta realidades como la validación social, el éxito, la angustia, la vigilancia estatal y el sentido de la vida.

La obligatoriedad de la mejora moral segura y efectiva

En el film soviético de ciencia ficción (*Stalker*, 1979) del director ruso Andrei Tarkovski, un científico y un poeta quieren llegar al centro de una zona cuyo acceso está prohibido porque se cree que allí ha sucedido un evento extraordinario que altera las normas convencionales que rigen el mundo. Se dice en el film que, si una persona accediera al centro de la zona, se le cumplirían sus deseos más profundos. Un extraño personaje, el stalker, guiará al científico y al profesor hacia el centro de esa zona misteriosa. El stalker puede orientarse en la zona de reglas cambiantes y de extraños peligros debido a su gran capacidad para leer e interpretar adecuadamente los signos del entorno y a su extraordinaria empatía y conexión con todo lo viviente. La película parece criticar a la ciencia y al arte, representados por el científico y el

poeta, que se encuentran extraviados y sin posibilidades de llegar a su verdadero destino si no se dejan guiar por un discernimiento certero y, sobre todo, por la empatía. Éstas serían las cualidades indispensables para otorgar un sentido realmente válido a las búsquedas científicas y artísticas del ser humano.

Las ideas que aparecen en el artículo *The Perils of Cognitive Enhancement and the Urgent Imperative to Enhance the Moral Character of Humanity* que Savulescu escribió con Ingmar Persson, se encuentran, de alguna manera, en la misma línea de lo que sugiere el film de Tarkovski: sin una clara preeminencia de ciertos valores humanos los avances científicos son susceptibles de extraviarse y de provocar desgracias nunca vistas.⁵⁷

Los autores sostienen que, como muestra la historia, los progresos tecnológicos además de su potencial de mejoría de algunos aspectos de la vida humana, también traen aparejados mayores riesgos de destrucción, como ha sucedido, por ejemplo, con la energía atómica. Advierten que una mejora cognitiva podría redundar en un aumento exponencial del peligro que las nuevas tecnologías cayeran en manos de personas malignas que tuvieran como objetivo la destrucción masiva de sus enemigos. Si bien reconocen que esta posibilidad podría ser una objeción de peso para frenar las investigaciones y la aplicación de las mejoras, sostienen que, justamente por esto, quizás se deba alentar aún más la necesidad de avanzar en las mejoras, pero dotándolas, además, de un componente moral, porque sólo de ese modo se evitaría el riesgo de un mal uso de las mismas. En el libro *La pistola de rayos* de Philip Dick, la tierra es invadida por una civilización extraterrestre absolutamente superior a la humana. Los humanos deben dejar de lado sus diferencias internas, aprender a colaborar entre sí y buscar una solu-

⁵⁷ Savulescu, J., Persson, I. *The Perils of Cognitive Enhancement and the Urgent Imperative to Enhance the Moral Character of Humanity*, *Journal of Applied Philosophy*, 25(3), 2008.

ción. La destrucción masiva de toda la humanidad parece inevitable, ni las mejores armas humanas podrían contrarrestar el poder de las armas extraterrestres. Entonces, los protagonistas tienen una idea brillante: transformar un juego infantil en un arma contra los extraterrestres. En el juego en cuestión, los niños ven a un *wub* (una criatura del espacio con poderes telepáticos que puede comunicar sus sentimientos a los demás) sufriendo, intentando salir de un laberinto. Al ver el sufrimiento del *wub*, los niños son estimulados para sentir empatía y cuidar a los seres vivos. Los protagonistas de la novela transforman el juego infantil y se lo envían a los extraterrestres, logrando que éstos reciban señales telepáticas que los inducen a sentir empatía. Sin ninguna posibilidad de ganar apelando al poder de las armas, los terrestres logran triunfar sobre los extraterrestres al conseguir que éstos empaticen con el sufrimiento que los humanos experimentarían en caso de ser invadidos y esclavizados.⁵⁸

Dick desarrolla el tema de la empatía en varias de sus obras: en *¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?*, llevada al cine por Ridley Scott con el nombre de *Blade Runner* (1982), la empatía es lo único que diferencia a los seres humanos de los androides que ya han logrado emular y superar a éstos en todos los demás aspectos.⁵⁹

Las obras de ciencia ficción como las que citamos, desarrollan un tema que ha obsesionado desde siempre a la humanidad, su propia mejora, tanto en el orden físico como moral. La capacidad de ponerse en el lugar del otro y conectar con sus sentimientos se puede encontrar en las historias de Gilgamesh, Teseo, Jesús y Buda.

Los relatos de estos humanos excepcionales que superan los límites naturales y se destacan por sus virtudes

altruistas han fascinado a las diferentes culturas. El héroe sumerio Gilgamesh es capaz de sumergirse hasta lo profundo del mar para conseguir la planta de la juventud que regresaría a la vida a su amigo muerto; Jesús declara “no hay mayor amor que dar la vida por los amigos” y su muerte en la cruz es interpretada como un cumplimiento de sus palabras;⁶⁰ Teseo, refiere Plutarco, molesto por la ofrenda de jóvenes que Atenas debía hacer a Creta para ser entregados al laberinto y ser asesinados por Minotauro, decidió ocuparse del asunto y terminar con esa injusticia:

como tenía por justo no despreocuparse, sino compartir la suerte de los ciudadanos, acudió a ofrecerse sin sorteo. A los demás pareció admirable su decisión y quedaron prendados de su amor al pueblo.⁶¹

Teseo entró al laberinto y mató al Minotauro; en el *Sutra de la Dhammapada*, Buda declara que la compasión es una de las principales cualidades que se deben cultivar: “El que tiene compasión hacia todos los seres, es el que es digno de ser llamado sabio.”⁶²

Savulescu y Persson señalan que la mejora de todas las capacidades humanas siempre ha sido una meta de la humanidad (tanto las mejoras morales como las cognitivas).⁶³ Tradicionalmente, se intentaba mejorar al ser humano mediante la educación, primero realizada de modo oral y luego por escrito. Si bien, desde un punto de vista biológico y genético, durante los últimos 40.000 años la humanidad habría sido esencialmente la misma, se ha producido un enorme desarrollo cultural. Los autores señalan que los estudios sobre fármacos que mejoran la memoria, la concentración y el rendi-

⁶⁰ Juan 15:13.

⁶¹ Plutarco, *Vidas Paralelas. Vol I, Teseo-Rómulo, Lucurgo-Numa*, Madrid, Editorial Gredos, 1985, pp. 74-75.

⁶² *Dhammapada*, Verso 223.

⁶³ *Op. cit.*, Savulescu, Persson, 2008, p. 165.

⁵⁸ Dick, P. *La pistola de rayos*, Buenos Aires, Minotauro, 2018.

⁵⁹ Dick, P. *¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?* Buenos Aires, Minotauro, 2017.

miento cognitivo, están avanzando rápidamente y van a modificar radicalmente el modo como se van a encarar las mejoras humanas.

Savulescu y Persson se preguntan: “¿qué disposiciones nuestras deberían potenciarse para mejorarnos moralmente?, ¿cuál es el núcleo de nuestras disposiciones morales?, ¿hay alguna razón para creer que este núcleo es maleable por medios biomédicos y genéticos?”⁶⁴

En el film *La naranja mecánica* (1971) dirigida por Stanley Kubrick haciendo una adaptación de la novela homónima de Anthony Burgess, la historia transcurre en un futuro distópico y tiene como protagonista a Alex DeLarge un joven violento que es sometido a un tratamiento experimental para mejorar su conducta. A través de un tratamiento que alterna drogas con un shock de imágenes violentas se busca mejorar moralmente al joven. La película plantea algunos temas morales fundamentales como el libre albedrío y el alcance de la ingeniería moral impuesta por el Estado. El film podría interpretarse como una crítica a todo intento de manipulación médica que anule la capacidad de decisión del ser humano. Para Savulescu y Persson se debería encarar una profunda investigación para descubrir el soporte biológico de las conductas morales. Si bien no consideran como opción anular el libre albedrío para que el ser humano elija el bien, como ocurre en el film de Kubrick, defienden la necesidad de estimular médica o genéticamente la realización de dicha opción.

Los autores afirman que hay razones para creer que compartimos el núcleo de ciertas disposiciones morales como el altruismo y el sentido de justicia, con otros animales no humanos, de allí concluyen que entonces deberían poder ser susceptibles de tratamiento biomédico y genético. Reconocen que se necesita más investigación científica para determinar cómo debería realizarse dicho

tratamiento. La iluminación cognitiva producto de un biomejoramiento tampoco provocaría automáticamente una liberación de ideologías inmorales. Una mejora cognitiva podría ayudar a descubrir en qué consiste una verdad moral y a justificar más adecuadamente las creencias morales. Para Savulescu y Persson, “nuestras disposiciones morales se basan en nuestra Biología. No son un producto cultural en la misma medida que la comprensión de una lengua o de las leyes de una sociedad”,⁶⁵ y ante los peligros que entraña la mejora cognitiva, abogan por encarar un vigoroso programa de investigación para comprender mejor los fundamentos biológicos del comportamiento moral. Ellos afirman que “si alguna vez se desarrollan mejoras morales seguras, hay fuertes razones para creer que su uso debería ser obligatorio, como la educación o el fluoruro en el agua”.⁶⁶ Dicha obligatoriedad sería potenciada por el hecho de que estamos entrando en la era del desajuste extremo entre una naturaleza moral humana limitada y una tecnología globalizada altamente avanzada.

Por último, en el artículo *Unfit for the Future? Human Nature, Scientific Progress, and the Need for Moral Enhancement* que Savulescu escribió junto a Ingmar Persson, ellos afirman que el siglo XXI es el siglo en los que la principal amenaza para el ser humano es el ser humano mismo.

En el futuro es posible que se den más violaciones a la privacidad, una mayor vigilancia estatal y privada y crezca exponencialmente el riesgo de que las nuevas tecnologías se utilicen de modo perjudicial para muchos seres humanos. Por esta razón los autores proponen que se estimule la educación moral para lograr que se viva con moderación, cooperación e igualdad, sólo así se podrá subsistir como especie. El progreso científico debe usarse para el progreso moral, los autores consideran que

⁶⁴ *Idem*, p. 168.

⁶⁵ *Idem*, p. 168.

⁶⁶ *Idem*, p. 174.

existen suficientes razones para creer que el comportamiento relacionado con la justicia y la equidad está en parte determinado biológicamente. Savulescu y Persson señalan el problema que se encuentra en el punto de partida de esta cuestión: los seres humanos que necesitan ser mejorados, son los que deben hacer uso moralmente adecuado de esas técnicas. De todas las mejoras biomédicas factibles, las mejoras morales serían las más importantes de realizar y se debería aceptar el desafío que plantea su correcta aplicación.

El mejoramiento moral propuesto por Savulescu y Persson se aparta significativamente de la línea que históricamente han seguido las distintas culturas humanas: apelar al entrenamiento en valores a cargo de organizaciones religiosas, estatales, culturales y familiares. Estos autores consideran que la ciencia debe intervenir a través de modificaciones genéticas y productos farmacológicos. Si bien es muy discutible que el modelo de mejora moral hasta ahora seguido por la humanidad haya tenido éxito, tampoco el camino de una mejora genética y farmacológica estaría libre de cuestionamientos y riesgos. ¿Cómo se constituiría una personalidad humana con una empatía generada genética o farmacológicamente?, ¿qué consecuencias sociales podría tener que una gran cantidad de personas, científicamente modificadas, obrasen de una manera empática o altruista?, ¿cómo se daría la convivencia entre los mejorados moralmente y los que no lo sean, ya sea porque no tuvieron los medios para hacerlo o porque rechazaron que se les aplicara las mejoras?, ¿el riesgo de que el experimento fracasase impediría que, al menos, se pudiera intentar realizarlo?, ¿podríamos seguir corriendo el riesgo de tener líderes políticos, sociales y religiosos poco hábiles cognitivamente y faltos de empatía y altruismo? Éstas y otras cuestiones surgen a partir de la posibilidad cierta, como plantean los autores que hemos estudiado, de que la ciencia pronto pueda mejorar moralmente al ser humano.

Conclusión

El recorrido propuesto ha permitido constatar que el debate en torno al biomejoramiento humano no puede reducirse a una mera discusión técnica, ni a una simple confrontación filosófica entre bioconservadores y partidarios de las biomejoras; se trata, sobre todo, de resignificar profundamente el sentido de lo que se considera humano, sus límites, sus potencialidades y su futuro.

A continuación, ofreceremos una valoración crítica de los planteos que hemos reseñado en este artículo, reconociendo tanto sus diferencias internas, como también sus coincidencias fundamentales respecto del valor de la tecnología como herramienta de transformación humana. En esta reflexión procuraremos establecer si logran aportar elementos significativos en las áreas que han abordado, así como analizar el modo en que dialogan, o entran en conflicto, con ciertas herencias filosóficas, religiosas y culturales que aún influyen en nuestras formas de pensar lo humano. Este análisis busca aportar elementos para una discusión crítica sobre las posibilidades, los límites y las implicancias del biomejoramiento en el contexto del mundo actual.

A propósito de M. More

La visión de Max More, que promueve la transformación humana a través de la tecnología, puede resultar polémica por su formulación casi panfletaria, que recuerda a los manifiestos vanguardistas de principios del siglo XX. En comparación con las críticas a la religión y a las filosofías inmovilizadoras enunciadas por autores como Feuerbach y Nietzsche, las ideas de More evidencian cierta falta de profundidad y un abuso de declaraciones rimbombantes y poco fundamentadas. Sin embargo, tienen el mérito de retomar la denuncia que han realizado estos autores y actualizarlas en el marco de la nueva revolución tecnocientífica que experimentamos en estos tiempos.

No se puede desconocer la importancia de las cosmovisiones religiosas y filosóficas como posibilitadoras o canceladoras de ciertos desarrollos de conocimientos y habilidades humanas. En el mundo occidental, está ampliamente comprobado el rol del cristianismo en general y de la Iglesia Católica en particular como opositores tenaces del pensamiento científico, como atestiguan los casos de Galileo y Darwin.

Pero, más allá de la complejidad de la cuestión que incluye reconocer los ámbitos en los cuales la cosmovisión cristiana ha favorecido ciertos desarrollos científicos, lo que nos interesa destacar es la importancia y el poder de la cosmovisión que poseemos para obstaculizar o promover el progreso científico. La evidencia de esta centralidad va más allá del debate sobre la relación histórica entre la ciencia y la cosmovisión cristiana y nos invita a tratar de objetivar la serie de valores que aún sostenemos, incluso inconsciente o acríticamente, y que son subsidiarios de una cosmovisión religiosa o filosófica determinada. Estemos o no de acuerdo con More, resulta imprescindible detenernos en la dimensión axiológica que actúa como trasfondo ideológico de los desarrollos científicos. Ignorarla implica correr el riesgo de invisibilizar las decisiones fundamentales que orientan la investigación, dejándolas libradas a una supuesta lógica inmanente que, en realidad, no es más que una secuencia de elecciones preconfiguradas por quienes controlan los procesos de producción científica y tecnológica. La operación es denominada “autonomía operacional” por el filósofo de la tecnología Andrew Feenberg, quien la define así:

[Es] el poder de realizar elecciones estratégicas entre racionalizaciones alternativas, sin considerar las externalidades, la práctica consuetudinaria, las preferencias de los trabajadores o el impacto de las decisiones en sus hogares.⁶⁷

⁶⁷ Feenberg, A. *Transformar la tecnología. Una nueva visita a la teoría crítica*, Bernal, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, col. Ciencia, tecnología y sociedad, 2012, p. 125.

Esta autonomía operacional, que desconoce todos los aspectos que señala Feenberg, pivotea necesariamente sobre la invisibilización de las opciones ideológicas que la animan. Por lo tanto, evidenciar el entramado ideológico que está detrás de los desarrollos científicos resulta necesario para adoptar una adecuada visión crítica tanto hacia los supuestos desarrollos lógicos y necesarios como hacia las barreras ideológicas infranqueables que impiden ciertos avances.

Si bien reconocemos las limitaciones de los postulados de More, no podemos desestimar la provocación que plantea al cuestionar las herencias ideológicas que aún operan en el trasfondo de nuestras decisiones científicas y técnicas. En este sentido, cabe preguntarse si la cosmovisión cristiana, que dominó durante siglos y que todavía está presente en el *ethos* occidental, ya sea como herencia imperceptible o como reacción explícita, no ha obstaculizado el desarrollo de ciertas formas de conocimiento y de innovación tecnológica. La concepción del ser humano como criatura directamente formada por las manos de Dios ha favorecido lecturas esencialistas, inmovilizadoras, que buscaron fijar una “naturaleza humana” inmutable. Esta idea, aunque hoy se exprese en términos laicos o se camufle bajo nuevos lenguajes, es precisamente la que se ve desafiada por los avances de la ciencia contemporánea y, por lo tanto, requiere ser revisada críticamente. Las prácticas de biomejoramiento que ya están disponibles, y las que están por venir, reclaman una reconfiguración profunda de los presupuestos axiológicos que les servirán de fundamento.

A propósito de J. Harris

La argumentación de John Harris, que presenta el mejoramiento como un imperativo moral derivado de nuestra obligación de mitigar el sufrimiento y prolongar la vida, invita a reconsiderar los límites éticos de la intervención en la naturaleza humana. El principal

aporte de Harris consiste en demostrar con sólidos argumentos que la distinción entre terapia y mejora resulta insuficiente para justificar o restringir ciertos tratamientos. Los avances médicos en áreas como vacunas, tratamientos preventivos, nutrición y suplementación, han provocado un aumento significativo de la longevidad humana. Estos desarrollos están lejos de detenerse y se vislumbran en el horizonte de avances aún más importantes en el corto y mediano plazo. Ante esta realidad, la reflexión filosófica debe situarse a la altura de los nuevos desafíos y ofrecer un marco teórico adecuado para abordar y acompañar estos progresos.

Si bien la propuesta de Harris es consistente y bien fundamentada, su enfoque bienestarista podría ser ampliado, especialmente al considerar —como señala Feenberg— que la pregunta acuciante que deben hacerse las sociedades modernas es “qué significado de la vida humana está contenido en las configuraciones técnicas dominantes”.⁶⁸ En este sentido, cualquier definición de bienestar, que algunos de los autores estudiados consideran principio legitimador de las biomejoras, debería incorporar necesariamente una reflexión sobre el significado de la vida humana, cuya centralidad en todas las configuraciones técnicas ha sido destacada por Feenberg.

A propósito de J. Savulescu, I. Persson, A. Sandberg y G. Kahane

Las propuestas de Julian Savulescu, y de los autores que han coescrito con él, insisten en la necesidad de integrar una dimensión moral en los procesos de mejoramiento para prevenir el uso indebido de las nuevas capacidades. Destacamos en estos autores la consideración de que la mejora moral es tan esencial, e incluso más determinante, que cualquier mejora física. En su

enfoque, llaman la atención sobre el hecho de que la moral no depende únicamente de un sistema de valores transmitido por instituciones religiosas, estatales o familiares. Al mismo tiempo, advierten sobre la urgencia de superar un enfoque ancestral que asocia la moralidad exclusivamente con conceptos abstractos como el espíritu, los valores, el deber y el bien, dejando de lado el soporte biológico que sustenta dicho marco conceptual. Consideramos que estos pensadores, con sus aportes, ayudan a evidenciar que no se ha investigado lo suficiente sobre cómo la moralidad humana opera en su dimensión física, orgánica y neurológica. Estos mecanismos siguen siendo en gran medida desconocidos.

La espiritualización realizada por las religiones y la intelectualización operada por algunos sistemas filosóficos, de la moralidad humana, podría haber obstaculizado, o al menos retrasado, una adecuada investigación científica sobre el complejo entramado biológico que subyace y orienta las acciones humanas. El vertiginoso avance de las técnicas de biomejoramiento humano podría obligarnos a reconsiderar la delegación de la responsabilidad de la educación moral de las personas que detentan hasta el presente, y desde tiempos inmemoriales, instituciones tales como la familia, las iglesias, las escuelas y los variados grupos de pertenencia humanos.

El recorrido realizado permite responder preguntas esbozadas en la Introducción. Al interrogante de si logran los autores transhumanistas aportar algo novedoso a preguntas como la definición de lo humano, los límites de las mejoras y sus criterios o cómo sería un ser humano perfecto y quiénes decidirán las respuestas a estas preguntas, podemos afirmar que han logrado, de algún modo, revitalizar estas cuestiones y reproponerlas de un modo actualizado.

⁶⁸ *Idem*, p 44.

Si bien, como se ha visto al relacionar el tema con reflexiones que provienen del arte y de la tradición filosófica, en muchos casos se evidencian planteos simplistas o faltos de mayor densidad analítica, no se puede negar que han logrado volver a poner en discusión una serie de temas que reclaman nuevas formulaciones. Más allá de los prejuicios, tal vez justificados, de algunos sectores académicos, la problemática de las biomejoras y de otras cuestiones como la inteligencia artificial, ampliamente desarrolladas por los autores denominados transhumanistas, merecen ser tomados seriamente en consideración y no ser tildados como una mera moda pasajera. Esto no exime del arduo trabajo de distinguir, dentro de la ingente producción actual sobre estos temas, lo que realmente vale la pena y posee verdadera consistencia teórica, de lo que no es más que verborragia pseudo-científica.

Consideramos que los autores estudiados se destacan por poner en el centro del debate el papel de la tecnología como fuerza transformadora de la condición humana, lo cual es ineludible en el contexto actual. Sus ideas desafían las concepciones tradicionales sobre la naturaleza humana, la identidad y los límites de lo humano. Se impone un debate ético y social amplio sobre las implicaciones del biomejoramiento, reconociendo que las decisiones que se tomen en este campo tendrán un impacto profundo en el futuro de la humanidad.

Como en las grandes narraciones fundacionales (Gilgamesh, Prometeo, Buda, Jesús), la pregunta por el sentido último del ser humano vuelve a ser acuciante. Los avances tecnológicos, lejos de vaciar la ancestral reflexión filosófica y religiosa, la revitaliza y la obliga a imaginar nuevas configuraciones. Frente a un porvenir en el que lo humano podría ser rediseñado, el desafío ético es enorme, porque se trata de decidir qué tipo de humanidad deseamos construir y qué principios

deben guiar ese proceso. En este marco, el biomejoramiento no puede ser pensado como opción individual cuyo diseño y puesta en práctica se encuentre exclusivamente en manos de grupos hegemónicos, sino como un acontecimiento epocal que exige renovadas herramientas teóricas y renovadas formas de responsabilidad colectiva.



Maestría en Filosofía

<https://bit.ly/MaestriaFilosofia>



Filosofía Social y Política

Introducción



Daniel Busdygan

Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata y Magister en Ciencias Sociales y Humanidades por la Universidad Nacional de Quilmes. Es docente-investigador en ambas universidades. Dirige del Proyecto I+D-UNQ-(2020) “Democracia y diálogo público”. Es miembro investigador del Centro de investigaciones y estudios de filosofía del Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (CieFi-IdiHCS-UNLP). Es miembro del Observatorio de prácticas públicas de la historia y la filosofía (UNQ). Docente de grado y posgrado. Entre sus principales publicaciones cuenta con: *Sobre la despenalización del aborto* y *Democracia y razón pública*, además de otros en carácter de coordinador y en colaboración, *Conocimiento, arte y valoración: perspectivas filosóficas actuales*, *Ideas y perspectivas filosóficas* y *Aborto: aspecto normativos, jurídicos y discursivos* y *Rostros del igualitarismo*.



Livio Mattarollo

Es doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata, donde completó también sus estudios como licenciado y profesor. En 2014 y 2019 recibió los premios de Egresado Distinguido y Egresado de Posgrado Distinguido, respectivamente, por parte de la UNLP. Es docente de grado en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UNLP, y de posgrado en la Maestría en Filosofía, UNQ. Además, realiza tareas de investigación en el Centro de Investigaciones en Filosofía (UNLP/CONICET). Ha publicado capítulos de libros, artículos y reseñas en revistas del país y del exterior. Recientemente ha co-editado el libro *El Aula Abierta* y el dossier “Conceptos de Filosofía Política”. Sus áreas de trabajo son la filosofía del conocimiento y la epistemología política, abordadas desde la tradición del pragmatismo clásico.

En la segunda parte de esta publicación, orientada a la Filosofía social y política, se reúne un conjunto de trabajos que interrogan las relaciones entre subjetividad, poder, conflicto y normatividad en las sociedades contemporáneas. Como bien lo recuerda Eduardo Rinesi, especialmente el conflicto y el poder son constitutivos de la política y esta última, a su turno, es constitutiva de la propia naturaleza humana y ámbito de su realización como tal.¹ A través de diversas estrategias conceptuales y tradiciones de pensamiento, los autores convocados, lejos de apelar a una mirada homogénea, despliegan una cartografía plural en la que convergen enfoques genealógicos, hermenéuticos, republicanos, deconstructivos y estético-políticos, y en la que se pone en juego la pregunta por *lo común*.

El eje articulador de esta sección es la convicción compartida de que la Filosofía, en su versión crítica y reflexiva, constituye una herramienta fundamental para pensar las formas de vida actuales, sus aporías éticas y sus potenciales transformadores. La Filosofía, en este registro, no opera como una disciplina que solamente prescribe modelos ideales de justicia o de ciudadanía, sino también como una forma crítica de interrogar los marcos simbólicos y materiales que organizan nuestra pertenencia al mundo social. Uno y otro énfasis tienen antecedentes ilustres en las más diversas tradiciones de la historia de la Filosofía occidental, desde la pregunta de Platón por la república ideal, el estudio de gobiernos comparados de Aristóteles o las condiciones identificadas por Agustín de Hipona para la ciudad de Dios, hasta la noción de Filosofía como *praxis* transformadora sintetizada en la Tesis XI sobre Feuerbach de Karl Marx o la concepción de Filosofía como *diagnosis* y *prognosis* moral y política de John Dewey. Desde marcos teóricos abiertamente distintos y en muchos casos contrapuestos, esas perspectivas —como tan-

tas otras— han partido desde la reconstrucción de la situación de su presente y han planteado estrategias para mejorar el estado de cosas de aquello que compone lo público.

Si esto es así, parecería que la Filosofía social y política tiene la pretensión de ir más allá de lo dado (sin que esto implique necesariamente asumir posiciones comprometidas con entidades o procedimientos trascendentales), pretensión que desde el vamos requiere una adecuada comprensión de cómo se estructuran los campos de fuerza que atraviesan las relaciones sociales. En esto consiste la puesta en práctica del “superprincipio filosófico” planteado por Moulines citado anteriormente. En efecto, la complejidad y la dinámica del escenario social y político demanda capacidad analítica, pero también creativa, para poder interpretar qué (nos) está sucediendo y, sobre todo, hacia dónde y con qué medios deberíamos reconstruir las condiciones de existencia.

Como se ha señalado, la Filosofía es una actividad interpretativa de segundo orden, pero eso no debe conducir a pensarla como una actividad inocente, desprendida de los problemas de su contexto ni ajena a las posibilidades de transformación. En la versión del pensamiento y el quehacer filosófico que aquí nos interesa, entonces, las tareas descriptivo-normativas no se presentan separadas ni mucho menos antitéticas, sino como facetas complementarias que subrayan el valor, e incluso la necesidad en nuestro tiempo, de la Filosofía.

El recorrido comienza con una serie de textos que dialogan con el pensamiento de Michel Foucault, lo desplazan o lo confrontan productivamente con otras tradiciones. Mariano Garbarino, en su capítulo “Foucault en la inmanencia liberal”, realiza una lectura precisa del Foucault de los años 80 centrada en los cursos del Collège de France. Contra una interpretación extendida que ve en esta etapa un giro liberal o una suerte de conversión ideológica, Garbarino sostiene que el interés del filósofo por el

¹ Rinesi, E., Política, *Ágora*, (23), 2024, pp. 237-259.

liberalismo debe entenderse como parte de una indagación amplia sobre las formas de gubernamentalidad y los modos de constitución del sujeto. El autor muestra que Foucault analiza el liberalismo no desde una perspectiva normativa, sino como una racionalidad práctica que estructura las técnicas del poder, las economías de la libertad y los dispositivos de subjetivación. Esta clave interpretativa permite pensar críticamente el modo en que las democracias actuales naturalizan ciertas formas de dominación bajo la apariencia de neutralidad política y eficiencia económica.

Ese anclaje en el pensamiento foucaultiano se amplía con el trabajo de Liliana Guzmán Muñoz titulado “Interpretación y subjetivación: entre Gadamer y Foucault, una tensión fecunda para la Filosofía contemporánea”. Lejos de ubicar a Gadamer y Foucault como figuras antagónicas —el primero como defensor de la tradición, el segundo como genealogista del poder—, Guzmán propone una lectura en tensión que recupera la productividad de su contraste. La pregunta central que atraviesa el texto es cómo se constituye el sujeto sin recurrir ni a esencialismos ni a determinismos estructurales. En este cruce, Gadamer aporta una teoría de la comprensión situada, anclada en la historicidad del lenguaje y la apertura al otro; mientras que Foucault advierte sobre los riesgos de que esa tradición heredada funcione como dispositivo de sujeción. La autora logra un equilibrio interpretativo notable donde ambos pensadores se iluminan mutuamente, y muestra que el problema de la subjetivación y la libertad no puede reducirse a una única matriz conceptual.

Profundizando la dimensión política de la hermenéutica, César David Castro Gómez, en “Gadamer y Taylor, la necesidad de la hermenéutica en la democracia”, explora el vínculo entre comprensión mutua y legitimidad democrática. A partir de la idea de la democracia como “lugar vacío” —una figura que remite a su apertura

constitutiva a la diferencia—, el autor sostiene que la hermenéutica es indispensable para cualquier proyecto democrático que no se agote en la agregación de intereses, sino que se funde en el reconocimiento recíproco. En diálogo con Gadamer y Charles Taylor, Castro Gómez argumenta que el principio hermenéutico puede ser reformulado como un gesto de apertura hacia el otro que permita trascender el etnocentrismo y habilite un espacio público plural. Así, la ciudadanía activa se redefine como capacidad de comprender la ley, como expresión de la dignidad compartida, y no como mera imposición heterónoma.

La sección continúa con textos que desplazan el foco hacia las formas del conflicto y los dispositivos simbólicos que ordenan lo político. Juan Pablo Ortega, en “Reflexión sobre el conflicto maquiaveliano”, retoma el pensamiento republicano de Maquiavelo para analizar el estatuto del disenso en la vida política. Ortega plantea que el conflicto no es por definición destructivo puesto que puede operar como principio constitutivo de la libertad si es encauzado institucionalmente. La *verità effettuale della cosa* permite resignificar el conflicto como fuerza instituyente y no como amenaza al orden. Sin embargo, cuando el disenso degenera en faccionalismo, en luchas intestinas ancladas en intereses privados —las *sètte*—, entonces se torna un factor de disolución de lo común. Ortega ofrece así una lectura matizada del conflicto como ambivalencia constitutiva de la política moderna.

Desde otra perspectiva, Aníbal Serafini, en “Una interpretación de la operatividad del mito, el rito y la utopía en la narrativa política: la diégesis como dispositivo analítico”, se adentra en el campo de la Filosofía política desde una mirada simbólica y semiótica. El autor propone analizar las narrativas políticas a través de la noción de diégesis, entendida como estructura que da coherencia a los relatos históricos fundacionales, los marcos normativos y las proyecciones utópicas. El texto muestra cómo el mito,

el rito y la utopía operan como dispositivos narrativos de la historia de un país que legitiman el orden vigente, naturalizan lo contingente e instituyen un “sentido cerrado y total”. Al hacerlo, Serafini despliega una crítica a las formas de hegemonía simbólica que modelan la percepción social de lo posible y lo deseable, ofreciendo herramientas para su problematización.

El volumen se cierra con dos aportes que extienden la reflexión hacia los ámbitos del derecho, primero, y a la estética, luego. Helga María Lell, en “El concepto jurídico de persona, el paternalismo jurídico y la nota de autonomía”, explora una de las tensiones más persistentes de la Filosofía del derecho: la relación entre autonomía y paternalismo. ¿Puede el Estado intervenir en la libertad individual para proteger al sujeto de sí mismo? ¿Dónde reside el umbral que separa la tutela legítima de la coerción injustificada? Lell responde a estas preguntas examinando las bases antropológicas del concepto de persona y discutiendo las condiciones normativas que permitirían —o no— justificar el paternalismo jurídico desde una perspectiva liberal. Por su parte, Mauro Rosal, en “Sonido no-intencionado y *différance*”, emprende un original ejercicio de intersección entre la estética musical de John Cage y la deconstrucción filosófica de Jacques Derrida. A través del análisis de 4’33” y de la noción derrideana de *différance*, Rosal sugiere que el sonido no-intencionado funciona como una práctica filosófica que subvierte las oposiciones binaristas y desestabiliza los regímenes de sentido clausurados. Su propuesta afirma la potencia epistemológica del arte como experiencia de pensamiento.

En conjunto, esta segunda parte del volumen constituye una valiosa contribución al pensamiento filosófico actual. Sus textos, diversos pero conectados por preocupaciones comunes, ofrecen herramientas conceptuales para pensar críticamente las condiciones normativas, epistémicas y simbólicas de nuestras formas de vida.

Lejos de brindar respuestas cerradas, abren preguntas fundamentales sobre la subjetividad, la democracia, el poder y la libertad, inscribiéndose con rigor y creatividad en el horizonte de una Filosofía comprometida con su tiempo.



Maestría en Filosofía

<https://bit.ly/MaestriaFilosofia>

Foucault en la inmanencia liberal



Mariano Garbarino

Es Magíster en Filosofía por la Universidad Nacional de Quilmes (Orientación social y política) y Licenciado y Profesor en Ciencias de la Comunicación social por la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como docente en educación superior. Ha publicado ensayos sobre política y medios en revistas nacionales y ha investigado sobre la relación entre ética, política y experiencias corporales intensas en Michel Foucault y Néstor Perlongher. En su *Trabajo Final de Maestría* indagó sobre el encuentro de Foucault con el neoliberalismo en la década de los setenta. Actualmente profundiza esa línea de investigación esclareciendo la singularidad de la interpretación del filósofo francés, la influencia de sus análisis sobre el liberalismo económico en su obra posterior y el contexto discursivo atravesado por sus adversarios teóricos que modelan esa intervención.

Resumen

Este artículo da cuenta del cambio en la mirada del filósofo francés Michel Foucault con respecto al liberalismo. El cambio quedó plasmado en las clases que dictó en el Collège de France tituladas *Seguridad, territorio y población*, y en el libro *Nacimiento de la biopolítica*.

El artículo también se ocupa de los efectos de dicho cambio en sus obras posteriores. Atiende las transformaciones respecto de la relación entre los conceptos de libertad y poder. Una hipótesis inicial era que el interés de Foucault por el liberalismo económico se daba a partir de ciertos presupuestos ontológicos y normativos preexistentes a su indagación sobre esta tradición. Ahora bien, no existió una adscripción o conversión del filósofo francés al liberalismo; sino que, a través del estudio que emprendió, se puede vislumbrar que comparten valores, presupuestos y horizontes.

El artículo retoma la reflexión sobre el fin de la era de la revolución y el socialismo, el escepticismo cognoscitivo y moral, la mirada antiperfeccionista, y la *gubernamentalidad* liberal y neoliberal; además, consigna puntos de contacto elucida apropiaciones y usos de los liberalismos.*

* Este artículo se desprende del Trabajo Final de Maestría (TFM) titulado *El encuentro de Foucault con el Liberalismo a fines de los años 70*, presentado en el marco de la Maestría en Filosofía de la Universidad Nacional de Quilmes.

Introducción

En este artículo nos detenemos en aspectos claves de la lectura de Michel Foucault sobre el liberalismo y el neoliberalismo. Es una indagación que se asienta en el concepto de *gubernamentalidad* y sus modulaciones. Si bien en *Seguridad, territorio y población* y en *Nacimiento de la biopolítica* Foucault esgrime varias definiciones sobre *gubernamentalidad*, en el marco de esta indagación, entendemos que se trata de “conducción de conductas”.

Ponemos énfasis en aspectos filosóficos, analíticos y teóricos que vinculan al filósofo francés con el liberalismo y el neoliberalismo desarrollados en el marco de la crisis del Estado de bienestar en los años de 1970. En ese sentido, damos cuenta, en primer término, del cambio de concepción sobre el poder moderno, el capitalismo y el liberalismo entre *Vigilar y castigar* (1975) y *Seguridad, territorio y población* (1978).

Nos adentraremos en problemáticas, situaciones e interpretaciones que encuentran a Foucault en contacto con la hermenéutica liberal, a veces apoyándose en ella para embestir contra las modulaciones del “excesivo poder”. Foucault da por terminada la era de la revolución y puntualiza sus efectos despóticos; desempodera al filósofo que ya no debe proporcionar fundamentos que oficien como soporte de “Estados filosóficos”, sino esgrimir críticas que neutralicen “el excesivo poder”.

Asimismo, reconstruimos la crítica que el filósofo, apoyándose en el liberalismo, hace al socialismo en tanto *gubernamentalidad*. En otro apartado reflexionamos sobre el escepticismo cognoscitivo y moral que comparten los planteos neoliberales y Foucault, que los lleva a cuestionar la figura del intelectual universal, del planificador económico y del perfeccionista moral.

Por último, reflexionamos sobre cómo Foucault pudo pensar en un sujeto activo a partir de la Teoría del capital humano y de las políticas de desproletarización y desma-

sificación propuestas por los planteos ordoliberales. En este sentido, también nos detenemos en la perspectiva foucaultiana de la crisis de la seguridad social y de la relación problemática entre libertad y seguridad, deudora y complementaria de las interpretaciones del liberalismo económico.

Valoramos la obra de Michel Foucault, pero nuestra mirada es exterior a la misma. No nos servimos de sus conceptos para entender determinados procesos, sino que intentamos vincular su creatividad conceptual y analítica con una batalla solapada que lleva a cabo contra sus adversarios teóricos y sus modos de análisis. Como diría el catedrático español Ramón Máiz, su *criptonormativismo* y sus apuestas eto-políticas también aparecen en sus análisis e interpretaciones. De ahí que sostenemos que el interés de Foucault por el liberalismo económico se da a partir de que comparten presupuestos ontológicos y normativos incluso desde antes de su indagación sobre el liberalismo y el neoliberalismo.

Nos valemos de un antecedente cuyo objeto de atención es la relación de Foucault con el liberalismo: *Foucault y el neoliberalismo*, libro colectivo compilado por Daniel Zamora y Michael Behrent en el que participan Mitchell Dean y Serge Audier, que ya llevaban bastante tiempo trabajando en esa línea de indagación. El año pasado salió publicado otro libro en la misma dirección; *El último hombre toma LSD*, cuyos autores son Mitchell Dean y Daniel Zamora. Nuestra apuesta es adentrarnos en los textos mismos de Foucault y a partir de la selección de análisis e interpretaciones singulares, queremos pensar los puntos de contacto con los liberalismos y, si lo amerita, marcar sus discontinuidades.

Prolegómeno sobre el poder

Para comprender la batalla que el filósofo francés llevó contra “el excesivo poder” —cuyo sumun son las experiencias del fascismo y el estalinismo—, reconstruimos la

evolución de su pensamiento acerca del poder. Si bien en *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión* (en adelante *Vigilar y castigar*) observamos una concepción productiva y positiva del poder en cuanto a su capacidad de actuar con respecto a un fin a partir de los cuerpos (desde la perspectiva de la agencia), se vislumbra un ostensible contraste entre poder y libertad.

El poder no era un posibilitador de prácticas de libertad de los individuos, sino que instrumentalizaba a los cuerpos en aras de cumplir sus diversos fines (militares, educativos, económicos, etc.). Siguiendo a Foucault,

[al cuerpo] lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos. Este cerco político del cuerpo va unido, de acuerdo con unas relaciones complejas y recíprocas, a la utilización económica del cuerpo; el cuerpo, en una buena parte, está imbuido de relaciones de poder y de dominación [...] El cuerpo sólo se convierte en fuerza útil cuando es a la vez cuerpo productivo y cuerpo sometido [...].¹

En *Vigilar y castigar*, el poder moderno decía “no”, prohibía y coaccionaba como poder sustractor del poder soberano (el rey), su fin no solo era moldear las “almas” de los sujetos, sino también la productividad y los resultados en sus ámbitos de actuación (instituciones educativas, fábricas, hospitales, ejército, etc.).

En un principio, expresa que indagará empíricamente las formas de castigo y la prisión en la era moderna. Enseguida vislumbramos que su objetivo es mostrar “el alma moderna”, constituida por este poder disciplinario que opera a partir de diferentes instituciones. Paradójicamente, la dispersión y la discontinuidad del poder devuelven un individuo homogéneo y obediente.

Unos años después de la publicación de *Vigilar y castigar*,² en el curso *Seguridad, territorio y población*, hay un cambio ostensible en su perspectiva con respecto al poder moderno. Su mirada implicaba una comprensión del liberalismo, del capitalismo y del individuo que habitaba en ese espacio-tiempo. En *Vigilar y castigar*, Foucault concebía al liberalismo político como la justificación ideológica de un capitalismo que funcionaba conectado con las técnicas disciplinarias. En la medida que empieza a asociar el liberalismo con el juego y la libertad, a partir de su reflexión sobre los dispositivos de seguridad, Foucault tiene que rectificar afirmaciones: afirma que es innegable que la libertad consagrada a los dispositivos de seguridad fue una de las condiciones de desarrollo del capitalismo moderno. Así reflexiona sobre este cambio de posición:

[...] en alguna parte dije que no se podía comprender la introducción de las ideologías y unas políticas liberales en siglo XVIII sin tener presente que esa misma centuria que había reivindicado en tal alta voz las libertades las había lastrado, empero, con una técnica disciplinaria que, al afectar a los niños, los soldados y los obreros donde se encontraban, limitaba en forma considerable la libertad [...] Pues bien, creo que me equivoqué [...].³

Consideramos que el equívoco por él reconocido muestra un cambio en su mirada al capitalismo y al rol del liberalismo económico. Ya no verá en ello —como lo hizo en su período maoísta— la justificación de las acciones de la clase dominante, sino la forma de *conducir conductas* gobernando lo menos posible.

En la entrevista “La ética del cuidado de sí como práctica de libertad”, Foucault rectifica su concepción de las relaciones de poder y ya no opondrá tácitamente el poder a la libertad, sino que afirmará que en nuestras sociedades las rela-

¹ Foucault, M. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores Argentina, 2006, pp. 32-33.

² En junio del mismo año Foucault dará la conferencia en Japón titulada “Filosofía analítica de la política”.

³ Foucault, M. *Seguridad, Territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 70-71.

ciones de poder implican la libertad de los sujetos, porque de no ser los individuos libres, estaríamos refiriéndonos a un estado de dominación. Es decir que, para que haya relaciones de poder los individuos tienen que ser libres. Dichas relaciones serían móviles y reversibles, y la aspiración de los individuos libres sería conducir la conducta de otros.

El poder, desde el lugar del que lo detenta contingentemente, es otorgado voluntariamente a partir de la ascendencia que genera en el resto de los participantes de la sociedad civil. Para Foucault, el poder se genera espontáneamente, antes de que se institucionalice. En este sentido, afirmará que todo cambio que no esté incorporado voluntariamente en la inmanencia de la sociedad civil fracasa si se quiere implementar a través del derecho o de una reglamentación.⁴ En “La ética del cuidado de sí” afirma que en sociedades como las nuestras, poniendo como ejemplo las relaciones familiares, amorosas y afectivas, los juegos son numerosos y los deseos de determinar la conducta de otros son mayores. O sea, las sociedades modernas y liberales posibilitan la existencia de numerosos juegos y dentro de esos juegos algunos quieren conducir a otros. En este sentido, el filósofo reflexiona:

[...] cuanto más libre es la gente y más libres son unos con relación a los otros, mayores son los deseos en unos y en otros de determinar la conducta de los demás. Cuanto más abierto es el juego, más atractivo y fascinante resulta [...].⁵

Quiere decir ello que el poder, como en un mercado libre, es otorgado voluntariamente por las personas (consumidores) a los actores que generan ascenden-

cia en los demás (los oferentes exitosos que emergen a partir de la competencia).

El contexto del cambio

En este apartado vamos a reflexionar brevemente sobre el contexto político y social en el que se dio lo que para nosotros es un cambio en la perspectiva de Foucault sobre el liberalismo y el capitalismo.

La victoria ajustada de Valéry Giscard d’Estaing sobre Mitterrand se afincó en la promesa de un “liberalismo avanzado”, abierto a las demandas de mayo del 68. Foucault se refirió a aquel acontecimiento histórico:

[...] mayo de 1968 tuvo, sin duda alguna, una importancia excepcional. Es innegable que, sin mayo del 68, jamás habría hecho lo que hice con referencia a la prisión, la delincuencia, la sexualidad. En el clima anterior a 1968 eso no era posible. [...] En lo profundo, las cosas habían cambiado de tal manera que me sentí más a mis anchas que en años anteriores, cuando estaba en Francia en 1962 o 1966. Las cosas de las que me había ocupado empezaban a ser de dominio público [...].⁶

Giscard combinó el intento de llevar a cabo una modernización económica a partir de la influencia del neoliberalismo y también vehiculizó las demandas antiautoritarias de los sesentayochistas. Según Dean y Zamora,

[...] dos cosas explican el interés de Foucault por este gobierno: en primer lugar, su política interior que rompió con el gaullismo y el conservadurismo del anterior presidente Georges Pompidou; y, en segundo lugar, las relaciones de Giscard con el partido socialdemócrata de Schmidt en Alemania, que probó ser un interesante punto de partida desde el cual cuestionar el futuro de la izquierda en Francia [...].⁷

⁴ Igualmente, Foucault criticaba “los mil fracasos del sistema jurídico-disciplinario”, que intentaban neutralizar la escasez de granos a partir de reglamentaciones en detrimento de “dejar que las cosas sucedan”, que él concebía como la introducción de dispositivos de seguridad.

⁵ Foucault, M., *Estética, ética y hermenéutica (Obras esenciales volumen III)*, Madrid, Editorial Paidós, 1999, p. 415.

⁶ Foucault, M. “El libro como experiencia”, *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2015, p. 81.

⁷ Dean, M. y Zamora, D., *Foucault y el fin de la revolución. El último hombre toma LSD*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2024, p. 90.

Para llevar a cabo reivindicaciones de mayo del 68 creó tres nuevas secretarías: una enfocada en la condición de los prisioneros, una para los trabajadores inmigrantes y una relativa a la condición de las mujeres. Ello posibilitó importantes reformas como la legalización del aborto, la liberalización de la anticoncepción, la despenalización del adulterio, el reconocimiento del divorcio por mutuo acuerdo, la promoción de la integración de los trabajadores inmigrantes y la mejora de las condiciones en las cárceles.

Giscard también limitó la intervención del Estado en cuestiones que podrían violar las libertades y derechos de los ciudadanos (por ejemplo: suprimió las escuchas telefónicas, rechazó cualquier límite a la prensa incluidos los ataques al presidente, reafirmó el derecho de asilo y terminó con la censura a la producción cultural). Si bien era un líder que emergió del gaullismo, sus políticas liberales abarcaron los aspectos políticos, éticos, sociales y económicos. De algún modo eran integrales. Jocosamente, Foucault llegó a decir —reconociendo los efectos de las medidas— que Giscard tenía el proyecto de crear “una sociedad antirrepresiva”. En el terreno económico, a la ampliación de las libertades, Giscard les sumaba el interés por lograr “la igualdad de oportunidades”. En este sentido, apunta su propuesta de impuesto negativo sobre la renta, influenciado por Milton Friedman (Foucault lo comenta en *Nacimiento de la biopolítica*). La medida intenta mejorar los índices de pobreza absoluta sin afectar la competitividad de la economía de mercado.

A la eficiencia económica de esa política que ya no necesita más del sistema de seguridad social, se suma la superioridad ética, puesto que la burocracia no oficia como policía moral que divide entre pobres buenos y malos, entre quienes merecen el estipendio y quienes no. Si se está por debajo del umbral de la pobreza que una sociedad define, el ciudadano es automáticamente merecedor de la asignación, sin importar si quiere trabajar o no, si es drogadicto y/o delincuente.

Ese neoliberalismo antinormativo conecta con las críticas que Foucault le hacía al poder normalizador médico, que pretendía captar la esencia del condenado y su perfil psicológico inmutable. Además, de alguna forma, cuaja con la interpretación que el filósofo francés hace en *Nacimiento de la biopolítica* sobre el liberalismo, donde sostiene que en esta economía de poder la seguridad es el reverso de la libertad. En este sentido, la propuesta de impuesto negativo garantizaría seguridad por debajo del umbral de la pobreza. Para concluir con este apartado, citamos a Dean y Zamora:

[para Foucault,] el emergente neoliberalismo, o “liberalismo avanzado” giscardiano, aparecía entonces como una gubernamentalidad más tolerante y menos normativa, perfectamente capaz de responder a la crisis económica y política del ejercicio del poder disciplinario en los marcos del Estado de bienestar [...].⁸

El fin de la revolución

Haciendo honor a Friedrich Nietzsche, después de haber declarado la muerte del hombre y del “sexo rey”, Foucault declara el fin de la era de la revolución. El desarrollo de esta idea premonitrice lo hace en una conferencia que da en Japón en el año 1978 titulada “Filosofía analítica de la política”. Allí, no solo parece esgrimir un juicio de hecho, sino también un deseo, puesto que la era signada por “el monopolio de la revolución” aparejaba “efectos despóticos”. Si bien Foucault consigna el comienzo de la era de la revolución en 1789 con la Revolución Francesa, su enemigo por antonomasia en aquella contingencia era la revolución de tipo marxista y los espectros del fascismo.

El filósofo francés entiende que la cuestión del “excesivo poder” es dominante a fines del siglo XX, y que ha desplazado a la decimonónica problemática de la “explotación”:

⁸ *Ibidem.*, p. 97.

[...] Ciertamente, se nos ha planteado por nuestra actualidad, pero también por nuestro pasado, un pasado muy reciente que apenas ha terminado. En última instancia, el siglo XX ha conocido dos grandes enfermedades del poder, dos grandes fiebres que han llevado muy lejos las manifestaciones exasperadas de un poder. Estas dos enfermedades, que han dominado el corazón, el centro del siglo XX, son, evidentemente, el fascismo y el estalinismo [...].⁹

Esas patologías del poder, en realidad, funcionan como espectros, como amenazas potenciales larvadas que pueden tener manifestaciones concretas en la sociedad civil; se trata de lo que Deleuze y Guattari llamarán “micro-fascismos” presentes en las relaciones sociales y en las instituciones de las democracias liberales (embriones que si se desarrollaran satisfactoriamente podrían devenir en el “totalitarismo” fascista o estalinista). En este sentido, el rol del filósofo sería únicamente el de guardián que intenta impedir que el pasado deplorado gobierne nuevamente.

Foucault consignó, en “Filosofía analítica de la política”, que el siglo XIX había sido el de la desigualdad económica y la miseria; y si bien sus efectos perniciosos no se habían aplacado del todo, la cuestión social ya no era una “urgencia”, puesto que se había pasado a otra era preocupada centralmente en el “excesivo poder”.

Una cuestión que llama la atención en “Filosofía analítica de la política” es la exclusión del liberalismo como Estado Filosófico que promete libertades y garantiza terror. En aquella conferencia Foucault afirmaba que Occidente, a diferencia de Oriente, no tuvo un Estado Filosófico hasta la emergencia de la Revolución Francesa. No lo tuvo, como sí China y Japón: “[tuvieron un Estado con] una filosofía capaz de confundirse con la práctica política, una práctica moral de toda una sociedad [...]”.¹⁰

Efectivamente, si bien Aristóteles influenció al dogmatismo de la Edad Media, no tuvo el rol estructurante que detentó Confucio en Oriente. Las cosas cambiaron en la Revolución Francesa:

[...] En ese momento, observamos cómo se constituyen regímenes políticos que tienen lazos, no solamente ideológicos, sino orgánicos (incluso diría organizativos) con las filosofías. La Revolución francesa, incluso podemos decir que el Imperio napoleónico, establecieron con Rousseau y, de una forma más general, con la filosofía del siglo XVIII, lazos orgánicos. Lazo orgánico entre el Estado prusiano y Hegel; lazo orgánico, por muy paradójico que sea, pero ése es otro asunto, entre el Estado hitleriano, Wagner y Nietzsche. También, evidentemente, lazos entre el leninismo, el Estado soviético y Marx [...].¹¹

Es interesante reparar en “la filosofía de la historia” que deja entrever Foucault, puesto que sugiere una postura contrailustrada: los Estados modernos fueron más dogmáticos que los medievales. En esa conjunción entre razón y dominación no podemos dejar de observar una marca de la Escuela de Frankfurt.

Es llamativo que Foucault no ponga en juego la relación entre los Estados liberales, el pensamiento liberal, el sistema económico y las relaciones de poder que oficiaban como condiciones de existencia de ese entramado.

En *Nacimiento de la biopolítica* concibe al liberalismo como una práctica de gobierno y como una reflexión razonada sobre la misma, cuyo principio irrevocable es “cómo gobernar menos”. Entonces, nos insta a no pensar al liberalismo como una doctrina o una ideología.

El filósofo alemán Jan Rehmann plantea dos cuestiones significativas al momento de analizar la afirmación de Foucault: en primer lugar, nos promete que va a observar al liberalismo como una práctica, como “una manera de actuar” orientada a objetivos (este abordaje se inscribiría

⁹ *Op. cit.*, 1999, p. 112.

¹⁰ *Ibid.*, p. 115.

¹¹ *Ibid.*, 117.

en la filosofía analítica de la política que nuestro autor propone); en segundo lugar, en *Nacimiento de la biopolítica*, Foucault no va a analizar el neoliberalismo empírico, en su lugar lo considerará como “una forma de reflexión crítica” sobre la gubernamentalidad y “el excesivo gobierno” (una gubernamentalidad que no quiere serlo, ejercida en su mínima expresión).

El liberalismo y el neoliberalismo serían vistos como una crítica de la gubernamentalidad y no tanto como una forma de gobierno o como un modo de dominación. No obstante, esta inclinación a la autolimitación gubernamental esconde que, si no gobierna cierto tipo de estatalidad, gobierna “la clase dominante” de los gobernados. En este sentido, el filósofo alemán reflexiona:

Las definiciones de Foucault coinciden por completo con la imagen ideológica que de sí mismo se forja el liberalismo, al que le gusta imaginarse como una filosofía y una política contrarias a la regulación estatal, con lo cual reprime el hecho de que en la historia real, hasta fines del siglo XIX, se manifestó principalmente como un individualismo posesivo dirigido al mantenimiento de las relaciones burguesas de propiedad, y con frecuencia lo hizo con las medidas violentas y disciplinarias de los aparatos represivos del Estado [...].¹²

Como lo sugerimos anteriormente, esta perspectiva adoptada por Foucault no permite observar la función ideológica del liberalismo en el contexto de un determinado estado de las relaciones de poder; o, en términos marxistas, y siguiendo a Rehmann, en el marco “de las relaciones burguesas de dominación”. El filósofo alemán ve los mismos problemas en la interpretación de Foucault sobre el neoliberalismo:

[...] las transformaciones económicas y sociales y las políticas de fuerza desaparecen de su marco interpretativo [...] las teorías neoliberales parecen surgir de la nada y conquistar aceptación sin motivación alguna; las razones de su importancia y de su éxito son oscuras [...].¹³

En lo que respecta al neoliberalismo, en *Nacimiento de la biopolítica*, Foucault hace una genealogía del movimiento, deteniéndose en momentos clave como el Coloquio Walter Lippmann y las reflexiones de la Comisión Trilateral sobre la inflación de las demandas democráticas. Lo que entendemos es que en las clases de Foucault no hay una articulación entre las fuerzas sociales que impulsan las experiencias neoliberales y la reflexividad gubernamental neoliberal. Este divorcio no nos permite mensurar los efectos que las relaciones de poder tienen en las prácticas o en los análisis liberales y neoliberales y paradójicamente la gubernamentalidad liberal y neoliberal queda en una posición de autonomía y de plasticidad ideológica, poco plausible.

Volviendo a los Estados filosóficos, Foucault trae a colación filosofías, que eran filosofías de la libertad, pero en la práctica, según su perspectiva, dejaron de serlo.

[...] Ahora bien, estas filosofías de la libertad han producido, a su vez, formas de poder que, bajo la forma del terror, ya bajo la forma de la burocracia o incluso bajo la forma del terror burocrático, fueron, incluso, lo contrario del régimen de la libertad, incluso lo contrario de la libertad convertida en historia [...].¹⁴

Acotemos que Karl Popper ya había consignado este desajuste entre las promesas de la revolución y sus efectos reales. Según Ricardo Gómez, Popper reconocía las buenas intenciones prácticas de Marx, quien, preocupado por mejorar la condición humana tenía la esperanza de

¹² Rehmann, J. Las promesas incumplidas del último Foucault y los estudios de la gubernamentalidad, en Zamora y Behrent (comps.), *Foucault y el neoliberalismo*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2017, pp. 218-219.

¹³ *Ibid.*, p. 219.

¹⁴ Foucault, Michel, *Estética, ética y hermenéutica*, op. cit., p. 115.

reducir la miseria y la violencia e incrementar la libertad. No obstante, Popper estaba convencido de que se trataba de objetivos que no se pueden alcanzar a partir de métodos revolucionarios: “Estoy convencido de que los métodos revolucionarios sólo pueden empeorar las cosas y aumentar innecesariamente los sufrimientos, que conducen a un aumento de violencia y que destruyen la libertad”.¹⁵

Según Foucault, la paradoja de estas filosofías occidentales modernas es que, si bien en un primer momento promovieron una oposición “esencial” al poder y a su ejercicio ilimitado, cuando se encaramaron en el poder político e impregnaron a las instituciones de su pensamiento terminaron legitimando las “formas excesivas de poder”. En este sentido, demostrando desconexión con las ideologías decimonónicas, llegó a plantear, antagonizando con el sentido común moderno, que “la filosofía legitima los poderes irrefrenables en mayor medida que el apoyo dogmático de la religión”.¹⁶

En este sentido, como lo sugerimos anteriormente, la filosofía en esta contingencia no puede ser ni la que legisla sobre la política estableciendo lo que hay que hacer, ni hacer de consejera de los políticos. El único rol que le queda es ser crítica con respecto a estas patologías del poder que aparecen en la sociedad civil y en las formas de gobierno, ser guardiana implícita de los logros alcanzados por las sociedades demo-liberales.

En este sentido, Foucault propone la formación de una filosofía analítica de la política, inspirado en el giro lingüístico de la tradición analítica que se referenció en el segundo Wittgenstein. Este desplazamiento desde el espacio continental al anglosajón en el contexto del fin de la era de la revolución le permite a nuestro autor des-

andar la fiebre de poder que llevaba implícita la utopía revolucionaria y ejercitar una tarea modesta, empírica y práctica. A partir de este nuevo modo del ejercicio de su actividad queda desempoderado, ya no será el que “descubre” las estructuras profundas del ser o el ser del lenguaje, sino el que tiene como “analizar lo que ocurre cotidianamente en las relaciones de poder, una filosofía que intentara mostrar en qué consisten, cuáles son esas relaciones de poder, sus formas, sus desafíos, sus objetivos [...]”.¹⁷ Queda así un observador perspicaz de estos juegos de poder desideologizados de la era del nihilismo.

Con relación a esto, Foucault expresa que la filosofía anglosajona intenta decir que el lenguaje nunca engaña ni desvela, que el lenguaje se juega. De ahí la importancia de la noción de juego. A Foucault la filosofía anglosajona le permite evitar las impugnaciones masivas como, por ejemplo, la de la teoría de las ideologías que dice que cierto lenguaje aliena, o engaña o las aventuras metafísicas que prometen que a partir del lenguaje podemos acceder al ser, a la verdad, al inconsciente colectivo, etc. Y, además, si uno de los efectos del poder es la producción de verdad, ésta no tiene que ser observada como un engaño si los individuos la adoptan, se tendría que pensar que la forma de gobierno es efectiva, persuasiva. Si no se quiere infantilizar a los individuos, inexorablemente se tiene que pensar que consienten ser conducidos.¹⁸ Aquí podemos ver de forma ostensible el cambio de naturaleza de las relaciones de poder entre *Vigilar y castigar* y la época en que Foucault da las clases en el *Collège* sobre

¹⁷ *Ibid.*, p. 118.

¹⁸ Nuestro autor en la entrevista “El libro como experiencia” parafrasea al liberalismo kantiano y sentencia que hemos salido de la minoría de edad y era hora que nos hagamos responsables de nuestro destino. “[...] La gente ha alcanzado la mayoría de edad política y moral. Les toca elegir individual y colectivamente. Es importante decir cómo funciona un régimen determinado, en qué consiste, e impedir toda una serie de manipulaciones y mistificaciones. Pero la elección la debe hacer la gente [...]” (Foucault, Michel, *La inquietud por la verdad*, p. 95).

¹⁵ Gómez, R. J. *Neoliberalismo y pseudociencia*, Buenos Aires, Lugar editorial, 1995, p. 106.

¹⁶ *Ibid.*, p. 116.

el liberalismo y el neoliberalismo. Esta responsabilización en el plano político y social a la que el filósofo francés recurre para interpelar a los individuos bajo la égida del Estado providencia, como veremos más adelante, funcionará en el plano económico a partir de la reflexión sobre el capital humano.

En *Vigilar y castigar* había planteado a partir del presupuesto de la dispersión del poder que era dificultoso en términos prácticos aunar esos puntos desperdigados y heterogéneos bajo la idea de Revolución. Forzar esa subsunción producía consecuencias negativas que se podían rastrear en términos éticos, políticos y sociales. Unos años después, nuestro autor sentenció el fin de su existencia.

El socialismo o la sinrazón gubernamental

Foucault se apoya en su estudio sobre el neoliberalismo para criticar el *socialismo realmente existente*. Aquí la objeción muestra las virtudes de la *gubernamentalidad* liberal para poner en evidencia las carencias del socialismo.

En el marco de su estudio sobre el ordoliberalismo, en *Nacimiento de la biopolítica*, Foucault analiza la transformación del partido socialdemócrata alemán, su integración en la gubernamentalidad de posguerra. Al indagar las actas del Congreso de Bad Godesberg (1959) afirma qué ello significa el abandono del marxismo por parte de la socialdemocracia:

[se abandona] la adhesión a todo un conjunto doctrinal y programático que no es una mera teoría económica sobre la eficacia y la utilidad de la libertad de mercado. Es adhesión a un tipo de *gubernamentalidad*, que ha sido justamente el medio por el cual la economía alemana sirvió de base al Estado legítimo [...].¹⁹

¹⁹ Foucault, Michel, *Nacimiento de la biopolítica: Curso en el Collège de France (1978-1979)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 114.

Aquí el filósofo francés intenta convencernos de que no es una ideología, que está abierta a modificaciones y que, además, pasó la prueba de la realidad. El Partido Socialdemócrata adopta esta gubernamentalidad no por su valor intrínseco, sino porque fue exitosa para generar crecimiento económico sin inflación en el período de reconstrucción. En este sentido, Foucault observa la adhesión socialdemócrata a la *gubernamentalidad* ordoliberal como un movimiento de táctica política: salir del consenso de posguerra promoviendo otra forma de gobernar era quedar fuera del mapa político. Desde su perspectiva, la socialdemocracia resigna los motivos por los que quería llegar al poder, su razón de ser, en aras de poder llegar al poder.

En este sentido, Foucault dirá que los socialdemócratas alemanes abandonaron el marxismo porque el socialismo no tenía *gubernamentalidad* autónoma y encontraron en el liberalismo una forma de gobernar efectiva. Esta conclusión llega, en *Nacimiento de la biopolítica*, a partir de un rodeo argumental que contiene referencias a los debates intelectuales de su tiempo presente que nos parece pertinente reconstruir. El filósofo francés aludiendo a los teóricos marxistas que seguían insistiendo en que había que forjar una teoría del Estado que no se encontraba en Marx afirma que:

[...] después de todo, a los ingleses no les fue tan mal, y en resumidas cuentas, al menos hasta estos últimos años se gobernaron pasablemente bien sin teoría del Estado. Bueno, en todo caso, la última de las teorías del Estado la encontramos en Hobbes, es decir, alguien que era a la vez el contemporáneo y el *supporter* de un tipo de monarquía de la que los ingleses se desembarazaron justamente en ese momento. Y después de Hobbes está Locke. Locke no hace una teoría del Estado, hace una teoría del gobierno. Por lo tanto, puede decirse que el sistema político inglés jamás funcionó, y lo mismo vale para la doctrina liberal, a partir de una teoría del Estado, y ni siquiera necesitó atribuírsela. Se dieron principios de gobierno [...].²⁰

²⁰ *Ibid.*, pp. 116-117.

Foucault estaba pensado en la cuestión práctica del gobierno, cómo hacemos para gobernar sin requerir intervenciones constantes, interpelando a los individuos en tanto sujetos libres, sin apelar a un entramado de prohibiciones. Desde la mirada de Foucault los marxistas se detenían en cuestiones abstractas y no reflexionaban sobre las formas adecuadas de gobernar en el marco de la tradición socialista.

En este sentido, el filósofo francés invierte el debate que se daba dentro del marxismo afirmando que más que una teoría del Estado al socialismo le hace falta una “razón gubernamental”. El liberalismo tiene una forma de gobierno, de la cual el socialismo carece. Nuestro autor define razón gubernamental de la siguiente manera: “[...] una medida razonable y calculable de la extensión de las modalidades y de los objetivos de la acción gubernamental [...]”.²¹

Lo que podemos captar es que la razón gubernamental es una razón que establece sus propios límites de acción. Esta definición que incluiría a la *gubernamentalidad* administrativa, al Estado de policía, está de alguna manera modelada por la concepción que Foucault tiene del gobierno liberal. Una gubernamentalidad que no tiene límites no es razonable. “Medida razonable y calculable” de la acción gubernamental se puede asociar con el gobierno frugal, prudente y limitado que tiene como ideal el liberalismo económico. En contraposición, por ejemplo, la *gubernamentalidad* administrativa, según el filósofo francés, llevada a cabo por el Estado de policía es ilimitada, expansiva, continuamente se propone nuevos objetivos. En *Camino de servidumbre*, Hayek entendía, en ese sentido, que el carácter hiperadministrativo del socialismo y su voluntad de controlar todo termina encontrando permanentemente fallas en el plan que lo obligaban a modificarlo continuamente. Foucault concluye estableciendo que,

[...] no hay gubernamentalidad socialista autónoma. No hay racionalidad gubernamental del socialismo. De hecho, el socialismo —y la historia lo ha demostrado— sólo puede llevarse a la práctica si se lo conecta con diversos tipos de gubernamentalidad. Gubernamentalidad liberal, y en ese momento el socialismo y sus formas de racionalidad cumplen el papel de contrapeso, correctivo, paliativo a sus peligros internos [...]. Lo hemos visto y seguimos viéndolo funcionar en gubernamentalidades que suponen sin duda más de lo que el año pasado, como recordarán, llamamos Estado de policía [...].²²

En los Estados con estas características, para Foucault, hay una fusión entre *gubernamentalidad* y administración; por lo tanto, el socialismo en estos Estados pasa a ser la lógica interna de un Estado “hiperadministrativo”. Cuando el filósofo francés consigna al socialismo ligado a la *gubernamentalidad* liberal nos permite entrever que el contrapeso que produce neutraliza los efectos más destructivos, peligrosos, del liberalismo.

Nuestro autor embiste con sagacidad al socialismo, puntualizando sus debilidades. La tarea del socialismo no sería hacerse de una teoría del Estado ni abocarse a un estudio profundo de sus mentores con el afán de hallar la clave de la acción, sino de darse una forma de gobernar autónoma, original, que contenga los principios que enarbola la tradición socialista pero que posea plasticidad ante la contingencia. Así como la tradición liberal se pregunta si determinada experiencia es o no radical vislumbrando los principios de gobierno establecidos, el socialismo tendría que forjar una forma de gobierno cimentada en principios que se someta a la prueba de la realidad y al cual se pueda testear con criterios evaluativos consignados previamente, dejando de lado las disputas hermenéuticas sobre los textos fundacionales.

²¹ *Ibid.*, p. 116.

²² *Ibid.*, p. 118.

Espíritu humeano

Tanto en Foucault como en los (neo) liberales observamos una perspectiva nominalista común sobre la acción social. Esta perspectiva que oficia como un presupuesto ontológico combate los centros localizados de poder y detecta y promueve su dispersión; también el filósofo francés es crítico de la soberanía en los ámbitos filosóficos, de saber, de ahí que encumbra al “intelectual específico” que tiene un saber experto sobre un ámbito acotado y denuesta al “intelectual universal” que sin estar inscripto en un espacio específico proclama una verdad universal y establece un “programa” para ponerla en práctica.

El “intelectual universal” como vanguardia revolucionaria sería el hacedor de “programas” y soluciones, el que establece planes de acción, en contraposición con los intelectuales específicos que harían un diagnóstico circunscripto a un ámbito de actuación y dejarían a criterio de los damnificados, de las víctimas, de los involucrados, la configuración de los objetivos y de los medios para alcanzarlos. Los puntos de contacto entre “el intelectual universal” que elabora un “programa” y el político intervencionista, dirigista, descrito por Hayek, que confecciona un “plan” económico son llamativos. Lo deseable que consignan nuestros autores es que tanto el intelectual como el político se abstengan de intervenir, que dejen hacer a los demás; si en el ámbito económico el remedio sería no obstaculizar el libre flujo de los intercambios que generan los agentes económicos; en el ámbito político la premisa sería dejar expresar libremente las demandas y los deseos de la “plebe”, sin ser codificados previamente por clarividentes intelectuales en un discurso político establecido.

En el fondo existe la idea que, si no hay lugar ni para el intelectual universal ni para el reformador social devenido en interventor económico, los deseos y las demandas de los individuos (sin reparar en su calidad) no son solo

mejores que las que confeccionan los anteriores, sino también las únicas legítimas. Geoffroy De Lagasnerie, reflexionando sobre el nominalismo de Foucault, señala:

[...] resulta sorprendente comprobar la existencia de un gesto casi idéntico en los neoliberales. También en ellos la crítica del papel de los universales y los trascendentales en la teoría política y social desemboca en una crítica de la figura del intelectual “universal”, o mejor, la idea de que el intelectual pueda forjar una visión sintética de la sociedad [...].²³

Lo que también plantea De Lasganerie es que lo que subyace a la crítica al “intelectual universal”, presente en autores neoliberales como Hayek, es la actitud de oposición a otorgar un poder desmesurado al pensamiento.

Esa pulsión atraviesa al marxismo y proviene de la Ilustración, a partir de Rousseau y Voltaire. La “omnipotencia del intelecto” lleva a pensar que la sociedad puede ser modelada a partir de un plan diseñado en la mente de un intelectual.

Por lo tanto, como consigna nuestro autor cuando reflexiona sobre el liberalismo, el individuo tendría que ser ciego de la totalidad. En este sentido, es en la “naturalidad” de las relaciones sociales (“intereses no interesados”) y económicas donde Foucault considera que se intentan llevar a cabo los deseos de los individuos, donde se traban las relaciones espontáneas y donde se despliega el juego. En éste hay un sujeto activo que confecciona tácticas y estrategias, determina objetivos, gana o pierde, genera ascendencia o no en los demás. Parafraseando a Hayek en *Camino de servidumbre*, cuando existe un gobierno frugal o un Estado de derecho (que solo establece las reglas de juego) que no tiene un plan, los que planifican son los individuos. No obstante, es menester dejar sentado que la reflexión sobre la figura del “intelectual universal” es anterior al encuentro de Foucault con el liberalismo.

²³ De Lagasnerie, G., *La última lección de Michel Foucault. Sobre el neoliberalismo, la teoría y la política*, Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 2015, pp. 76-77.

De acuerdo a la hermenéutica predominante de su obra, estaríamos dentro de su segunda etapa (saber-poder) y en lo que respecta a su posicionamiento político nos ubicaríamos en su período “maoísta”, en el que tiene vínculos estrechos con la Izquierda Proletaria. En este sentido, el historiador norteamericano Michael Christofferson consigna que, a comienzos de la década de 1970, “su política estaba impregnada de un populismo de democracia directa, como puede verse en su trabajo en el Grupo de Información sobre las Prisiones (GIP) y su reformulación del papel del intelectual”.²⁴

El “populismo de democracia directa” al que se refiere Christofferson es un modo de vehiculizar decisiones que se contraponen al sectarismo en la toma de decisiones, que nuestro autor endilga a los partidos comunistas en el poder o fuera de él. El GIP rechazaba toda forma de autoridad y de representación:

[...] se negó a elaborar un plan de las condiciones carcelarias y afirmó que su único objetivo era lograr que los presos pudieran expresarse y dar a conocer la situación de las cárceles, a fin de impulsar por sí mismos la agenda del cambio. Su consigna era “¡Dar la palabra a los presos!”.²⁵

Al rechazar la representación en general, Foucault —siguiendo a Christofferson— también rechaza al intelectual tradicional, quien “decía la verdad a quienes todavía no la veían y en nombre de aquellos que no podían decirlo”.²⁶ Su misión es cuasi providencial, de una clarividencia propia de los elegidos que forma parte de un sistema de poder elitista, privativo, que prohíbe el discurso y el saber de las masas. En contraposición, el “intelectual específico”, no debe situarse al margen de las masas “para

decir la verdad muda de todos”, sino luchar junto a ellas particularmente contra las formas de poder allí donde él a su vez es su objeto y su instrumento: en el orden del saber, de la verdad, de la conciencia y del discurso.

Aquí observamos que Foucault da preponderancia a los agentes que intervienen en situaciones concretas, haciendo cierta concesión al pragmatismo, privilegiando al que hace sobre el que piensa (intelectual). En este sentido, el rol del “intelectual específico” es legítimo, pero tiene límites precisos: es como si fuera una suerte de médico que puede “diagnosticar” pero no puede otorgar un “remedio”; es decir, no puede dar una solución a un problema. El problema lo tienen que resolver los afectados e involucrados. Es como que hubiera asumido el rol del ingeniero social fragmentario popperiano, pero solo indica el problema y se abstiene de dar una solución. En este sentido, su *expertise* en un ámbito específico tampoco le daría legitimidad para hacer una crítica total al sistema a tono con el espíritu popperiano. Aquí podemos observar que se intenta neutralizar las críticas totales al sistema y entre ellas la más eminente que es la crítica marxista.

Entonces, para concluir con este apartado, ante la dispersión de los poderes y de los saberes, no hay lugar para una mirada ni para un saber absoluto. Siguiendo a François Dosse, al fustigar al intelectual profeta y portador del discurso verdadero, Foucault presupone una idea-fuerza que también contiene el liberalismo económico:

[...] la democratización de la sociedad permitió que cada categoría social exprese de la mejor manera posible sus insatisfacciones [y sus satisfacciones], sin tener que recurrir a los intelectuales [...].²⁷

La democratización social no necesita del intelectual y el libre mercado que democratiza las elecciones económicas individuales tampoco requiere del planificador económico que obstruye el libre flujo entre oferta y

²⁴ Christofferson, M., Foucault y la nueva filosofía: por qué Foucault elogió *Los maestros pensadores* de André Glucksmann, Zamora y Behrent (comps.), *Foucault y el neoliberalismo*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2017, p. 28.

²⁵ *Idem*.

²⁶ *Idem*.

²⁷ Dosse, F., Gilles Deleuze y Félix Guattari: *biografía cruzada*, Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 2009, p. 407.

demanda y que orienta la producción hacia bienes que fija discrecionalmente con antelación sin reparar en las preferencias de los individuos. Tanto en Foucault como en los neoliberales económicos, no existe una reflexión sobre las preferencias y deseos en términos de calidad, pues no se cuestionan siempre que emanen de los individuos y que, en el caso de los últimos, no violen derechos de otros. La fórmula de nuestro autor era que subjetivamente pasaba a la acción directa contra un acontecimiento cuando se tornaba “insoportable” (“Cuando es insoportable no se soporta más”).

Antiperfeccionismo moral

El escepticismo cognoscitivo tiene efectos en términos morales. No hay un saber absoluto ni una moral universal y perentoria, existen moralidades desperdigadas en la práctica. El analista solo puede mostrar las relaciones entre los puntos para poder dar con los resultados. El consejo de prudencia sería no intervenir, que las cosas sucedan y que la solución sea la posible y no la perfecta. El problema que suscita la no intervención —desde una mirada exterior a la hermenéutica de este modo de gobernar fisiócrata o liberal— es que los que se terminan enseñoreando son los que detentan el poder; y lo hacen modelando el curso de acción, excepto que adscribamos a una concepción teológica de la mano invisible y pensemos que, a partir de acciones egoístas, con la intervención del diseñador, éstas se transmutan en buenos resultados.

En su análisis del caso de la escasez en *Nacimiento de la biopolítica* podemos observar cómo a partir de Adam Smith el filósofo francés adopta esta idea que reza que cuando las personas actúan con buenas intenciones las cosas salen mal; en cambio, persiguiendo sus propios intereses mejorarán los del conjunto. En primer lugar, la creencia de que cuando se actúa en base a una idea de bien las cosas salen mal es similar a la que Popper y

Hayek endilgan a las buenas intenciones socialistas (que cuando se efectivizan terminan generando experimentos humanos deplorables). Es algo que Foucault incorpora sin cuestionar. La idea siguiente que reza que siguiendo los intereses individuales mejorarán los del conjunto es una frase demasiado repetida, muy poco objetada y tan poco confrontada con la realidad que no vale la pena detenerse mucho si no fuera porque está demasiado impregnada en el sentido común. ¿Por qué el interés individual mejorará el del conjunto? Puede ser que sí o que no, se puede dirimir luego de analizar el caso particular. Pero que esto oficie como una petición de principio y nuestro autor haga caso omiso del llamado de la crítica resulta llamativo. *Prima facie*, parece una máxima al servicio de los que quieren actuar a partir de intereses egoístas, pero como está vedado el análisis del liberalismo como ideología, oficia entonces como una afirmación incuestionable sin que necesite pasar la prueba de la realidad.

Foucault recalca en análisis de los fisiócratas y de Louis Paul Abeille sobre la escasez para captar cuál es el funcionamiento de los dispositivos de seguridad, productores de libertad en el marco del capitalismo moderno, antagónicos a las técnicas disciplinarias. Estos dispositivos se apoyan en los detalles no valorados en sí como bien o mal y tomados como procesos necesarios e inevitables de la naturaleza en sentido lato, para obtener beneficios de algo que sí se juzgará como positivo, que es el nivel de la población. Aquí aparece no solo el relativismo moral de este tipo de *gubernamentalidad*, sino también una interpretación del liberalismo que es idiosincrática de Foucault, como aquel gobierno cuyo objeto es la población y no los individuos.

Volviendo al caso introducido, nuestro autor, en primer término, consigna que este tipo de análisis no considera la escasez y la carestía como males absolutos, sino como fenómenos naturales. En este sentido, entiende que “el sistema jurídico disciplinario”, al considerar la escasez

como un mal absoluto, traslada esa impronta moral al análisis de las conductas de los actores como también lo hacía en el ámbito de la penalidad.²⁸ De esos análisis, a Foucault le atrae la indiferencia con respecto a la identificación moral de las acciones, a la asignación de una personalidad a los sujetos, que luego lo detectará también en los autores neoliberales. Aquí observamos que valora positivamente la naturalización del fenómeno (y presupone que también es natural que el sujeto sea egoísta). En el fondo, Foucault le da primacía al sujeto de interés, que en su filosofía sería el de placer.

Afirma que, desde la perspectiva de los fisiócratas, la acción gubernamental entiende que “el acontecimiento sobre el cual se intentará influir será la realidad del grano, mucho más que la obsesión por la escasez”.²⁹ La “realidad del grano” implica un abanico de cuestiones heterogéneas, pero conectadas como el clima, la calidad de la tierra, las técnicas de cultivo, la abundancia o la escasez, el transporte y la distribución, entre otras cuestiones. Todas las oscilaciones de la “realidad del grano” que repercuten en su precio no se modificarán de forma exterior. No habrá prohibiciones, ni impedimentos, como en “el sistema jurídico disciplinario”, en aras de evitar un mal, como la escasez. Se permitirá que las cosas sucedan. Foucault valora el realismo de los economistas, ese dejar hacer, que las cosas sigan su curso natural. Ese “dejar hacer” no constituye la permisividad total, pues existe un marco, un medio que delimita, en el que existen derechos que se tienen que respetar como el de propiedad, en el que Foucault no se detiene con profundidad, que modelan la libertad de acción que pueden tener efectivamente los distintos actores.

²⁸ Si para la técnica disciplinaria el hombre es malo y tiene malas tendencias la solución es intensificar las prohibiciones con el objetivo de reencauzar esa realidad insistente. En este sentido, nuestro autor asocia la disciplina con el cristianismo, el hombre es naturalmente malo.

²⁹ *Ibid.*, p. 57.

No obstante, entiende que el gobierno interviene en esa “realidad” aunque sin impedirla, a través de su acción permite que el fenómeno se revierta. Así reflexiona:

Abeille y los fisiócratas y los filósofos de la economía del siglo XVIII intentan obtener un dispositivo que, conectado a la realidad misma de estas oscilaciones, haga, por medio de una serie de vinculaciones con otros elementos de la realidad, que ese fenómeno, sin perder en cierto modo nada de su realidad, sin verse ante ningún impedimento, quede poco a poco compensado, frenado, limitado y, en última instancia, anulado.³⁰

Eso que Foucault llama dispositivo, concepto que puso en juego en sus estudios sobre sexualidad, es la confluencia de diferentes acciones, guiadas por intereses particulares, que producen un resultado dentro de determinado medio sin coacción externa. Que no haya coacción externa, en este caso por parte del Estado, no significa que las acciones de los actores sean plenamente libres, están limitadas por la inmanencia, en la que existen diferentes derechos y recursos desiguales. Volviendo a la última cita, el filósofo francés sugiere que a partir de determinada acción del gobierno en este campo de inmanencia se podría revertir la escasez sin prohibir, ni limitar la libertad de ningún actor; el organismo se autorregularía y eliminaría esas carestías puntuales.

El fin de la escasez no es producto de que los actores económicos actuaran a partir de una idea de bien, sino a través del uso de la racionalidad económica, de la presión del ambiente que condiciona la libertad de los actores y de la mirada fría de la *gubernamentalidad* liberal que conoce a sus gobernados. El resultado es deseable, aunque no estuviera en la mente de los actores. Y ese elemento que va surgir sin planificación previa es producto de la libertad de los productores, aunque no estaba entre sus intenciones. La libertad de comercio produciría buenos resultados colectivos, aunque los actores económicos no estén guiados por una idea de bien público.

³⁰ *Op. cit.*

Siguiendo a Abeille, Foucault sugerirá que, en realidad, la escasez, el hambre y la penuria prolongada son productos de las políticas intervencionistas, que tienen como objetivo mantener los precios bajos, más que una realidad en sí. El filósofo comenta:

Podemos decir que gracias a esas medidas o, mejor, gracias a la supresión del collar de hierro jurídico disciplinario en el que estaba encerrado el comercio de granos, la escasez, como dice Abeille, se convierte en una quimera. Se muestra que, por una parte, no puede existir y que, cuando existía, lejos de ser una realidad, una realidad en cierto modo natural, no era otra cosa que el resultado aberrante de una serie de medidas artificiales y también aberrantes.³¹

Lo cautiva esta perspectiva novedosa para la época que colisionaba con el sentido común que consideraba a la escasez como una penuria y para remediarla se recurría a las prohibiciones. Foucault dice, siguiendo a Abeille, que no se niega que haya determinados individuos que sufran hambruna, incluso que haya algunos que mueran —nuestro autor enfatiza el componente trágico de la situación. Igualmente, Foucault cree que el objeto que se pretende asegurar es la población, independientemente que haya un sector de individuos que padezcan los altos precios iniciales, lo importante es que la penuria no se extienda masivamente. En este sentido, estas políticas terminarían con la escasez en términos generales.

Libre y desproletarizado

Siguiendo a Mitchell Dean, el 9 de mayo de 2012, en la Universidad de Chicago, Francois Ewald, uno de los seguidores más influyentes y más cercanos de Foucault, participó en un seminario que integraba también Gary Becker, el economista al que nuestro autor le dedicó varias clases en *Nacimiento de la biopolítica*. Según Dean, Ewald describió: como

[esas clases fueron] el lugar donde él [Foucault] hizo la apología del neoliberalismo, y en especial la apología de Gary Becker, a quien se refiere como [...] el representante más radical del neoliberalismo norteamericano.³²

Según Dean y Zamora, el cambio de dirección en la obra de Foucault que se produjo en el intervalo de ocho años entre el primer y el segundo tomo de *Historia de la sexualidad* estuvo asociado al “análisis neoliberal” que empieza a observar la economía desde las decisiones del sujeto. En este sentido, Dean y Zamora afirman:

si el neoliberalismo tuvo éxito en considerar al trabajo desde el punto de vista del trabajador, Foucault debía ahora tener éxito al concebir las relaciones de poder desde la perspectiva del sujeto.³³

Para los neoliberales, el análisis económico debe consistir en el estudio de la naturaleza y los efectos de lo que ellos llaman “decisiones sustituibles”, es decir, estudiar y analizar el modo de asignación de recursos escasos a fines antagónicos (alternativos), que no pueden superponerse unos a otros.

La “mutación epistemológica” de los análisis neoliberales consiste en que el economista toma como punto de partida y modelo general de análisis el estudio de cómo los individuos asignan recursos escasos a fines que son excluyentes entre sí. Es decir, la disciplina económica ya no intentará indagar procesos relacionales en el que está incluido el capital, las inversiones y como un engranaje más el trabajo, sino que tratará de analizar el comportamiento humano y su racionalidad interna, “la programación estratégica de la actividad de los individuos”. Esta transformación en la naturaleza de los análisis permite a la economía abarcar otros espacios de indagación *prima facie* no económicos.

³² Dean, M. Foucault, Ewald, el neoliberalismo y la izquierda. Zamora y Behrent (comps.), *Foucault y el neoliberalismo*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2017, p. 152.

³³ Dean, M. y Zamora, D., *Foucault y el fin de la revolución. El último hombre toma LSD*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2024, p.182.

³¹ *Ibid.*, p. 62.

Foucault afirma que para los neoliberales “hacer el análisis económico del trabajo” significa ponerse en la perspectiva de la persona que trabaja e indagar cómo utiliza los recursos que dispone. Lo seduce la idea neoliberal que reza que para estudiar el trabajo hay que hurgar en la conducta económica practicada, puesta en acción, racionalizada y calculada por el trabajador. Siente empatía intelectual por los saberes que se autoproclaman empiristas. Además, no solo presuponen un sujeto activo que programa y planifica estrategias, sino también un campo abierto, modelado como un juego, en donde los agentes intentan cumplir sus fines.

Como ya consignamos, Foucault rescata que los autores neoliberales presuponen un sujeto activo, pero parece una presuposición normativa y deseable más que una constatación empírica. No parecería atinado generalizar al *homo oeconomicus* operando hegemonícamente en todos los ámbitos y, además, la actividad de este sujeto solo está contemplada en tanto *homo oeconomicus*.

Para estos autores el salario es un ingreso y el ingreso es el rendimiento de un capital, en este caso humano. Este capital constituido por aptitudes, idoneidad, es inseparable de su poseedor. El trabajador es responsable de su cuidado en tanto capital. En este sentido, lo podemos vincular cuando Foucault en la entrevista *El libro como experiencia* dice, parafraseando a Kant, que los individuos deben salir de su minoría de edad en términos políticos y sociales. El trabajador aparece como un empresario de sí mismo, ya no como fuerza de trabajo homogénea. El punto de partida no es el individuo como sujeto de derecho o persona, sino como empresa con intereses que lleva a cabo estrategias para vehiculizar los mismos. El elemento básico de estos análisis, según el filósofo francés, es el *homo oeconomicus*, que no es el mismo pergeñado por los economistas clásicos, que oficiaba como socio del intercambio y que tenía internalizada una teoría de la utilidad basada en las necesidades. El *homo oeconomicus* neoliberal es el empresario de sí mismo, que es su propio productor, su propia fuente de ingresos y su propio capital.

En este sentido, los ordoliberales, a diferencia del neoliberalismo norteamericano que es parte de la cultura, de los modos de ser y de “la racionalidad de los gobernados”, intentan implantar “desde arriba”, desde el gobierno, una ética social de la empresa. Foucault intenta darle cuerpo a los horizontes del neoliberalismo alemán a partir de Röpke y Rüstow. El primero plantea que los objetivos de la acción gubernamental tendrían que ser la desmasificación y la desproletarización a partir de la promoción de la descentralización económica y social, fomento de la pequeña y mediana empresa, equilibrio entre la ciudad y el campo; diversificación de las grandes empresas, fomento de la pequeña propiedad para las masas y promoción del arraigo. Por su parte, Rüstow plantea que se debe buscar eliminar al proletariado entendido como una clase libre formada por beneficiarios de ingresos salariales a corto plazo y crear una nueva clase de trabajadores que, mediante la propiedad, las reservas, su inclusión en la naturaleza y en la comunidad, la corresponsabilidad y una labor que porte en sí misma su sentido, devengan así ciudadanos valiosos de una sociedad de hombres libres.

En la sociedad neoliberal imaginada por Röpke a partir de la capitalización que tendría el trabajador como efecto del crecimiento económico que impulsa este nuevo orden, se busca que éste se inserte en la comunidad como ser responsable y que aporte a la sociedad mediante una labor significativa convirtiéndose así en un hombre libre. Lo que se presupone es que antes no lo era. En las sociedades de masas, como describe Sombart, el hombre no es libre, es un engranaje. Este horizonte de desmasificación y desproletarización cautiva a nuestro autor que es un incansable crítico de lo homogéneo y promotor de lo heterogéneo. Este tipo de discurso conecta con los planteos de la izquierda autogestionaria o segunda izquierda con la que Foucault simpatizaba. La inclusión en la comunidad, el trabajo significativo y la responsabilidad como ciudadano constituyen condiciones necesarias para ser libres.

Libre e inseguro

En la entrevista de 1983 ("Seguridad social: un sistema finito frente a una demanda infinita") Foucault deja entrever la proximidad que tenía con la perspectiva del liberalismo económico en lo que concernía al cuestionamiento del Estado providencia. El filósofo francés consigna que el sistema de "garantías sociales" creado en 1946 tiene límites económicos; y prosigue reflexionando sobre la inadecuación de este modelo en la contingencia, puesto que no solo es costoso en términos económicos, sino también éticos. Este maridaje de crítica económica y ética a la vez, presuponiendo que la que determina a la segunda es la primera, es una marca del liberalismo propia de Hayek y de Robert Nozick. Foucault advierte que el sistema de seguridad social surgido en el período de entreguerras tenía objetivos precisos con el afán de atenuar determinados conflictos sociales:

[...] encuentra hoy sus límites al enfrentarse con la racionalidad política, económica y social de las sociedades actuales [...]. La Seguridad Social, más allá de sus efectos positivos, ha tenido también "efectos perversos": rigidez creciente de determinados mecanismos, situaciones de dependencia... Se puede subrayar algo que es inherente a los mecanismos funcionales del dispositivo: por una parte, se ofrece más seguridad a la gente y, por otra, se aumenta su dependencia.³⁴

Como ya lo sugería en *Nacimiento de la biopolítica*, observando esa relación en "la gubernamentalidad neoliberal", el filósofo advierte que a partir de los años 50 "la noción de seguridad ha comenzado a ser asociada a la de independencia. Esta inflexión ha sido un fenómeno cultural, político y social muy importante. Es necesario tenerlo en cuenta".³⁵

O sea, "la gubernamentalidad neoliberal" sería interpretadora de estas transformaciones. Recordemos que en *Nacimiento de la biopolítica* Foucault afirmaba que la libertad es el reverso de la seguridad. Además, la seguridad y la dependencia que brindaba la seguridad social se pueden vincular con la figura histórica del poder pastoral en sus diferentes manifestaciones, exigiendo obediencia y proveyendo diferentes modulaciones de seguridad. Lejos de ser una dicotomía excluyente, Foucault consideraba que la libertad y la seguridad podían tener una relación prolífica en la que la existencia de un mínimo de la segunda potenciaría a la primera. En el mundo foucaultiano los opuestos se disuelven en una relación armónica. En este sentido, el filósofo expresa:

[...] existe una demanda positiva: la de una seguridad que permita relaciones más ricas, más numerosas, más diversificadas, y más flexibles con uno mismo y con el medio, asegurando no obstante a cada uno una autonomía real. Este es un hecho nuevo que debería tener un peso a la hora de elaborar los programas en materia de protección social [...].³⁶

Quizás podría ser la seguridad del impuesto negativo, que permite tener "la libertad" de decidir si queremos trabajar o no (o cuándo hacerlo) de acuerdo a nuestras necesidades como individuos. Lo que observamos es que los cambios que constata Foucault en esta nueva era se corresponden con lo que él valora en la vida. Aumentar las relaciones, que estas sean flexibles y diversas son de alguna manera los deseos ("ideológicos") de nuestro tiempo presente.

Como ya dijimos, observamos una complementariedad, cuando no indistinción, entre las críticas de los economistas liberales al sistema de seguridad social del Estado providencia y las que le hace Foucault. Las críticas económicas de los liberales se transforman en el filósofo francés en inquietudes éticas: "Lo que está en

³⁴ Foucault, M., *Seguridad social: un sistema finito ante una demanda infinita, Saber y verdad*, Madrid, Las ediciones de la piqueta, 1985, p. 210.

³⁵ *Ibem.*, p. 211.

³⁶ *Op. cit.*

cuestión ya no es tanto el acceso igualitario cuanto el acceso infinito de cada uno a un cierto número de prestaciones posibles”.³⁷

Si bien el filósofo francés no omite las críticas estrictamente fiscales, termina poniendo énfasis en cuestiones como la intervención médica que prolonga la vida de la gente “artificialmente” muchas veces en contraposición de los deseos de los individuos. Es lo que en “Filosofía analítica de la política” consignaba como la intromisión de la medicina en la vida de las personas, manifestando así un “excesivo poder” que se tornaría “insostenible” para las personas. Lo que él ve como un atropello a la libertad individual y a la capacidad de elegir que tenemos los individuos, los liberales económicos lo ven como un gasto improductivo que no puede torcer el rumbo de la muerte inexorable. Nuestro autor detecta un costo ético en la prohibición de la eutanasia, en donde los liberales económicos ven un costo económico. Foucault concluye:

nuestro sistema de cobertura social impone un modo de vida determinado al que los individuos deben someterse, y toda persona o grupo que, por una razón u otra, no quiere o no puede acceder a ese modo de vida se encuentra marginada por el juego mismo de las instituciones [...].³⁸

Aquí hace hincapié en los costos éticos del sistema para los individuos. Lo que es menester dejar sentado es que el filósofo francés no deja entrever como solución un sistema comercial privado. Considera que habría que reestructurar el sistema descentralizándolo, para aproximar a los usuarios a los centros de decisión de los que dependen y así poder participar del proceso decisorio. Esta suerte de participación democrática intensa es un tópico que en principio estaría más en consonancia con la izquierda autogestionaria, que con los liberales económicos.

No obstante, Foucault plantea perspectivas que confluyen con el liberalismo económico. En este artículo también cuestiona la objetividad de las “necesidades de salud”, crítica que, como señalamos, no hace más que reafirmar el individualismo y el pluralismo que determinan las perspectivas de la modernidad.

Es imposible fijar objetivamente un umbral teórico y práctico, válido para todos, a partir del cual se puede decir que las necesidades de salud están enteras y definitivamente satisfechas.³⁹

Esta afirmación descansa en dos datos fácticos: el avance técnico de la Medicina que ha progresado en lo referido a su poder terapéutico y a su capacidad de analizar y examinar; y una creciente demanda de salud que permite observar que la necesidad de salud “no tiene un principio de limitación interno”. Poniendo en juego el análisis económico, si bien la oferta de salud ha aumentado en calidad y cantidad, la demanda lo ha hecho mucho más. Sabemos cómo los neoliberales económicos resolverían este problema. Y Foucault se mueve en el mismo terreno. Cuando habla del “principio de limitación interno” hace una clara alusión al modo de gobierno liberal como aquel que sí tiene un principio de limitación interno. Unos párrafos después Foucault da una respuesta clara al “problema actual”:

[...] ¿debe una sociedad intentar satisfacer por medios colectivos la necesidad de los individuos?, ¿pueden estos legítimamente reivindicar la satisfacción de estas necesidades? [...] Parece, en la medida que estas necesidades son susceptibles de crecer indefinidamente, que una respuesta positiva a esta cuestión sería difícilmente realizable [...].⁴⁰

Nuestro autor pregunta retóricamente dos cuestiones estrictamente normativas alineadas con el liberalismo económico y luego intenta superar el entuerto expre-

³⁷ *Ibid.*, p. 213.

³⁸ *Ibid.*, p. 215.

³⁹ *Ibid.*, p. 220.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 221.

sando que el acceso a la salud se tendría que medir con relación a “los medios de salud” disponibles.

Incluso sugiere que alguien va a tener que tomar las decisiones dolorosas a partir de este hecho empírico:

[...] Un aparato fabricado para asegurar la seguridad de las gentes en el terreno de la salud ha alcanzado pues un punto de su desarrollo en el que va a ser preciso decidir qué determinada enfermedad, qué determinado tipo de sufrimiento ya no se beneficiará de ninguna cobertura —un punto en que la vida misma, en determinados casos, no recibirá ninguna protección [...].⁴¹

Un mundo de demandas infinitas y medios finitos es el del liberalismo, el de la escasez. El ser humano tiene deseos múltiples, pero recursos limitados. Cuando el Estado les traspasa el riesgo a los individuos, gobernándolos menos, no hay otra opción que “vivir peligrosamente”.

Conclusión

Hemos seleccionado las problemáticas entorno al encuentro de Foucault con el neoliberalismo. Lo hemos hecho considerando las más significativas por los puntos de encuentro con los liberalismos y por reflexionar sobre la apropiación y uso singular que Foucault hace de esa tradición.

Entendemos que existe un cambio radical entre la perspectiva que plantea del poder moderno en *Vigilar y castigar* y la que introduce a partir del análisis de los dispositivos de seguridad en *Seguridad, territorio y población*.

Nos encontramos con un gobierno liberal que quiere gobernar lo menos posible, pero su objeto es el cuidado de la población. Por ejemplo: en el caso de la escasez de granos, la no intervención del gobierno y la apertura de la importación con el afán de bajar los precios es presentado como una intervención del gobierno, como una

activación del dispositivo de seguridad. Foucault admite que muchas personas van a morir. Esa política no es de seguridad, sino que es una intervención prudente y respetuosa de la propiedad que pretende generar el menor daño posible.

Da la sensación de que Foucault nos quiere convencer de que, aunque liberales como Hayek combaten una sociedad que se edifica en torno a la seguridad, en realidad, la *gubernamentalidad* liberal la proporciona.

En efecto, existe un desinterés de la población en la “gran política” que presenta como problemas a resolver cuestiones que están alejadas de las preocupaciones de las personas. El liberalismo económico y las micro-políticas inscriptas en la sociedad civil que le interesan a Foucault cuestionan el discurso político tradicional. Esa “gran política” cuyo soporte es el Estado también presencia la crisis de su devenir más radical (“la Revolución”).

Foucault concuerda con liberales como Popper y Hayek: si bien, por ejemplo, los revolucionarios marxistas tienen buenas intenciones, una vez que impregnan el poder de las instituciones con sus ideas se enseorea el terror. En este sentido, la posibilidad de la revolución implica una violencia inusitada, porque el poder para nuestro autor está desperdigado, la sociedad es plural y, por ende, es imposible hacerla homogénea arbitrariamente. El filósofo no debe proveer fundamentos a estos totalitarismos embrionarios, el rol que debe cumplir en las sociedades liberales es el de ser crítico del “excesivo poder”.

Desde la mirada de Foucault, el liberalismo es un ejercicio de gobierno, una práctica reflexiva del mismo, no una ideología, que intenta gobernar lo menos posible; es decir, va a contramano de los peligros de esta era. El liberalismo en tanto crítica de la *gubernamentalidad* embiste contra el socialismo realmente existente. Y Foucault capta lúcidamente los problemas del gobierno socialista. O éste se engancha a la *gubernamentalidad* liberal y neu-

⁴¹ *Ibid.*, p. 222.

traliza los efectos negativos de ésta, o utiliza la *gubernamentalidad* hiperadministrativa del Estado de policía, se transforma en su lógica interna y reproduce las taras de la planificación, que los liberales económicos consignan, en detrimento de la iniciativa de los individuos. Sin embargo, el socialismo no posee una *gubernamentalidad* autónoma y esa era una tarea que requería creatividad política. Nuestro autor se había propuesto hacer un aporte en ese sentido, tarea que no pudo materializar.

Tanto Foucault como los neoliberales se inscriben en una perspectiva nominalista para pensar la acción (la práctica). De ahí que fustiguen tanto al “intelectual universal” como al “planificador económico”, porque esas figuras querían ordenar el todo a partir de perspectivas parciales que se presentaban como generales; esto no solo producía una violencia al igualar lo heterogéneo, sino que resultaba inefectivo porque el plan exterior no podía conducir una diversidad pletórica y diseminada en la inmanencia, imposible de capturar.

Tanto el “intelectual universal” como “el planificador económico” fundamentan su accionar en causas nobles y se presentan como clarividentes providenciales. Foucault y los neoliberales son escépticos en términos cognoscitivos y morales: no hay una mirada que pueda capturar el todo, y a los bienintencionados de la historia las cosas les terminan saliendo mal. Detrás de este escepticismo se esconde la jerarquización del deseo, del interés individual como el impulso valioso a partir del cual debería comenzar la acción. Las buenas intenciones quieren gobernar el todo, trascendiendo el espacio personal que es el único lugar en donde la razón individual podría gobernar.

Por último, a partir de Dean y Zamora, y siguiendo a Ewald, pudimos observar cómo el estudio que Foucault emprendió sobre el neoliberalismo tuvo efectos en el cambio de perspectiva en su *Historia de la sexualidad*. La mutación epistemológica de la disciplina económica que podemos visualizar en la Teoría del Capital Humano

permite pensar en un sujeto activo que planifica, que configura tácticas y estrategias, y se responsabiliza de su devenir. La desproletarización del trabajador, desde esta perspectiva, es una salida de la minoría de edad.

En este sentido, Foucault asegura que nuestra era, “la del fin de la revolución”, exige libertad e independencia, pero conjugada con una “seguridad” que garantice el ejercicio de esa libertad. Sin embargo, entiende que los sistemas de seguridad social de su tiempo han colapsado por los costos éticos y económicos que conllevan. Prudentemente, Foucault advierte que se tendrían que proveer servicios de salud en relación con los discursos disponibles. Se obtendría así “una seguridad posible” que no nos tranquilizaría. También advierte que “aceptar esta realidad” lleva a admitir que hay tratamientos que no se podrían cubrir. El modo de gobierno liberal nos arrojaría a vivir peligrosamente y en un estado de inseguridad.



Maestría en Filosofía

<https://bit.ly/MaestriaFilosofia>

Interpretación y subjetivación: entre Gadamer y Foucault, una tensión fecunda para la Filosofía contemporánea



Liliana Guzmán Muñoz

Es Doctora en Pedagogía por la Universidad de Belgrano, Magister en Filosofía de la Universidad Nacional de Quilmes, Licenciada y Profesora en Ciencias de la Educación por la Universidad Nacional de San Luis (UNSL). Se desempeña como docente-investigadora en la Facultad de Ciencias Humanas, UNSL. Becaria post-doctoral del Consejo de Investigaciones Científicas y Técnicas. Ha publicado artículos y reseñas en revistas nacionales e internacionales; es coautora de capítulos en obras colectivas y autora de libros de áreas de su trabajo en la enseñanza de los cursos filosóficos y epistemológicos a su cargo: "Cine y filosofía", "Epistemología ampliada", "Filosofía de la educación" y "Filosofía del arte".

Resumen

El presente ensayo explora las continuidades y tensiones entre dos tradiciones filosóficas que han contribuido decisivamente a reconfigurar las nociones de "sujeto" y de "interpretación" en el pensamiento contemporáneo: la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer y la genealogía crítica de Michel Foucault. A partir de una lectura comparativa de sus categorías fundamentales (comprensión, experiencia, formación, subjetivación, tecnologías del yo y cuidado de sí) se sostiene que ambas perspectivas esbozan una ontología crítica fundada en la experiencia situada. Se propone en este texto una lectura no conciliatoria, sino convergente entre ambos abordajes, que inscribe la experiencia de la interpretación como noción estructurante de una subjetividad histórica, contingente y abierta a la transformación.

Introducción

¿Qué estatuto conserva hoy la noción de sujeto en una época marcada por el descentramiento del *cogito*, la fragmentación del sentido y la crisis de los discursos universalistas? ¿Qué lugar ocupa la interpretación en contextos donde las condiciones de producción de saber y subjetividad están profundamente atravesadas por lógicas de poder? Estas preguntas convocan a revisar los modos en que se ha comprendido la experiencia del sujeto y su inscripción en tramas lingüísticas, históricas y ético-políticas. En este marco, los aportes de Hans-Georg Gadamer y Michel Foucault resultan ineludibles en el paradigma hermenéutico y sus bordes, aunque han sido frecuentemente considerados irreductibles e inconciliables entre sí.

Se examinan aquí los modos en que la comprensión y la experiencia hermenéutica en Gadamer, así como las tecnologías del yo y el cuidado de sí en Foucault configuran caminos filosóficos útiles para interrogar el presente. La conjetura orientadora es que, a pesar de sus divergencias filo-epistemológicas y metodológicas, ambos caminos filosóficos abordan la subjetividad como efecto de una experiencia histórica e interpretativa.¹

De modo que la articulación entre hermenéutica y genealogía, sin borrar sus tensiones constitutivas, permite concebir una ontología de la actualidad como ejercicio filosófico situado, crítico y transformador.

Interpretación, comprensión y experiencia en Hans-Georg Gadamer

La hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer se erige como una propuesta sólida ante los límites del racionalismo ilustrado y del cientificismo moderno, y como

una clara disrupción con la tradición milenaria de la hermenéutica como interpretación de textos. En *Verdad y método*,² su obra principal, Gadamer rechaza la reducción del conocimiento a procedimientos metodológicos y propone, en cambio, una ontología de la comprensión. Para Gadamer, comprender no es un acto del sujeto, sino la inserción en el movimiento de la historia del sentido, desplazando así el eje desde el sujeto autónomo hacia la historicidad del lenguaje como lugar de constitución del sentido.

La noción de fusión de horizontes (*horizontverschmelzung*) es central en este enfoque. El acto de comprender (la interpretación comprensiva) implica un entrelazamiento entre el horizonte del intérprete y el horizonte del texto o del otro, en una dinámica que nunca se da en condiciones de objetividad o neutralidad: el que quiere comprender un texto debe estar dispuesto a dejar que éste le diga algo. Esta disposición ética y epistémica convierte a la interpretación en una experiencia transformadora del sujeto.

Asimismo, el concepto de formación (*bildung*) ocupa un lugar relevante en la hermenéutica gadameriana. Retomando la tradición humanista, Gadamer sostiene que la formación no es acumulación de saberes, sino una apertura al mundo que transforma al intérprete, pues la formación es siempre educación y superación de uno mismo. Desde esta perspectiva, la comprensión no se limita al plano meramente interpretativo, sino que comporta una dimensión existencial: se trata de devenir otro a partir del encuentro con lo distinto.

En referencia a este marco teórico, la inquietud que nos interpela es que la hermenéutica quizás ofrece una crítica implícita a los modelos tecnocráticos de producción de conocimiento. Al reconocer el carácter situado, finito y lingüísticamente mediado de toda comprensión, Ga-

¹ Este artículo retoma desarrollos en el marco de la tesis de maestría titulada *Hermenéutica y subjetivación: continuidades y tensiones entre las perspectivas de Gadamer y Foucault* y publicada en formato libro por la Editorial Teseo, 2025.

² Gadamer, H. G. *Verdad y método*. Salamanca, Sígueme, 1998.

damer introduce una ética del interpretar que desafía las pretensiones de neutralidad epistémica, puesto que no hay comprensión sin prejuicio, entendiendo por “prejuicio” la condición misma de posibilidad del comprender.

En definitiva, la experiencia hermenéutica que propone Gadamer se presenta como una experiencia de apertura y de transformación. El sujeto no precede al encuentro con el otro, sino que se constituye en él. Así, la comprensión se revela no como mera reconstrucción de un sentido preexistente, sino como acontecimiento de verdad en el lenguaje. Este carácter ontológico y dialógico de la comprensión sienta las bases para su puesta en tensión con la noción foucaultiana de subjetivación, como se desarrolla en este texto.

Subjetivación, saber y poder en Michel Foucault

Michel Foucault formula una de las críticas más agudas a la noción moderna de sujeto como fundamento de la razón, de la moral y del conocimiento. En oposición a las concepciones esencialistas, Foucault desplaza el análisis desde la interioridad del sujeto hacia las condiciones históricas y materiales que lo constituyen. En sus investigaciones arqueológicas y genealógicas, el sujeto es considerado en esta mirada posestructuralista como un efecto de prácticas discursivas y dispositivos de poder, lo que implica una ruptura con la tradición filosófica que lo concebía como instancia originaria del sentido.

Desde *La arqueología del saber*,³ Foucault propone una epistemología de las formaciones discursivas, proponiendo que el sujeto que habla no debe ser, en el análisis del discurso, el punto de origen, e inaugurando así una línea de pensamiento que desnaturaliza al sujeto como categoría fundante reinscribiéndolo en una red de rela-

ciones contingentes. La propuesta se radicaliza en *Vigilar y castigar*,⁴ donde Foucault analiza cómo los dispositivos disciplinarios producen cuerpos dóciles y subjetividades reguladas, instaurando un régimen de visibilidad y normalización: “El alma es la prisión del cuerpo”.

Sin embargo, Foucault no se limita a una crítica del poder como imposición. En sus últimos trabajos, especialmente en *Historia de la sexualidad II*⁵ y en los cursos del Collège de France, reintroduce al sujeto como lugar de práctica, de transformación y de resistencia. A través del estudio de las tecnologías del yo y del cuidado de sí, plantea que la subjetivación implica tanto formas de sujeción como posibilidades de constitución ética. El cuidado de sí aparece, entonces, sería un principio de libertad en relación con uno mismo y en relación con los otros.

Esta doble dimensión —sujeción y autonomía— está en el centro del “arte de no ser tan gobernado”. En efecto, la crítica foucaultiana no se ejerce desde un exterior absoluto del poder, sino desde un interior productivo que posibilita la transformación de las condiciones de existencia. Como sostiene en el curso *El coraje de la verdad*,⁶ la práctica filosófica debe ser entendida como “una forma de vida” que exige una “ética del decir verdadero”. Por ello, nuestra principal conjetura para este texto retoma esta lectura de la subjetivación como proceso histórico y situado, subrayando su potencial para pensar la experiencia del sujeto en clave práctica y relacional. Lejos de concebir al sujeto como una esencia prediscursiva, Foucault aborda esta noción como un efecto variable de múltiples dispositivos, pero también como agente capaz de reconfigurarse en el ejercicio de la libertad.

⁴ Foucault, M. *Vigilar y castigar*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.

⁵ Foucault, M. *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*, México, Siglo XXI, 2006.

⁶ Foucault, M. *El coraje de la verdad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010.

³ Foucault, M. *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 2002.

Desde esta perspectiva, la subjetivación desde la mirada foucaultiana permite pensar críticamente la noción de experiencia, no como vivencia interior, sino como una experiencia efectiva, discursiva y política. Así, el sujeto se constituye en el entrecruzamiento entre saber y poder, pero también en su distanciamiento reflexivo, en el gesto crítico que interroga los modos en que ha sido producido. Esta tensión, entre determinación y posibilidad, entre régimen y resistencia, constituye uno de los núcleos más fecundos del pensamiento de Foucault.

La noción de subjetivación constituye una clave interpretativa fundamental para comprender la divergencia estructural entre Gadamer y Foucault. Ambos problematizan la noción de sujeto, pero desde marcos filosóficos y epistémicos divergentes: pues mientras Gadamer sitúa al sujeto en una tradición de formación y comprensión, Foucault lo problematiza como efecto histórico y político de relaciones de poder.

En el enfoque de Gadamer, la subjetividad no es entendida como esencia previa, sino como devenir en el marco de una tradición viva que interpela al intérprete. Su concepción de la subjetividad está ligada a la experiencia hermenéutica, que no es mera apropiación de sentido, sino transformación del sí en el encuentro con lo otro: “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”.⁷ Y en ese marco, el sujeto es ante todo alguien que deviene a través del lenguaje. Esta concepción se articula con la noción de *bildung* como formación no acumulativa, sino ética y existencial. “La verdadera formación es formación de uno mismo”, afirma Gadamer, y ello implica que la subjetividad se despliega en una apertura histórica y dialógica al mundo.⁸

Foucault, por el contrario, desestructura la idea de una subjetividad en formación dialógica. En sus genealogías, el sujeto no es quien comprende, sino quien es

producido. Desde *Vigilar y castigar* hasta *Historia de la sexualidad* la subjetivación se aborda como el resultado de prácticas sociales, dispositivos institucionales y discursos reguladores. No hay un sujeto originario que luego se transforma, sino una posición siempre ya producida por una red de poder-saber.

La clave en Foucault está en que la subjetivación no solo implica sujeción, sino también posibilidad de resistencia. En los cursos del Collège de France, especialmente en *La hermenéutica del sujeto* y *El coraje de la verdad*, redefine la subjetivación como una práctica de sí, un ejercicio ético mediante el cual el sujeto se constituye en la relación consigo, con los otros y con la verdad. “El cuidado de sí es una forma de atención permanente que el individuo debe prestar a sí mismo para constituirse como sujeto ético”.⁹ Así, el sujeto es efecto, pero también práctica: no se lo descubre, se lo ejerce.

Desde esta perspectiva, la distancia con Gadamer no es solo teórica, sino política: mientras uno insiste en la experiencia del sentido como acontecimiento dialógico, el otro desplaza el eje hacia las condiciones materiales y estratégicas de la constitución del sujeto. Sin embargo, en ambos casos hay una ruptura evidente con la mirada moderna del sujeto trascendental: en estas líneas hermenéuticas, el sujeto se constituye en un campo de relaciones, sean estas lingüísticas, para Gadamer, o de poder-saber, para Foucault. Y en ambos enfoques, el sujeto es una posibilidad, no una sustancia.

Contrapunto hermenéutico: la Ilustración

La Ilustración: ¿crítica y continuidad hermenéutica?

La Ilustración, como matriz cultural y filosófica del pensamiento moderno, constituye otro terreno en el que se visibilizan las tensiones entre la hermenéutica de Gadamer

⁷ Gadamer, *Op. cit.*, 1998, p. 475.

⁸ *Ibid.*, p. 21.

⁹ Foucault, M. *Hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 31.

y la crítica genealógica de Foucault. Ambos dialogan con ese legado, pero lo hacen desde posturas radicalmente distintas: mientras Foucault adopta una perspectiva problematizadora, Gadamer aboga por una comprensión que reinterpreta su herencia sin negarla, integrándola en una tradición que aún interpela.

En el texto de la conferencia denominada *¿Qué es la Ilustración?*,¹⁰ Foucault propone una lectura no celebratoria, sino interrogativa del proyecto ilustrado. No busca responder con definiciones universales, sino explorar cómo esta época sigue estructurando el modo en que pensamos nuestra actualidad. “La Ilustración no es un período histórico, sino una actitud, un *ethos*, una manera de interrogar lo que somos en nuestra actualidad”.¹¹ Desde esta actitud, Foucault no busca restaurar el proyecto moderno, sino examinar sus efectos: ¿cómo se han constituido los regímenes de verdad, los modelos de racionalidad, las formas de subjetividad que hoy nos configuran?

La cuestión se inscribe en una “ontología del presente” que, más que aplicar categorías fijas, interroga los límites de lo pensable y lo decible. La racionalidad ilustrada no es simplemente emancipadora: ha sido también vehículo de normalización, disciplina y exclusión. Como sostiene en su trabajo sobre el biopoder, la modernidad no ha sido solo la era de la razón, sino también del control. Por ello, Foucault concibe la Ilustración no como un ideal normativo, sino como un campo de tensiones que debe ser reabierto críticamente.

Gadamer, en su mirada renovadora de la modernidad, no niega las aporías de la razón ilustrada, pero se distancia del gesto foucaultiano de sospecha permanente. Para él, la Ilustración forma parte de la tradición que nos constituye, y su crítica debe ser comprendida desde el diálogo con esa misma tradición. En *Verdad y método*, si

bien cuestiona la pretensión de objetividad absoluta del Iluminismo —su “prejuicio contra los prejuicios”—, no deja de reconocer el impulso emancipador y formativo. “La Ilustración misma es una forma de tradición; también ella debe ser comprendida desde su historicidad”.¹²

Desde esta perspectiva, la hermenéutica no opera contra la modernidad, sino en su profundización crítica. La razón no debe ser abandonada, sino reinscrita en una racionalidad que incluya la experiencia, el lenguaje y la tradición, una razón dialógica y situada. Para Gadamer, comprender es siempre también comprenderse: la Ilustración, entonces, no se supera rompiendo con ella, sino reabriendo su sentido a través del diálogo entre horizontes.

De este modo, Foucault postula una sospecha de las continuidades, pues estas encubren relaciones de poder; por el contrario, Gadamer asume que el sentido puede renovarse en la historia, aun a partir de los legados más problemáticos. Donde Foucault ve genealogía, Gadamer propone fusión de horizontes. No obstante, ambos coinciden en un punto: la Ilustración no puede ser asumida como una evidencia normativa. Hay que pensarla. Hay que interrogarla. Sea como archivo problemático, sea como tradición interpretativa, ambos la sitúan en el centro del pensamiento del presente.

Formación: entre la *bildung* y las tecnologías del yo

La noción de *formación* ocupa un lugar axial en la tradición filosófica moderna, y es reformulada de modo profundamente diferenciado en las perspectivas de Gadamer y Foucault. En el caso de Gadamer, el concepto de *bildung* constituye no solo una categoría teórica, sino un eje ontológico de la experiencia hermenéutica. Retomada de la tradición humanista alemana, particularmente de Goethe y Hegel, la noción de *bildung* designa un proceso de transformación de sí que se realiza a través de la

¹⁰ Foucault, M. *¿Qué es la Ilustración?* *Revista de Filosofía*, 1990.

¹¹ *Ibidem*, p. 9.

¹² Gadamer, *Op. cit.*, 1998, p. 282.

apertura al mundo, a la tradición y a la alteridad significativa. No se trata de la acumulación de contenidos, sino de una autoconstitución ética y dialógica que ocurre en el seno del lenguaje. En *Verdad y método* puede leerse: “La formación es siempre una educación de uno mismo [...] un proceso en el que el hombre se aleja de su inmediatez natural para convertirse en espíritu.”¹³

Esta transformación no es voluntarista ni autodeterminada, sino que acontece en la experiencia de comprensión como acontecer del sentido en la historia. La *bildung* es, así, inseparable de la finitud del sujeto y del carácter mediado de toda comprensión, pues el ser que puede ser comprendido es lenguaje. En esta clave, la formación no es una técnica de sí, sino una apertura a lo que nos excede: se forma quien se deja afectar por la tradición, por el texto, por el otro.

Foucault, en cambio, opera una torsión radical de esta herencia. Desde su perspectiva genealógica, la formación del sujeto debe ser pensada no como un despliegue libre, sino como el resultado de prácticas discursivas, institucionales y corporales que configuran los modos posibles de ser. A través de lo que denomina tecnologías del poder, los sujetos son constituidos como efectos de dispositivos que normalizan conductas, saberes y modos de vida. En *Vigilar y castigar*, esta lógica se manifiesta en el pasaje de una soberanía que castiga a un biopoder que disciplina: el alma, dirá, es la prisión del cuerpo.

Sin embargo, en sus cursos ulteriores a 1975, especialmente *La hermenéutica del sujeto*, Foucault introduce un giro: propone analizar la noción de tecnologías del yo, es decir, aquellas prácticas mediante las cuales los individuos se constituyen a sí mismos como sujetos morales, estéticos o políticos. Estas prácticas, aunque insertas en un campo de poder, abren un espacio de autoformación crítica: “el cuidado de sí es una práctica que, al constituir

al sujeto, implica también una distancia con respecto a las formas en que ha sido constituido”. En este sentido, la formación no es simplemente imposición, sino también resistencia.

En la tensión entre las categorías de *bildung* y tecnologías del yo se juega una disputa sobre el estatuto mismo de la subjetividad. Para Gadamer, el sujeto se forma en el diálogo con la tradición que lo constituye y lo transforma. Para Foucault, el sujeto se forma en la confrontación con las redes de poder que lo producen, pero también en el gesto ético que las interrumpe. En ambos casos, sin embargo, hay una afirmación común: el sujeto no es un dato, sino un proceso; no se da, se forma.

La práctica filosófica. De la ontología de la comprensión a la ontología crítica del presente

La filosofía, como interrogación de las condiciones de posibilidad del pensamiento, adquiere en Gadamer y en Foucault un estatuto plural y quizás complementario en varios aspectos. En el primero, la filosofía es una ontología de la comprensión: se ocupa del ser del comprender (el *ser-para-el-texto*) como estructura fundamental de la existencia humana. Esta perspectiva, heredera del giro hermenéutico heideggeriano, se distancia tanto del racionalismo moderno como del positivismo científico. Para Gadamer, la tarea filosófica no consiste en fundamentar el saber, sino en esclarecer la historicidad del comprender: el ser que puede ser comprendido es lenguaje. Esta afirmación expresa la convergencia de ontología y hermenéutica.

La filosofía hermenéutica no busca verdades últimas ni sistemas clausurados, sino que cultiva una actitud de apertura, de escucha y de diálogo con la tradición. Comprender es siempre participar en una historia del sentido que nos antecede y nos atraviesa. En este marco, la subjetivación se concibe como constitución histórica del sí en la experiencia del lenguaje, en la fusión de horizon-

¹³ *Idem.*

tes, en la transformación del intérprete. La filosofía, por tanto, no es exterior al proceso de subjetivación, sino su lugar de reflexión crítica y de posibilidad transformadora.

Foucault, por su parte, reconfigura la tarea filosófica como ontología crítica del presente. En la conferencia “¿Qué es la Ilustración?” retoma la pregunta kantiana para reformularla como actitud interrogativa frente a los modos en que somos gobernados y nos gobernamos. La filosofía no se define por un objeto específico, sino por una actitud: la crítica. Esta crítica no se ejerce desde una instancia soberana, sino desde una implicación con las condiciones que se examinan. La crítica es, pues, el arte de no ser tan gobernados. Es una práctica que interroga los límites históricos que nos constituyen y que ensaya su posible transgresión. En esta clave, la subjetivación aparece como el correlato ético-político del pensamiento filosófico. La filosofía no prescribe identidades, sino que problematiza sus condiciones de emergencia. Pensar filosóficamente es entonces hacer visible lo que se da como natural, deshacer las formas de evidencialidad, y con ello, abrir un campo de transformación de lo que somos. En suma, mientras Gadamer piensa la filosofía como participación en una historia de sentido, Foucault la piensa como interrupción de sus efectos. Pero ambas concepciones coinciden en asumir la finitud del sujeto, la contingencia de sus configuraciones, y la posibilidad de una subjetividad que se piensa a sí misma en acto.

Entre Gadamer y Foucault: tensiones, resonancias y horizontes comunes

Una lectura paralela de las obras de Gadamer y Foucault podría sugerir una distancia infranqueable. No solo difieren en sus referentes filosóficos (Heidegger y la tradición hermenéutica en Gadamer; Nietzsche y la crítica genealógica en Foucault), sino también en sus metodologías, finalidades y concepciones del lenguaje, del saber y la subjetividad. Sin embargo, más allá de estas diferencias,

es posible identificar zonas de convergencia y resonancia que abren un campo fértil para repensar la experiencia del sujeto en el marco de una filosofía de la finitud.

Gadamer afirma que comprender es siempre interpretar, y la interpretación tiene lugar en el diálogo con la tradición. Tal afirmación, que sitúa al sujeto en una relación histórica y abierta con el pasado, encuentra un eco crítico en la noción foucaultiana de subjetivación como inscripción del sujeto en dispositivos de saber y poder. Aunque Foucault desconfía del lenguaje como vehículo de verdad –y en ello se distancia del carácter ontológico que tiene en Gadamer–, ambos coinciden en que el sujeto no preexiste a las relaciones que lo constituyen. En palabras de Foucault: no hay sujeto sin sometimiento y tampoco hay sometimiento sin posibilidad de resistencia.

En este punto, el contraste entre diálogo y crítica no se presenta como antagónico, sino como complementario. La comprensión hermenéutica es apertura al otro, es experiencia que transforma al intérprete. La crítica genealógica, por su parte, es una práctica reflexiva que desestabiliza las formas de subjetivación instituidas. Ambas implican una relación con el saber que no es de apropiación sino de transformación. Si en Gadamer el lenguaje abre al sujeto a la historicidad compartida, en Foucault el discurso lo sitúa en una red de relaciones que puede ser interrogada y desplazada.

La tesis de referencia subraya que estos enfoques, pese a sus tensiones, permiten concebir una subjetividad no esencialista, histórica y situada. La fusión de horizontes en Gadamer y la constitución de sí en Foucault son dos modos de tematizar la experiencia como acontecimiento de sentido. En ambos casos, la verdad no es trascendente ni universal, sino que emerge en el devenir interpretativo y en la práctica crítica del presente. Como plantea Foucault en ¿Qué es la Ilustración?, el pensamiento filosófico debe trabajar sobre los límites, una interrogación constante de lo que somos y de las condiciones que nos hacen ser lo que somos.

Desde esta perspectiva, la articulación entre hermenéutica filosófica y genealogía histórica no requiere síntesis ni conciliación, sino más inquietudes en torno a las problematizaciones postuladas. Basta con pensar sus aportes como vectores que convergen en una preocupación común: ¿cómo se constituye el sujeto en relación con la verdad, con los otros y consigo mismo? La ontología del presente que aquí se perfila es, entonces, un modo de pensamiento que asume su historicidad y su carácter situado, y que busca abrir espacios para la transformación crítica de la subjetividad.

Conclusiones

La reflexión aquí desarrollada ha procurado interrogar y calibrar, destacando sus puntos de divergencias, los aportes de Hans-Georg Gadamer y Michel Foucault al pensamiento contemporáneo sobre el sujeto y la interpretación. Si bien ambos enfoques operan desde tradiciones filosóficas distintas (la hermenéutica ontológica y la crítica genealógica), comparten una desconfianza radical hacia las pretensiones fundacionales de la modernidad y un compromiso sostenido con el pensamiento de la finitud. Lejos de concebir al sujeto como origen de sentido o centro de soberanía epistémica, lo presentan como un lugar de acontecimiento, como efecto de relaciones lingüísticas, históricas y ético-políticas.

En Gadamer, la experiencia de la comprensión aparece como una forma de transformación del sujeto, una apertura al otro mediada por el lenguaje y la tradición: la comprensión no es un acto de reproducción, sino de participación en el sentido. En Foucault, la subjetivación es a la vez efecto del poder y ejercicio de una práctica de sí que puede devenir resistencia: el sujeto es una práctica histórica de libertad. Ambos abordajes teóricos coinciden en señalar que el sujeto no se descubre, sino que se constituye, y que la verdad no se impone como evidencia, sino que se produce en el juego entre interpretación y crítica.

Estas conclusiones habilitan líneas fecundas para futuras investigaciones. En primer lugar, se abre la posibilidad de explorar los vínculos entre hermenéutica y genealogía en el campo educativo, especialmente en torno a la formación ética y política de los sujetos en contextos contemporáneos atravesados por la tecnificación del saber. En segundo lugar, quizás puede profundizarse el análisis de los regímenes de verdad en clave hermenéutica crítica, articulando la apertura dialógica de Gadamer con la denuncia foucaultiana de los dispositivos normalizados. Finalmente, cabe considerar los aportes de ambos enfoques interpretativos a una filosofía práctica que, más que prescribir normas, proponga ejercicios de transformación del sí y de interrogación del presente.

En tiempos de subjetividades precarizadas, discursos polarizantes y horizontes éticos inciertos, el gesto filosófico que aquí se ensaya —interrogar la articulación entre interpretación y subjetivación— constituye una invitación a repensar las condiciones de posibilidad de una vida crítica, reflexiva y situada.



Maestría en Filosofía

<https://bit.ly/MaestriaFilosofia>

Gadamer y Taylor, la necesidad de la hermenéutica en la democracia



César David Castro Gómez

Magíster en Filosofía por la Universidad Nacional de Quilmes y licenciado en Filosofía y Lengua Castellana por la Universidad Santo Tomás (Bogotá, Colombia). En el marco de su investigación para la tesis de maestría investigó los vínculos de la hermenéutica de cuño gadameriano en problemas propios de la Filosofía política como la fundamentación de una democracia basada en el diálogo.

Resumen

El presente artículo parte de la definición de democracia como lugar vacío, según la premisa de Jacques Rancière. Dicho vacío se manifiesta al entender que la democracia surge cuando se cuestiona el orden establecido. En ello radica la necesidad de profundizar en la diferencia como requisito para el diálogo fundamentado.

La exigencia democrática extiende la necesidad de adoptar como centro la idea de reconocimiento. Somos seres constituidos dentro de un horizonte de significados compartidos; nuestra identidad, nuestra libertad y formas de vida quedan completamente atravesadas por la necesidad de reconocimiento. Ampliar el principio hermenéutico del anticipo de perfección aparece como perentorio dentro de la constitución del espacio democrático. Sólo a partir de allí es posible superar el etnocentrismo y el malentendido por precipitación. Finalmente, estas ideas deben ser plasmadas en una propuesta de democracia republicana en la que los ciudadanos sean conscientes de la ley como depósito de su propia dignidad y, por lo tanto, es preservada por los mismos. Esto desemboca en la recuperación de la ciudadanía activa a partir de mecanismos de participación directa.

Introducción

El presente texto toma como pregunta orientadora la siguiente: ¿por qué es necesaria la hermenéutica en la práctica democrática? Tal es el supuesto aquí tratado: la necesidad de la hermenéutica.¹

La democracia está fundamentada en la otredad; de allí, que, la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer y Charles Taylor deban ser tomadas como ideal orientativo. En palabras del mismo Gadamer, se trata de una de las tareas centrales de la hermenéutica: “explicar el milagro de la comprensión, que no es una comunión misteriosa de las almas, sino participación en un sentido comunitario.”²

Pese al evidente compromiso de la hermenéutica con la democracia, su estatus dentro de los debates filosófico-políticos aparece cuestionado. La hermenéutica ha cargado con la etiqueta de filosofía conservadora (especialmente en su interpretación desde propuestas deliberativas como la de Habermas), de allí que suela ser descartada en la esfera pública. Sin embargo, abre a las posibilidades de entendimiento del otro desde su radical alteridad o diferencia.

El objetivo aquí es contribuir a ese debate a través de la recuperación de la propuesta hermenéutica que ofrecen Taylor y Gadamer. Se parte de considerar que la hermenéutica no solo puede enriquecer los debates actuales en Filosofía Política, sino que constituye un marco capaz de ofrecer un fundamento sólido a los desafíos del pluralismo, el reconocimiento y la construcción de sentido en la esfera pública. Para ello, se adopta un marco de análisis sustentado en los aportes de la hermenéutica filosófica, en particular los desarrollos de Gadamer y Taylor, com-

plementados por lecturas críticas como la de Rancière en torno a la democracia y la de Montaigne sobre el etnocentrismo. Finalmente, esta necesidad hermenéutica recupera la propuesta de Taylor acerca de enfatizar la participación de la ciudadanía de manera directa en preservar la ley como depósito de la dignidad humana.

El lugar vacío de la democracia

La articulación de un espacio público caracterizado por la pluralidad y el reconocimiento es el punto principal en el que desemboca la filosofía hermenéutica de Gadamer y Taylor. A partir de los planteamientos de Taylor, podemos entender la idea de identidad como producto de una narración social; significa que estamos constituidos por nuestra participación en un horizonte de significado. Somos al estar inmersos dentro de esta red significativa y esta red significativa es gracias a nuestra participación continua.

Como consecuencia del entendimiento de la complejidad en la construcción narrativa de nuestras identidades, se comprende la complejidad del diálogo con el otro, que no es necesariamente alguien de una cultura diametralmente distinta a la mía. El otro puede ser alguien cercano, incluso un familiar. Aunque en un sentido más blando que el propuesto en una situación en la que se encuentran culturas distintas, el entender al otro exige siempre su radical aparición como otro, por más que su historia pueda ser cercana a la mía. Por eso, el diálogo entendido desde la apertura —de acuerdo a Leandro Catoggio— siempre puede ser extendido a la comunidad en general:

El diálogo que mantenemos con otros intérpretes supone siempre la disposición a considerar opiniones diversas a las nuestras como legítimas y las propias como relativas a nuestra historicidad.³

¹ Este texto es una adaptación de la última sección de la tesis para optar al título de Magíster en Filosofía, titulada “Diálogo como fusión de horizontes y democracia en Gadamer y Taylor”, defendida y aprobada el 13 de mayo de 2024.

² Gadamer, H. G. *Verdad y Método*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1993, p. 362.

³ Catoggio, L. El carácter ambiguo de la fusión de horizontes en la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer, *Contrastes. Revista internacional de Filosofía*, 2009, pp. 81-97.

Al hablar de democracia se comprende que uno de los problemas a precisar se encuentra al interior de ella. En los términos de Rancière, la democracia presenta algunas aporías, a saber: como forma de gobierno está amenazada por la democracia como forma de vida política y social, así que la primera debe reprimir a la segunda.⁴

Se trata de un conflicto inherente a la democracia misma. Entendida como poder o soberanía del pueblo, se manifiesta tanto en la participación directa como en las instituciones gubernamentales en las que se encarga el orden. Lo que nos plantea acá Rancière es la desaparición de la democracia por el hecho de ser subsumida por la democracia misma. El poder debe ser irremediablemente cercado por las instituciones para que este mismo no perezca. La democracia conduce al caos, más que una forma de gobierno es una forma de vida que parece oponerse a la “buena política”. El poder democrático debe ser ejercido por el pueblo entendido desde la posibilidad de que ese *demos* conserve un contenido vacío:

La democracia significa, precisamente, que el “poder del *demos*” es el poder de aquellos que ninguna *arjé* les da derecho a ejercer. La democracia no es un conjunto de instituciones definidas, ni el poder de un grupo específico; es un poder suplementario, o fundamental, que a la vez legitima y deslegitima todo conjunto de instituciones o el poder de cada grupo de personas.⁵

A diferencia de la aristocracia, u otras formas de gobierno, la democracia aparece vacía en su radicalidad. La legitimidad del pueblo reside en la existencia del pueblo mismo y no en una característica o mérito particular. En este sentido, la democracia es siempre ya un otro. En su propia lógica mantiene la posibilidad de la aparición del otro. Rancière es claro cuando afirma:

[...] la otredad no llega a la política desde el exterior, por la sencilla razón de que ya tiene su propia otredad, su propio principio de heterogeneidad. En realidad, la democracia es este principio de otredad. Antes que un poder del yo, la democracia es la alteración de tal poder y de la circularidad de la *arjé*.⁶

En esta aparición paradójica de la democracia reside también su riqueza. No puede ser, por lo tanto, simplemente un conjunto de instituciones; pues vive de la participación directa encarnada en el disenter “[...] la democracia lleva consigo una práctica de disenso que mantiene abierta y que la práctica de gobernar cierra sin descanso”.⁷ Esta tensión debe ser preservada como fundamento de la democracia misma. En la comprensión de este disenso fundamental como apertura reside la importancia de la hermenéutica en torno a la política.

La democracia supone que nunca hay solo un sujeto, dado que los sujetos políticos existen en el espacio entre diferentes identidades, entre hombre y ciudadano. Lejos de ser la materialización del poder del hombre o del ciudadano, un proceso político de subjetivación consiste en construir una forma de conexión y desconexión entre hombre y ciudadano.⁸

Aparecemos como seres políticos dentro de un espacio caracterizado por la pluralidad. Esta multiplicidad de identidades se debe a nuestras maneras de entender nuestra propia identidad.

Si la conceptualizamos de forma política, entonces el “infinito respeto por la otredad” no puede constituir una espera infinita del acontecimiento o del Mesías, sino la forma democrática de una otredad que tenga una multitud de formas de inscripción y de alteración o de disenso.⁹

⁴ Rancière, J. ¿Significa algo la democracia?, *Disenso. Ensayos sobre estética y política*, México D.F., Fondo de cultura económica, 2019, pp. 71-90.

⁵ *Ibidem*, p. 80.

⁶ *Ibidem*, p. 81.

⁷ *Ibidem*, p. 82.

⁸ *Ibidem*, p. 84.

⁹ *Ibidem*, p. 90.

En la democracia el encuentro con el otro no se entiende como la llegada de un elemento externo, sino que constituye la forma de esta. La necesidad del disenso se acentúa en la relación entre la hermenéutica y la política. Por lo anterior, es importante que en una propuesta de fundamentación política el lugar central lo tomara el disenso y no el consenso como en algunas propuestas del liberalismo procedimental.

El reconocimiento y el anticipo de la perfección

Para Taylor, el mérito de Gadamer reside en plantear y comprender el problema de entendernos los unos a los otros en la forma del diálogo.¹⁰ La hermenéutica se centra en este concepto; por lo tanto, el entendimiento del otro desde su significación es central. La hermenéutica se amplía así superando los límites del texto o, si se quiere, entendiendo al texto de una manera general.

La hermenéutica se presenta como valiosa en este aspecto porque, según cita de Luis Eduardo Gama permite “salir del círculo de las propias opiniones preconcebidas y estar abierto a la opinión del otro”.¹¹ Ese “salir” implica que al encuentro con el otro se presenta un sentido pleno desde otra perspectiva. Se trata de lo que Gadamer llama “presupuesto o anticipación de perfección”, lo cual indica el supuesto de una unidad completa de sentido”.¹²

En esto consiste la circularidad del movimiento comprensivo. Este presupuesto también es fundamental para entender la idea de reconocimiento, ya que este solo se da de manera auténtica cuando doy la oportunidad al otro de aparecer en su radicalidad de significados. Sin embargo, no debe asumirse este principio como vacío,

como puede ser el caso de algunas asunciones liberales de libertad que asumen igual valor dentro del actuar humano. Al respecto Taylor adhiere a la idea de que:

Más que un presupuesto solo formal, se trata aquí de un principio con contenido, pues lo que se asume es que lo otro que me confronta en el curso de la comprensión como una posibilidad genuina de sentido que afecte sustancialmente el mundo y la situación del que comprende.¹³

Esto es la fusión de horizontes. El mundo compartido desde el que se debate deja de ser el mismo cuando se da un real encuentro con otra perspectiva.

La hermenéutica entonces más allá de describir el modo en que el ser humano comprende tiene un fin práctico, porque puede dar cuenta de la autocomprensión, pero también de que hay posibilidades diferentes de realización de lo humano que parecen inconmensurables entre sí pero que pueden llegar a algún punto de comprensión mutua.¹⁴

En este sentido, la comprensión apunta a una transformación en un sentido más profundo, impacta directamente a la acción. Taylor la resignifica en lo que llama “lenguaje de contrastes transparentes o sutiles”, referidos a un modo de situarnos ante otra cultura desarrollando nuevos vocabularios de comparación que expresan contrastes en un horizonte lingüístico que no pertenece totalmente a uno ni a otro. De acuerdo a Uhrig, la idea de Taylor apunta a la experiencia de comprensión:

Entender al otro desde sus deseos y aplicaciones, esto es desde sus emociones. Un lenguaje de contrastes transparentes buscará comprender las prácticas ajenas en relación con las propias. Además,

¹⁰ Taylor, Ch. Understanding the other: A Gadamerian view on conceptual schemes, de *Gadamer's Century: essays in honor of Hans-Georg Gadamer*, Cambridge, MIT Press, 2002, pp. 279-297.

¹¹ Gama, L. E. El método hermenéutico de Hans-Georg Gadamer, *Escritos*, 2021, pp. 17-32.

¹² Gadamer, *Op. Cit.*

¹³ *Ibidem*, p. 28.

¹⁴ Uhrig, L. D. Fusión de horizontes y lenguaje de contrastes sutiles: la hermenéutica como *praxis* para la comprensión intercultural en Taylor, *El método en cuestión: caminos, atajos, desvíos, prismas, difracciones. Actas de las VII Jornadas Internacionales de Hermenéutica*, Buenos Aires, Proyecto Hermenéutica, 2023, pp. 62-67.

tendrá en cuenta la división de la fusión o segregación de lo cognitivo o manipulativo con lo simbólico que también puede ser integrador, buscando identificar estas dos posibilidades y apuntando a una explicación de las operaciones de ambos espectros culturales.¹⁵

La idea que se desprende de esta exigencia hermenéutica es expresada por Taylor como la necesidad de reconocimiento, que parte de la anticipación de perfección dentro de la dinámica del diálogo como condición para la aparición de la alteridad. El reconocimiento es una necesidad porque solo nos construimos desde el diálogo con los otros. Sólo es posible reconocer el valor de las distintas identidades partiendo del presupuesto de su valía, esto es suponiendo que encierran ya un sentido.

El etnocentrismo y el malentendido

Nuestros dos pensadores comparten dos escollos a los que se enfrentan. Gadamer entiende, en parte, a la hermenéutica como una forma de superar el malentendido y Taylor ve en la fusión de horizontes la posibilidad de superar el etnocentrismo. Los dos pueden definirse como formas del prejuicio de precipitación analizado por Gadamer en *Verdad y método*.

Cuando etnocentrismo nos referimos a la pretensión de juzgar nuestra cultura como superior a una distinta. Al respecto se suele citar la frase de Saúl Bellow: "cuando los zulús produzcan un Tolstoi, nosotros los leeremos". Allí se presupone que la cultura distinta, en este caso los zulús, debe entrar en los cánones de la literatura clásica de cuño europeo para poder ser tomados como valiosos. Este fenómeno se puede remontar a los griegos, quienes acuñaron el término bárbaro de manera despectiva para referirse a culturas distintas a la propia.

Tal como analiza Montaigne en su ensayo "De los caníbales", esta tendencia viene del desconocimiento de otras culturas y de juzgar a la propia como más perfecta, puesto que desde allí hemos experimentado y valorado ética y estéticamente la realidad. Para Montaigne, al contrario del imaginario europeo de su época, la cultura podría considerarse como más salvaje que otros pueblos.

Y el caso es que estimo, volviendo al tema anterior, que nada bárbaro o salvaje hay en aquella nación, según lo que me han contado, sino que cada cual considera bárbaro lo que no pertenece a sus costumbres. Ciertamente parece que no tenemos más punto de vista sobre la verdad y la razón que el modelo y la idea de las opiniones y usos del país en el que estamos. Allí está siempre la religión perfecta, el gobierno perfecto, la práctica perfecta y acabada de todo".¹⁶

El pensador francés afirma, contrastando la cultura europea con relatos de expediciones en América, que tendemos a asumir irreflexivamente lo nuestro como lo más perfecto cuando en verdad, "mejor haríamos en llamar salvajes a los que hemos alterado nuestras artes, desviándolos del orden común",¹⁷ puesto que la civilización europea tiende a imponer formas a la naturaleza que pervierten su belleza, nos dice Montaigne. Otro ejemplo de conducta que el autor considera reproachable es la guerra:

Bien podemos por lo tanto llamarlos bárbaros si consideramos las normas de la razón mas no si nos consideramos a nosotros mismos que los superamos en toda clase de barbarie. Su guerra es absolutamente noble y generosa, y tiene tanta justificación y belleza como esta enfermedad humana puede contener; para ellos no tiene otro fundamento que el sólo celo por el valor.¹⁸

¹⁶ M. de Montaigne, De los caníbales, de *Ensayos*, Barcelona, Altaya, 1997, pp. 263-278.

¹⁷ *Ibid.*, p. 268.

¹⁸ *Ibid.*, p. 273

¹⁵ *Ídem.*, p. 66.

Montaigne afirma que los verdaderos caníbales son sus coetáneos, ya que su guerra destroza culturas enteras y da pie para la ambición, la traición, la crueldad y la tiranía. Ahora bien, ¿en qué sentido el etnocentrismo se presenta como un error hermenéutico? Al juzgar mi cultura como superior cierro la posibilidad de abrirme realmente al otro para que este aparezca en su alteridad. Cuando impongo mis criterios a otro, fallo a este principio de apertura fundamental en el diálogo y al anticipo de perfección, vicio el resultado de la interacción al conocer ya el resultado de antemano y no dejar que la cosa en cuestión dirija la conversación para alcanzar un conocimiento más completo de lo que se debate, lo cual es el fin de la fusión de horizontes.

La profundidad del razonamiento gadameriano no busca más que determinar estos diferentes modos de relación con la alteridad, en la cual las posibles consecuencias de pretensiones de dominio en la relación llevarían a una ruptura dialogal y a un no reconocimiento de sus pretensiones.¹⁹

Al negar el juicio del otro, desconozco su pretensión de lo verdadero. Allí se puede dar el falso reconocimiento que Taylor veía como forma de violencia, ya que condena a un grupo, o a alguien, o a una idea. Desde el error etnocentrista, la totalidad de sentido se entiende como cerrada, porque asume que el significado definitivo de las cosas ha sido alcanzado.

La fusión de horizontes sólo es posible en cuanto la dialéctica de la pregunta y respuesta es puesta en práctica en la forma de que nos dejemos interpelar por la alteridad y su conjunto discursivo con pretensión de verdad.²⁰

La aniquilación de la alteridad a causa de la premura de pasar un juicio ajeno al mío por mis criterios heredados, contradice la naturaleza fundamental de la pregunta por

la intención genuina de querer conocer; además de entender de manera incorrecta a la tradición, ya que esta tiene un valor intrínseco en tanto nos permite la apertura desde la conciencia de nuestra experiencia. Para Taylor la fusión de horizontes es lo que permite el reconocimiento. De allí que se desprenda la necesidad de la preservación de la alteridad desde las instituciones mismas dentro de una propuesta política.

La afirmación de las particularidades y de las diferencias, lo que justifica que las instituciones públicas respondan a las exigencias de reconocimiento de los ciudadanos, en lugar de practicar una política de la homogeneización cultural y la asimilación.²¹

Aunque, como veíamos con Rancière, la otredad de la democracia permanece al margen de las instituciones, se debe optar, si se quiere ser coherente con esta exigencia, por una idea de gobierno dentro de un marco pluralista en el que se entienda la centralidad del reconocimiento.

Nuestra fragilidad moral se descubre en el hecho de que construimos nuestras opiniones sobre nosotros mismos con la ayuda de los juicios aprobatorios y reprobatorios de nuestros semejantes; de manera que existe una relación genética entre reconocimiento e identidad, o más específicamente, entre el reconocimiento recíproco generado a través de la interacción social y el desarrollo moral de la autoconciencia.²²

No hay libertad, entendida como posibilidad de desarrollo, sin reconocimiento. De allí que Taylor afirme al reconocimiento como una necesidad vital. Sin embargo, "no todas las demandas identitarias que solicitan reconocimiento deben ser satisfechas por las instituciones jurídicas y políticas".²³ Se debe ganar el derecho al reconocimiento mediante razones dentro de marcos sociales

¹⁹ Catoggio, *Op. cit.*

²⁰ *Ibíd.*, p. 94.

²¹ Rodríguez, R.B. Charles Taylor: el ser humano y el bien, *Contrastes. Revista internacional de Filosofía*, 2012, pp. 47-64.

²² *Ibidem*, p. 58.

²³ *Idem*.

y culturales. Ese derecho solo se da en un acuerdo previo de valores, en un horizonte de significado. En la democracia se debe “descubrir conjunta y recíprocamente el bien que justifica su demanda de reconocimiento.”²⁴

Como hemos dicho, esto no solamente implica a sociedades en las que convivan distintas etnias o tradiciones ya que, en sentido amplio, en la actualidad, todas las sociedades presentan este carácter pluricultural:

No se presta la adecuada atención al hecho de que en las sociedades democráticas actuales las personas se mueven en una multiplicidad de comunidades que influyen y conforman su identidad, resultando que el papel que desempeña la comunidad no es definitorio ni aclaratorio para el bien: cualquiera que sea esa comunidad incluirá una pluralidad de formas posibles de entender la articulación significativa entre bienes.²⁵

El ejercicio de mi construcción propia y social dentro de una comunidad de significados es fundamental si se desea hablar de libertad “Más aún, yo soy un ser social en un sentido más profundo que el que significa la interacción con los demás. Pues, ¿en cierta medida, no soy yo, lo soy en virtud de lo que los demás piensan y creen que soy?”²⁶

Este sentido de libertad es el que encontramos en la hermenéutica de Gadamer y Taylor y se presenta en la forma de reconocimiento “La falta de libertad de la que muchos hombres y grupos se quejan, la mayoría de las veces no es más que falta de reconocimiento adecuado.”²⁷

Como muestra Isaiah Berlin, una de las formas de libertad (libertad positiva) está constituida por la exigencia de ser reconocida por la comunidad que considero significativa.

²⁴ *Ibidem*, p. 59.

²⁵ *Ibidem*, p. 62.

²⁶ I. Berlin, *Dos conceptos de libertad*, [Conferencia], Oxford, Ti-tivillus, 2017, p.33.

²⁷ *Idem*.

La ley como tradición y como depósito de la dignidad humana

En “Algunas condiciones para una democracia viable”, Taylor reflexiona en torno a las exigencias de la democracia dentro de nuestras sociedades contemporáneas y sopesa dos tradiciones dentro del pensamiento político, para luego derivar una tercera (de la que es partidario).²⁸ Sus reflexiones se emparentan con una tradición cívico-humanística fundada en el respeto. En esta tradición, como él mismo lo afirma, encontramos autores como Tocqueville o Arendt.

De acuerdo con Tocqueville, Taylor diseña su modelo democrático pensando en una ciudadanía que no excluye la competencia, la diferencia y el pluralismo. Pero en oposición al neoliberalismo, su modelo concibe a ciudadanos que se unen en las tareas del autogobierno, que son leales a sus propias leyes e instituciones, en las que perciben el “polo central de su identidad.”²⁹

Así pues, Taylor evoca a Tocqueville en el sentido de que para este el funcionamiento de la democracia está en la identificación del ciudadano con su comunidad, su gobierno, sus leyes y las instituciones en general; lo cual deriva en un papel activo del ciudadano dentro de la política:

Los norteamericanos han establecido también un gobierno en el seno de las asociaciones; pero es, si puedo expresarme de este modo, un gobierno civil. La independencia individual encuentra en él su parte: como en la sociedad, todos los hombres caminan allí al mismo tiempo hacia el mismo fin; pero no está obligado cada uno a moverse hacia él por el mismo camino. No se hace entonces sacrificio de la voluntad y de la razón; sino que se aplica la voluntad y la razón para hacer triunfar una empresa común.³⁰

²⁸ Taylor, Ch. Algunas condiciones para una democracia viable, *Democracia Republicana*, Santiago, LOM ediciones, 2012, pp. 13-34.

²⁹ Cristi, R. y Tranjan, J.R. Charles Taylor y la democracia republicana, *Democracia Republicana*, Santiago, LOM ediciones, 2012, pp. 35-57.

³⁰ Tocqueville, A. *La democracia en América*, México D.F., Fondo de cultura económica, 2015, p. 212.

En una democracia siempre se apunta hacia, por lo menos, un mismo bien común. Este puede ser entendido como su propia conservación. En la sociedad norteamericana analizada por Tocqueville todos entienden la vitalidad de la existencia de este vínculo, aunque sus actividades no apunten directamente a la especialidad jurídica o política. Los norteamericanos se encuentran vinculados los unos a los otros porque, sin importar sus particularidades, son abanderados de su patria desde el entendimiento de la dignidad vital que este fondo de participación proporciona. Esto es, comparten un fondo de significados desde el que comprenden su propia identidad.

No se trata del sometimiento ciego ante la autoridad superior, sino del reconocimiento de esta como forma de bien común. Desde mi razonamiento reconozco la necesidad del Estado. La ley no debe ser tratada, pues, como una imposición. En la preservación de esta reside una de las formas más genuinas de libertad, ya que se orienta desde el horizonte de significados compartido. Por lo que el gobierno debe cumplir la función de extender esta idea a toda la ciudadanía:

El gobierno de la democracia hace llegar la idea de los derechos políticos hasta el menor de los ciudadanos, como la división de los bienes pone la idea del derecho de propiedad en general al alcance de todos los hombres. Ése es uno de sus mayores méritos, a mis ojos.³¹

Esta idea de valorar los derechos debe ser entendida desde el fondo de significado de estos y no solo como mera formalidad. Para Taylor hay una primacía del bien sobre los derechos porque estos últimos esconden siempre una idea de bien; por lo tanto, no pueden ser nunca absolutos. Al entender el significado del derecho me encuentro con una valoración fuerte, comprender este horizonte puede resultar fructífero para la exigencia de Tocqueville

de “hacer llegar la idea de los derechos políticos al menor de los ciudadanos”. Abrir la auténtica conversación sobre los significados resulta en una de las formas más fundamentales de la libertad basada en la razón.

En tanto que eres racional, no puedes querer que sea de otra manera lo que conoces, aquello cuya necesidad-necesidad racional-entiendes. Pues querer que algo sea diferente a lo que tiene que ser es, dadas las premisas-las necesidades que rigen el mundo-, ser pro tanto o bien ignorante o irracional.³²

Taylor se identifica con este tipo de definición de libertad: “retiene el ideal de la realización personal y al hacerlo otorga nueva vida a la concepción republicana clásica de la libertad.”³³ Cuando entendemos a la ley como producto del ejercicio ciudadano, la afirmamos como producto o depósito de la dignidad humana, tal cual afirma Taylor. La importancia de las leyes como bien común es necesaria porque,

[...] se las ve como depósito y baluarte de la dignidad de todos los ciudadanos. Se da por sentado, dentro de esta teoría, que los ciudadanos serán con frecuencia rivales entre sí, que estarán en desacuerdo en torno a la política pública y en torno a las personas que deban ocupar los cargos de gobierno, pero se estima, al mismo tiempo, que una especial dignidad deriva de la capacidad de participar como un igual en esas luchas, y se entiende que las leyes que protegen esa capacidad para todos representan la voluntad general de reconocerse unos a otros esa capacidad, y representan por tanto un bien común de incalculable valor.³⁴

La voluntad general no apunta a una meta particular en común diferente a la preservación de ese espacio de pluralidad en el que se está en desacuerdo. Se vive así dentro de la aporía propia de la democracia señalada por Rancière.

³¹ *Ibíd.*, p. 289.

³² Berlin, *Op. cit.*, p. 23.

³³ Cristi y Tranjan, *Op. cit.*, pp. 41-42.

³⁴ Taylor, 2012, *Op. cit.*, p. 22.

Para Taylor esta identificación es una necesidad de todo régimen libre. Siempre hay por lo menos este bien común que consiste en la existencia del Estado y sus leyes. Esta es la única base duradera para la democracia según el canadiense. La igual dignidad de los ciudadanos debe ser central, de manera que Taylor no se opone al liberalismo, más bien entiende que este debe ser alimentado en su contenido por elementos propios del republicanismo cívico como el sentido de comunidad.

[...] que sus miembros se vean a sí mismos insertos en la empresa común de proteger su derecho ciudadano. Esto significa no solo que aprueben el régimen democrático en general, sino que se sientan muy particularmente unidos al resto de sus compatriotas en la defensa común de tales derechos.³⁵

Este es el sentido de patriotismo que reivindica Taylor. La unión de la nación se da como reconocimiento del Estado como garante del espacio común en el que se desenvuelve la dignidad humana. Los derechos y la ley se entienden como producto de estas formas de bien y, en últimas, desde el reconocimiento y respeto por el otro desde su pluralidad. De esta manera, “las instituciones democráticas son el bien común de los pueblos que deciden vivir armónicamente con su diversidad. Allí se despiertan modos de solidaridad que, más que por compromiso general con la democracia, une estrechamente a los compatriotas. Ello sin desconocer la pluralidad constitutiva del espacio público, según palabras de Daniel Busdygan:

Si bien el *factum* del pluralismo implica un cierto grado de conflictividad y desacuerdos profundos, las democracias de sociedades plurales deberían poder encontrar en su faceta deliberativa cuáles son los canales propicios para que se dé una adecuada convivencia y convergencia dentro del espacio público entre grupos de identidades diferentes.³⁶

El reto de convivir dentro de esta tensión debe ser afrontado por la democracia continuamente. El diálogo en condiciones hermenéuticas permite salvaguardar ese disenso que somos. Comprendernos dentro del mismo hace parte de la condición humana caracterizada por la apertura infinita. Por eso, la definición de la democracia trasciende al marco institucional ya que, si la limitamos solo a esto:

[...] omite algo esencial; a saber, la naturaleza exacta de las relaciones que se establecen entre los miembros de un régimen democrático. Lo que aquí buscamos es algún grado de comprensión del proceso político real que caracteriza a la democracia y del modo en que relaciona a sus miembros.³⁷

Esta esfera civil debe ocupar el centro en nuestra forma de entender la vida política. Ello indica la recuperación de formas de participación directa:

[...] será difícil conservar —en una sociedad en gran medida inmóvil y burocrática, en la que el único acto de participación es la votación cada cuatro años— el sentimiento de la dignidad ciudadana, y por lo tanto el sentimiento de que las leyes e instituciones son el depósito común de esa dignidad se debilitará quizás al punto de desaparecer del todo. La democracia vive, pues, de la participación directa. Entiendo por ésta los movimientos ciudadanos en que los ciudadanos se organizan para influir en el proceso político, para modificar la opinión pública, para ejercer presión sobre el gobierno, para elegir a determinadas personas y, ocasionalmente, para hacer por su cuenta algo que el gobierno no haría.³⁸

El sentimiento de dignidad ciudadana se enlaza con la participación directa. En nuestras democracias limitadas a la representación se suele convivir con el peligro del

cias en la comprensión de la alteridad. *Los discursos sobre el otro: cambios y continuidades en las retóricas de la dominación*, Barcelona, Laertes, 2021, pp. 141-153.

³⁵ *Ibidem*, p. 24.

³⁶ Busdygan, D. La antinomia civilización-barbarie. Recurren-

³⁷ Taylor, 2012, *Op. cit.*, p. 15.

³⁸ *Ibidem*, p. 26.

desinterés total de los ciudadanos con la misma. En cambio, para Taylor, se debe concebir la idea de ciudadanía, casi como un imperativo, el hecho de recuperar la participación directa, por eso Cristi y Tranjan afirman que la “pertenencia a una comunidad es fuente de obligaciones que antecede a cualquier derecho que uno pudiera tener.”³⁹

Conclusiones

La propuesta desprendida de Gadamer (política del disenso) y la de Taylor (política de reconocimiento en un Estado multicultural) comparten el marco de preocupaciones:

A lo ancho del mundo, gran número de ciudadanos sufren la exclusión sistemática. Taylor ha sido visionario en detectar las limitaciones de los modelos prevalentes de la democracia. Ni el atomismo de la teoría económica, ni la aspiración de homogeneidad social por parte de la democracia rousseauiana permiten entender sociedades que valoran el liberalismo y a la vez perciben la necesidad de mayor cohesión social.⁴⁰

La exclusión o el malentendido conforman una de las grandes dificultades a las que se enfrenta la democracia actual, y la desaparición del otro como consecuencia. Debido a esto una propuesta política debe estar fundamentada dentro de un marco hermenéutico que posibilite un real diálogo como práctica constitutiva del espacio público.

El análisis realizado a lo largo de este trabajo ha permitido sostener, al menos de forma parcial, el supuesto inicial: la hermenéutica, entendida como una práctica filosófica centrada en la comprensión, el diálogo y la apertura a la alteridad, constituye un marco valioso y necesario para tener en cuenta en la constitución de la democracia. No

solo como un principio formal de respeto a la diferencia, sino como la condición de posibilidad de dirimir los debates y conflictos públicos. Al profundizar en la diferencia, la hermenéutica apuesta por la ampliación del disenso como fundamento de una democracia viable.

Es tarea pendiente la construcción de un modelo afín a estas exigencias. Esto no implica la renuncia a corrientes predominantes sino, como en el caso de Taylor, su ampliación y replanteamiento a través de lo develado desde la hermenéutica. Así pues, una propuesta de democracia republicana hermenéutica como la aseverada por el filósofo canadiense supone un buen punto de partida en la construcción de una democracia más afín con su inherente otredad.



Maestría en Filosofía

<https://bit.ly/MaestriaFilosofia>

³⁹ *Op. cit.*, p. 40.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 56.

Reflexión sobre el conflicto maquiaveliano



Juan Pablo Ortega

Es magister en Filosofía por la Universidad Nacional de Quilmes (UNQ). Docente de terciario en el Instituto Superior de Formación Docente N° 129 de Junín (I.S.F.D N°129). Ha publicado en diferentes revistas nacionales e internacionales, entre ellos "La igualdad de oportunidades enmascara desigualdad" en *Stultifera Navis* y "La legitimidad del Príncipe nuevo" en *Divulgatio*. Sus líneas de investigación se vinculan al conflicto maquiaveliano como potencialidad de la República.

Resumen

En el presente trabajo se examina el conflicto maquiaveliano en su relación con la República. El objetivo reside en analizar la influencia del conflicto positivo sobre la República. La indagación puso de manifiesto que la positividad del conflicto es condición de posibilidad de la ley, de la libertad y, esencialmente, de la potencialidad. En cambio, el conflicto negativo, dominado por la *sette*, produce impotencia en la República, cuyo fin es su muerte.

Introducción

Técnicamente, Maquiavelo no debería ser interpretado como un pensador *de* lo político, sino *en* lo político. Su perspectiva de análisis no reside en la estricta contemplación de lo que acontece como fenómeno político, pues la proposición *en* revela el posicionamiento dentro de un ámbito donde se involucra la refundación y la significación de un nuevo fundamento de lo político, por medio de la *verità effettuale della cosa*.¹

En esta nueva significación sobre el fundamento lo político implica una tensión conflictiva entre quienes desean dominar y quienes desean no ser dominados. Basado en ello, Maquiavelo se propone analizar qué papel juega tal conflicto en la República.

Las dos vertientes que Maquiavelo proporciona sobre el conflicto son: una positiva que produce potencialidad en la República y otra negativa que provoca destrucción. Para ello indaga en el fundamento de lo político, en su relación con la República y su versión negativa.

Este análisis que Maquiavelo proporciona sobre el conflicto en relación con la República es significativo para repensar la tensión conflictiva que atraviesan las sociedades democráticas. La crisis de la democracia actual lleva a poner en interrogante la visión, por un lado, de un Estado que no representa a todos los sectores y, por otro lado, que es incapaz de canalizar correctamente el conflicto. De esta forma, repensar al conflicto maquiaveliano en sus versiones positiva y negativa es relevante en vistas de algunos problemas contemporáneos, a saber: ¿cómo reformular las instituciones democráticas para lograr canalizar la tensión conflictiva de la sociedad?, ¿cómo evitar que el conflicto devenga en una lucha mezquina y facciosa?

¹ Maquiavelo, N. *El Príncipe*, Montevideo, Nordan comunidad, (s.f.), p. 138.

El nuevo comienzo: el conflicto como fundamento de lo político

Maquiavelo decide instaurar un nuevo comienzo en la reflexión política: “pensar lo posible en el límite de la imposibilidad”.² Este nuevo pensar se mueve fundamentalmente en el ámbito de lo inasible; o sea, en pensar “las condiciones de posibilidad de la existencia de lo que aún no existe, es decir, de pensar el comienzo”.³ Este pensar originario oscila entre el presente a punto de ser clausurado y la indeterminación del futuro. Precisamente es aquí, en este espacio diferencial, donde se juega esencialmente lo político, entre un constante retorno de lo mismo a una apertura absoluta de lo porvenir.⁴ Desde esta perspectiva, Maquiavelo está obligado no sólo a criticar e interpretar lo político, sino principalmente a construir y reconstruir un nuevo mundo de significaciones. Analizaremos este nuevo comienzo mostrando cómo Maquiavelo instaura el fundamento de lo político.

En las páginas iniciales de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Maquiavelo nos muestra que se ha aventurado por un camino que nadie ha recorrido aún, como aquel que se embarca a tierras desconocidas en busca de agua, y que tal empresa le costará muchas dificultades; pero a su vez, una gran satisfacción que beneficiará no sólo a la posteridad, sino también a aquellos que consideren cuál es el fin verdadero de su trabajo,⁵ reformulando lo político a partir de un modelo proveniente de los antiguos. En este sentido, desarrolla un cambio metodológico que consiste en renovar la lectura sobre la Historia y en repensar el concepto de lo político.

² Althusser, L. *Maquiavelo y nosotros*, Madrid, Ediciones Akal, 2004, p. 90.

³ Althusser, L. *Curso sobre Rousseau*, Editorial Nueva Visión, 2013, p. 37.

⁴ Cfr. Domínguez, E. La lección de Maquiavelo. Louis Althusser hacia resemantización de la política, *Astrolabio. Nueva época* 14, Córdoba, CONICET y Universidad Nacional de Córdoba, 2015, p. 343.

⁵ Cfr. Maquiavelo, N. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Editorial Alianza, p. 31.

El primer cambio metodológico replantea la noción de imitación, pues ya no puede ser algo repetitivo ni mimético, sino un descubrimiento con la intención de poder captar el verdadero sentido tanto del pasado como del presente. Será necesario pues descifrar su sentido, sólo posible si se comprenden los hechos. Entonces, la imitación comprende la acción de correrse del juicio erróneo para poder llegar a tener un conocimiento verdadero y certero sobre lo que acontece en los hechos del pasado, del presente y del futuro. Por consiguiente, esta nueva concepción sobre el concepto de imitación radica en lograr un nuevo método experimental a través del cual se realizan comparaciones de los acontecimientos antiguos y modernos con el fin de lograr un conocimiento verdadero de la Historia. En palabras de Althusser:

Maquiavelo, para constituir su teoría experimental de la historia y de la política, se atribuye el derecho de hacer comparaciones entre <<los acontecimientos y las coyunturas>> pasadas y presentes. Se otorga este derecho por mor de su tesis del curso inmutable de las cosas y de los hombres, razón por la cual se siente autorizado a hablar de los Antiguos. Es un derecho universal. Pero la Antigüedad que él invoca no es la Antigüedad universal, sino aquella *de la que se habla*: para poder recurrir a esa Antigüedad, la acepta primeramente y la rechaza en un mismo movimiento. De esta negación surge la determinación: a saber, la Antigüedad política, la de la práctica política, la única a partir de la cual puede establecerse una relación de comparación teórica con el presente político para permitir la comprensión del presente, la definición del objetivo político y los medios de la acción política.⁶

El segundo cambio metodológico que Maquiavelo propone consiste en poner de manifiesto el fundamento de lo político cobrando todo su sentido y en quebrantar la distancia entre lo político y la política.

Maquiavelo piensa lo político en un ámbito puramente terrenal atándolo a las vicisitudes de la fortuna y del tiempo. De modo tal que lo político ya no se entiende bajo una especulación contemplativa, sino a partir de la *verità effettuale della cosa*. Significa que lo político se repliega a una política que considera la verdad efectiva de las cosas. Donde reside la verdad de su enseñanza es en el capítulo XV del *Príncipe*, que reza lo siguiente:

Resta ahora ver cuáles deben ser los modos y conductas de un príncipe con los súbditos y con los amigos. Y como sé que muchos han escrito sobre esto, temo ser considerado presuntuoso al escribir también yo, especialmente apartándome en el examen de esta materia de los criterios de los demás. Pero como mi intención es escribir algo útil para quien lo entiende, me ha parecido más conveniente ir detrás de la verdad efectual de las cosas que de la imaginación de ellas. Y muchos se han imaginado repúblicas y principados que nunca han visto ni conocido en realidad, porque de cómo se vive a cómo se debería vivir hay tanta distancia, que quien deja lo que se hace por lo que se debería hacer aprende antes su ruina que su preservación; porque un hombre que quiera hacer profesión de bueno en todo lo que hace tiene que arruinarse, entre tantos que no son buenos. Por lo cual un príncipe que quiera mantenerse tiene que aprender a poder no ser bueno, y usarlo o no usarlo según la necesidad.⁷

Bajo esta declaración, Maquiavelo se sitúa por fuera del discurso humanístico. Su ruptura va dirigida exclusivamente a toda teoría política entendida bajo presupuestos teológicos y metafísicos. Su mirada de lo político pretende hacer legible la mundanidad de la sociedad y de las instituciones, donde lo político se repliega en la realidad más llana de todas.

Asimismo, lo político se encamina a separarse de la idea clásica de virtud para orientarse a la acción política de los hombres y no a detenerse en el mero deber ser. En-

⁶ *Op. cit.*, 2004, p. 80.

⁷ *Op. cit.*, p. 139.

tonces, examinar la virtud de los antiguos no radica en el placer y elogios de eruditos, sino en combinar la virtud con la acción política. Por eso, a Maquiavelo no le interesan las virtudes como opuestas a los vicios, sino la *virtù*, una fuerza que hace que el hombre resista los embates de la fortuna y realice una mejor acción en la arena política. Por ende, lo político concedido a partir de la *verità effettuale della cosa* pretende reducir toda virtud al plano de la necesidad, como también de la creencia natural de la sociedad, para anclarla a las instituciones y al plano de los acontecimientos de la historia y la fortuna. Entonces, si se concibe lo político a partir de la *verità effettuale della cosa*, ¿en qué radica su fundamento?

En su análisis sobre los discursos de los filósofos y de los historiadores encuentra una ilusión: tanto en los conceptos sobre el bien común, la concordia y la igualdad ante ley se oculta un pensamiento y una sabiduría procedentes de la clase dominante. Entonces, Maquiavelo hace patente una verdad partiendo de la idea de la desigual condición de los hombres. Esta desigualdad se hace presente a partir de dos humores: el de los Grandes, cuyo deseo es dominar, y el del Pueblo que no quiere ser dominado. Maquiavelo señala lo siguiente:

[...] en toda ciudad se encuentran esos dos humores distintos, y esto es porque el pueblo desea no ser mandado ni oprimido por los grandes, y los grandes desean mandar y oprimir al pueblo, y de esos dos apetitos distintos nace en las ciudades uno de los tres efectos: o principado o libertad o licencia.⁸

De igual manera lo hace en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, escribe: “[...] en toda república hay dos espíritus contrapuestos: el de los grandes y el del pueblo, y todas las leyes que se hacen en pro de la libertad nacen de la desunión entre ambas [...]”.⁹ De manera que Maquiavelo relaciona y asocia la cuestión de lo po-

lítico con la división de los *umori*. Tal asociación se manifiesta en el hecho de que la división de los deseos es constitutiva de lo político.

En este sentido, para Maquiavelo, la oposición entre los dos humores parece ser el núcleo último, irreductible e imposible de descomponer en alguna cosa más simple y, por lo tanto, en toda sociedad política existen estos dos humores completamente insaciables. Ambos se oponen, pero se necesitan mutuamente, pues encuentran su razón de ser en el otro. En palabras de Molina:

Ambos se oponen, pero ninguno se da sin el otro; se requieren mutuamente porque “el sujeto que surge en un polo del deseo encuentra en el otro, aboliéndose en él, su doble.” Ambos encuentran su razón de ser en el otro; en ambos es reconocible la carencia, la falta que lo constituye frente al otro. [...] Deseo de dominar y deseo de no ser dominado son irreductibles el uno al otro.¹⁰

Estos dos humores, de no ser oprimidos como el deseo de oprimir, nunca pueden ser suprimidos. Para Maquiavelo no existe una solución última al problema político y, por lo tanto, es imposible pensar una sociedad que se libere de tal división. La existencia de esta división originaria se encuentra siempre determinada por la oposición —los Grandes que quieren dominar y el Pueblo que no quiere ser dominado—, oposición que adquiere una relación primordial, cuyo vínculo consiste en enfrentarse, oponerse, entrar fundamentalmente en conflicto. Por lo tanto, es necesario comprender que la división de los deseos es algo inherente a lo político.

Ahora bien, en la ficción republicana de los pensadores clásicos y de los renacentistas, la República aparece como el régimen que reconoce la igualdad ante la ley, como igualdad de principio. No obstante, la tesis ma-

⁸ *Op. cit.*, 2004, p. 99.

⁹ *Op. cit.*, 2015, p. 47.

¹⁰ Molina, E. Claude Lefort: democracia y crítica del totalitarismo, *Enrahonar. Quaderns de filosofia*, 48, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 2012, pp. 46-66.

quiaveliana los coloca en desigualdad, en cuanto que los Grandes quieren dominar y el Pueblo no quiere ser dominado; aquella ficción republicana de la igualdad ante la ley se enfrenta, entonces, con los efectos de una división social y se manifiesta bajo un perpetuo conflicto y tensión. Por otro lado, lo que hace que los Grandes sean grandes y el Pueblo sea Pueblo, no consiste ni en la fortuna, ni en las costumbres, ni muchos menos en un estatus, sino que su existencia se determina en que unos desean mandar y oprimir, y los otros no desean ser mandados ni oprimidos. La oposición entre ambos implica, entonces, una desigualdad que se manifiesta en que unos quieren satisfacer sus apetitos y los otros quieren protección.

Maquiavelo se eleva más allá de las opiniones de sus contemporáneos afirmando esencialmente que aquellos que condenaron la discordia entre los Grandes y el Pueblo, en realidad, estaban atacando la verdadera causa que llevó a Roma a constituirse como ciudad libre; tan sólo habrían examinado equivocadamente el fenómeno mismo de los tumultos y no sus efectos positivos. El autor invierte la cuestión estableciendo que las leyes que son producto de la discordia entre estos dos humores son la condición de posibilidad de la más plena libertad de los pueblos. La ley ya no aparece como aquella que media o regula la libertad, sino que en cuanto tal aparece unida a la desmesura, porque gracias a aquella enemistad entre el Pueblo y el Senado se originaron leyes en favor de la libertad. Entonces, la fecundidad de la ley y de la libertad pende fundamentalmente del conflicto entre estos dos humores; por ende, en esta forma de concebir el conflicto, encontramos la ley y la libertad ante la presencia de un "círculo virtuoso".

Ahora bien, en cuanto a la diferencia entre lo político y la política, encontramos en Maquiavelo una dificultad a la hora de precisarla, porque no existe un acuerdo patente entre los teóricos de la política al momento de brindarnos la significación de estos dos términos. Chantal Mouffe señala que dicha distinción puede ser tomada a partir

de dos categorías de análisis siguiendo la reflexión de Heidegger: lo óntico y lo ontológico. La política se identificaría así con el nivel óntico y se relacionaría con las prácticas de la política convencional, mientras que lo político pertenecería al nivel ontológico y haría referencia a los modos en que se funda la sociedad. Esta última categoría de análisis deja abierta la posibilidad de desacuerdos entorno al propio concepto de lo político y, gracias a ello, Mouffe lo considera como una dimensión especialmente receptiva del antagonismo constitutivo de toda sociedad, mientras que la política se constituye como la dimensión de prácticas cuya finalidad es crear un cierto orden en la sociedad a través de leyes.¹¹ De este modo, aunque la reflexión sobre lo político y la reflexión sobre la política son distintas, ambas coexisten y se entrelazan: "el análisis de las formas de sociedad política induce, pues, al examen de las formas de acción y viceversa."¹² Este es el caso de Maquiavelo. En palabras de Lefort:

En Maquiavelo, precisamente, no hay separación entre lo que sería el objeto noble del pensamiento —lo político— y lo que sería el objeto trivial —la política—. [...] La cuestión tiene que ver con el hecho de que lo político y la política se entrecruzan y se distinguen a la vez.¹³

En resumen, lo político en Maquiavelo se apoya fundamentalmente en el reconocimiento de la perpetua división social y en la asimetría de estos dos humores enfrentados. Su lógica, anclada en la contingencia y en el conflicto, produce como consecuencia el rechazo a una sociedad basada en la concordia y en la reconciliación, producto de la paz social y del imaginario de una sociedad fundada acorde a la naturaleza.

¹¹ Cfr. Mouffe, Ch. *En torno a lo político*, Buenos Aires, Editorial Fondo de cultura económica, 2007, p. 16.

¹² Cfr. Lefort, C. *El arte de escribir y lo político*, Barcelona, Editorial Herder, 2007, p. 275.

¹³ Cfr. Lefort, C. *Maquiavelo. Lectura de lo político*, Madrid, Editorial Trotta, 2010, p. 571.

Una vez puesto en evidencia que el fundamento de lo político se basa en el conflicto, debemos entender qué papel juega la perpetua división en la República.

República y conflicto

Maquiavelo es un autor que no se interesa exclusivamente por el origen del Estado, pues presupone que los hombres se encuentran inmersos en la trama social y la vida colectiva. ¿Qué tipo de República le interesa a Maquiavelo? Al final del capítulo II de los *Discursos*, el autor propone una innovación:

Pero volvamos a Roma, la cual, aunque no tuvo un Licurgo que la organizase, en sus orígenes, de manera que pudiera vivir libre mucho tiempo, fueron tanto los sucesos que la sacudieron, por la desunión existente entre la plebe y el senado, que lo que no había hecho un legislador lo hizo el acaecer. [...] Y tan favorable le fue la fortuna, que, aunque pasó de la monarquía y la aristocracia al poder popular [...] no por eso se arrebató toda la autoridad a la corona para darla a los nobles, ni se anuló enteramente la autoridad de los nobles para darla al pueblo, sino que, permaneciendo mezclada, compusieron una república perfecta, llegando a esa perfección gracias a la desunión entre la plebe y el senado.¹⁴

El efecto nos lleva a pensar que la República que Maquiavelo propone parte de una idea de conflicto anterior que no tiene la característica de ser negativo, ni mucho menos tiene que ser suprimido, sino que posee un carácter puramente positivo. Si bien inmediatamente después de esbozada la primera aclaración establece que, gracias al conflicto producido entre los Grandes y el Pueblo, se forja en Roma una constitución mixta, el acento está puesto en el conflicto.

El antagonismo entre los dos humores aparece de alguna manera como el componente esencial y primario de la sociedad política: "Se ve fácilmente, si se consideran las cosas

presentes y las antiguas, que todas las ciudades y todos los pueblos tienen los mismos deseos y los mismos humores, y así ha sido siempre."¹⁵ Cada una de estas clases se determina en cuanto a su oposición, en cuanto que existe entre ellos una relación esencial; relación que se hace patente cuando se enfrentan, cuando están en conflicto. De esta forma, no existe una supresión del conflicto; el deseo de no ser dominado no puede encontrar un cauce satisfactorio y el deseo de dominar nunca puede ser suprimido, aunque la ley lo contenga. Para Maquiavelo, la solución al problema político es insuperable. Por consiguiente, podemos establecer, siguiendo a Lefort, que ninguna sociedad puede liberarse de la división primigenia.

Así pues, para repensar una República es necesario recalcar que ella misma nunca asegura una armonía en la sociedad, sino que la sociedad misma siempre se encuentra dividida en tensión conflictiva constante entre los que tienen el deseo de dominar y los que tienen el deseo de no ser dominados. Esa tensión no destruye la vida social ni la República, sino que la vivifica constantemente. De tal forma, lo que desvela es la relación que mantienen la ley, la libertad y la potencialidad, entendida ésta última como la capacidad vivificante y creadora de la República.

Maquiavelo despliega así su hipótesis fundamental: la relación entre la ley y la libertad se da a partir de la desunión entre los Grandes y el Pueblo, no bajo una forma particular de gobierno. El florentino pone en evidencia que el conflicto no es negativo; al contrario, es positivo. El antagonismo entre los dos humores aparece como el componente primario y esencial de toda sociedad, determina siempre en cuanto a su oposición. Entonces, no existe una supresión del conflicto, porque el deseo de dominar nunca se suprime y el deseo de no ser dominado no encuentra su cauce. Por ende, la tensión conflictiva aparece como la condición de posibilidad de la ley, la libertad y la potencialidad.

¹⁴ *Op. cit.*, 2015, pp. 44-45.

¹⁵ *Ibidem*, p. 150.

Por consiguiente, Maquiavelo concibe a la República como superior a los otros regímenes en cuanto que se encuentra abierta al movimiento. Este movimiento implica poder ser constante, una potencialidad que, al experimentar el desequilibrio a causa de la tensión conflictiva entre aquellos que tienen el deseo de dominar y aquellos que tienen el deseo de no ser dominados alcanza la mayor permanencia; como dice Lefort: “experimentando la inestabilidad consigue obtener la mayor estabilidad.”¹⁶ Entonces, aquí hallamos la relación entre el conflicto y la potencialidad, la que se manifiesta en el hecho de que el conflicto lleva en su interior la potencialidad; un poder ser que no sólo vivifica a la República, sino que también, la crea constantemente: en esto consiste la apertura al movimiento.

Ahora bien, Maquiavelo nos revela que cuando el conflicto responde a intereses puramente privados, encerrado en cuestiones partidarias, clanes, etc., el conflicto pasa de ser positivo a negativo. Esto trae como consecuencia la destrucción de la República, en provecho de intereses individuales. Entonces, en la siguiente sección analizaremos esta nueva vertiente del conflicto.

El conflicto negativo

En el texto de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* encontramos una preponderancia positiva del conflicto que lleva a la República a gozar de plena libertad y poder. Sin embargo, más tarde, en el período que comprende entre 1520 y 1525, cuando escribe *Historia de Florencia*, hallamos un Maquiavelo que parece haber abandonado la evaluación positiva del conflicto por una estimación negativa del mismo; o sea, parece haber adoptado la tradición del pensamiento político renacentista, donde la discordia es la causa de la corrupción y del mal gobierno, que en los *Discur-*

sos había roto. Sin embargo, en esta aparente contradicción, Maquiavelo manifiesta una nueva forma de entender el conflicto. En el prólogo de la *Historia de Florencia*, escribe:

Si el ejemplo de cualquier república es capaz de mover, mucho más mueve y mucho más útil son los que se refieren a la propia patria. Y si en alguna república fueron célebres esas divisiones, en la de Florencia son celeberrimas, pues mientras que la mayor parte de las otras repúblicas de que tenemos noticia se han contentado con una sola división gracias a la cual, según las circunstancias, han engrandecido unas veces y han arruinado otras su propia ciudad, Florencia, no contenta con una sola, ha promovido muchas.

En Roma, como todo el mundo sabe, una vez que fueron expulsados los reyes, nació la desunión entre nobles y plebeyos, y en esa división continuó la ciudad hasta su ruina. Lo mismo hizo Atenas y lo mismo hicieron todas las repúblicas que en aquellos tiempos florecieron. Pero, por lo que respecta a Florencia, primero se desunieron entre sí los nobles, luego los nobles y el pueblo y, por último, el pueblo y la plebe. Y muchas veces sucedió que una de estas partes, al quedar vencedora, se dividió también en dos. De esas divisiones se siguieron tantas muertes, tantos entierros, tantas ruinas de familias, como no hubo jamás en ninguna otra ciudad de la que se tenga memoria.¹⁷

Maquiavelo presenta en este prólogo una imagen turbia sobre la situación del conflicto en Florencia. Pero además de eso, presenta una comparación en referencia a la situación romana sumamente distinta a la versión que planteaba en los *Discursos*. En esta nueva versión pareciera seguir a los pensadores de su tiempo, donde ya no ve al conflicto en Roma como la causa y fundamento de la libertad, sino como la causa fundamental de la ruina, la cual se hace patente también en Florencia.

¹⁶ *Ibidem*, 2010, p. 577.

¹⁷ *Op. cit.*, 2009, p. 24.

En el prólogo del Libro III de la *Historia de Florencia*, Maquiavelo reintroduce el antagonismo entre los Grandes y el Pueblo. Aquella enemistad, aquellos humores, existen en toda ciudad; al ser naturales, son inevitables, insuprimibles e incluso hasta legítimos. Sin embargo, el autor establece que esas dos posturas antagónicas “son la causa de todos los males que surgen en las ciudades, ya que todas las demás cosas que perturban la paz de las repúblicas se nutren de esa diversidad de sentimientos.”¹⁸

Desde esta perspectiva, Maquiavelo entabla una comparación entre la República romana y la florentina, recordándonos que aquellas enemistades entre los Grandes y el Pueblo producen diversos efectos. Las primeras rivalidades entre los nobles y el pueblo en Roma se resolvieron a través de discusiones; mientras que en Florencia terminaron en luchas. En Roma concluyeron con una ley; en cambio, en Florencia, con exilios y muertes de muchos ciudadanos. En Roma el conflicto se canalizaba a través de las instituciones; en Florencia no se tramitaba mediante ellas y, por eso, culminaban en situaciones violentas. El pueblo romano pretendía gozar de los honores conjuntamente con los nobles, mientras que los habitantes de Florencia combatían por estar sólo en el gobierno, sin ninguna participación de los nobles. Dado esto, la nobleza romana otorgó la petición del pueblo sin entablar ninguna violencia, mientras que, en Florencia, la nobleza se preparó para defenderse, conduciendo así, al derramamiento de sangre y al exilio. Después de estos conflictos, las leyes y sus reformas introducidas en Roma, se hicieron en favor del bien común, pero en Florencia sólo en favor de los vencedores: “las leyes que luego se creaban no estaban orientadas al bien común, sino que todas se dictaban en beneficio del vencedor.”¹⁹ En Roma el acceso del pueblo al gobierno hizo que ellos mismos se asimilaran a los nobles, asumiendo la virtud y el com-

promiso militar; en cambio, en Florencia, para que los nobles sean admitidos en el gobierno debían convertirse en hombres del pueblo, no sólo en apariencia, sino en la realidad, asumiendo su comportamiento y estilo de vida.

Ahora bien, en la introducción al Libro VII de la *Historia de Florencia*, Maquiavelo concibe una forma nueva de ver al conflicto. De esta manera, señala que escribir una historia de Florencia exige no prescindir de narraciones sobre sucesos de otros pueblos; si hiciéramos esto, la historia sería ininteligible y menos grata. Después de esta manifestación, comienza a examinar de una manera muy aguda e incisiva esta nueva forma derivada del conflicto:

Quiero decir, ante todo, demostrándolo como es mi costumbre, que todo aquel que se haga ilusiones de que una república pueda mantenerse absolutamente unida se engaña mucho en esa esperanza.

Es también cierto que hay divisiones que son perjudiciales para las repúblicas, pero que hay otras que son beneficiosas. Resulta perjudiciales las que van acompañadas de *sètte* o partidismos, mientras que son beneficiosas las que los evitan.²⁰

En la primera parte de este párrafo, Maquiavelo manifiesta dos cuestiones fundamentales que, si no examinamos con detenimiento, pueden pasar desapercibidas. La primera consiste en que no ha renegado de su metodología de análisis de lo político. Por otro lado, su mirada de lo político conduce a analizar la realidad política e histórica bajo el presupuesto del conflicto.

Sin embargo, ya en el segundo párrafo, Maquiavelo desarrolla una nueva vertiente del conflicto. Tal vertiente, se configura a partir de lo que Maquiavelo denomina *sètte*, que son divisiones que no entran en la categoría de los humores, sino que son sectas o facciones como familias, grupos de clientes, clanes, etc.

¹⁸ *Ibidem*, p. 141.

¹⁹ *Ibidem*, p. 142.

²⁰ *Ibidem*, p. 352.

Las *sètte* son muy diferentes a los humores. Estos últimos son de carácter natural e inevitable y pertenecen a toda sociedad, producto de la división originaria entre los Grandes y el Pueblo. Si los humores se canalizan y se controlan por vías institucionales, pueden conducir a la igualdad y al bien común. En cambio, los *sètte* son simplemente luchas de poder evitables, “aunque el fundador de una república no pueda evitar en que en ella haya discordias, debe por lo menos procurar que no existan *sètte*.”²¹

Ahora bien, para comprender esto es necesario distinguir la adquisición de poder por la vía pública y por la vía privada. El poder que se adquiere a través de la vía pública se consigue por medio de acciones que se realizan en representación de toda la República, y por el bien común, dentro de las instituciones. Por ejemplo: “Se consigue fama pública ganando batallas, conquistando fortalezas, desempeñando embajadas con celo y con prudencia o proporcionando a la república sabios y eficaces consejos.”²² La adquisición del poder por la vía privada se realiza fuera o en contra de las instituciones de la República, asegurando el apoyo de una o más partes de los ciudadanos, con la condición de que estos mismos sean retribuidos por los favores realizados. “Privadamente, se consigue fama —por ejemplo— haciendo favores a éste y aquél otro ciudadano, defendiéndolos contra la arbitrariedad de los magistrados, socorriéndolos económicamente, concediéndoles honores no merecidos, y ganándose a la plebe con festejos y dádivas públicas.”²³ A partir de estas acciones, un líder político crea grupos o bandos que se definen como tales por la búsqueda de intereses privados. De esta manera, las *sètte* buscan obtener el poder no para direccionar los recursos de la República hacia el bien común, sino para su propio beneficio.

Por lo tanto, el papel de las *sètte* en la caída de Florencia se ve manifiesto en el discurso que entabla un ciudadano frente a los señores de la ciudad que Maquiavelo relata de la siguiente manera:

La verdad es que en las ciudades de Italia se acumula todo lo que puede ser corrompido y todo lo que puede corromper a los demás. Los jóvenes son holgazanes, los viejos son lascivos y en todo sexo y edad abundan las malas costumbres, a lo que son incapaces de poner remedio las buenas leyes, porque su mala aplicación las desvirtúa. De aquí nace esa avaricia que se observa en los ciudadanos, ese afán no de verdadera gloria sino de censurables honores, que origina odios, enemistades, rivalidades y *sètte* que, a su vez, son causa de muertes, de destierros, de opresiones contra los buenos y de encumbramiento de los malos. Porque los buenos, confiados en su propia honradez, no buscan, como los malos, quien los defienda al margen de las leyes, ni pretenden honores y, de esa manera, van a la ruina sin que nadie los defienda ni los aplauda. Esto origina la afición a los partidos y la fuerza de estos mismos, ya que, si a los malos les mueve la avaricia y la ambición a buscar esos partidos, los buenos se ven también precisados a hacerlo por necesidad. Y lo más doloroso es ver cómo los promotores y jefes de tales facciones enmascaran sus fines y sus intenciones con una palabra sagrada, ya que, siendo, como sin todos, enemigos de la libertad, la aplastan realmente, aunque fijan defenderla bajo las apariencias de un régimen aristocrático o de uno democrático. Y lo que pretenden, como premio de su victoria, no es la gloria de haber dado la libertad a su ciudad sino la satisfacción de haber vencido a los otros y haberse hecho con el poder, por muy injusta, cruel y ambiciosa que ella sea. Y así, dictan órdenes y leyes no en pro del bien público sino para su personal provecho; y lo mismo las guerras que las paces o que las alianzas se hacen, no para la gloria de todos, sino para satisfacción de pocos.²⁴

²¹ *Ídem.*, p. 352.

²² *Ibidem*, p. 353.

²³ *Ídem.*, p. 353.

²⁴ *Ibidem*, p. 147.

Por consiguiente, Maquiavelo muestra que el conflicto puede derivar en una vertiente puramente negativa cuando se ancla en las luchas individuales y que aspiran al poder sólo para satisfacer sus propios intereses. Esta forma derivada del conflicto nos pone ante la presencia, no ya de un “círculo virtuoso”, sino más bien, de un “círculo vicioso” que no produce otra cosa más que la degradación y la destrucción de la propia República. En este último caso, la potencialidad que veíamos bajo la noción del conflicto en su estado positivo cuya capacidad fundamental consistía en vivificar y crear a la República empieza a carecer de fuerza, hasta el punto de desaparecer y transformarse en impotencia, en incapacidad de poder ser, en la muerte de la República.

Conclusión

En una primera instancia Maquiavelo instauró un nuevo comienzo en el que estaba obligado a pensar lo posible en el límite de lo imposible. Pudimos advertir que en toda sociedad existía un perpetuo conflicto, una división originaria entre aquellos que desean dominar y oprimir y aquellos que desean no ser dominados ni oprimidos. Lo político, por consiguiente, comenzaba a tener un nuevo sentido vinculado fundamentalmente al conflicto.

En una segunda instancia, una vez demostrado que lo político se relacionaba con el conflicto y no con la concordia, reconstruimos y examinamos la concepción que Maquiavelo tenía de la República, la libertad, la ley y la potencialidad. De esta manera, detectábamos que el autor rompía con la idea de República establecida por clásicos y contemporáneos. Tal ruptura se debía a una apreciación del conflicto entre la desunión de aquellos que tenían el deseo de dominar (Grandes) y aquellos que tenían el deseo de no ser dominados (Pueblo). Estos dos componentes eran esenciales y primarios de la sociedad política en cuanto que cada uno se determinaba por su opuesto, y que se relacionaban en el momento en que

se enfrentaban debido al conflicto. En este análisis encontramos que la República pensada por Maquiavelo siempre se encontraba bajo una tensión conflictiva que no destruía la vida social y la República, sino que la vivificaba constantemente.

Sin embargo, a la hora de analizar el concepto del conflicto en Maquiavelo, hallábamos una contradicción. En *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* encontramos una preponderancia positiva del conflicto que llevaba a la República a gozar de plena libertad y poder. Sin embargo, en *Historia de Florencia* hallábamos un Maquiavelo que parecía haber abandonado la evaluación positiva del conflicto por una estimación negativa del mismo. Analizamos que no se trataba de contradicción, sino de diferencias. Maquiavelo muestra que el conflicto podía derivar a una vertiente puramente negativa cuando se anclaba en las luchas individuales y que aspiraban al poder sólo para satisfacer sus propios intereses. Por eso, esta forma derivada del conflicto nos ponía ante la presencia, no ya de un “círculo virtuoso”, sino más bien, de un “círculo vicioso” cuyo fin no era más que la degradación y la destrucción de la propia República.



Maestría en Filosofía

<https://bit.ly/MaestriaFilosofia>

Una interpretación de la operatividad del mito, el rito y la utopía en la narrativa política: la *diégesis* como dispositivo analítico



Aníbal Tulio Serafini

Magister en Filosofía por la Universidad Nacional de Quilmes (UNQ), Licenciado en Historia por la Universidad Nacional de Tres de Febrero (UNTREF) y Profesor de Historia y Ciencias Sociales por el Instituto Padre Elizalde. Actualmente desempeña actividades como docente de nivel superior en el Instituto de Nivel Superior Juan Amós Comenio de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires en espacios curriculares de Didáctica de las Ciencias Sociales, Historia y Filosofía. Es docente de nivel medio, de las asignaturas Historia y Filosofía, e investigador en el proyecto “Democracia y diálogo público” de la Universidad Nacional de Quilmes dirigido por el Dr. Daniel Busdygan. Con diferentes artículos y ponencias publicadas, su trabajo se orienta hacia el análisis histórico moderno y contemporáneo y al análisis filosófico político.

Resumen

Este artículo propone la diégesis como dispositivo analítico para entender cómo mito, rito y utopía se articulan en la construcción de narrativas políticas. Sostiene que el mito opera proyectando una “plenitud ausente” que, aun siendo imposible, legitima y moviliza proyectos políticos; los ritos naturalizan esas representaciones y las utopías orientan la acción hacia un futuro predeterminado. A partir de enfoques de Ernesto Laclau, María Casullo, Judith Butler y Simone de Beauvoir, se muestra cómo ese dispositivo genera actores, ritualidades y repertorios simbólicos que consolidan órdenes sociales y desigualdades (incluida la dominación de género). Como caso, se analiza el mito civilizatorio en la Argentina finisecular y concluye que la diégesis permite desentrañar las tramas discursivas que sostienen y naturalizan el poder.

Introducción

Este artículo propone delimitar un dispositivo conceptual denominado *diégesis* que puede operar analíticamente concibiendo al mito, el rito y la utopía de manera articulada y conjunta dentro de la dimensión cultural. La diégesis analiza la asignación de sentidos desde esta perspectiva deconstruyendo diferentes relatos políticos que suelen proponerse obturados, absolutos, cerrados, teleológicos y de asegurada consecución a futuro. También puede captar las ritualidades naturalizadas asociadas al mito que logra consolidar los sentidos impuestos y las narrativas utópicas que aportan potencialidad al devenir eficiente y único del proyecto político. Es por eso que el uso analítico de la diégesis permite desmontar los distintos relatos donde se entrelazan sentidos míticos y ritualistas e ideas quiméricas de un futuro absoluto y determinado.

Se intentará analizar situaciones donde el mito político civilizatorio tuvo injerencia en la conformación de la Argentina moderna a finales del siglo XIX, considerando las manifestaciones culturales de la época, cómo se asociaba a los diferentes ritos de la vida ciudadana y cómo, al proyectar el éxito en un sentido teleológico, el relato civilizatorio impregnaba de seguridad utópica.

La definición del mito como herramienta operativa en la construcción de poder político ha sido analizada por diversas corrientes filosóficas, una de las cuales es representada por Ernest Laclau y Chantal Mouffe. La dimensión de la política donde opera el mito puede comprenderse como el intento de establecimiento de un orden y una organización de la coexistencia humana en condiciones siempre conflictivas (Mouffe, 1999). Por lo tanto, el rol del mito consiste en darle sentido a la organización de la realidad donde éste se despliega.¹

¹ El mito permite construir una nueva relación articulando diferentes elementos discursivos. Para profundizar sobre el rol del mito en la política y en la constitución del orden social, ver

Al plantear la política en estos términos, la constitución de un orden social requiere de la articulación de múltiples y diferentes experiencias humanas, simbólicas y materiales, asociadas a la interpretación de fenómenos económicos, políticos, culturales y religiosos que se entremezclan en la construcción del *sentido* con el cual éste debe ser llevado a la práctica, o de cómo el mismo existe *per se*. Se puede pensar que la política atraviesa el Estado y va más allá, no reduciéndose a lo estrictamente legal. La ley puede plantearse, en definitiva, como una discusión concreta relacionada con la construcción de los discursos que conformarán el orden social,² entendiendo también, que estas discusiones determinan el sentido general donde el aparato legal termina definiendo las posibilidades, oportunidades y límites de los sujetos dentro del mismo.

Así, el mito de origen (fundacional) aporta un sentido preeminente a la discusión política sobre el orden, influenciando la serie de acciones y decisiones que se difunden en el plano de la realidad social.

Pensar en la constitución de un proyecto político civilizador demanda plantear la posibilidad de conformación de un mito fundacional; es decir, un relato que forme el sentido de acción general donde se desempeñaban las decisiones políticas. Consecuentemente, este debe comprender cierta noción de civilización integrada en su dinámica lingüística y simbólica, como así también, una interpretación de la historia que resignifique y aporte legiti-

"El mito como factor político: herencias, diálogos y convergencias entre el análisis estructural de Lévi Strauss y los enfoques post-estructuralistas". Hernán Fair, en *Revista Estudios políticos, novena época*, 35, mayo-agosto, 2015, pp. 11-38. Recuperado de: <https://www.scielo.org.mx/pdf/ep/n35/n35a1.pdf>. También consultar Política, hegemonía y populismo: diálogos con Ernesto Laclau en Alejandro Osorio y Mauro Salazar, en *Revista de Estudios Sociales* 71, 2010.

² Para un análisis de las obras de Laclau y Mouffe en el orden de lo discursivo, leer a Ricardo Etchegaray, *La ontología política de E. Laclau y Ch. Mouffe, Nuevo pensamiento*, I(1), 2011.

mación a las diversas acciones emprendidas por el poder de turno. Pensar en el proyecto civilizatorio de finales del siglo XIX puede darse como una dinámica de ocultamiento de sus acciones e intenciones para proyectar la plenitud total, cerrada y ausente, de la consecución final de ese proyecto. Por consiguiente, esto aporta un sentido más bien utópico de progreso y bienestar social configurando la noción de civilización identificada con una plenitud total de ese momento, aún, inexistente. Respecto del sentido de proyección mítica fundacional de plenitud, Laclau explica que

el acto de ocultamiento consiste en proyectar en esa identidad la dimensión de cierre de la que ella carece. Esto tiene dos consecuencias capitales: 1) La primera es que esa dimensión de cierre es algo que, en la realidad, está ausente —si este— viera, en la última instancia, presente, habría revelación en lugar de proyección [...] En otras palabras: la operación de cierre es imposible, pero al mismo tiempo necesaria; imposible en razón de la dislocación constitutiva que está en la base de todo arreglo estructural; necesaria, porque sin esa fijación ficticia del sentido no habría sentido en absoluto. [...] hemos respondido a nuestra primera pregunta: lo que la distorsión ideológica proyecta en un objeto particular es la plenitud imposible de la comunidad.³

La idea de una sociedad civilizada plena, realizada y asegurada, surge entonces como posible encarnación que opera mediante un relato donde se dan conceptualizaciones con características universales naturalizadas y totalizantes, sin dejar lugar a lo contingente como parte de la acción política.⁴ Los diferentes discursos entrelazados en una cadena de equivalencias definen el sentido general del mito civilizatorio y éste, como objeto imposible, tenía en su imposibilidad la potencia de volverse necesario. Así lo describe Laclau el fenómeno:

Una cadena particular de contenidos representa un objeto imposible —ésta es una primera distorsión, lo que hemos llamado encarnación—; pero esta encarnación es solamente posible (segunda distorsión) en la medida en que una relación equivalencial subvierte el carácter diferencial de cada eslabón de la cadena. Podemos también ver por qué la distorsión tiene que ser constitutiva: porque el objeto representado es, a la vez, imposible y necesario. Esta ilusión de cierre puede ser negociada en varias direcciones, pero nunca eliminada.⁵

La idea de civilización que se cierne dentro del mito político civilizatorio se presenta como final y cerrada. Y la negociación que se emprende tendrá un lugar como significativo flotante, emergiendo con una cadena equivalencial donde se pueden dar discusiones para forzar las transformaciones necesarias que irán completando la plenitud. Tal trabajo de encadenamiento simbólico se observa en los eslabones que se fueron vinculando en los diferentes proyectos y leyes de la época analizada. Es una cadena de discursos que representa un imposible que nutre al mito político y que potencia el proyecto civilizatorio y la proyección del mito; en definitiva, se sobrepone para salvar la sociedad, pues supuestamente, existe la posibilidad de desintegración social, representada, en este caso, por la latencia de la superada *barbarie*.

Consecuentemente, surge como necesario apelar a la reformación social a partir de insertar un sentido utópico de realización plena,⁶ que se articula al plano mítico y que opera a nivel de masividad social, construyendo un relato que intenta devenir preeminente y movilizador de voluntades. En términos de Laclau:

³ Laclau, E. *Misticismo, retórica y política*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000, pp. 19-21.

⁴ Se adopta el término de “encarnación” según lo hace Laclau: “una plenitud ausente que utiliza a un objeto diferente de sí misma como medio de representación”. En *Misticismo, retórica y política*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 23.

⁵ *Ibidem*, p. 23.

⁶ La plenitud es en definitiva un impulso a la acción y su orientación marca el ritmo de las decisiones que se toman en el orden político: “Si la plenitud de lo social es inalcanzable, todo intento por representarla fallará necesariamente, pero una serie de problemas parciales podrán solucionarse en la vana búsqueda de ese objeto imposible”. Laclau, *Op. cit.*, 2000, p. 85).

el mito es un conjunto de imágenes equivalentes, capaces de galvanizar el imaginario de las masas y lanzarlas a la acción colectiva [...] los contenidos particulares del mito son sustituibles el uno por el otro, y es por esto que deben ser aprehendidos como conjunto en la medida en que todos ellos simbolizan una plenitud ausente y su eficacia debe ser medida por la movilización que se deriva de sus efectos equivalenciales, no por el éxito de sus contenidos literales diferenciados.⁷

Pensar al mito civilizatorio desde la perspectiva que aporta la diégesis, en este caso, permite dimensionar toda la serie de imágenes que se van articulando para gestar y movilizar la realización de esta plenitud ausente que es la *civilización*. Como escenario simbólico, van presentándose en la dimensión cultural discursos que conformarán el sentido que influirá en los espacios de discusión y decisión donde se jugarán los límites, posibilidades, oportunidades, privilegios y distribuciones de bienes simbólicos y materiales, donde se pensará el tipo de sujeto que vivirá en esta sociedad, las formas de explotación, los patrones de acumulación, las relaciones de producción, las difusiones de lo que se entiende por progreso y los alcances de este sobre los sujetos. Es decir, todo el entramado de relaciones sociales, de subjetividades y de apropiaciones materiales que organiza la sociedad, según la ilusión de plenitud cerrada y total resuelta por el orden planteado, pero que se presentan de forma contingente, ya que estas se dan y resuelven en disputas y permanentes imbricaciones entre unas y otras. No habría que pensar en campos de disputa cerrados y determinados, sino en un campo de semi identidades relacionales en el que elementos políticos, económicos e ideológicos entrarían en relaciones inestables de intercalación sin llegar a constituirse como objetos separados.⁸

⁷ *Ibidem.*, pp. 49 y 50.

⁸ Cfr. Laclau, E. *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1990, pp. 40-41.

Lo mitológico se cierne sobre lo social y lo político para establecer el grado de posibilidad de la construcción de un orden que juega a ser posibilidad concreta a la que solo hay que asirse para realizarla: "La más importante es que una dimensión de opacidad será siempre inherente a las relaciones sociales, que el mito de la sociedad reconciliada y transparente es simplemente eso: un mito".⁹ Esta conceptualización permite identificar, en las distintas dimensiones sociales, la existencia de discursos que imponen la idea de "orden total", de una "Argentina resuelta"; es decir, de una sociedad acabada a la que solo hay que dirigirse implementando las acciones pertinentes preestablecidas en cada caso en tanto procesos prescriptos y predeterminados en la evolución histórica de los países considerados "fuertes" o "poderosos" de la época.

Al pensar al mito en su intervención específicamente política, surge el interrogante acerca de su capacidad operativa; ¿cómo interviene en el establecimiento de un orden político en condiciones complejas y conflictivas?, ¿qué dimensiones logra operar para ayudar en la construcción y consolidación de ese orden? Dentro de esta discusión, interesa traer ideas expresadas por María Casullo que proponen al mito político como un relato que puede construir explicaciones convincentes en una realidad problemática, incierta y contingente, y donde la acción del mismo en el entramado del lenguaje político plantea funcionamiento performativo. En consecuencia, ¿cómo logra generar efectos en la realidad según la característica performativa de su discurso?

Ello puede darse a partir de la capacidad de construir actores de la política; es decir, sujetos con características específicas que actúan discursivamente expresando relatos lógicos como verdades totales y cerradas sobre sí, generando argumentaciones para la construcción de

⁹ *Ibidem.*, pp. 51-52.

poder. Estos actores políticos, consecuentemente, se proyectan sobre los colectivos sociales reales, siendo un fenómeno central en la conformación de la identidad y representatividad del poder, ya que los mismos, con sus características distintivas, serán los que operen simbólicamente dentro de la dimensión política generando los espacios de discusión y decisiones en una realidad en permanente conflictividad.

Otra noción de la autora plantea, específicamente, la capacidad del mito para construir discursos que pueden manifestarse con distintos contenidos y repertorios para la acción y con diferentes líneas de perspectiva en la configuración de las subjetividades de los actores políticos. Al establecer un espacio de significación y resignificación desde una dimensión narrativa, esta capacidad permite resolver lo que María Casullo considera como el problema fundamental de la política: “el de manejar las tensiones creadas por la pluralidad como condición humana”.¹⁰ El mito posee la capacidad de plantear una forma de jugar con las palabras habilitando un espacio simbólico de significación diferente en el discurso político y aceptando el compromiso de hablar para persuadir, lo que lleva a la construcción de relatos donde los argumentos lógicos racionales no son suficientes ni necesarios. Este modo de jugar con las palabras cumple una función potente que se cierne sobre la constitución de subjetividades políticas e influencia las formas e identidades de los sujetos aportando un campo de acción y pensamiento amplio, donde factores emotivos, imágenes discursivas y la simplificación argumentativa se constituyen una parte importante. En consecuencia, los mitos políticos pueden crear una serie de fórmulas discursivas compartidas socialmente que devienen experiencia común y concreta para las personas, lo que habilita también la operatividad interpretativa del momento social, político y económico.

Estas interpretaciones intentan ser preeminentes en su difusión y proyección sobre el colectivo social entablando, así, un escenario simbólico donde se ponen en juego las acciones de persuasión de los actores políticos y su relación con el Estado. Esta narrativa es importante para la conformación de una noción de orden social como experiencia compartida que, ante su aceptación general, puede convertirse en una forma de intelección preeminente y consolidada a partir de seguir un decurso de acción socialmente aceptado y un entramado institucional y legal que vaya articulándose con el aparato estatal. El mito genera —en efecto— repertorios prácticos traducibles en acciones y políticas públicas.

Ahora bien, ¿cómo es el orden social donde el mito puede ser operativo? ¿Se puede entender este orden como un espacio de racionalidad y lógica absoluta? Los aportes de Judith Butler sobre el orden social como extensión de comunicabilidad e inteligibilidad permiten asegurar que éste utiliza el lenguaje para explicar las acciones de los individuos y grupos sociales que intentan legitimarse a través de la apropiación de las normas del poder. La capacidad política de estos actos verbales reside en la operación normativa asociada al poder que personalizan, sin que lleguen a serlo exactamente. Consecuentemente, no es una forma de ser, es un hacer, una acción discursiva performativa que implica la repetición de una norma, una costumbre, una convención social, y no necesariamente una ley formal. Es lo que Butler entiende como “una regulación de cultura parecida a una ley que funciona con su propia contingencia”.¹¹ Este acto narrativo en su repetición va solidificando, en la reiteración de su condición de posibilidad y de su lógica naturalizada y universal, una dimensión simbólica que puede devenir eficiente para el orden social que, al volverse preeminente en la consideración del

¹⁰ Casullo, M. *¿Por qué funciona el populismo? El discurso que sabe construir explicaciones convincentes en un mundo en crisis*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2019, p. 70.

¹¹ Cfr. Butler, J. El marxismo y lo meramente cultural, en *¿Reconocimiento o redistribución? Un debate entre marxismo y feminismo*. Madrid, Traficantes de sueños, 2000, pp. 81 y 82.

colectivo social, emerge como espacio de acción que se caracteriza por actuar de otra forma, utilizando un tipo diferente de actos verbales que posibilitan una operación normativa interviniendo sobre el sentido general.

En consecuencia, el mito puede operar dentro del escenario de inteligibilidad político y social como un acto discursivo de poder, asemejándose y hasta tomando la potencialidad de una ley formal, pero con su propia contingencia y orden lógico. Las corrientes feministas han trabajado la cuestión del mito en tanto perspectiva de género y reinterpretación de la alteridad en la sociedad, lo cual motiva la siguiente pregunta: ¿qué imposiciones y dominaciones son veladas a través de la construcción de discursos míticos? Al extraer ciertas ideas de Simone de Beauvoir respecto de cómo algunos discursos míticos imponen caracterizaciones y categorías a los sujetos e instauran formas de pensar y actuar que definen lo que es ser algo o alguien en la sociedad, se plantea la existencia de formas lingüísticas que, al persistir en su reiteración, construyen opciones definitivas sobre qué sujetos, acciones o situaciones constituyen la “realidad” o la “verdad”.

No hay que olvidar —advierte Beauvoir— que algunas claras concepciones de mujer: ente que tiene ovarios y útero, condiciones singulares que la encierran en su subjetividad; hembra que lo es en virtud de cierta falta de cualidades; carácter que padece de un defecto natural; es un hombre frustrado.¹²

Ante la idea de “totalidad” y “cierre” de la sociedad y, aunque esta se exprese en todo su nivel de apertura para la aceptación de todas las dimensiones de sujetos, como dice el Preámbulo de la Constitución Nacional Argentina

(“todos los hombres del mundo que quieran habitar el suelo argentino”), existe una imposibilidad intrínseca. Así explica el filósofo Eduardo Rinesi:

La imposibilidad que tiene toda sociedad de “cerrar” como querría y como, en general, proclama que es capaz de hacer [...] siempre hay alguien, siempre hay alguno o algunos, siempre hay algún grupo o algunos grupos, que no entran, que sobran, que molestan, en cualquier orden social, por muy tolerante o abierto que ese orden se pretenda y o se proclame.¹³

Al construir, legitimar y consolidar condiciones de dominación y de asimetría de poder, los diferentes mitos acerca de la naturaleza o la condición de la mujer terminan imponiendo una forma de entender la realidad, la verdad y la subjetividad donde la instancia de dominación patriarcal instala conceptos que no son discutidos. Consecuentemente, en su persistencia discursiva, la ritualización instalada en los imaginarios sociales expresa su capacidad de fijar las posibilidades de existencia y acción de la mujer y otros sujetos y, por ende, limita las formas de manifestación a unas pocas aptitudes simbólicas, asistiendo así al empoderamiento del hombre como medida y posibilidad de la “realidad”. Estos dispositivos discursivos de dominación patriarcal, que se perciben e imponen como absolutos, naturales y permanentes, muestran potencialidad en la construcción del orden social y en la asignación de derechos, funciones, privilegios y oportunidades dentro del mismo.

Por consiguiente, los discursos míticos en relación a lo político funcionan en la dimensión de género satisfaciendo la demanda de lo absoluto, de cierre, facilitando la naturalización del derecho que confirma la legitimación de un grupo social sobre otro, deviniendo y asegurando el goce de las condiciones adecuadas según su voluntad de dominación, su autoridad o supuesta supremacía e influyendo en los

¹² 12. Beauvoir, S. *El segundo sexo* España, Ediciones Cátedra. Universidad de Valencia, 2015. Recuperado de: <https://taller-feminista.files.wordpress.com/2011/01/simone-de-beauvoir-el-segundo-sexo-introduccion3b3n.pdf>

¹³ Rinesi, E. *Restos y desechos: el estatuto de lo residual en la política*. Buenos Aires, Caterva Editorial, 2019, p. 54.

procesos de justificación del derecho formal para imponer un marco jurídico y legal que, en su repetición y en su condición de incuestionable, confirma y justifica las supuestas condiciones de superioridad e inferioridad de los diferentes grupos sociales. El mito político puede, entonces, construir narrativas sustentadas en las acciones rituales y en las imposiciones parciales desde una perspectiva patriarcal, impregnando de apariencias de totalidad y naturalidad a las condiciones y privilegios de género. He aquí una capacidad operativa del mito en política: la de consolidar el predominio de un grupo sobre otro a través de un discurso lógico, simplificador y no siempre racional que aporta un sentido comprensible y compartido de la dominación.

El análisis de Gastón Souroujon sostiene que es posible considerar discursos míticos asociados a concepciones de futuro que resignifican el sentido general del orden social. Respecto del tipo de mito que se proyecta a futuro, el autor propone como ejemplo el mito del progreso indefinido, el de la tierra prometida, o el mito soreliano de la huelga general.¹⁴ Su participación en la trama compleja de la dimensión cultural, exhibiendo capacidad y flexibilidad para conectar aspectos utópicos, opera dentro de la narrativa esencial de los discursos políticos, sociales y económicos logrando resignificarlos desde una perspectiva utópica y motivando la asignación de sentido las acciones y decisiones de los actores políticos. La flexibilidad del mito es su característica en el devenir político, en el transcurso de los tiempos largos de la historia, respondiendo así a la necesidad de seguir dotando de significancia a un “presente movido”.¹⁵

La flexibilidad operativa asociada a las perspectivas interpretativas que son impregnadas por una concepción de futuro establecido y feliz potencian los discursos políticos de regímenes de lo más diversos y hasta contrarios,

exhibiendo la idea fuerza de un horizonte de inteligibilidad que puede asociarse al cambio social, a la de revolución, o a la permanencia misma del *status quo*. De modo que, un mismo discurso que pudo haber sido utilizado para la conservación del orden establecido, en el futuro puede resignificarse asignando sentidos de realidad que terminan constituyéndose como argumentos de reforma o de procesos revolucionarios.¹⁶ De allí que el mito político puede montar un relato que conforma sentidos a ser considerados en la intelección y difusión de la realidad social y que motiva y autoriza a los actores políticos a incorporarse a una interpretación compartida y significativa entre pasado, presente y futuro, aportando una idea de pertenencia e identidad que puede potenciar a proyectos políticos como, por ejemplo, el civilizatorio de fines del siglo XIX, que contenía una visión de futuro asociado a la idea de un progreso seguro y exitoso.

Las ideas sobre el mito y su operatividad pueden plantearse dentro de la dimensión política en tanto presencia de discursos que construyen sentidos en la realidad y que asignan un escenario simbólico para la interpretación del orden social. El mito posee características que lo hacen parte de la constitución de este orden influyendo así en la identidad y legitimidad de un proyecto político y en la representatividad de sus actores e intérpretes, individuales y colectivos. Estos últimos también se expresan y definen atravesados por el sentido general en un presente concreto, como gestores de ese orden social y siendo herederos y herederas de una noción de pasado que se vuelve inteligible a partir de esta reinterpretación del momento histórico político presente y de los programas en acción. Esta herencia es, también, la herencia de la de-

¹⁴ Souroujon, G. Mito político, rito y utopía. Límites conceptuales y zonas grises, *Fragmentos de Filosofía*, 11, 2013, p. 121.

¹⁵ *Ibidem.*, p. 142.

¹⁶ Un ejemplo de ello puede apreciarse en la apelación a ciertas imágenes y consignas por parte de gobiernos nacionales y populares, neoliberales y hasta por parte de grupos revolucionarios marxistas. Para analizar el tema, *Cfr.* Girbal-Blacha, N. El tiempo histórico y los usos políticos del pasado. El poder de la palabra en la Argentina peronista (1946-1955), *Revista Pilquen*, Sección Ciencias Sociales, 21(1), 2018, pp. 42-58.

rrota de otro orden que enterrado vuelve reiteradamente en la figura de espectro o resto,¹⁷ y continúa operando en la construcción del discurso del proyecto civilizador potenciando los sentidos en la realidad que le son necesarios para imponerse:

La novedad que el capitalismo traería consigo a la historia de Occidente no es la de la eliminación del conflicto de las vidas de los hombres y de los pueblos, sino la del triunfo de un orden que, si ya no se presenta sosteniendo un conflicto irresoluble con otro orden, anterior, exterior o diferente, al que durante un tiempo trató de reemplazar o de vencer, de (dijimos) derrotar, en cambio se revela (ahora que se ha consumado su triunfo sobre ese viejo orden derrotado) intrínsecamente contradictorio, internamente habitado por un conflicto que no es menos radical ni por lo tanto menos trágico que el que podíamos encontrar entre ese mismo orden y su predecesor, o , más en general, entre cualquier orden y su opuesto, y que es el choque entre ese mismo orden, entre su todo —digamos así— de ese mismo orden, y una, alguna o algunas de las partes de ese todo, que ese todo, que ese orden, tiene que reconocer y que aceptar pero no puede, al mismo tiempo, tolerar, porque la propia existencia y la propia identidad de esa parte insoportable, maldita, constituyen la amenaza de su propia negación.¹⁸

En el otro extremo de la noción de proyecto civilizatorio, la idea de una *barbarie* como orden derrotado, como pasado enterrado, no terminó con su capacidad de resignificación en el presente de la época. El volver y hacerse presente una y otra vez en la construcción mitológica de las narrativas

civilizadoras como oponente vencido pero latente, como resto que se negaba a desaparecer, potenciaba la noción preeminente de inevitabilidad, naturalidad y determinismo del proyecto civilizador. El triunfo militar legitimaba la imposición definitiva de un modo de modernizar la nación, pero no podía cerrar definitivamente el nuevo orden, ya que los restos de la derrota persistían como sombras de un pasado insoslayable que, a su vez, se presentaban intolerables para las características mismas del proyecto de nación y auguraban la tragedia, el conflicto permanente, de su improbable integración.

Ante esta situación que hereda los restos de un orden que ya no es, el mito político funcionaba en la resolución del entramado de conflictos con desactivación mediante discursos que naturalizaban y cerraban el sentido del orden social. De manera que se reforzaba la posibilidad de imposición, motivando acciones transformadoras para fortalecer las posiciones de los grupos dominantes; puesto que es en la dimensión cultural donde suelen asentarse interpretaciones del pasado y de las realidades presentes junto a una visión de futuro que, de manera preeminente, impregna el espacio de argumentación, dando como resultado la configuración legal de la acción del Estado sobre los sujetos. Así también los ritos conformados desde los aparatos legales y desde las costumbres “civilizadas”, en su frecuente acción cotidiana a lo largo del tiempo, podían consolidar lo que el mito proponía en el sentido general dentro del orden social, formando dimensiones de hábitos auto justificables.

En consecuencia, se entiende al mito, el rito y la utopía actuando colectivamente en los discursos de la dimensión política en un determinado momento, lo que permite profundizar el análisis aportando una reflexión sobre situaciones y acciones significantes que, probablemente, puedan ser pasadas por alto. Es probable que, sin el aporte de esta herramienta conceptual, que posee potencialidad explicativa a la hora de esclarecer las narrativas que atraviesan la

¹⁷ Se recurre al concepto de “restos” expresado por Rinesi, donde los mismos mantienen la capacidad simbólica operativa dentro del discurso preeminente: “porque el presente está siempre habitado o asediado por los restos de las cosas, de las personas, de las épocas que van quedando atrás, y que querríamos sepultadas para siempre, pero vuelven, siempre, por sus fueros [...] el destino mismo de los restos, sino su designio, es volver, es estar siempre volviendo”. Rinesi, *Op. cit.*, 2019, p. 30.

¹⁸ *Ibidem.*, p. 47.

construcción del poder, se pierda la posibilidad de captar la diversidad de sentidos que operan en los cuerpos discursivos, donde suelen integrarse diversas dimensiones dentro del escenario general de inteligibilidad.

Reflexión

A partir de esta propuesta teórica se piensa en un ejemplo con el que puede observarse la operatividad del dispositivo diégesis. Surge así la consideración del mito fundacional “civilización y barbarie” en el período que conforma la construcción del Estado Nacional. El axioma sarmientino plasmado en *Facundo o civilización y barbarie* aportó a su época una imagen polisémica que quedó inscripta en la historia cultural y que se introdujo en la interpretación de la realidad política del momento como una especie de dispositivo simbólico fundacional que fue mutando hacia una fórmula axiomática cerrada, excluyente, exterminadora del otro. Llama la atención la capacidad operativa que tuvo. Puede verse, en efecto, cómo la tradición liberal conservadora retomó la fórmula en la época de la conformación del Estado moderno, exhibiendo una capacidad operativa desde la potencialidad desplegada por el mito para sintetizar conflictos pasados y habilitar un nuevo espacio temporal y permitiendo que las transformaciones que habrían de realizarse logaran cierta legitimación.¹⁹

Puede arriesgarse aquí una afirmación: la fórmula “civilización o barbarie” funcionó a modo de mito influyente en la concreción de una idea de civilización y un proyecto civilizatorio. Este tipo de discurso performativo contribuyó y exhibió una flexibilidad operativa que potenció la construcción de un marco enunciativo donde se asenta-

ron las decisiones políticas asociadas al consenso social compartido que devino en orden social consolidado; y también con el progreso del análisis se puede reparar en un componente extra: el posicionamiento de una perspectiva de género dentro de la interpretación de la realidad que se ejercía.

La fórmula también operó como un principio de legitimación de la acción de gobierno y como parte de una estrategia de poder, cuya característica polisémica y su eficacia simbólica se relacionaba con la capacidad de andamiar problemáticas, datos, objetos, acciones y lenguajes dentro de un proyecto político que expresaba las dimensiones de exclusión e integración posibles y relacionaba su consolidación y legitimación del progreso asociando sus posibilidades a la interpretación simplificadora que se hacía acerca de la evolución material y simbólica de países europeos o de los Estados Unidos de Norteamérica. La idea de “civilización” interpretaba el pasado reciente asociando las luchas entre fuerzas conservadoras y progresistas, pensaba el presente con una “barbarie” eliminada y enterrada, y poseía una visión de futuro donde el triunfo incontestable aseguraba el progreso y la felicidad final de la Nación. Como se ha visto, las posiciones antagónicas que participaban en la fórmula pueden pensarse como partes constitutivas e incompatibles del mismo universo simbólico existente dentro de un contexto histórico particular. A propósito, Elías Palti explica

poner juntas dos ideas que, dentro de su universo conceptual, resultaban, sin embargo, perfectamente incompatibles entre sí [...] se articularía a partir de la paradoja de que tuviese que apelar a aquella fórmula como base para explicar precisamente lo que la misma excluía como posibilidad: la idea de un triunfo final de la barbarie [...] el polo activo de la antinomia sería el polo bárbaro, hecho que desafiaría todas las leyes históricas y todo aquello que esta misma fórmula llevaba implícito en su propio concepto.²⁰

¹⁹ Al respecto, Maristella Svampa afirma sobre este axioma que fue determinante también para una vertiente integracionista de acuerdo a la vinculación con ideales europeos por vía de la inmigración. *Cfr. Civilización o Barbarie: de dispositivo de legitimación a gran relato*, 2010. Recuperado de: <https://maristellavampa.net/archivos/ensayo48.pdf>

²⁰ Palti, E. *Facundo y la ansiedad de las influencias*. *Boletín del*

Con *Facundo* Sarmiento lograba alejarse de las concepciones y categorías netamente europeas encontrando una anomalía de las leyes naturales, que propugnaban esos modelos teóricos, para concebir, interpretar y analizar la realidad política dentro de las contradicciones históricas argentinas. La perspectiva habilitada se erigió como instrumento de mediación teórica y misión cultural y política, revelando en su conceptualización de la realidad el accionar de discursos, como *praxis* político-cultural, en cuyo proceso de desarrollo los intelectuales del siglo XIX descubrieron a la barbarie como una realidad propia que debía ser transformada.

Según ello, los restos de la barbarie y la idea preeminente de civilización estaban presentes en el modelo conceptual que ocuparía un rol central en la dimensión cultural argentina impregnando a las dimensiones política y económica en el proceso de configuración del Estado. La fórmula sarmientina generaba, así, la emergencia de un escenario de inteligibilidad donde los proyectos e ideas se definían y potenciaban ampliando la asignación de sentido a la realidad, integrando concepciones del pasado y del futuro para densificar su capacidad operativa y desplegando diversas perspectivas para fortalecer el proyecto de construcción de una nación civilizada. Explica Palti:

Sarmiento parece replegarse sobre sí para encontrar en su seno las garantías que una realidad esquiva ya no podía brindarle. Es entonces cuando la fórmula de "civilización" y "barbarie" comienza a ocupar un primer plano como el reaseguro conceptual último (instancia que se vuelve decisiva cuando otras parecen desvanecerse) a la promesa de un triunfo pleno de la empresa civilizadora.²¹

Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani, Tercera serie, N° 44, 2016, p. 197.

²¹ Palti, E. Los poderes del horror: *Facundo* como epifórica, *Revista Iberoamericana*, LXX(207), 2004, p. 527.

Posiblemente, al no funcionar como ley histórica, como modelo teórico irrefutable y necesario, este mito político podía contorsionarse y cambiar su racional devenir para servir de marco ampliado que permitiera pensar lo que una fórmula meramente antagónica excluía conceptualmente como posibilidad: la persistencia de la barbarie, su condición de "resto", su volver una y otra vez y su inadmisible reedición en las dimensiones de la realidad social.

Tal reconfiguración posibilitaba la distribución de espacios simbólicos, escenarios de inteligibilidad, nociones del pasado y del futuro, actores, programas y sistemas políticos y económicos asociados a los cuerpos discursivos que se impregnaban del mito político y que manifestaban la victoria definitiva de la civilización, enterrando a la barbarie derrotada. En consecuencia, su condición de espectro aumentaba la potencialidad del proyecto civilizador, fortaleciendo con su desaparición la construcción de una ilusión civilizadora, que se aparecía como la proyección de un estado posible de plenitud y de orden social total y cerrado, lo que, en definitiva, se puede expresar como civilización sobre barbarie:

Afinar el carácter constitutivo del antagonismo, como lo venimos haciendo, no implica por lo tanto remitir toda objetividad a una negatividad que reemplazaría a la metafísica de la presencia en su papel de fundación absoluta, ya que esa negatividad sólo es concebible, precisamente, en el marco de la metafísica de la presencia. Lo que implica es afinar que el momento de indecidibilidad entre lo contingente y lo necesario es constitutivo y que el antagonismo, por lo tanto, también lo es.²²

Puede pensarse que la fortaleza del mito civilizatorio era directamente proporcional al grado de potencial "desintegración social" que presentaba la idea de "barbarie". Como lo afirma Laclau: "La sociedad no padece solamen-

²² Laclau, *Op. cit.*, 1990, p. 44.

te a consecuencia de la dominación y de la explotación, está también amenazada por la decadencia, por la posibilidad muy real de su radical *no ser*.”²³

Pensar en esta lógica de orden cerrado, total y universal remite también al pensamiento de Alberdi y su programa justificado en supuestas leyes naturales y universales del desarrollo histórico. Su cuerpo discursivo desplegaba un proyecto integral que condensaba gran parte de los imaginarios contenidos en la dimensión cultural de la época en lo relativo a las soluciones económicas, políticas, sociales y morales que la organización del país necesitaba. Lo programático y detallado de su producción aportaron al mito político y a la idea de civilización una sistematicidad y densidad que consolidó su eficacia operativa. Alberdi, como otros intelectuales, era un pensador de la modernidad decimonónica, mediante su obra programática (*Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*) exponía la intención de construir un orden social que desarrollara todas las dimensiones del mismo. La dimensión social también fue atendida a partir del desarrollo de modelos inmigratorios y educativos que formulaban la voluntad de transformación total de la sociedad local. Este espíritu de cambio total planteaba algunos puntos de partida que eran interpretaciones muy particulares y compartidas entre los intelectuales de la época del estado de situación del país. El diagnóstico del estado general de la nación encontraba muchas coincidencias:

Casi todos los intelectuales [...] pensaban euro-céntricamente y compartían una visión despectiva de la población autóctona de América y también de los sectores populares, a los que percibían como una traba para el proceso de civilización que se deseaba para el continente. O como un contingente que debía ser educado para que prescindiera de su cultura original y se culturizara en la identidad de un ciudadano virtuoso y republicano.²⁴

Parecía existir una convicción profunda en Alberdi, que puede entenderse como un aporte fundamental al desarrollo programático que el mito político civilizador demandaba para conformar la imagen discursiva de un orden social cerrado y se expresaba en la noción de insuficiencia e incapacidad de la carta constitucional para conformar por sí sola una nación moderna, lo que modificaba el momento fundacional de la república.²⁵ Constitución no significaba “civilización”. Entonces, los fundamentos debían reconfigurarse dando lugar al sentido general del proyecto que se asentaba sobre la idea de una “barbarie” abatida. El nuevo momento histórico requería fuerzas más allá de un conjunto de leyes, necesitaba de un entramado ideológico que integrara pasado, presente y futuro, que resignificara cada parte de la sociedad, que mostrara el camino de la integración a una nación moderna y que asociara y ubicara al país dentro del concierto de las naciones avanzadas del mundo. Esta

nizaciones en el siglo XIX, *Revista Estudios Avanzados*, 25, 2016. Recuperado de: <https://www.revistas.usach.cl/ojs/index.php/ideas/article/view/2461>

²⁵ Alberdi captaba claramente que un conjunto de leyes por sí solo no eran suficientes para organizar un país, se requería de un nuevo imaginario que aportara la energía necesaria, el sentido general que permitiera persuadir a la sociedad para que acompañara el camino del cambio. Carrasco lo dice así: “el establecimiento de una Constitución no establece por sí misma un imaginario: lo comparte, lo complementa. Cuando Juan Bautista Alberdi escribe *Bases y puntos de partida*... reúne el sentir de la intelectualidad de los grupos pensantes y expone efectivamente los fundamentos de lo que se desea construir. Alberdi revisa las cartas constitucionales de países latinoamericanos, las cuales conforman un conjunto de ideas, aspiraciones, proyectos que en sí mismos llevan los elementos fundacionales de la nación argentina. No obstante, y a pesar de ese puñado de intenciones, muchos hombres quedaron excluidos de esa nación soñada (negros, esclavos, bajo pueblo y otros marginales) [...] todo el pueblo pasará a formar parte de una comunidad de ciudadanos partícipes de un proyecto que elaborado o concebido por las élites detentadoras del poder los congregaría sin distinción.” En *Imaginarios nacionales latinoamericanos en el tránsito del siglo XIX al XX, Revista anual de la Unidad de Historia e Historia de las Ideas*, 8(9), 2007, pp. 119-120.

²³ Laclau, *Op. cit.*, 2000, p. 46.

²⁴ Subercaseaux, B. Juan Bautista Alberdi: modernidad y moder-

tarea fue emprendida asociando a la concepción de “civilización” un desarrollo programático, condensando las ideas e imaginarios de la elite intelectual y política en discursos cargados de esperanza, encontrando en la mimesis con Europa una imagen discursiva de futuro deseado y pleno. Poco importaba si esa visión fuera real o posible, como utopía se presentaba poderosa para traccionar las ideas progresistas y los relatos políticos que las convirtieran en realidades de bienestar y felicidad. En consecuencia, la obra de Alberdi aportaba al Estado nacional una serie de premisas que se destacaban dentro de la dimensión cultural y que proyectaban sentidos en la realidad del proyecto civilizador, interviniendo en las dimensiones económica y política y tomando al Estado como el agente eficiente para consolidar el proyecto de nación.

Puede pensarse la noción de civilización, en su articulación mítica, ritual y utópica, desde la perspectiva de tres ideas vinculadas entre sí e insoslayables en la conformación de los cuerpos discursivos del proyecto civilizador. Este entramado suele aparecer preeminentemente en la dimensión cultural de la época y el planteo analítico de la diégesis logra captar en las nociones de “ciudadanía”, “ferrocarril” y “tierra” una dinámica de operatividad en la asignación de sentido general. En primer lugar, la noción de ciudadanía como espacio de acción del mito civilizador puede encontrarse en los conceptos e ideas preeminentes de los discursos y debates parlamentarios que se presentan comunes, reconocidas y utilizadas en el período para concebir las características, derechos, garantías, límites y funciones de la ciudadanía, creando un sentido general y obturado en la noción de la misma.²⁶ La cuestión respecto del debate, discusión y promulgación de la ley delimitaba y proyectaba un espacio de desarrollo posible para la sociedad argentina imponiendo quién podía y quién no podía ser ciudadano. El rol de la in-

migración extranjera y su capacidad de regeneración social asegurada, así como las nociones de libertad, fraternidad y género se hacían presentes en las discusiones y en el cuerpo de la ley expresando múltiples concepciones latentes referidas a las necesidades políticas, civiles, económicas y morales en conjunción con las ideas civilizatorias predominantes de la época. También existía una interpretación del pasado asociada a la desorganización política, el atraso y la carestía material para reforzar el sentido utópico de plenitud, progreso y felicidad inmanente al proyecto civilizador y a su Ley de Ciudadanía. Los objetivos y caracterizaciones del ciudadano/a civilizado/a se proyectaban en la misma, como así también los roles sociales, límites, oportunidades e imposibilidades para los diferentes actores sociales. Promulgar una Ley de Ciudadanía significaba una consonancia directa con la vocación de regeneración del orden social nacional y de proyección utópica progresista que los gobiernos de la época buscaban consolidar, condensando muchas de las premisas e ideas que se desplegaban en la dimensión cultural de la época y buscando conformar los hábitos y ritos cotidianos necesarios para su consolidación.

En segundo lugar, el concepto de diégesis puede captar las potencialidades simbólicas de las nociones de ferrocarril y nación en la época propuesta, hallando una idea de encanto por la técnica, la industria y la innovación que impregnaba los discursos de intelectuales y políticos.²⁷ Esta noción generaba una proyección de capacidades subjetivas sobre los objetos tecnológicos que se transmutaban en agentes de civilización y organización del proyectado nuevo orden social. El ferrocarril simbolizaba un agente poderoso para comunicar un país que se pensaba desolado, vacío e improductivo y, también, para transformar la realidad del desarrollo material, potenciando la asociación de la tierra argentina con los

²⁶ Serafini, A. Influencias del proyecto civilizatorio decimonónico en el proyecto y ley de ciudadanía argentina de 1869, XIII Jornadas de Investigación en Filosofía. La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UNLP, 2023.

²⁷ Serafini, A. Ideas predominantes de ferrocarril, desierto y nación y su operatividad simbólica dentro del proyecto civilizatorio, XI Jornadas de Sociología, La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UNLP, 2022.

poderosos mercados internacionales de los países considerados fuertes o desarrollados. Junto a esta noción, aparecía la idea de desierto como inmensidad vacía, incommensurable e improductiva, que debía ser transformada en su totalidad mediante la potencia del ferrocarril que, al acercar, interconectar e intercambiar sujetos, mercancías y territorios, permitiría fortalecer la unión nacional y consolidar la civilización en la sociedad y el Estado. También surgía, como expresión asociada al ferrocarril, la dicotomía velocidad versus quietud y la concepción de un tiempo acelerado donde el progreso presentaba el sentido obturado del rápido devenir y donde el ferrocarril aparecía como oportunidad y símbolo de la velocidad. En el rápido y necesario traslado de la civilización al desierto, el ferrocarril quebrantaba la quietud con su movilidad y ritualidad plena de subjetividades progresistas.

Finalmente, el imaginario económico expresado en los discursos de la época desarrollaba las posibles condiciones del desarrollo material en la Argentina. Comenzaba a consolidarse la idea de una civilización económica asociada a diferentes nociones que fortalecían la concepción de un modelo económico sustentado en supuestas leyes naturales y universales del progreso de las sociedades como parte de una regulación automática de las relaciones humanas en la instauración definitiva del orden social capitalista y de una sociedad de mercado mundial.²⁸ Pudo identificarse, en consecuencia, una transformación discursiva en la noción de tierra, que pasa de ser una inmensidad improductiva a un factor central en el desarrollo económico argentino. Esta metamorfosis expresaba la superación de la idea de desierto, en tanto imposibilidad, quietud y atraso, para devenir como espacio productivo mediante su transmutación en capital y su evolución posterior, con la in-

tervención del Estado, en capital privado e inalienable. La expansión y conquista de la tierra, ya pensada como capital productivo, la transformaba en un símbolo de posibilidades económicas ilimitadas siempre y cuando se pudiera integrar al mercado mundial. La noción de propiedad privada preeminente en la época consolidaba el relato civilizatorio y la estructura de dominación en pocos propietarios, aumentando la presión hacia la movilización y conquista de la frontera y haciendo participar al Estado como un agente necesario para la acción militar y legal sobre el territorio. También, surgía la necesidad de explicar las características simbólicas del sujeto productivo que debía poblar y ocupar la tierra transformada en capital. Las ideas acerca de los sujetos deseables para consolidar la economía del proyecto civilizatorio y su rol productivo tendrían en la época una caracterización según diferentes concepciones acerca del tipo de población que habitaba los espacios ahora productivos y las transformaciones que se necesitaban para la expansión de una economía, ahora, capitalista.

De manera que, la integración del proyecto civilizatorio al sistema capitalista en condición de productor de materias primas se hace a partir de las condiciones simbólicas y contingentes de las relaciones capitalistas de la época, más que dentro de un sistema homogéneo y determinado. Laclau lo dice claramente:

Lo que existe no es una entidad esencialmente homogénea —el sistema capitalista— que admitiría tan sólo variaciones empíricas y accidentales en los distintos contextos históricos y geográficos. Lo que se dan son configuraciones globales —bloques históricos, en el sentido gramsciano— en los que elementos ideológicos, económicos, políticos, etc., están inextricablemente mezclados y sólo pueden ser separados a efectos analíticos. No hay por lo tanto “capitalismo”, sino relaciones capitalistas de distinto tipo integradas a complejos estructurales muy diversos.²⁹

²⁸ Serafini, A. *Civilización sobre barbarie. Un mito fundacional para la construcción del Estado argentino (1860-1880)*, Maestría en Filosofía, UNQ, Bernal, 2023.

²⁹ Laclau, *Op. cit.*, 1990, p. 42.

Conclusiones

La operatividad analítica de la diégesis aplicada a la noción de civilización de finales del siglo XIX en Argentina permite comprender la relación articulada entre el mito, el rito y la utopía, y su capacidad de crear cuerpos discursivos y marcos enunciativos preeminentes, actuando como una herramienta conceptual para interpretar el desarrollo de la dimensión cultural y su relación con la dimensión política, con el Estado y con el marco legal y normativo. El análisis de las proyecciones políticas, económicas y sociales del plan civilizador en el período histórico propuesto permitió identificar relatos en los cuales la acción del discurso mítico generó respuestas naturalizadas, cerradas y totalizadoras a los conflictos emergentes producto de las transformaciones sociales en disputa, a la condición de “resto” de la barbarie y a la visión utópica insoslayable del triunfo asegurado de la “civilización” y el progreso en nuestro país.

La discusión teórica sobre el mito en la dimensión política habilita la posibilidad de pensar su capacidad operativa dentro de un orden social, ya que al presentarse como una formación lingüística que aporta entendimiento, comunicación y legitimación a las acciones individuales y colectivas logra intervenir en la dimensión cultural de una sociedad. Componiendo sentidos sobre la realidad, el mito, el rito y la utopía pueden influir en los espacios de acción donde el lenguaje actúa de manera normativa y formal, articulándose con la dimensión política y habilitando el juego de los actores políticos en su intento de generar consensos y construir fórmulas significativas que puedan persuadir a la mayor cantidad de sujetos posibles, operando en una dimensión conflictiva y disponiendo de una temporalidad y una espacialidad compartida que puede ser escenario simbólico para la conformación de un orden social como experiencia compartida.

En la necesidad de asignar sentido al orden social, el mito político puede actuar en la construcción de la trama de un imaginario político a partir de su capacidad para transformarse históricamente. De esta manera, puede dar respuesta a la

necesidad de asignar sentido a las múltiples y conflictivas dimensiones sociales del presente, mostrando flexibilidad operativa en su posibilidad de aportar sentido a regímenes diversos y antagónicos y exhibiendo una capacidad narrativa para presentar instancias trascendentes en el presente. También, el análisis desde una perspectiva de género permitió captar la capacidad de fijar y limitar las formas de manifestación en unas pocas aptitudes simbólicas de resolución. Esta situación genera, frecuentemente, el apoderamiento por parte del género masculino de una capacidad de asignación de sentido en la realidad, relegando y marginando actores y colectivos sociales. Esta situación puede asegurar la condición de autoridad o superioridad, la justificación del derecho al imponer, mediante la acción ritualizada, un orden naturalizado y simplificado, y también crear ciertas lógicas de superioridad e inferioridad entre los diferentes grupos sociales, aportando la narrativa de su justificación. De modo que la diégesis permitió analizar la fórmula “civilización y barbarie” en tanto mito político asociado a una ritualidad consolidadora en su lógica progresista y a una proyección utópica que potenciaba su operatividad discursiva. La diégesis generó así una influyente conformación de sentido a un nuevo proyecto de orden social, configurando una perspectiva de obturación y totalización, además de exponer principios naturales y universales para la legitimación política, social y económica.



Maestría en Filosofía

<https://bit.ly/MaestriaFilosofia>

El concepto jurídico de persona, el paternalismo jurídico y la nota de autonomía. Una aproximación desde la Filosofía del Derecho



Helga María Lell

Es Posdoctora, Doctora en Derecho, Magíster en Filosofía, Magíster y Especialista en Estudios Sociales y Culturales y, Abogada. Se desempeña como Profesora de Filosofía del Derecho y del Taller de Argumentación Jurídica y Debate en la Facultad de Ciencias Económicas y Jurídicas de la Universidad Nacional de La Pampa donde, además, ha coordinado investigación y posgrado, y tiene su asiento institucional como Investigadora Adjunta de Conicet. Ha publicado libros y artículos, ha dirigido proyectos de investigación y ha realizado estadías de investigación en universidades europeas y latinoamericanas.

Resumen

Este trabajo analiza la tensión entre autonomía como una nota de la persona y la posibilidad de legitimar el paternalismo jurídico desde una perspectiva liberal. Se plantea si el Estado puede legítimamente intervenir sobre la libertad de una persona para evitar un auto-daño. Primero, el enfoque es desde la Filosofía del Derecho con casos propios del sistema legal de Argentina. Luego se genera una perspectiva compuesta por analistas que han abordado la libertad y la autonomía como notas de la persona, y el daño a sí mismo y el paternalismo jurídico como temáticas propias de la Filosofía Política (Mill, Berlin, Hart, Devlin, Dworkin y Feinberg).

Introducción

En Francia, en 1991, el ministro del Interior publicó una circular que apuntaba a la regulación de espectáculos. Entre las medidas se instaba a las autoridades competentes a prohibir la práctica de lanzamiento de enanos. En ese marco, un municipio operó la respectiva proscripción. El señor Manuel Wackenheim, enano cuyo sustento de vida era el trabajo de ser sujeto de lanzamiento, recurrió la decisión sin respuesta favorable en diversas instancias judiciales nacionales e internacionales. Wackenheim argumentaba que la normativa, a pesar de que decía proteger la dignidad humana, la violaba; porque en su caso la medida le prohibía trabajar en lo que siempre había hecho, lo cual lo perjudicaba.¹

Este trabajo es parte del primer capítulo de mi tesis de Maestría en Filosofía defendida en la UNQ en septiembre de 2021, cuyo título es “La contradicción de la justificación ética del paternalismo jurídico a la luz de la nota de autonomía del concepto de persona”. El capítulo se centra en las perspectivas filosóficas liberales sobre la libertad y la autonomía; el capítulo que le sigue se enfoca en las características del paternalismo y en las múltiples tensiones a la hora de legitimar las intervenciones desde una perspectiva liberal.²

En el caso tratado, el Estado utilizó dos vías argumentativas: proteger la dignidad del señor Wackenheim de los tratos indignos a los que él mismo se somete, y cuidar la moral pública (que la sociedad no realice ni vea prácticas indignas). La primera vía es paternalista, la segunda es perfeccionista.

¹ Cfr. Wackenheim v. France, Comm. 854/1999, U.N. Doc. A/57/40, Vol. II, at 179 (HRC 2002). En http://www.worldcourts.com/hrc/eng/decisions/2002.07.15_Wackenheim_v_France.htm

² La tesis se encuentra disponible en RIDAA-UNQ: Llé, H. M. (2021). La contradicción de la justificación ética del paternalismo jurídico a la luz de la nota de autonomía del concepto de persona (Tesis de posgrado). Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, Argentina. Recuperado de: <https://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/3425>

Ciertamente, el caso muestra que, en ocasiones, el Estado crea obligaciones con el fin de proteger a los individuos contra actos que han escogido libremente y que podrían perjudicarlos. Estas obligaciones tutelares pueden ser decididas y aplicadas a pesar de la voluntad expresa del respectivo afectado. Aún más, es el Estado el que decide cuál es el mal menor (por ejemplo, en este caso, es preferible el desempleo a ser lanzado por el aire). Ahora bien, ¿es legítima esta decisión?, ¿es relevante en algún aspecto la voluntad de Wackenheim?, ¿en qué medida la libertad de Wackenheim ha sido relegada en pos de la dignidad del mismo sujeto?, ¿de qué manera se contraponen las decisiones estatales y la autonomía individual?, ¿puede alguien disponer de su dignidad con total libertad? Dicho de otra manera: ¿la libertad permite enajenar otros bienes humanos propios?; la disposición libre, ¿elimina la posibilidad de un daño a sí mismo?

En lo que sigue, este trabajo se concentra en describir el concepto de autonomía como nota de la persona y cómo ella entra en juego a la hora de pensar la legitimidad de las obligaciones políticas para la autoprotección. En particular, ello se contrapone con las disposiciones estatales que procuran generar un curso de acción que evita daños, no para la sociedad, sino para un sujeto, si es que esto se considera posible.

Lo anterior apunta a que, si se discute el paternalismo jurídico (medidas del Estado para evitar que un individuo se dañe a sí mismo) y el dilema respecto del daño a la persona (sea porque se lesiona su autonomía o porque se permite que esta se autolesione), es necesario realizar primero una aproximación a la libertad, a la autonomía o a la propiedad de sí. En los próximos apartados presentaré perspectivas dentro de la postura liberal de manera que puedan servir como estado de la cuestión.

El artículo se estructura en siete apartados. Los dos primeros presentan la temática desde la Filosofía del Derecho y brindan ejemplos propios del sistema legal

argentino. Los cinco restantes se centran en autores específicos que han abordado la libertad y la autonomía como notas de la persona y el daño a sí mismo, y el paternalismo jurídico como tema de la Filosofía Política: Mill, Berlin, Hart, Devlin, Dworkin y Feinberg.

Reflexiones

Liberalismo, libertad y derecho

La libertad constituye el bien más valioso para el liberalismo, premisa —de acuerdo a *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*— que es el común denominador entre las diferentes corrientes.³ Esa prestigiosa Enciclopedia distingue el liberalismo clásico del “nuevo” y las teorías liberales de la justicia social. También se refiere a una clasificación de corte teórico y pedagógico que toma como ejes los aspectos metafísicos, políticos, axiológicos y éticos.

Es a través del ejercicio de la libertad que los individuos se caracterizan por su autonomía; es decir, que pueden regir sus acciones por sus propias normas⁴ y que, además, como lo afirma Carlos Nino, pueden diseñar sus planes de vida conforme a su escala de valores y sus metas.⁵

Definir la propiedad de sí, la libertad y la autonomía individual no es tarea sencilla, al contrario, ha dado lugar a un sinnúmero de debates teóricos y prácticos. No es el objetivo de este trabajo ahondar en estas disquisiciones, por lo que, en adelante, se hará referencia a ciertos aspectos de la autonomía como nota del concepto jurídico de persona desde la perspectiva liberal.

El concepto jurídico de persona resulta sumamente complejo e indeterminado. Sin embargo, aparece de manera recurrente en tratados internacionales de derechos humanos, en constituciones nacionales y en las normativas estatales en relación con tres aspectos característicos: la inviolabilidad, la dignidad y la autonomía.⁶ Entre ellos, por ejemplo, el Código Civil y Comercial argentino señala que la persona humana es inviolable y en cualquier circunstancia tiene derecho al reconocimiento y respeto de su dignidad (art. 51) y, además, que el proyecto de vida de los individuos, que se desprende de su autonomía, no debe ser dañado (o, en otros términos, que quien daña el respectivo plan debe resarcir el daño) (art. 1.738).⁷

³ Cfr. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2018.

⁴ La idea de las propias normas es, en muchos casos —como lo reconocen los propios autores que tratan este tema—, una ficción. No todas las normas son elegidas explícitamente por el sujeto moral o jurídico, y en muchos casos (la mayoría, de hecho) se trata de un consentimiento presunto a través de un ejercicio epistémico o a través de mecanismos políticos como la representación. Al respecto, ver J. L. Martí, *La república deliberativa*, Barcelona/Madrid, Marcial Pons, 2006; y S. Linares, *Democracia participativa epistémica*, Barcelona/Madrid/Buenos Aires/San Pablo, Marcial Pons, 2017. En estas obras los autores defienden modelos de democracia deliberativa y, para ello, sintetizan distintas vertientes de la forma de toma de decisiones en el marco de los esquemas democráticos representativos.

⁵ Cfr. Nino, C., Los dilemas de la libertad. En *Ocho lecciones sobre ética y derecho para pensar la democracia*, Buenos Aires, Siglo XXI, SADF, 2013, pp. 131-146.

⁶ Una revisión de las respectivas menciones en el marco del sistema interamericano de protección de derechos humanos, de las constituciones nacionales y las legislaciones civiles en relación se puede encontrar en H. Lell: El concepto de persona humana en el sistema jurídico interamericano, en *Letra*, V(10), 2018, pp. 116-133. Allí se expone cómo las normativas internacionales y nacionales vinculan el concepto de persona con el de ser humano y, a partir de ello, con las notas intrínsecas de dignidad, autonomía e inviolabilidad.

⁷ Ley nacional 26.994. Código Civil y Comercial. B.O. 8 de octubre de 2014. Recuperado de: <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/235000-239999/235975/norma.htm#6>. Respecto del daño al proyecto de vida, la legislación argentina se aproximó a la doctrina postulada por el filósofo del derecho privado peruano Fernández Sessarego. Sobre la dimensión existencial que tiene este precepto desde aquella fuente, conviene consultar a Carlos Fernández Sessarego, en *Derecho y persona* (5ª ed.), Buenos Aires, Astrea, 2015.

A su vez, estas tres nociones, dignidad, autonomía e inviolabilidad, son difíciles de definir con claridad y de manera indiscutible. De manera sintética, podemos señalar que se aspira a que el ser humano, como individuo que vive en una sociedad organizada institucionalmente en un Estado, sea una unidad inviolable, es decir, que su integridad física, moral y psicológica se mantenga incólume.⁸ En ese marco, existe un ámbito en el cual el Estado no tendría injerencia. Si sobrepasara ciertos límites, entonces, lesionaría al individuo. Determinar esas fronteras no es tarea fácil, aunque existe cierta aceptación respecto de que todo aquello en que la acción de un sujeto no afecte a terceros queda reservado solo al sujeto. Entonces, hay al menos un ámbito de intimidad en que el pleno ejercicio de la autonomía debería ser garantizado. En relación con lo antedicho, cabe mencionar el artículo 19 de la Constitución Nacional Argentina:

Las acciones privadas de los hombres que de ningún modo ofendan al orden y a la moral pública, ni perjudiquen a un tercero, están solo reservadas a Dios, y exentas de la autoridad de los magistrados. Ningún habitante de la Nación será obligado a hacer lo que no manda la ley, ni privado de lo que ella no prohíbe.⁹

Esta norma —según Alfredo Galletti—, en la historia constitucional argentina tiene su primer antecedente en el Estatuto Provisional de 1815 (Sección VII, Cap. I, art. 1),¹⁰ y otro más remoto en la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano proclamada en Francia en 1789. En esta última, se señala que la libertad consiste en poder hacer todo lo que no perjudique a los demás y que el ejercicio de los derechos naturales de cada hom-

bre solo se limita mediante las leyes para que los demás miembros de la sociedad también puedan gozar de los mismos derechos. Asimismo, se agrega que nada que no esté prohibido por las leyes puede ser impedido, ni nada que no sea legalmente obligatorio puede generar obligaciones —valga la redundancia.¹¹

El artículo 19 de la Constitución Nacional Argentina es conocido como “el principio de libertad”, en tanto fija las bases para la legalidad en el ejercicio del poder estatal y para la protección de la privacidad e intimidad de las personas. Respecto de su interpretación, hay que decir que es objeto de debates doctrinarios y jurisprudenciales. Uno de ellos versa sobre si se refiere a actos privados (aun cuando sean realizados en ámbitos públicos) o si se refiere solo a actos realizados en la privacidad. Por ejemplo, Carlos Nino plantea que los actos que no afectan a terceros, aun cuando sean realizados en público, quedan exentos de toda intromisión estatal y que, por ello, la Constitución argentina presenta un diseño liberal desde sus mismas bases y no desde una construcción pretoriana. En cambio, Santiago Legarre sostiene que, en general (admite excepciones), las acciones realizadas en público no son privadas.¹²

Otro debate, que se relaciona con el anterior, es si las excepciones a la no intromisión estatal apuntan a actos que perjudican a terceros y que, por hacerlo, son ofensivos para la moral y el orden público; o si, por el contrario, son tres supuestos distintos. María Angélica Gelli, por ejemplo, remarca la dificultad de distinguir hasta qué punto

⁸ Cfr. A. Santiago. *Estudios de Derecho Constitucional. Aportes para una visión personalista del Derecho Constitucional*, Buenos Aires, Marcial Pons, 2017.

⁹ Constitución Nacional Argentina. Texto reformado en 1994. Recuperado de: <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/0-4999/804/norma.htm>

¹⁰ Galletti, A. *Historia Constitucional Argentina*. Tomo 1. La Plata, Platense, 1987, pp. 597-618.

¹¹ Arts. 4 y 5 de la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano. Francia, 26 de agosto de 1789. Recuperado de: <https://www.conseil-constitutionnel.fr/es/declaracion-de-los-derechos-del-hombre-y-del-ciudadano-de-1789>

¹² Cfr. Nino, C.S. *Fundamentos de Derecho Constitucional. Análisis filosófico, jurídico y politológico de la práctica constitucional*, Buenos Aires: Astrea, 2002, pp. 304-316; y Ensayo de delimitación de las acciones privadas de los hombres, en S. Legarre, *La Ley* (1999-B).

las acciones de los otros afectan nuestra vida sin contar con un parámetro valorativo (que, en ocasiones, es moral). Gelli expresa que la problemática se traslada hacia la determinación de cómo definir de manera legítima y razonable qué daños a terceros habilitan la acción limitativa de las autoridades estatales.¹³

El tercer debate versa sobre la doble cara de este precepto: la protección de la intimidad como esfera que contempla la posibilidad de ser dejado a solas, y la privacidad como no interferencia. Esa polémica se desarrolló en el curso de un fallo icónico dentro de la historia de la Corte Suprema de la Nación argentina: el derecho de Balbín (reconocido político argentino como diputado nacional y candidato a vicepresidente) a ser dejado a solas cuando, por el contrario, un fotógrafo le tomó una imagen durante su internación y en su lecho de muerte que fue publicada.

El artículo 19, como principio de la libertad individual, con restricciones razonables ante la afectación de terceros, la moral pública y el orden, ha sido ampliamente discutido en relación con la disposición de la propia vida, la libertad de expresión y la tenencia de estupefacientes para consumo personal, entre otras prohibiciones. Dado que no es objeto de este trabajo abordar esta casuística, no nos detendremos ahora en ella.

En el contexto expuesto, Gelli destaca que el reconocimiento de la privacidad y de la legalidad como límites al actuar estatal implican el reconocimiento de la autonomía personal. No obstante, ello no necesariamente incluye una disposición implícita de neutralidad del Estado en materia de fines y medios relativos al orden, la moral pública y la prohibición de causar daños a terceros. En el Preámbulo de la Constitución se enuncia la libertad como un valor central. En concordancia con ello, el

artículo 19 debería ser interpretado como apartado de filosofías paternalistas y perfeccionistas en materia de acciones privadas. Por el contrario, los fines tuitivos se mantienen en ámbitos del bien común.¹⁴

Si seguimos los lineamientos antedichos, entonces, podremos notar que, al menos en el caso argentino, existe una combinación entre valores liberales en lo que respecta a la autonomía individual, con un Estado Social de Derecho, que apunta a la protección de la sociedad (por ejemplo, este se manifiesta en el artículo 14 bis de la Constitución nacional). Si bien, en principio, pareciera que la distinción entre ambas esferas podría trazarse de manera sencilla, esto no es completamente así. Muchas veces, los argumentos estatales traen a colación la protección del orden social o el bienestar de la comunidad o razones de moral pública para interferir en los cursos de acción privada. Quizás, en algunas ocasiones, el potencial daño a la comunidad sea indirecto y remoto. Ello conlleva la pregunta por la legitimidad de las medidas. Veamos un ejemplo.

En la provincia de Santa Fe (Argentina), como en otras jurisdicciones, existe una ley que dispone la obligatoriedad del uso del cinturón de seguridad para los conductores y acompañantes en automóviles.¹⁵ La constitucionalidad de esta norma fue cuestionada sin éxito. Un juez señaló que la restricción a la libertad que provoca tener que ponerse un cinturón como medio no es irrazonable en comparación con el logro del fin tuitivo. Así, la norma “no sólo tiende a la protección de la vida e integridad del propio obligado, sino también de los terceros, ocupantes o no del vehículo, y de la comunidad toda” (Considerando 15).

¹⁴ *Ibidem*, pp. 329-330.

¹⁵ Ley provincial [Santa Fe, Argentina]. Ley 11241. Obligatoriedad del uso de cinturones de seguridad en vehículos automotores. Sancionada el 30 de noviembre de 1994. *Boletín Oficial*, 12 de enero de 1995. Recuperado de: <http://www.saij.gob.ar/LPS0001128>

¹³ Cfr. Gelli, M.A. Comentario al artículo 19. *Constitución de la Nación Argentina: comentada y concordada* (4º ed.), Buenos Aires, La Ley, 2009, p. 333.

No obstante, no existen argumentos que expongan cómo la protección de la vida o la integridad de quienes usan el cinturón repercute favorablemente en la sociedad. De hecho, el juez se detiene a resaltar el valor de la vida de los individuos y en las limitaciones vitales que pueden derivar de un accidente de tránsito. Luego hace hincapié en el rol del Estado como protector de la integridad física y de la vida de los ciudadanos.¹⁶

Es de imaginar, a partir de la lectura del fallo, que el hecho de que los individuos no desprecien su propia vida es un valor social y, por el contrario, que el no cuidado de ella es un atentado contra la moral común. También podría ocurrir que se considere una alteración del orden el hecho de que, luego de un accidente, la sociedad en su conjunto tenga que solventar posibles gastos hospitalarios o de seguridad social porque alguien se rehusó a usar un cinturón. Lo cierto es que ninguna de estas especulaciones resulta de la respectiva sentencia y, por lo tanto, solo podemos saber que la constitucionalidad de la norma se basa en la protección de la vida del individuo y de la sociedad expresado de esa manera genérica.

A la luz de lo antedicho, cabe preguntarnos: ¿puede el Estado inmiscuirse en el ámbito de libertad personal para proteger al individuo de actos que solo lo perjudican a él mismo?, ¿hasta dónde un acto que afecta a un individuo repercute también sobre la moral y el bien de la comunidad?, ¿existe algún criterio para definir cuándo una acción es meramente individual (aunque pueda tener efectos remotos sobre terceros) y cuándo, aunque sea indirectamente, produce un daño sobre terceros de manera tal que se justifique la intervención estatal?

¹⁶ Juzgado de Primera Instancia en lo Civil y Comercial de 8ª Nominación de Santa Fe [Argentina]. "Pilo Mario Alfredo c/Provincia de Santa Fe y Otros/Recurso de Amparo". Septiembre de 2016. Recuperado de: <https://dpicuantico.com/sitio/wp-content/uploads/2016/09/Jurisprudencia-Consumidor-13.09.pdf>

El caso del uso obligatorio del cinturón de seguridad en un automóvil recuerda el caso de Wackenheim, con el que se inició este trabajo. Quizás en este último, el acto lesivo de la moral social es más ostensible que lo que acontece dentro de un automotor. Puede que la sociedad esté menos dispuesta a soportar que un sujeto sea lanzado en un espectáculo que el no uso de un cinturón. No obstante, el enano perdió su medio de vida, mientras que quien presentó un amparo en Santa Fe solamente debió soportar un cinturón. A pesar de esas diferencias, las preguntas se mantienen en uno y otro caso. La cuestión en este artículo no es si es conveniente salvaguardar la libertad en su totalidad o apoyar actos paternalistas jurídicos, sino mostrar que existe una tensión irrebatible y un tanto trágica: la autonomía, como nota de las personas, se resigna cuando acaece un acto paternalista que evita un daño a la misma persona. Ahora bien, la protección de la autonomía en su plenitud para mantener incólume a la persona puede habilitar que el individuo opte por acciones perjudiciales para su propia persona. El problema, para la concepción liberal frente al paternalismo jurídico, es que debe optar por un daño y, por ello, debe ponderar las alternativas.

Autonomía y paternalismo

La libertad como valor jurídico se expresa en las personas a través de la nota de autonomía.¹⁷ Las personas autónomas, según Joseph Raz, son aquellas que pueden formar su propia vida y planificar su curso. Son agentes que pueden decidir y ejecutar sus proyectos de vida. Los agentes autónomos, en estos términos, son creadores parciales de su propio mundo moral.¹⁸ La autonomía requiere que la creación de uno mismo se realice mediante la elección

¹⁷ Cfr. G. Díaz Pinto, *Autonomía y Paternalismo*, Tesis doctoral presentada en la Universidad de Castilla La Mancha, 1993, p. 62.

¹⁸ Cfr. J. Raz, Joseph, *Liberalism, Autonomy and the Politics of Neutral Concern*, *Midwest Studies in Philosophy*. Vol. VII, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982, pp. 91-111.

entre un rango adecuado de opciones, que el agente sea consciente de esas opciones y del significado de sus elecciones y que sea independiente de toda coacción y manipulación por parte de otros. A su vez, generar un propio mundo moral con elecciones conlleva la posibilidad de contradicciones entre valores y bienes. Por ende, para que la autonomía sea posible, es necesario, de acuerdo a Joseph Raz, defender una posición moral pluralista.¹⁹

El filósofo del derecho argentino Martín Farrell explica que la teoría liberal tiene dos niveles: 1) el nivel superior, en el cual aparecen la defensa de la autonomía como forma de vida y sus argumentos justificatorios, 2) el nivel inferior en el que se encuentra la aplicación de la autonomía a diversos ámbitos como el político o el jurídico.²⁰

En cuanto al nivel superior, que es el que nos interesa en esta instancia, la autonomía se puede expresar en un lenguaje normativo o en un lenguaje descriptivo. Para el filósofo, un ejemplo de este último tipo es el siguiente: alguien es autónomo si los valores que guían sus acciones son sus propios valores (algo que también podría traducirse en la máxima kantiana, al menos si se espera que los valores sean universalizables). El liberalismo está interesado en promover moralmente la autonomía y ello conlleva una expresión normativa como "es bueno que los individuos sean autónomos". Es relevante destacar que la promoción de la autonomía no requiere que de hecho los agentes lleguen a ser autónomos (es decir, no es relevante si en la práctica efectivamente tienen autocontrol o competencia). El liberalismo, si bien también se interesa por la práctica de manera indirecta o remota, se preocupa prioritariamente por la existencia del derecho a ejercer la autonomía. Entonces, la exigencia planteada consiste en que los individuos puedan ejercer la autonomía.

El problema que se suscita en este punto es que no existe una única forma de concebir la autonomía. El concepto es una noción abstracta que especifica la idea de la persona como un ser autodeterminado, esto es, con capacidad de formar planes de vida, pero también es un pilar central en la evaluación de la legitimidad de políticas sociales y en múltiples aspectos morales. En el fondo, también se discute la legitimidad de un Estado social de derecho.

Señala Nino que, entre los derechos básicos que reconoce el liberalismo, se encuentra la libertad de hacer ciertas cosas tales como profesar o no un culto religioso, expresar ideas, ejercer actividades laborales, asociarse con otros, trasladarse de un lugar a otro, elegir prácticas sexuales o hábitos personales que no afecten a terceros, etc. La amplitud de posibilidades que cada uno de los elementos de esta enumeración encierran, hacen pensar en un principio general que veda la interferencia en cualquier actividad que no cause perjuicios a terceros.²¹

Al margen de la disputa sobre si el Estado puede o no imponer legítimamente una concepción moral a través de regulaciones jurídicas (por ejemplo, el debate entre Devlin y Hart al que se hace referencia más adelante en este trabajo), el problema que interesa en las próximas páginas se centra en reconstruir los argumentos respecto de si puede o no el Estado imponer un curso de acción para el individuo cuando las acciones de este no afectan a nadie más que a sí mismo/a. Frente a esta cuestión, podemos encontrar distintas posturas respecto de qué involucra la intromisión estatal. Si se trata de imponer un modelo de virtud personal, entonces, nos encontramos ante posturas perfeccionistas. Si se trata de reducir el ámbito de libertad individual para lograr un mayor beneficio social, entonces, estamos en presencia de posturas utilitaristas. Finalmente, si se trata de exigir ciertas conductas en pos del no perjuicio del propio afectado

¹⁹ Cfr. Raz, J. *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1986.

²⁰ Farrell, M. El liberalismo frente a Bentham y Mill, en *Τέλος*, 1(1), 1992, pp. 23-54.

²¹ Cfr. C. S. Nino, *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación* (2ª ed.), Buenos Aires, Astrea, 1989, pp. 201-205.

(y de nadie más), entonces, estamos ante un caso de paternalismo. Este trabajo, se concentra en el último de los casos, es decir, en el del paternalismo en un subtipo: el paternalismo jurídico.

En ese marco, retomando a Nino, este explica que la no interferencia estatal respecto de las conductas que no perjudican a terceros se funda en el principio de igualdad por cuanto implica el no abandono de la neutralidad estatal respecto de los planes de vida y las concepciones de excelencia personal de los individuos. Al respecto dice:

El principio liberal que está aquí en juego es el que puede denominarse “principio de autonomía de la persona” y que prescribe que siendo valiosa la libre elección individual de planes de vida y la adopción de ideales de excelencia humana, el Estado (y los demás individuos) no debe interferir en esa elección o adopción, limitándose a diseñar instituciones que faciliten la persecución individual de esos planes de vida y la satisfacción de los ideales de virtud que cada uno sustente e impidiendo la interferencia mutua en el curso de tal persecución.²²

En estos términos, el bien más genérico que está protegido por el principio de autonomía es la libertad de realizar cualquier conducta que no perjudique a terceros. Solo en lo que hace a su desviación de la moral interpersonal y no por su posible desviación de la moral autorreferente una acción puede ser interferida por el Estado o por otros individuos. Como señala el mismo Nino, esta idea se basa en dos componentes:

1) la valoración positiva de la autonomía de los individuos en la elección y materialización de planes de vida o en la adopción de ideales de excelencia que forman parte de la moral autorreferente y que están presupuestos por aquellos planes de vida. Este tipo de autonomía no debe ser confundido con un

tipo de moral más amplio o universal como sería el kantiano. Si bien no son incompatibles, ya que el segundo implica el primero, son distintos.

2) la prohibición al Estado y a otros individuos de interferir en el ejercicio de la autonomía.²³

Mill y la libertad

En 1859 se publicó *On Liberty* de John Stuart Mill, una de las obras más influyentes en torno a la deliberación sobre qué es la libertad y las posibles injerencias del Estado y de otros sujetos. Para Mill, en los Estados democráticos, los intereses del gobernante y de los gobernados parecerían identificarse, pero aun así es necesario reflexionar sobre los límites del poder político y sobre la “tiranía de la mayoría”.²⁴

En su obra, Mill afirma que el principio que rige las relaciones entre la sociedad y el individuo en lo que tengan de compulsión o control es aquel que establece que el único fin por el que es justificable que la humanidad, individual o colectivamente, se entrometa en la libertad de acción de uno de sus miembros es la propia protección. Así, la única finalidad por la cual el Estado puede ejercer su poder sobre un miembro contra su voluntad es la de evitar que perjudique a otros (esto, en tanto también se perjudicaría a la humanidad como un todo). El propio bien del individuo (o el mal contra sí mismo) no es razón suficiente. Asimismo, hay que aclarar que el individuo sobre el cual se aplica este principio es aquel que está en la madurez de sus facultades. Así lo dice Mill:

Nadie puede ser obligado justificadamente a realizar o no realizar determinados actos, porque es mejor para él, porque le haría feliz, porque en opinión de los demás, hacerlo sería más acertado o más jus-

²² *Idem*, p. 205.

²³ *Idem*.

²⁴ Mill, J.S. *On Liberty*. En *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume XVIII. Essays on Politics and Society*. Parte 1. J. M. Robson (editor), Toronto, Toronto University Press, 1977, p. 219.

to. Estas son buenas razones para discutir, razonar y persuadirle, pero no para obligarle o causarle algún perjuicio si obra de manera diferente. Para justificar esto sería preciso pensar que la conducta de la que se trata de disuadirle produciría un perjuicio a algún otro. La única parte de la conducta de cada uno por la que él es responsable ante la sociedad es la que se refiere a los demás. En la parte que le concierne meramente a él, su independencia es, de derecho, absoluta. Sobre sí mismo, sobre su propio cuerpo y espíritu, el individuo es soberano.²⁵

El criterio que utiliza Mill para deslindar las instancias de soberanía es la noción de acto que perjudica a terceros, es decir, la distinción entre actos que se refieren a los demás y actos que solo conciernen a uno mismo. En ocasiones este criterio resulta poco claro puesto que, eventualmente, la sociedad podría invocar sentirse lesionada por actos que, simultáneamente, podrían ser interpretados como exclusivos de una persona (por ejemplo, para retomar el caso de Wackenheim, la práctica del lanzamiento de enanos tiene como principal perjudicado al propio enano que podría sentir menoscabada su dignidad o faltado su respeto). En esos términos, su consentimiento para el lanzamiento solo podría afectarlo a él. No obstante, el espectáculo en sí, que algunas personas se deleiten viendo cómo alguien lanza seres humanos para hacer un show y que se organicen competencias con este objeto, podría herir la sensibilidad social y podría incentivar prácticas comunitarias de faltas de respeto entre ciudadanos. Allí, la conducta de Wackenheim y de su lanzador no es concebida como un hecho aislado sino social. ¿Podría, entonces, el Estado traer a colación estos argumentos para evitar el desmoronamiento social?, ¿hasta dónde es la conducta de Wackenheim individual y únicamente auto-lesiva y dónde comienza el factor perjudicial para otros?

Mill no estuvo ajeno a esta cuestión y menciona que todas las conductas individuales repercuten sobre la sociedad:

¿Cómo puede haber alguna parte de la conducta de un miembro de la sociedad que sea indiferente a los otros miembros? Ninguna persona es un ser enteramente aislado; es imposible que una persona haga nada serio o permanentemente perjudicial para sí, sin que el daño alcance por lo menos a sus relaciones más próximas y frecuentemente a las lejanas.²⁶

Si una persona se daña a sí misma, puede afectar los intereses de otros, pero esto no es en sí mismo un inconveniente. Que el mejor empleado de una empresa se suicide genera un perjuicio para el empleador, pero evitar dicha muerte en pos del mejor funcionamiento de una empresa no parece el mejor argumento para persuadir al suicida de abstenerse de terminar con su vida, al menos desde una perspectiva liberal.

Para que la desaprobación y las consecuencias negativas puedan ser justificadas, debe existir una obligación precisa y determinada. Lo contrario, es decir, cuando una conducta no viola ningún deber específico ni ocasiona un perjuicio perceptible a otro individuo, entonces, el inconveniente que se produce para la sociedad puede ser soportado por esta en pos del mayor bien de la libertad humana. Por lo demás, se da la mera desaprobación, porque la acción causa desagrado, parece repugnante o es considerada inmoral, todos efectos secundarios de una acción humana.

En relación con esto último, introduce Mill su crítica al paternalismo. Explica que podría darse el caso de que, ante adultos “viciosos e irreflexivos”, incapaces de gobernarse a sí mismos, la sociedad decida protegerlos contra sí mismos (de la misma manera en que protegería a los niños o menores). Si conductas como el juego, la embriaguez,

²⁵ Mill, J. S. *Sobre la libertad*. Pablo de Azcárate (trad.). Madrid, Alianza, 2013, p. 68.

²⁶ *Ibidem*, p. 159.

la incontinencia, la ociosidad o la suciedad fueran perjudiciales y obstáculos para el mejoramiento, entonces, la ley podría reprimirlos. Contra ello, el filósofo argumenta que la humanidad se beneficia cuando permite que cada cual viva a su manera. Ello por cuanto considera, en primer lugar, que la coacción no es un medio idóneo para fomentar el cuidado de sí mismo ya que no es necesaria (hay otros medios menos gravosos disponibles como la educación —lo cual abre el interrogante sobre si esto podría implicar la aceptación de un rol activo del Estado social de derecho— o sufrir las consecuencias de los propios errores), y porque no es eficaz dado que hasta podría hacer más atractiva la conducta indeseada).

En segundo término, porque al fin y al cabo toda imposición social se basa en la imposición de una conducta por parte de la mayoría hacia la minoría y, por ende, tiene tantas probabilidades de ser acertada como equivocada. En particular, Mill intenta mostrar que en los distintos casos en los que se habilitan medidas paternalistas, estas suelen ser acompañadas por medidas perfeccionistas.

Macario Alemany señala que el argumento antedicho puede ser interpretado de dos maneras: por un lado, como la afirmación de que en las sociedades contemporáneas no se dan las circunstancias que hacen posible el paternalismo justificado; por el otro, como un corolario de la afirmación de que cada uno es el mejor juez de sus propios intereses.

La otra interpretación del por qué a juicio de John S. Mill la sociedad siempre intervendrá, cuando trata de ser paternalista, de forma torcida es que resulta inevitable que sea así porque los individuos son siempre los mejores jueces de sus propios intereses; dicho de otra manera, la autonomía, entendida como soberanía individual, y el bien individual siempre se corresponden.²⁷

²⁷ Alemany García, M. *El concepto y la justificación del paternalismo*. Tesis de doctorado. Universidad de Alicante, Facultad de Derecho, 2005, p. 72.

Entonces, conforme con lo dicho, Mill identifica el bien individual con la autorrealización y no justifica las intervenciones paternalistas cuando se trata de evitar que un individuo se dañe a sí mismo. No obstante, reconoce una excepción: no es posible permitir que un sujeto se venda a sí mismo como esclavo por cuanto estaría eliminando en un acto y para el futuro el mayor bien que posee, esto es, la libertad.

[quien se vende como esclavo] Destruye, por consiguiente, en su propio caso, la razón que justifica que se le permita disponer de sí mismo. Deja de ser libre y, en adelante, su posición es tal que no admite en su favor la presunción de que permanece voluntariamente en ella. El principio de libertad no puede exigir que una persona sea libre de no ser libre.²⁸

Uno de los críticos de Mill fue James Fitzjames Stephen quien, respecto de *On Liberty*, menciona que cae en algunas afirmaciones simples y no probadas. Una de las cuestiones que olvidaría explicitar y que no es incoherente con sus postulados es que todos los actos voluntarios son causados por motivos. Todos los motivos pueden ser ubicados en una de dos categorías: esperanza o miedo, placer o dolor. El temor es el fundamento para la coerción, por ejemplo. Si esta afirmación es verdadera, dice, se podría agregar que nadie está justificado para tratar de afectar la conducta de otro a partir de excitar sus miedos, excepto en pos de la autoprotección.²⁹

Ahora bien, prosigue Stephen, nadie ha sugerido: 1) que no deba existir una esfera en la cual los adultos dejen fuera toda interferencia en relación con lo que prefieren o no; ni 2) que fuera bueno para alguien el ser forzado a hacer algo que no quiere, a no ser que la persona que ejerce la coerción fuera no solo más fuerte sino también más sabio que el coaccionado en relación con el acto o acción que se promueve.

²⁸ Mill, *Op. cit.*, 2013, p. 190.

²⁹ Cfr. Stephen, J.F. *Liberty, Equality, Fraternity*, Indeanápolis, Liberty Fund, 1993, pp. 7 y 8.

En estos términos, entonces, la excepción para defender la no interferencia sobre los actos propios acabaría por no existir en la práctica porque o bien no valdría siempre el argumento de la sabiduría superior para que un sujeto pueda controlar a otro, o bien porque los adultos serían tan conscientes de sus intereses y estarían tan dispuestos a satisfacerlos que ninguna coerción podría realmente promoverlos. El problema de esta afirmación, señala Stephen, no está en su importancia, puesto que parecería que nadie dudaría de ella, sino en que no existe prueba alguna de que efectivamente sea así. De hecho, Mill habría dado por sentada la igualdad de sabiduría entre ciudadanos, pero en la práctica la casuística demuestra que no existen parámetros a priori para respaldar dicha aseveración. Entonces, es un supuesto antes que una premisa válida constatada empíricamente.

Por su parte, Gerald Dworkin —quien ha realizado críticas a la postura de Mill que resultan relevantes en cuanto al paternalismo—, señala que Mill ha sido demasiado radical en la prohibición contra el paternalismo, ya que la coerción no sería nunca un medio adecuado para satisfacer los intereses de los individuos, y que el daño que se produciría sería mayor al bien alcanzado.³⁰

No obstante, el filósofo inglés flexibilizaría esta idea en *Principios de economía política* ya que allí admitiría algunas limitaciones al principio de que los individuos son quienes velan mejor por sus propios intereses. Estas limitaciones consisten, por un lado, en cuestiones de gran utilidad que no se refieren a la satisfacción de necesidades ordinarias de la vida y cuya falta se siente donde más se necesita;³¹ y por el otro, en situaciones en las que el

individuo decide irrevocablemente en el presente lo que será mejor para él en un futuro lejano. Allí, Mill habla de una presunción fuerte contra la intervención, pero no habla de una prohibición absoluta. Por otra parte, cree que las medidas paternalistas, al requerir coerción, ocasionan siempre un mal mayor que la ausencia de ellas. Dworkin critica que eso no pueda ser demostrado ya que, impedir que alguien se venda como esclavo, que tome heroína, que conduzca un auto sin ponerse el cinturón de seguridad pueden ser males menores que la permisividad de dichas conductas.

La desconfianza en el paternalismo que se sostiene en *On Liberty* no surgiría tanto de la posición utilitarista sino de la concepción antropológica de la persona como ser autónomo capaz de elegir (dicha capacidad es un bien en sí mismo, diferente del acierto o no de la elección). En otro orden de ideas, la conclusión a la que puede llegarse sobre la postura de Mill y su ejemplo de la prohibición de la venta de sí mismo como esclavo es que podría justificarse el paternalismo para preservar un ámbito de libertad más amplio para el individuo en cuestión.

Berlín y dos conceptos de la libertad

Isaiah Berlín explica que “libertad” tiene muchos significados. En particular, él se aboca a dos de ellos. El primero, el sentido negativo, responde a la pregunta por cuál es el campo dentro del cual el sujeto está en libertad de hacer o ser lo que pueda hacer o ser sin la intervención de otras personas.³²

[...] la libertad política es simplemente el campo dentro del cual un hombre puede actuar sin obstrucciones de otros. Si otras personas me impiden

³⁰ Cfr. Dworkin, G. Paternalism. Sartorius, R. (comp.). *Paternalism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983, pp. 19-34.

³¹ Serían las cosas que tienden a elevar el carácter humano; por ejemplo, dice Mill que las personas incultas no pueden ser jueces competentes de la cultura, pues los que más necesitan ser prudentes y mejores son los que por lo general menos lo

desean y, si lo desearan, serían incapaces de encontrar con sus propias luces el camino para alcanzar esos perfeccionamientos. Cfr. Mill, J.S. *Principios de economía política*. Teodoro Ortiz (traductor). Fondo de Cultura Económica, 1978, pp. 814-815.

³² Berlin, I., *Two Concepts of Liberty* (1958). *Four Essays on Liberty*, Nueva York, Oxford University Press, 1969, pp. 121-131.

hacer lo que de otro modo haría, en esa medida no soy libre; y si este campo es limitado por otros más allá de cierto mínimo, puede describirse como víctima de la coerción o quizás esclavizado.³³

La coerción cumple un papel crucial en este sentido. Como el mismo Berlín aclara: toda interferencia deliberada de otros seres humanos que provoca que alguien actúe diferente a como lo haría de no existir tal intromisión. A su vez, esa interferencia debe ser un acto humano deliberado, es decir, arreglos que otros sujetos hacen y que dan como resultado la frustración de los deseos de un tercer individuo. Por ejemplo, claramente la incapacidad natural de saltar más de dos metros de altura no implica coerción puesto que esto es una condición física. Un caso menos claro y que depende de la aceptación de teorías económicas y sociales es el caso de no contar con recursos económicos para solventar un viaje alrededor del mundo.

La libertad negativa es, entonces, la ausencia de obstáculos generados por otros. Cuanto más amplia sea la zona de no interferencia, mayor grado de libertad habrá. A pesar de ello, Berlín reconoce que, en pos de lograr ciertos objetivos y orden en la sociedad, la libertad suele ser limitada. Aun así, existe una zona mínima de libertad personal que sería inviolable.

[E]n caso contrario el individuo se encontraría en una zona demasiado estrecha para ese desarrollo mínimo de sus facultades naturales que permite perseguir y aun concebir los diversos fines que los hombres consideran buenos, correctos o sagrados. Se sigue de aquí que debe trazarse una frontera entre la zona de la vida privada y la de la autoridad pública.³⁴

El segundo sentido, denominado “positivo”, responde a la pregunta por quién es la fuente de control o interferencia que puede determinar que alguien haga una cosa en lugar de otra, esto es, se deriva del deseo que tiene el individuo de ser su propio amo. Quien tiene libertad positiva es instrumento de su propia voluntad y no de otros hombres, sus decisiones dependen de sí mismo y no de fuerzas externas.

Quiero ser un sujeto, no un objeto; moverme por razones, por propósitos conscientes propios, no por causas que me afecten, como si dijéramos, desde afuera. Quiero ser alguien, no nadie; un ejecutor-decisor, no alguien por quien se decide; autodirigido, no guiado por la naturaleza externa o por otros hombres como si fuese una cosa, un animal o un esclavo incapaz de desempeñar un papel humano, es decir, de concebir metas y políticas propias y alcanzarlas.³⁵

Si la esencia de los hombres es ser autónomos, o sea, autores de valores, fines en sí mismos, la última autoridad, entonces, la peor circunstancia posible es que sean tratados como no autónomos, como objetos o criaturas que se dejan llevar por estímulos externos o que pueden ser manipulados por sus gobernantes.

Si bien a primera vista existe una gran semejanza entre la libertad en sentido negativo y en sentido positivo, señala Berlín que existen diferencias a punto tal que han llegado a estar en abierto conflicto entre sí. Cuando se plantea el argumento del autodominio como basado en la racionalidad del agente, también puede darse lugar a la distinción entre una “naturaleza superior” y una “inferior”. Esta última consiste en un “yo empírico” o heterónomo que, movido por pasiones y deseos, debe ser disciplinado para estar a la altura de la naturaleza real o superior. Incluso puede llegar a identificarse a este “yo real” con una institución más compleja (por ejemplo, el Estado, la sociedad, la Iglesia, etc.). Así, cuando las acciones de un individuo no coinci-

³³ Berlín, I. Dos conceptos de la libertad. Quinton, Anthony (compilador), *Filosofía Política*, México/Buenos Aires/Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1974, p. 217.

³⁴ *Ibidem.*, p. 219.

³⁵ *Ibidem.*, p. 229.

den con las que se supone que racionalmente tomaría si su naturaleza superior lo guiara, entonces, se considera que puede ser corregido bajo coerción puesto que él mismo hubiera actuado diferente de haber sido consciente.

Esto me facilita concebirme a mí mismo como forzador de los demás por su propio bien, y no por mi interés. Entonces estaré pretendiendo saber mejor que ellos mismos lo que verdaderamente necesitan. Lo que esto implica, a lo sumo, es que no me resistirían si fuesen racionales y tan sensatos como yo, y entendiesen sus intereses como lo hago yo. Pero luego puedo pasar a pretender mucho más que esto. Puedo declarar que en realidad persiguen lo que en su estado de ofuscamiento resisten conscientemente, porque existe dentro de ellos una entidad oculta —su voluntad racional latente o su propósito “verdadero”— y que esta entidad, aunque negada por todo lo que ellos sienten, hacen y dicen abiertamente, es su yo «real», del que puede saber poco o nada el pobre yo empírico del espacio y el tiempo; y que este espíritu interior es el único yo que merece que se tomen en cuenta sus deseos.³⁶

La manipulación de los individuos, bajo el pretexto de tutelar su propia felicidad o de guiarlos hacia las decisiones que de otra manera hubieran adoptado, implica la eliminación del tratamiento de estos como seres humanos. Conducirlos hacia ciertos cursos de acción, sea mediante coerción o alguna forma de engaño conforme con algo más allá que ellos mismos, es tomarlos como medios y no como fines en sí mismos, contradice el imperativo kantiano. Es negar aquello que los hace personas, al menos desde una concepción liberal. El paternalismo es despótico, dice Berlín, porque es un insulto a la concepción propia sobre uno mismo como ser humano determinado a hacer la propia vida conforme a los propios fines (que no necesariamente deben ser racionales o benevolentes) y con derecho a ser reconocido como tal por otros.³⁷

Un autor crítico de la libertad negativa es Charles Taylor, quien sostiene que esta no da cuenta del hecho de que muchas veces las personas identifican mal sus deseos o no los ponderan de manera adecuada. No toda restricción es, a su juicio, vista como una limitación a la libertad sino solo aquellas que son significativas para la vida humana. Precisamente, ello no estaría determinado por la intensidad de los deseos involucrados.³⁸

El debate entre Hart y Devlin

En Reino Unido, en 1954, se constituyó el denominado “Comité Wolfenden”, que debía reconsiderar, entre otros asuntos, la persecución penal por el ejercicio de la prostitución y por las relaciones homosexuales entre hombres. Al respecto, en septiembre de 1957, el Comité recomendó la despenalización de las prácticas homosexuales entre adultos que consintiesen y que se llevaran a cabo en privado. No obstante, las autoridades estatales no siguieron este consejo y la persecución penal continuó. En cuanto a la prostitución, el Comité también recomendó que dejara de ser un delito, aunque sugirió que la legislación tendiera a hacer que su ejercicio fuera erradicado de las calles para evitar las ofensas posibles a los ciudadanos comunes que, al transitar por ellas, pudieran ocasionalmente ver la oferta y la demanda. Esta recomendación fue tomada por el Estado.

Hart explica que lo interesante de esta situación, más que los resultados, son los principios que llevaron a estas recomendaciones. Respecto de la prostitución, el informe señalaba que la función del derecho penal es la preservación del orden y la decencia, la protección del individuo de aquello que es ofensivo o injurioso y la provisión de salvaguardas contra la explotación y corrupción de otros, en particular, de aquellos que fueran vulnerables por su edad o debilidad mental o física o por su inexperiencia.³⁹

³⁸ Cfr. Taylor, C., What is wrong with negative liberty. En Ryan, Alan (ed.). *Idea of Freedom, Essays in Honour of Isaiah Berlin*. Oxford, Oxford University Press, 1979, pp. 175-193.

³⁹ Este argumento está contenido en la sección 13. Ha sido

³⁶ *Ibidem.*, p. 231.

³⁷ Cfr., p. 157.

En contraste con ello, para el caso de las relaciones homosexuales, el argumento vertido fue que debe existir un ámbito de moralidad e inmoralidad privado que no es de incumbencia de la legislación.⁴⁰

Once años después de la publicación de aquel informe, en *The Enforcement of Morals*, se afirmó que la supresión del vicio es asunto del derecho como lo es la supresión de las actividades subversivas.⁴¹ Al respecto explicó que el derecho penal nunca ha tomado el consentimiento de la víctima como una eximente de la responsabilidad del presunto criminal. Cuando acaece un homicidio, es irrelevante que el muerto haya consentido; ante una agresión, no importa que el agredido crea haber merecido el maltrato. El derecho existe para proteger a la sociedad y no a los individuos, afirma este autor. Un hombre no puede consentir previamente a la comisión de un delito contra él o perdonarlo luego de realizado, porque se trata de delitos contra la sociedad, algo que también se demuestra en que la persecución es hecha siempre por el Estado y no por particulares solamente.⁴²

Como puede notarse, no se trata de la imposición de una moral social de manera coactiva, sino más bien de la postura moralista jurídica de Devlin: implica eliminar actos que atentan contra la moral social y que, por ende, ponen en riesgo la existencia de la sociedad misma.

Frente a estas aseveraciones, Hart tomó posición a favor de las disposiciones del Comité y dedicó su obra *Law, Liberty and Morality* a discutir la propuesta de Devlin. En ese marco, responde que las normas que excluyen el consentimiento de la víctima en los casos expuestos por

Devlin pueden ser explicadas como casos de paternalismo dirigido a proteger a los individuos de sí mismos. Agrega que Mill hubiera estado en contra de la criminalización de estas conductas, como también de aquellas que intentan imponer una moralidad positiva. Hart remarca la diferencia entre el problema del paternalismo y el problema del perfeccionismo.⁴³

El paternalismo y el perfeccionismo tienen en común que ambos se oponen al principio propuesto por Mill (nadie puede dañarse a sí mismo). También puede ocurrir que el resultado de las políticas paternalistas y perfeccionistas sea igual desde la perspectiva externa: por ejemplo, la sanción del auxilio al suicidio. La coincidencia se da en los hechos, pero las razones que conducen a la sanción son distintas en cada caso: para un perfeccionista el objetivo es evitar un acto que atente contra la moral social como es quitarse la vida; en cambio, para un paternalista se trata de evitar que un individuo se dañe a sí mismo al quitarse un bien como es la vida.⁴⁴

Dicho de otra forma, el paternalismo se centra en la evitación de daños y su justificación enfatiza que es el individuo quien siempre está en mejores condiciones para saber lo que es mejor para sí mismo o sus propios intereses. Allí Hart introduce una cuestión de suma relevancia: es necesario distinguir entre la acción paternalista y la capacidad del individuo. Agrega que Mill ha atribuido demasiada psicología a los hombres (reflexión, dominio de los deseos transitorios, sortear presiones internas y externas).⁴⁵ En ese marco, el filósofo del derecho explica que el paternalismo jurídico puede ser aceptable y que, de hecho, la evolución del Estado desde Mill hasta sus días ha dado lugar a muchos casos sin que ello menoscabe el *laissez-faire*.⁴⁶

consultado en H.L.A. Hart, *Law, Liberty and Morality*. Oxford, Oxford University Press Paperback, 1968, p. 14.

⁴⁰ Este argumento está contenido en la sección 61. Ha sido consultado en Hart, *Idem*.

⁴¹ Devlin, P. *The Enforcement of Morals*. Oxford, Oxford University Press, 1968, p. 13.

⁴² *Ibidem.*, p. 6.

⁴³ *Op. cit.*, p. 31.

⁴⁴ Alemany, *Op. cit.*, p. 83.

⁴⁵ Hart, *Op. cit.*, p. 32.

⁴⁶ *Idem*.

Dworkin, la autonomía y el paternalismo

Gerard Dworkin es uno de los principales autores que han tratado el problema del paternalismo. En uno de sus trabajos, explica que su concepción lo toma como una violación de la autonomía de la persona (entendida esta como algo diferente a la libertad). Para que pueda darse este fenómeno, debe haber desplazamiento ("usurpación") de la toma de decisiones. En ese marco, este autor explica que detrás de las concepciones sobre la autonomía subyace siempre un concepto de autonomía.⁴⁷ Las diversas teorías existentes suelen tener en común que piensan a la persona como un ser que se autodetermina. El autor que aquí nos convoca menciona que su concepción de la autonomía se caracteriza por:

- 1) ser relevante para juzgar problemas que se presenten en el ámbito de la moral, de la política y de lo social;
- 2) ser posible de alcanzar; y
- 3) permitir evitar las principales dificultades y problemas respecto de cuestiones políticas, sociales y morales como, por ejemplo, la tensión entre el auto-gobierno y las influencias sociales, la tensión entre la idea de auto-gobierno y la objetividad y la autonomía como noción sustantiva o puramente formal.

A partir de ello, la autonomía se caracteriza como una capacidad de segundo orden de las personas para reflexionar críticamente sobre sus preferencias de primer orden, anhelos, deseos, entre otros, y la capacidad para aceptarlos o tratar de cambiarlos a la luz de preferencias y valores de un orden más alto. Por medio del ejercicio de esta capacidad, las personas definen su naturaleza, dan coherencia y significado a sus vidas y asumen la responsabilidad por el tipo de personas que son.⁴⁸ Esta concepción de la autonomía tiene cuatro características.

1) Implica un concepto global ya que sería una propiedad atribuible a formas de vivir o a largos períodos en la vida de las personas (y no a breves momentos). Sobre un momento específico de la vida de alguien, se puede predicar la identificación entre las preferencias de primer orden y las de segundo orden, es decir, la persona actúa movida por una preferencia con la que además se identifica.

2) Si bien se relaciona con la identificación, es más que ella ya que hay muchas maneras de interferir con la autonomía sin afectar la identificación. Por ejemplo, la manipulación o la ignorancia no tienen que ver con la identificación sino con la capacidad de construir o rechazar tales identificaciones.

3) Requiere que, para alterar las preferencias, el cambio cumpla con ciertas condiciones de "independencia procedimental".

4) No es solo la capacidad de concretar ciertos deseos en acciones ya que implica también la capacidad de reflexión sobre las propias preferencias y la capacidad para cambiarlas si este fuera el propio deseo.⁴⁹

En estos términos, la autonomía sería una noción más amplia que la de libertad. Para Dworkin es la ausencia de interferencias o la presencia de alternativas. Sería la capacidad de una persona de hacer lo que desea y de disponer de opciones significativas que no son cerradas o desalentadas por las acciones de otros agentes.⁵⁰ Significa que la entiende en el sentido negativo.

Ahora bien, no todas las interferencias a la libertad son interferencias a la autonomía, como tampoco todas las interferencias a la autonomía afectan a la libertad. Por ejemplo: cuando se engaña a alguien para que haga algo, no se daña la libertad, pero sí la autonomía indivi-

⁴⁷ Dworkin, G. *The Theory and Practice of Autonomy*. Nueva York, Cambridge University Press, 1995, p. 9.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 16.

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 14-16.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 105.

dual. Por el contrario, no se interfirió con la autonomía, pero sí con la libertad cuando Ulises fue atado al mástil para no caer en el encanto de las Sirenas.⁵¹

La posibilidad de promover la autonomía mediante la interferencia con la libertad pone en cuestión el alcance y los límites del principio según el cual una persona racional siempre preferiría la opción de ver aumentadas sus oportunidades. Entre las razones que podrían limitar este principio se hallarían la existencia de costos en la toma de decisiones, el sufrimiento de responsabilidad derivado de la posibilidad de haber elegido de otra forma, las presiones que se pueden originar para que se elija determinada acción, las modificaciones negativas que se pueden producir en la situación original al incorporar nuevas opciones, la disminución del bienestar debida al incremento de opciones, la presencia de opciones cuya disposición es en sí misma inmoral y las razones paternalistas.⁵²

Respecto de las razones paternalistas, Dworkin menciona que se trata de casos en los que es racional para los individuos rechazar la posibilidad de hacer elecciones sobre la base de que si estuvieran disponibles se verían tentados de adoptarlas y reconocer por adelantado que tomar tales decisiones sería dañoso en términos de sus intereses a largo plazo.⁵³

Sobre las razones para no desear ver ampliado el conjunto de oportunidades, Dworkin hace una serie de consideraciones generales que denomina "precauciones". La primera de ellas es sobre el hecho de que la gente no prefiera disponer de cierta oportunidad, y de ello se deriva su disposición a abstenerse de ejercerla. El ejemplo que trae a colación es que puede ser mejor para las personas no tener la oportunidad de resolver problemas de manera violenta, pero cuando la chance existe puede ser inevitable recurrir a ella.

La segunda es que, aunque el Estado puede ser un instrumento para la limitación de oportunidades, no siempre es lo más adecuado. De hecho, en muchas ocasiones los individuos podrían llegar a acuerdos privados o a idear mecanismos propios antes que llegar a un juicio civil o penal; por ejemplo, la mediación para llegar a un acuerdo entre partes.

Lo tercero a considerar es que, del hecho de que en ciertas circunstancias pudiera ser racional para un individuo ver restringidas sus oportunidades, no se sigue que otros puedan restringirlas en sus nombres y contra su voluntad. La cuestión de lo que es en el mejor interés de la gente es relevante para decidir cuándo la coerción está implicada pero no es concluyente.⁵⁴

Feinberg y la autonomía

Joel Feinberg señala que "autonomía" se aplicó originalmente a los Estados e instituciones que tenían la posibilidad de auto-normarse o autogobernarse. Desde allí se trasladó metafóricamente a la autonomía personal.⁵⁵ Distingue cuatro sentidos de "autonomía".

1) *autonomía como capacidad*. Es necesaria como condición real de autogobierno y como derecho. Está determinada por la capacidad de hacer elecciones racionales. En el campo jurídico, solamente los que son capaces en este sentido son competentes jurídicamente y ello significa tener la mínima capacidad relevante para una tarea. Si se piensa la autonomía como autogobierno, entonces, la capacidad mínima requerida consiste en conducir la propia vida conforme a los valores que el mismo individuo elige.

2) *autonomía como condición*. Hace referencia a las circunstancias que deben darse para que un individuo tenga la oportunidad de ejercer sus capacidades y derechos.

⁵¹ *Ibidem.*, p. 106.

⁵² *Ibidem.*, pp. 69-75.

⁵³ *Ibidem.*, p. 76.

⁵⁴ *Ibidem.*, p. 78.

⁵⁵ Feinberg, J. *Harm to Self. The Moral Limits of the Criminal Law*. Nueva York, Oxford University Press, 1986 p. 28

3) *autonomía como ideal*. Consiste en tener un carácter genuinamente digno de admiración y emulación. Algo relevante que destaca Feinberg al respecto es que implica la autodeterminación concordante con la concepción del individuo como miembro de una comunidad.

4) *autonomía como derecho*. Es el sentido originario de la autonomía como característica de un Estado y, por lo tanto, hace a la autodeterminación. Esgradable, delegada y un privilegio.⁵⁶

Tras realizar una comparación con la autonomía y la soberanía de los Estados, Feinberg concluye que el propio cuerpo, el espacio vital constituido por el domicilio y la propiedad, además de la posibilidad de tomar decisiones importantes sobre la propia vida son parte de la soberanía individual.⁵⁷

La pregunta que se plantea a partir de esta concepción es si allí también se pueden incluir decisiones como, por ejemplo, decidir ponerse o no el cinturón de seguridad al manejar un auto. Feinberg expone dos vías:

- 1) seguir los postulados de Mill para distinguir si las decisiones autorreferentes pertenecen y producen efectos solo al/sobre el individuo;
- 2) limitar las fronteras de la soberanía individual a los intereses que son centrales, o que son expresivos de la persona de una manera esencial.

Él se inclina por la primera postura, porque la segunda —explica— puede derivar en arbitrariedades para demarcar qué es y qué no es central en términos generales, y más aún en torno a cada individuo en particular, puesto que lo que puede ser trivial para alguien puede no serlo para otros.

A partir de delimitar el ámbito de la autonomía individual como una conducta autorreferente, el paternalista tendría un problema: o bien debe definir cuáles son los intereses auténticos de los individuos —lo que sería inaceptable—, o bien debe subordinar la autonomía al bien del propio individuo.⁵⁸

Conclusiones

Este trabajo ha presentado un conjunto de posturas en torno a la libertad y la autonomía como notas de las personas. Ello en función de mostrar una visión antropológica que permita reconstruir el dilema entre lesionar la autonomía o permitir un posible auto-daño por parte de los individuos.

A raíz de la exposición de los autores, podemos notar que no existe una explicación uniforme respecto de las diferencias entre la autonomía y la libertad (cuál es más amplia, cuál fundamenta la otra, si puede lesionarse una sin lesionar la restante), aunque en ningún caso se niega la estrecha relación entre ambas. La mirada desde la cual se han abordado aquí los postulados es la problematización respecto de cómo el paternalismo puede implicar el establecimiento obligatorio de cursos de acción con el fin de proteger al individuo respecto de sí mismo. El objetivo, en tal sentido, no es la tutela de la sociedad, sino del individuo contra ataques provenientes de su propia persona y que no lesionarían a nadie más.

Si bien, en principio, la propuesta del límite a la intromisión estatal entre actos que solo implican un auto-daño y los que dañan a otros parece convincente, se ha comentado que, en realidad, el criterio dista de ser sencillo. Es difícil pensar en acciones que no repercutan —aunque sea indirectamente— sobre terceros. No

⁵⁶ *Ibidem*, pp. 28-34.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 54.

⁵⁸ Cfr. Feinberg, J. Legal Paternalism. Sartorius, Rolf (comp.). *Paternalism*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983, pp. 3-18.

obstante, para fundamentar la posibilidad de generar obligaciones por parte del Estado y hacia el individuo, dicha repercusión debe ser ponderada: ¿cuál es el costo de reducir libertad/autonomía en relación con el daño a evitar en terceros?

Otra cuestión que ha surgido a lo largo de la exposición apunta a las capacidades de los individuos para determinar la conveniencia de los cursos de acción. Precisamente, el paternalismo pareciera partir de una necesidad de tutela en casos en los cuales los individuos no parecieran poder discernir el perjuicio efecto de sus acciones y, por ende, tampoco estarían en condiciones de decidir autónomamente a raíz de su incompetencia básica.

Ahora bien, los presupuestos en uno y otro caso son distintos: mientras que posturas liberales como la de Mill proponen que nadie mejor que el propio sujeto para determinar qué es un perjuicio para sí mismo, hay posturas que abogan por el paternalismo presuponiendo la posibilidad de que las capacidades del sujeto no sean tan amplias ni certeras.

Como puede notarse, la cuestión acerca del daño que se produce a la persona —sea porque se reduce su libertad/autonomía o sea porque se permita que se auto-perjudique— no es sencilla de resolver. En última instancia, se requiere adoptar una postura antropológica que permita jerarquizar qué dimensión debe preservarse incólume.

Sonido no-intencionado y *différance*



Mauro Rosal

Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Magister en Filosofía social y política por la Universidad Nacional de Quilmes (UNQ). Licenciado y Profesor Superior en Composición con Medios Electroacústicos (UNQ/UTN). Docente de grado y posgrado en la Universidad Nacional de Quilmes, la Fundación Universidad del Cine y el Conservatorio de Música de CABA "Astor Piazzolla". Cuenta con participaciones en revistas y congresos nacionales e internacionales en estudios dedicados a las relaciones entre artes, tecnologías y política. Es coordinador del Grupo "Capitalismo, depresión y contracultura a partir de la obra de Mark Fisher" y Director del Proyecto de investigación "Estéticas y tecno-políticas. Nuevos materialismos en el arte". Músico dedicado a la improvisación libre.

Resumen

En este artículo se busca entender el modo en que opera la idea de sonido no-intencionado en la lógica de producción sonora del compositor estadounidense John Cage. Por el otro, se esclarece el concepto de *différance* en la obra del filósofo argelino Jacques Derrida, entendido como la operación que da lugar al descentramiento de la presencia en la Metafísica. Una vez realizados estos dos pasos, el artículo intenta vincularlos para pensar la composición artística como modo de construcción cognitiva.

La estética cageana a través de 4'33''

La obra de John Cage permite deconstruir una serie de presupuestos que componen a la música de tradición occidental europea. Esta operación puede ser observada de modo privilegiado a través del seguimiento del impacto que aún hoy tiene 4'33'', pues es una pieza que pone en funcionamiento una idea central: no hay oposición real entre el sonido y el silencio; al contrario, existe una irreductible relación entre los sonidos intencionados y los sonidos no-intencionados. En efecto, si el silencio podía señalar un lugar abstracto determinado como ausencia de sonido y pasible de ser indicado en una partitura, en la obra de Cage la negación implícita se convierte en un dejar aparecer, un hacer audible el sonido sin intención de lo que hay, no controlado por la composición.

Los aportes de Cage tienen una amplitud y un alcance capital para el desarrollo de la música desde la década del 30 del siglo pasado. Su producción permite trazar y recorrer un hilo conductor: una concepción material del sonido y, con ella, el redescubrimiento de la potencialidad que dicha materia posee. La producción cageana se mueve entre músicas, conferencias, artículos, anécdotas, entrevistas, partituras y mesósticos. Toda esta obra mantiene una preocupación dirigida tanto a la sonoridad como a la escritura de sonidos que comienzan a tornarse imposibles de ser dominados bajo sistemas o formas preestablecidos.

En este marco, la obra 4'33'', compuesta en 1952, encierra las estrategias y las concepciones centrales de la estética cageana. Según el propio Cage:

Es más radical. Creo que las obras desde la pieza silenciosa, en cierto sentido, son más radicales que las que la preceden, aunque tenía una inclinación hacia el silencio que se puede discernir en piezas muy tempranas escritas en la década de 1930s.¹

¹ "It's more radical. I think the pieces since the silent piece in a sense are more radical than the ones that precede it, though I

Esta pieza, ampliamente conocida, permite adentrarse de modo privilegiado en ciertas categorías que hacen de la obra cageana un modo de comprensión para el sonido en general y, con ello, de la música. Por otra parte, el acontecimiento que marca 4'33'' sólo es comprensible a la luz de un pensamiento que se desarrolla a lo largo de más de cincuenta años.

4'33'' está escrita para un instrumento o cualquier combinación de instrumentos. Tiene tres movimientos: en cada uno de ellos puede leerse una única indicación ("tacet"), que significa "silencio". La duración de la obra queda expresada en el título y, además, anticipa la estrategia de los "paréntesis temporales". Si bien esta caracterización puede aparentar un carácter simple, la complejidad de la obra se hace evidente tras un detenimiento profundo sobre ciertos presupuestos que orbitan en torno al discurso musical por varios siglos.

Con el fin de explicitar algunos de estos presupuestos se recurre a la distinción que Michael Nyman propone entre música experimental y *avant-garde*. Esta última se vincula con la tradición que continúa una lógica específica de evolución del lenguaje musical —cuyo inicio podría remontarse al Renacimiento— e incluye compositores como Luciano Berio, Pierre Boulez, Karlheinz Stockhausen, Mauricio Kagel y Iannis Xenakis. La característica central de este movimiento es la continuidad y el desarrollo de las relaciones de alturas a través de los diversos sistemas: modal, tonal y atonal. Por otra parte, existe en su interior una definición precisa de los roles de los participantes: compositor, intérprete y oyente. La música experimental, por su parte, remite a músicos como el propio Cage y Morton Feldman; y propone una ruptura más radical con las concepciones que articulaban la evo-

had an inclination toward silence that you can discern in very early pieces written in the 1930s" (Kostelanetz, R., *Conversation with Cage*, Nueva York, Routledge, 2003, p. 67). Cuando se agrega el original en inglés, las traducciones son todas propias.

lución del lenguaje musical de tradición occidental. Para Nyman, la obra inaugural de la música experimental es 4'33'', de la que dice: "[...] 4'33'' demuestra muy claramente que composición, interpretación y audición pueden tener o no que ver entre sí".² Pronto se verá que esa distinción está espejada en el rechazo cageano a la sistematización del discurso musical; incluso en su rechazo a la posibilidad de pensar la música como un discurso.³

Para contextualizar la producción de esta obra es necesario tener en cuenta algunos puntos. En primer lugar, en 1951, Cage realiza una experiencia decisiva al ingresar a una cámara anecoica.⁴ Allí logra escuchar dos sonidos: uno agudo y otro grave. El primero corresponde al funcionamiento del aparato nervioso a través de su actividad eléctrica, el segundo pertenece al fluir de la sangre en el sistema circulatorio. Aquella experiencia se torna decisiva dado que, a partir de ella, Cage comienza a tejer una trama conceptual que no abandonará en el resto de su obra.⁵ Lo primero que se hace evidente es la imposibilidad del silencio para todo ser vivo, puesto que mientras

se conserva la vida no es posible eludir el sonido.⁶ Incluso ese vínculo podría llevarse hasta las consecuencias que implican la relación irreductible entre sonido y pulso (pulso musical, sea regular o irregular; pulso vital). Pero las consecuencias de la experiencia son aún mayores: el sonido que siempre es oído, aquel que es ineluctable a la presencia, puede acontecer sin que haya algún tipo de intencionalidad en su producción.

A partir de esta nueva forma de concebir la relación con la escucha y el sonido, Cage da un paso más: dado que la música occidental se articula bajo la dicotomía tradicional entre sonido y silencio, se vio empujado a delimitar una nueva forma de concebirlas. Para esto propone los términos de *sonido intencionado* y *sonido no-intencionado* respectivamente. Así, ante la imposibilidad del silencio puro, el oído debe estar puesto en la relación entre lo que es provocado desde la escritura y la ejecución de la pieza, y el ambiente en el que sucede la audición. De hecho, en este sentido se debe notar la importancia que cobran algunas experiencias de otras artes.

En la conferencia *Música experimental* de 1957, Cage describió las casas de cristal de Mies van der Rohe y las estructuras en alambre de Richard Lippold; la particularidad de esas obras arquitectónicas y escultóricas es que los espacios vacíos de materiales permiten ver a través de la misma obra hacia aquello que está más allá y que está en un continuo devenir.⁷ En la misma dirección, Cage cree que los silencios que se leen en una partitura, además de dar inteligibilidad a la relación entre los sonidos escritos, permiten la escucha, y dan el espacio y el

² "[...] 4'33'' demonstrates very clearly what composition, realization and audition may or may not have to do with one another" (Nyman, N, *Experimental music. Cage and beyond*, Londres, Cambridge University Press, 1999, p. 2).

³ Por otra parte, tampoco parece una tarea tan simple la de poder determinar los nombres propios que se inscriben en la música experimental y en la de *avant-garde*. Un ejemplo de ello es Stockhausen, quien compuso obras que pueden ubicarse a ambos lados: *Gruppen* (*avant-garde*, pieza vinculada al serialismo integral) y *Aus den sieben Tagen* (música experimental, compuesta a partir de unos textos que dan una serie de instrucciones).

⁴ Las cámaras anecoicas son recintos con un alto nivel de aislamiento acústico y con un bajo nivel de reverberación que suelen utilizarse para tomar muestras grabadas de sonidos que luego son procesados digitalmente.

⁵ Es muy significativo que Cage haya escrito en su adolescencia un discurso referido a algunos países de América. Cuando llegaba el momento dedicado a Estados Unidos, no decía ninguna palabra y sólo se escuchaban los sonidos del público. En algún sentido, anticipaba ese *dejar aparecer* del mundo sonando.

⁶ Aquí es interesante retomar la concepción del silencio que señala Deleuze. Para él es una invención de la música que contiene un fuerte poder creador: "Para mí va de suyo que el silencio es un elemento creador y uno de los más creadores formando parte de la máquina musical; fuera de la máquina musical no hay en absoluto silencio" (Deleuze, G., *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus, 2017, p. 343).

⁷ Cfr. Cage, J., *Silencio*, Madrid, Ardora, 2007, p. 8.

tiempo, a los sonidos no-intencionados; es decir que la notación del silencio es la ventana abierta que permite la entrada de los sonidos que no estaban originalmente concebidos en la obra.

Sin obliterar la relación entre sonido y silencio en el ámbito de la obra musical, se desprende una de las ideas centrales en la posición cageana: aquella que exige la liberación de los sonidos. Esto implica que para el compositor ya no es posible reducirlos a un sistema simbólico ni a reglas abstractas para su organización. Por lo tanto, liberar los sonidos de ciertas nociones abstractas tiene como consecuencia dejar existir al sonido mientras produce sus cambios desde su singularidad, en un entorno que, al mismo tiempo, también cambia.⁸

El silencio rodea todos los sonidos y en su resonancia, como efecto de lo no-intencionado, interpenetra todo lo que encuentra, modificándolo en tanto acontecimiento. En 4'33'' es el ambiente el que produce la obra, pero ese ambiente está compuesto en un doble sentido: con la no intencionalidad que proviene de sonidos del entorno y con la intencionalidad de los espectadores, quienes se convierten en los intérpretes de la pieza.⁹

⁸ Es importante señalar la influencia en Cage de Suzuki, quien sostenía que los hombres son hombres y las montañas son montañas antes de estudiar el Zen. Luego de estudiarlo, los hombres son hombres y las montañas son montañas, pero se los comprende como si los pies hubiesen despegado de la tierra. Cage dice que los hombres son hombres y los sonidos son sonidos antes de estudiar música. Lo mismo luego, pero esto sucede cuando es posible desligar al sonido de un sistema de relaciones: "Es decir, uno tiene que descartar toda noción que separe la música de la vida" (Cage, J., *Ritmo etc.*, Buenos Aires, InterZona, 2016, p. 107).

⁹ Sobre el estreno, Cage sostuvo: "They missed the point. There's no such thing as silence. What they thought was silence [in 4'33''], because they didn't know how to listen, was full of accidental sounds. You could hear the wind stirring outside during the first movement [in the premiere]. During the second, raindrops began patterning the roof, and during the third the

¿Cuál es el tiempo de la obra si requiere de una co-interpretación por parte del auditorio? ¿Dónde se encuentra y se produce la obra en sí misma? Tal como sostiene Jean-Luc Nancy, el hecho estético se juega en una frontera o límite que, como tal, toca tanto a los espectadores como a la obra misma. Esa presencia es imposible de decodificar íntegramente dado que su aparecer está determinado tanto por retenciones y protenciones que la acechan. Ello quiere decir que nunca un signo puede ser comprensible en la instancia plena de un presente si no se vincula con su pasado (retenciones) y con su futuro (protenciones), como de restos que son indiferentes y ajenos al sujeto en sí; por eso, en lugar de pensar al sujeto como fundamento, habría que ubicarlo como resultado.

Así, en la obra operan dos temporalidades que coexisten: una temporalidad que se fundamenta en las subjetividades en juego y que está compuesta de dichas retenciones y protenciones; y otra temporalidad que se adiciona y que no puede ser explicada como estados de conciencia de un sujeto, sino que se desprende de la relación material entre el ambiente, sus objetos y el tiempo. Además, la falta de organización de los sonidos bajo algún tipo de estructura determinada previamente implica que no es posible reducir la obra musical a ningún sistema simbólico o abstracto. No se debe olvidar que esa era la intención central de Cage: abandonar al máximo posible toda intencionalidad y dejar a los sonidos tener su propia actividad.

people themselves made all kinds of interesting sounds as they talked or walked out" (Kostelanetz, R., *Op. cit.*, 2003, p. 65). "No comprendieron el punto. No existe el silencio. Lo que pensaban que era silencio [en 4'33''], porque no sabían escuchar, estaba lleno de sonidos accidentales. Se podía escuchar el viento en el exterior durante el primer movimiento [en el estreno]. Durante el segundo, las gotas de lluvia comenzaron a golpear rítmicamente el techo, y durante el tercero, las personas mismas emitieron todo tipo de sonidos interesantes mientras hablaban o salían".

En *Ensayo sobre la desobediencia civil*, Henry Thoreau advierte que la música siempre es continua, mientras que las intermitencias se producen en la escucha. Cage encuentra aquí algunas claves para su propio pensamiento, sobre todo en relación con la posibilidad de incorporar y pensar a todo sonido como material para la composición de una obra musical, considerando a los sonidos no-intencionados como un plano o conjunto de planos sonoros a disposición con carácter inevitable. En el encuentro de los materiales sonoros se produce una cierta sensación del tocar, donde la relación entre la obra y el espectador se halla desbordada, dado que no se trata de un discurso dirigido a un público que oye, sino de un encuentro entre los sonidos que provienen de todas las direcciones.¹⁰

Cage necesitó encontrar aquello que puede determinarse como lo común al sonido y al silencio. Si la tradición occidental dio suma importancia a la altura, es decir, la estableció como el parámetro central de la organización musical, eso se debía a la necesidad de sostener estructuras formales basadas en las relaciones armónicas. Sin embargo, resulta evidente que el silencio no puede medirse a partir de su altura, aun cuando la referencia corresponda al sonido no-intencionado. Por eso, el parámetro que permite la estructuración de una pieza debe ser, inevitablemente, la duración. Es decir, la duración como lo común al sonido y al silencio. Es en esta dirección que Cage comienza a planificar las duraciones de las piezas y de las estructuras internas dejando, en muchos casos, todos o varios del resto de los parámetros indeterminados: método (procedimiento sonido por sonido), materiales (sonidos y silencios) y forma (continuidad). A partir de la

década del 80, en obras como *Musicfor*, comienza a trabajar con paréntesis temporales flexibles, es decir, indicaciones de inicio y final dentro de las cuales el intérprete selecciona el momento y las acciones que va a realizar. Sin embargo, la raíz de esta preocupación ya estaba inmersa en la pieza silenciosa de los 50.

El impacto de 4'33'' es tan alto que, como señala David Nicholls, desde la década del 60 se produce un viraje en la concepción cageana sobre la experimentación artística: de hacer música que se asemeja a la vida a hacer su propia vida como una forma de música.¹¹ Una de las implicancias de esta idea, según Nicholls, es que Cage comienza a utilizar materiales existentes de modo descontextualizado y que, con ello, anticipa un gesto típicamente posmoderno. El silencio que se produce como una apertura, como esos espacios de cristales y alambres que le interesaban, permite la presencia de lo incalculable.¹² El contexto queda, en algún sentido, indeterminado y abierto a la experiencia imposible de anticipar. En esta dirección, no hay forma de cerrar una obra musical ni de reproducirla; siempre se encuentra en una presentación, múltiplemente contextualizada, diseminada, cuya reposición se manifiesta de modo productivo.¹³ En sintonía con la lectura deleuzeana so-

¹¹ Cfr. Nicholls, D. *John Cage*, Madrid, Turner, 2009.

¹² Hay una serie de experiencias que suceden en la misma época y que resultan importantes mencionar. Se trata de las esculturas sonoras de los hermanos François y Bernard Baschet. Si bien estas obras no pretenden hacer oír algo que sus transparencias dejan ver, lo cierto es que son esenciales a la hora de pensar el modo en que el espacio es reconfigurado —dado que estas esculturas sonoras son interactivas, es decir, permiten la participación de los espectadores; así, al igual que en 4'33'', se disloca la delimitación espacial tradicional entre las gradas y el escenario—. Además, esta reconfiguración impide que la obra se cierre antes de su ejecución, dando lugar a lo incalculable de modo explícito.

¹³ En este sentido, es posible plantear la idea de "aporía de la re-presentación". Por un lado, toda obra musical se manifiesta como representación de un determinado conjunto de sonidos

¹⁰ Aquí cabe hacer una aclaración. Si bien Cage toma la referencia de Thoreau, no es el objeto de este trabajo dar un lugar privilegiado a la intencionalidad de la conciencia del sujeto; intencionalidad que estaría afirmada en una escucha dirigida. Lo pretendido aquí es postular la escucha como una relación rítmica entre los cuerpos y las materias que participan del acontecimiento musical.

bre las mónadas y la filosofía de Leibniz, Cage afirma: “Si somos islas, lo somos de cristal y sin persianas”.¹⁴

La liberación de los sonidos produjo un efecto de multiplicidad. Posiblemente, uno de los ejemplos más fuertes sobre este efecto sea la pieza *Musicircus* de 1968.¹⁵ Esta obra retoma la idea central de *4'33''*, es decir, abrir posibilidades sonoras incalculables dando lugar a lo múltiple. En este caso, las acciones se reproducen por todo el espacio y no mantienen una conexión entre sí que permita vincularlas: “Desde 1968 he encontrado dos formas de cambiar la intención hacia la no intención: *musicircus* (simultaneidad de intenciones no relacionadas); y música de contingencia (improvisación con instrumentos en los que hay una discontinuidad entre causa y efecto)”.¹⁶

o acciones que resultan en diversas producciones. Pero, por el otro, a partir de la noción de sonido no-intencionado, toda obra es también una presentación. La re-presentación musical se divide entre lo representado y lo presentado.

¹⁴ Cage, J., *Silencio*, Madrid, Ardora, 2007, p. 222.

¹⁵ La pieza está escrita para un número no determinado de músicos que deben interpretarla en el mismo espacio y al mismo tiempo. Puede consultarse en https://johncage.org/pp/John-Cage-Work-Detail.cfm?work_ID=273 [11/04/25], dice: “The idea of this composition is nothing more than an invitation to any number of musicians willing to perform simultaneously anything or in any way they desire. The manuscript is a list of musicians for the first performance, including a diagram for their positions in the performance space; it also indicates various works by Cage and Erik Satie that were performed, as well as a few non-musical works”: “La idea de esta composición no es más que una invitación a cualquier número de músicos dispuestos a ejecutar simultáneamente cualquier cosa del modo que lo decidan. El manuscrito es un listado de músicos para la primera interpretación, incluyendo un diagrama de sus posiciones en el espacio de interpretación; también indica varios trabajos de Cage y Erik Satie que fueron interpretados, así como algunos trabajos no musicales”.

¹⁶ “Since 1968 I have found two ways of turning intention toward non intention: *musicircus* (simultaneity of unrelated intentions); and music of contingency (improvisation using instruments in which there is a discontinuity between cause and effect)”. (Kostelanetz, *Op. cit.*, 2003, p. 60).

Es posible notar cómo *4'33''* es una pieza esencial para la música del siglo pasado. Del mismo modo que las pinturas totalmente negras o blancas de Robert Rauschenberg y de Kazimir Malévich mostraron la imposibilidad del espacio vacío, Cage penetra el silencio y descubre en él la resonancia del mundo; resonancia que la música no puede eludir.

En esa misma dirección, pero algunas décadas antes, el futurismo italiano incorporó los ruidos de la ciudad a sus obras. Este movimiento publica su primer manifiesto en febrero de 1909. Se caracteriza por la exaltación de lo moderno, la tecnología y lo mecánico. Cabe recordar que para esta época hay un desarrollo industrial inmenso que promete acortar las distancias en el mundo: los primeros vuelos extensos de aviones, los largos trayectos de trenes por zonas de difícil acceso, el aumento en la producción de automóviles, la aparición de nuevos medios de telecomunicación. Como señala Norberto Cambiasso:

El negocio futurista, por así decirlo, consistirá en la traducción de semejante asunto –con sus connotaciones de dinamismo, velocidad, movilidad y desplazamiento– a la estructura formal de las diversas artes y a la disolución de los límites tradicionales entre ellas.¹⁷

Quizás los rasgos principales que estos avances aportaron al futurismo, ocurriendo al mismo tiempo, sean el abandono de lo sucesivo y la posibilidad de lo simultáneo. Es decir, una visión más integrada de los materiales que repercutió directamente en las texturas sonoras. El contexto en el que se inscribe es de suma importancia; así, se halla una tensión entre la idea de tonalidad como ejemplo de la máxima racionalización en Max Weber y la crítica radical de Ferruccio Busoni quien sostiene que ese mismo sistema no es más que una construcción artificial que se aleja de la estructura interna del sonido.

¹⁷ Cambiasso, N. *El oído inalámbrico*, Buenos Aires, Ubu Ediciones, 2018, p. 17.

Esa crítica apunta al sistema de afinación temperado que toma lugar desde el siglo XVII, es decir, a la construcción artificial de los valores de frecuencias de los armónicos de un sonido que sirven para justificar la estructura interna de los acordes, en especial, los mayores.

El texto fundacional de la música futurista es el *Arte de los ruidos* de Luigi Russolo. Allí Russolo propone seis tipos distintos de sonidos-ruídos: estruendos, silbidos, susurros, estridencias, sonidos percutidos y voces de hombres y animales. Este manifiesto, además de trazar las líneas estéticas del movimiento, imprime un sello fundamental a toda la música del siglo XX. El primer llamado del escrito es a considerar el sonido de la nueva ciudad como parte integrante del material de una obra, es decir, abandonar la noción de sonido puro, propio de la tradición musical europea, y abrir el juego a los sonidos-ruídos. Lo importante en la actitud futurista no era alcanzar una imitación precisa de los sonidos de la vida cotidiana moderna sino, por el contrario, apropiarse de esos ruidos para exceder la práctica musical tradicional del reciente romanticismo europeo. Es posible rastrear con facilidad cómo este intento quedó irrealizado; por una parte, la misma música proveniente de la academia comienza a incorporar ese tipo de materiales, y, por el otro, los ruidos, tal como se los consideran desde el espectro futurista, ya habían sido parte de otras expresiones musicales que no tuvieron la suerte de los discursos tonales. Aquí Cambiasso pone los siguientes ejemplos: disonancias, instrumentos que contenían componentes de ruido en sus estructuras de parciales, músicas para percusión, expresiones sonoras de otras culturas no europeas.

Volviendo a Cage, un punto clave que se debe señalar es que su pieza pone en tensión modos de construcción discursivos y musicales de la tradición europea, pero lo hace sin pretender una exterioridad plena. Por el contrario, se mantiene dentro de las fronteras de los mecanis-

mos institucionalizados del ámbito musical académico.¹⁸ En este sentido, la apuesta cageana anticipa el gesto deconstructivo en tanto que opera desde el interior, produciendo una suerte de implosión. La situación de concierto distribuye el espacio entre el escenario y las butacas para los espectadores, esos espacios están ocupados por individuos que cumplen con roles específicos en la tradición musical occidental, hay un piano, etcétera.

Khôra, rizoma y mundo cageano

Cuando Cage delimita las dos clasificaciones del sonido está, al mismo tiempo, afirmando un mundo que suena. A partir de las categorías que propone (sonido intencionado y sonido no-intencionado), este mundo no puede ser reducido a la dicotomía de forma y contenido, pues el contenido nunca se puede identificar plenamente para formalizarse porque siempre está relacionándose con otros sonidos. Para comprender el modo en el que el mundo se presenta para Cage, se puede recurrir aquí al concepto derrideano de *khôra*.¹⁹ De acuerdo con el filósofo argelino no es una cosa; sin embargo, se sustrae a ciertas formas u órdenes de multiplicidades. Derrida señala que Platón comienza un camino que pone en ten-

¹⁸ "Escuchar los sonidos en un marco institucional para que la audiencia pudiera percibir como artísticos una serie de 'ruidos' cotidianos que comúnmente tendería a pasar por alto era la intención de su legendaria pieza 4'33''. Cage silenciaba *ex profeso* al ejecutante (el pianista David Tudor) para volver consciente al público de los sonidos accidentales del entorno (el viento golpeando a las puertas del Maverick Concert Hall, la lluvia cayendo sobre el techo, la inquietud de los asistentes el día de su estreno en Woodstock, un 29 de agosto de 1952). Y lo hacía siguiendo los cánones ceremoniales de la llamada "música seria". Una sala de conciertos que se remontaba a 1916, un programa que incluía piezas para piano de Christian Wolff, Morton Feldman, Earle Brown, Henry Cowell y Pierre Boulez, una partitura dividida en tres movimientos de 30'', 2'23'' y 1'40'', con la instrucción *tacet* para señalar cada uno" (Cambiasso, N., *Ibid.*, p. 86).

¹⁹ *Khôra* podría ser traducido como espacio, contenedor, receptáculo.

sión la lógica o el principio de no contradicción cuando piensa el concepto de *khôra* en el *Timeo*.²⁰ Si *khôra* no es ni lo sensible, ni lo inteligible es, entonces, parte de un tercer género. Lo mismo sucede cuando se piensa al sonido no-intencionado como la marca del mundo sonando. No se trata ni de sonidos, ni de silencios puros.

Tanto *khôra* en Platón según la lectura de Derrida, como Cage y la no intencionalidad del mundo, muestran una relación cercana que las hace funcionar como deconstrucciones de ideas con un largo alcance en las tradiciones filosóficas y musicales respectivamente. De hecho, para Cage la multiplicidad es un eje primordial de sus obras y de su modo de concebir el arte: la interpenetración de las series que constituyen el acontecimiento. *Khôra* no tiene determinaciones, por el contrario, recibe la totalidad de las determinaciones de lo que en ella sucede. Resiste a la lógica binaria o dialéctica y, por ello, no se ajusta a un discurso del tipo filosófico u ontológico. Se inscribe en el orden de lo paradójico; la propuesta de mundo-vida-arte cageana también lo hace. Sólo hay uno y es, simultáneamente, divisible al infinito. Derrida sostiene: "Hay *khôra*, pero la *khôra* no existe";²¹ es decir, ese espacio que sirve de recepción o contención no puede más que ser nombrado. Ese receptáculo no puede ser determinado ni identificado, puesto que se trata del espacio contenedor de las multiplicidades donde la música queda inscripta. *Khôra*:

Pre-originaria, *antes* y fuera de toda generación, ni siquiera tiene ya el sentido de un pasado, de un presente pasado. *Antes* no significa ninguna anterioridad temporal. La relación de independencia, la no-relación, se parece más a la del intervalo o el espaciamiento con respecto a lo que se aloja en él para ser, por él, recibido.²²

Ese receptáculo pre-originario precede a la filosofía cuyo discurso engendra la imagen de las oposiciones: lo sensible y lo inteligible. ¿En qué sentido se podría, entonces, hablar de mundo, de un mundo no-intencionado, no condicionado antropológicamente, cuya escritura es pre-originaria, anterior a la música, siempre afectando diferencialmente el sonido musical?

En principio, una posible respuesta estaría en el reemplazo del sonido y el silencio por las nociones de intencionalidad y no-intencionalidad respectivamente. Si el ambiente no puede desligarse de la obra y, al mismo tiempo, ese contexto siempre cambia, el mundo donde se inscribe la pieza musical no puede ser determinado en su totalidad. Remite a un mundo siempre abierto e indeterminado. Y, además, para Cage esta preocupación puede ser desplegada también en el interior de la composición. La multiplicidad es una condición para la comprensión de ese mundo como *khôra*, como espacios sobreimpresos y divisibles de modo infinito.

En la misma dirección y engrosando la importancia de la posición en Cage, otra lógica conceptual que puede ayudar a pensar la concepción cageana de la música es el rizoma. Si bien "rizoma" es un concepto que a diferencia de la *khôra* derrideana busca abordar lo múltiple determinado, permite pensar bajo una lógica donde no se establecen ni un orden de jerarquías, ni orígenes, ni teleología.²³ La obra se produce en un plano inmanente donde no puede explicarse a sí misma, ni tampoco puede recurrir a un plano trascendente para hacerlo. Ante ese mundo que suena, cada sonido o silencio escrito no puede operar como representación de un sonido o silencio, sino que se compone como un simulacro, esto es, como un agenciamiento cuyas conexiones de elementos heterogéneos está determinada, en parte, por el azar. Así, no es posible encontrar un modelo sonoro que la escritura venga a identificar plenamente. Por otra parte, esos elementos heterogéneos

²⁰ *Op. cit.*, 20011, p. 16.

²¹ *Op. cit.*, 2011, p. 30.

²² *Ibid.*, pp. 80-81.

²³ Cfr. Deleuze, G. y Guattari, F., *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-textos, 2002, pp. 9-29.

son los que, a través de las líneas de fuga, desenmascaran las relaciones de significabilidad pre-establecidas en los sistemas musicales y dan lugar a las series de receptáculos cuya aprehensión se torna infinitamente diseminada. De algún modo, la lógica de la sonoridad ineluctable del mundo en Cage implica la multiplicidad, la conexión y la heterogeneidad propia del rizoma deleuzeano; en tanto la interpenetración produce asociaciones que no pueden reducirse a una suerte de sumatoria, sino que, por el contrario, se afirman en acoplamientos del tipo molecular.

De un lado, *khôra* se presenta como un receptáculo de receptáculos, como aquello que se despliega infinitamente sin poder hallar un origen; del otro, la obra cageana se mantiene ligada a esa concepción. El espacio en el que acontece su obra —y aquí 4'33'' no es una excepción— se compone de infinitos receptáculos impidiendo distinguir entre vida y arte. Los contextos siempre se multiplican y el cuerpo y la obra son tocados en la presencia del acontecimiento. Las series que determinan esa presencia ya son cuerpo y material y, por lo tanto, un espacio para el acontecer de los que no se puede señalar un origen o un punto de partida. Cage sostiene: "Prefiero que la superposición de cosas no sea intencional, como el sonido del tráfico y las campanas de la iglesia; con los que puedo lidiar. Pero cuando tocas algo que es mío, porque estás buscando algo mío, empiezas a tener una intención".²⁴

Sonido no-intencionado como explicación de la materialidad y de la escritura/archi-sonoridad: entre Cage y Derrida

¿Se podría pensar el sonido no-intencionado a través de la lógica de la *différance* derrideana? El sonido no-intencionado propone una deconstrucción de la oposición

binaria entre sonido y silencio. De este modo, no sería un reemplazo de las categorías propias de la música sino una alternativa ante la imposibilidad del silencio pleno. Por su parte, con el término *différance*, el texto derrideano realiza un complejo recorrido para mostrar el modo en que opera la deconstrucción. El primer opuesto binario que trabaja en *De la gramatología* es el de habla/escritura. Partiendo de allí, la alteración de la palabra se condice con ese gesto inaugural. El reemplazo de la *e* por la *a* sólo puede ser percibido en la escritura, dado que su diferencia es inaudible. La *différance* propone una triple sollicitación, es decir, un triple temblor de ciertas estructuras no puestas en duda desde la metafísica tradicional. En primer lugar, el término cuestiona la idea de origen y el *querer-decir*, tornando lo originario a un no-origen y criticando fuertemente el privilegio otorgado al logos en la idea del *querer-decir*; en segundo lugar, cuestiona la jerarquización sistemática que da lugar a la primariedad de un término sobre otro, permitiendo la construcción de verdades que, a su vez, fundan los principios de los sistemas filosóficos; en tercer lugar, cuestiona las concepciones lineales del tiempo y tradicionales del espacio, proponiendo a la temporización y al espaciamiento como alternativas.²⁵

²⁵ Dos de los impactos más fuertes de la obra de Heidegger en Derrida están dados por la apertura a esta nueva noción del tiempo y por la crítica a la concepción onto-teológica en la filosofía occidental. De algún modo, ambas están sobreimpresas. La posición heideggeriana con respecto a la onto-teología parte de una fuerte crítica al concepto aristotélico de tiempo: la determinación del sentido del ser es captada en la presencia, en el ahora. Heidegger denomina a esta idea como noción vulgar del tiempo. Ahora bien, según Derrida, aunque la posición heideggeriana, que parte del pensamiento griego mostrando el olvido por la pregunta acerca del sentido del ser, conlleva a mostrar la construcción de la tradición onto-teológica, no por ello escapa a una concepción metafísica, aunque sea en otros términos y aun cuando considere al tiempo como la apertura al sentido del ser: "Pero como el ser no es nada fuera del ente determinado, no aparecería como tal sin la posibilidad de la palabra. El ser, él mismo, únicamente puede ser pensado y ser dicho. Es contemporáneo del Logos, que a su vez no puede ser más que

²⁴ "I prefer the superimposition of things to be non intentional, like the sound of traffic and church bells; that I can deal with. But when you play something which is from me, because you are looking at something from me, then you begin to make an intention" (Kostelanetz, *Op. cit.*, 2003, p. 189).

La desaparición de la verdad como presencia es la condición de toda (manifestación de) verdad. La no-verdad es la verdad. La no-presencia es la presencia. La *différance*, desaparición de la presencia originaria, es a la vez la condición de posibilidad y la condición de imposibilidad de la verdad.²⁶

En un sentido análogo, el sonido no-intencionado muestra la imposibilidad de un *querer-decir* pleno a partir de un discurso musical, dado que todo sonido siempre se encuentra contaminado por un afuera que, al mismo tiempo, lo compone abiertamente. Por otra parte, esa imposibilidad que su presencia impone se manifiesta en una obra nunca clausurada, motivo que hace tambalear la postulación de un acontecimiento que puede reproducirse e instalarse con valor de verdad. Finalmente, su marca hace implosionar la linealidad temporal porque todo sonido presente es ya un reenvío, es la inscripción de un pasado aún no presente.

La *différance* pone en tela de juicio el concepto de *arkhé* (origen). Con esto pretende recuperar uno de los sentidos que tiene el verbo “diferir” en francés. Por un lado, su sentido se encuentra en aquello que no es idéntico, es otro. Pero por el otro, significa algo que se alcanza al intercambiar las vocales, una postergación, un dejar para más tarde: es un recurrir a un rodeo consciente e inconsciente para posponer un deseo. Esta operación produce lo que Derrida llama temporización y espaciamiento.

En la semiología clásica, el signo hace presente una ausencia —o una presencia diferida, como sucede en la propuesta de Saussure— que es aquello que representa.

como Logos del ser, que dice el Ser” (Derrida, J., *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 194). Esto es lo que Derrida llama logocentrismo, es decir, la determinación de un valor absoluto del logos. No lo piensa como un error filosófico, sino como un movimiento que permite proyectar desde la *épistémè* a la metafísica onto-teológica, dando lugar a la historia de la *différance*.

²⁶ Derrida, J., *La diseminación*, Madrid, Espiral, 1997, p. 256.

Por eso, no se puede pensar a la *différance* como signo, sino como el continuo remitir de un concepto a otro u otros a través de un juego sistemático de diferencias:

La diferencia es el “origen” no-pleno, no-simple, el origen estructurado y diferente (de diferir) de las diferencias. El nombre de “origen”, pues, ya no le conviene.²⁷

Y en seguida se lee:

[...] designaremos como diferencia el movimiento según el cual la lengua, o todo código, todo sistema de repeticiones se constituye “históricamente” como entramado de diferencias.²⁸

Este diferir no se sostiene bajo la condición de un momento que lo produzca bajo una presencia plena. Así, el sonido no-intencionado tampoco puede pensarse como sonido sino como la condición de posibilidad de todo entramado de diferencias para cualquier discurso musical. La falta de intención no viene a mostrar un límite de la intencionalidad consciente de los sujetos, sino que desenmascara la materialidad del sonido y las potencias que contiene. Dichas potencias ocupan un tiempo que no deviene linealmente, sino que producen un eterno reenvío, que también implica un espacio heterogéneo, multidimensional, divisible infinitamente. En algún sentido, la misma relación que se puede trazar entre la metafísica tradicional, operando como estructura centrada a partir de ciertos conceptos ordenadores, y la deconstrucción —con la *différance* como marca de una estructura descentrada—, se puede encontrar en la música cuando la no intencionalidad del mundo no impide la obra como tal, sino que, por el contrario, muestra que su clausura, bajo la lógica de la estructura, es siempre imposible.

La *différance* es archi-escritura en tanto temporización y espaciamiento no-originario. El sonido no-intencionado

²⁷ Derrida, J., *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1994, p. 47.

²⁸ *Ibid.*, pp. 47-48.

es archi-sonoridad en un mismo sentido. Todo texto o sonido presente nunca es tal si no se lo vincula con su pasado (retenciones) y con su futuro (protenciones); señala un rodeo temporizador en el mismo diferir. Por esto mismo es que entra en relación con la huella, entendiendo que es lo que permite comprender la anterioridad no originaria del mundo. La huella es la espectralidad del sentido de lo archivado que se pretende pleno y presente. La actualización de una parte de ese archivo, que no siempre implica un carácter negativo, dado que algo siempre es expulsado, es tanto una necesidad de conservación como una eliminación de algunas de las huellas infinitas. La metafísica excluye la no-presencia y con ello a la huella que considera como una adición. Sin embargo, la huella espectral, la *différance* y el sonido no-intencionado en cuanto tales se encuentran lejos de ser suplementos de exterioridad simple.

Si la diferencia silenciosa de la *différance* muestra también el silencio de la diferencia onto-teológica, el silencio diferencial del sonido no-intencionado muestra el ocultamiento de un mundo compuesto como *khôra* para dar lugar a un discurso musical pleno. No se trata, pues, ni de una palabra, ni de un concepto, ni de un sonido respectivamente. El silencio que se produce en la contaminación diferencial del sonido no-intencionado, sólo se abre en una escucha de las fuerzas de lo inaudible, entendiendo a esta escucha no como un trabajo que parte de una conciencia dirigida sino como una relación rítmica entre cuerpos que se afectan y dejan afectar(se).²⁹

Ahora bien, la condición de posibilidad del texto y del sonido es su iteración, es decir, la repetición de una archi-huella o archi-sonoridad. El texto deviene en signo

ante su repetición. Derrida muestra que esa condición de iterabilidad es irreductible a la diferencia y a la re-aparición infinita de huellas, de espectros y sentidos. La tradición metafísica sembró la noción de origen y con ello intentó ocultar esa diferencia originaria que es la condición de todo texto o signo. Por eso, deconstruir es un des-velar, un des-ocultar, que opera desde el interior mismo de ese texto: "[...] un contexto nunca está lo suficientemente determinado como para impedir cualquier desvío aleatorio".³⁰ Si la oposición entre sonido y silencio es una invención de la música, entonces la noción de sonido no-intencionado resulta de suma relevancia a la hora de pensar la constitución de la obra. Dado que Derrida no creía en la posibilidad de un origen primero, sino que proponía una iterabilidad siempre ya dada de todo texto, entonces toda primera vez es ya, al menos, una segunda vez:

Si no hay fuera de texto, es porque la gráfica generalizada ha comenzado ya siempre, está injertada en una escritura *anterior* [...] No hay nada antes del texto, no hay pretexto que no sea ya un texto. Así, en el momento en el que se incide la superficie de asistencia, en que se abre la abertura y se presenta la presentación, había una escena.³¹

La cuestión que surge de esta posición, que toma la iterabilidad como productora de la diferencia y que no funciona como una oposición a la identidad, es la relación con la alteridad. En esto alcanza una importancia central el concepto derrideano de hospitalidad.³² Este concepto apunta a pen-

²⁹ "Lo inaudible abre a la interpretación los dos fonemas presentes, tal como se presentan. Si no hay, pues, una escritura puramente fonética, es que no hay foné puramente fonética. La diferencia que hace separarse los fonemas y hace que se oigan, en todos los sentidos de esta palabra, permanece inaudible" (Derrida, J. *Op. cit.* 1994, p. 41).

³⁰ Derrida, J., *Psyché, invenciones del otro*, Avellaneda, Ediciones La Cebra, 2017, p. 388.

³¹ *Op. cit.*, 1997, p. 490.

³² Derrida propone dos tipos de hospitalidades. Una depende del derecho y es condicionada. Responde a las normas de lo jurídico. La otra se relaciona con la justicia y es incondicional. Se conforma como la Ley de la hospitalidad que, sin embargo, aparece en las leyes de lo condicional. Quizás sea este el punto que relacione varias de las ideas derrideanas. Por un lado, dice que la deconstrucción es la justicia. Pero también dice que la

sar los modos en que se dan las relaciones con la otredad. Aquí, la otredad no es sólo una relación con otros sujetos sino, también, con los otros cuerpos que hacen del mundo el espacio que componen la *khôra*. La pregunta por el extranjero es la relación inmediata con el afuera, con el desplazamiento. La hospitalidad no trata del derecho a la nacionalidad, la ciudadanía o la incorporación; en su lugar, trata del derecho a seguir siendo extranjero estando dentro:

[...] esa moralidad objetiva de la que hablábamos la última vez supone el estatuto social y familiar de los contratantes, la posibilidad para ellos de ser llamados por su nombre, de tener un nombre, de ser sujetos de derecho, interpelados y pasibles, imputables, responsables, dotados de una identidad nombrable, y de un nombre propio. Un nombre propio nunca es puramente individual.³³

Ese otro, con su nombre, siempre interpela y es anterior a lo propio. Aquí, se trata del problema de la asimetría que viene a poner en juego tanto la cuestión de la mismidad como la crítica a la concepción moderna del sujeto, que puede identificarse totalmente en un concepto, y de la intersubjetividad como un encuentro entre iguales.³⁴ La hospitalidad es la afirmación y el respeto por el otro; la apertura a la diferencia y la puesta en tensión a la delimitación metafísica entre lo mismo y lo otro: "La hospitalidad representaría la apertura incondicionada a toda otredad, es decir, su afirmación radical".³⁵

hospitalidad incondicional es la justicia. Es aquí donde se puede encontrar el orden heterogéneo, lo singular e incalculable, donde la diferencia (*différance*) interrumpe la lógica de lo identitario. Lo esencial de esta posición es que, del mismo modo que la justicia, el otro es lo indeconstruible. Se conforma como el límite de la deconstrucción que excede a la posibilidad de totalidad. Lo otro operando como un espectro que siempre es un *entre*, una frontera, en medio de lo presente y lo ausente; un espectro que siempre es lo inapropiable.

³³ Derrida, J. y Dufourmantelle, A., *La hospitalidad*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2014, p. 29.

³⁴ Cfr. Balcarce, G., *Derrida*, Buenos Aires, Galerna, 2016.

³⁵ *Ibid.*, p. 33. Jean-Luc Nancy (Nancy, J-L., *El intruso*, Buenos

La música puede ser pensada como un texto que se compone de una serie compleja que siempre está atravesada por la otredad, y la otredad se anuda fuertemente con la noción de hospitalidad. De este modo, se abre a la condición de la diferencia. Se podría preguntar entonces si la *escena* derrideana no es ese sonido siempre dado que acompaña la vida y que hace a cada evento un acontecimiento singular, incluso a la propia vida. En tal caso, la participación de la música con ese sonido parece acompañarse de otra idea de Cage que va contra la distinción cerrada de cultura-naturaleza:

[...] vemos que humanidad y naturaleza, no separadas, están juntas en este mundo; que no se perdió nada cuando se renunció a todo. De hecho, se ganó todo.³⁶

En una dirección análoga, Ana María Ochoa Gautier trabaja sobre el concepto de *ecomusicología*. Si bien la *ecomusicología* no asume un colapso total de las distinciones entre lo cosmológico y lo antropológico, sí pone como objeto de crítica la separación tajante entre la humanidad (cultura) y la naturaleza. Esto se abre hacia lo que Ochoa Gautier denomina *multinaturalismo*. Encuentra en la década del 70 uno de los momentos fundacionales de los conceptos bases para esta disciplina:

[...] fue también la década en la que académicos como Steven Feld y Anthony Seeger iniciaron una serie de estudios sobre los indígenas, la música y la naturaleza que exigían una transformación de los fundamentos antropológicos y musicológicos sobre los que se había

Aires, Amorrotu, 2007) escribe un texto que sigue la línea de pensamiento de su amigo Derrida: *El intruso*. Allí reflexiona sobre su experiencia personal tras un trasplante de corazón. El problema que atiende es el siguiente: el otro, el extranjero, ahora no está afuera sino en el interior; la condición de posibilidad viene dada por lo exterior. La única forma en la que el extranjero puede seguir siendo extranjero es estando fuera de su lugar, es decir, estando en el interior del otro.

³⁶ "[...] one sees that humanity and nature, not separate, are in this world together; that nothing was lost when everything was given away. In fact, everything is gained" (Cage, J., *Op. cit.*, 2007, p. 8).

construido la etnomusicología. Estos dos académicos en particular iniciaron una discusión crucial que articuló la relación entre el mito (o lo cosmológico), la antropología sociocultural (o las cuestiones sobre la sociabilidad humana y lo que hoy llamamos afecto) y la comprensión del sonido/música y su relación con las cuestiones de la "naturaleza". Esta discusión comenzó a poner interrogantes a la base conceptual de los términos discutidos (música, animales, sonidos, naturaleza, cultura, personas), iniciando así un movimiento que se alejaba de las cuestiones de la antropología social (es decir, cómo se articulan la sociabilidad musical y la interpretación) hacia una indagación al interior de la ontología acústica que comenzó a desestabilizar la división misma entre cultura, naturaleza y sonido/música.³⁷

El interés por las relaciones entre la música, el sonido y la naturaleza-ecología implica el comienzo de un proceso de desterritorialización que va de la mano con los movimientos decoloniales afectando el modo en que se comprenden las músicas experimentales, de vanguardia y la aplicación de nuevas tecnologías para la modificación de los sonidos. De algún modo, esto mismo era lo que anticipaba Cage al abrir la escucha hacia cualquier clase de sonido.

³⁷ "The 1970s was also the decade when scholars such as Steven Feld and Anthony Seeger began a series of studies on indigeneity, music, and nature that called for a transformation of the anthropological and musicological grounds on which ethnomusicology had been constructed. These two scholars in particular began a crucial discussion that articulated the relation between myth (or the cosmological), sociocultural anthropology (or questions about human sociality and what today we call affect), and understandings of sound/music and their relation to questions of 'nature'. This discussion began to question the *conceptual* ground of the terms discussed (music, animals, sounds, nature, culture, persons), thus initiating a movement away from questions of social anthropology (i.e., how musical sociality and performance is articulated) toward an inquiry into acoustic ontology that began to unsettle the very division between culture, nature, and sound/music" (Ochoa Gautier, A. M. Acoustic Multinaturalism, the Value of Nature, and the Nature of Music in Ecomusicology, in *boundary 2*, 43(1), 2016, p. 112.

La hospitalidad en el sonido y la música no se establece como una relación exclusiva entre sujetos; por el contrario, apunta a repensar la otredad en el marco de individualidades que exceden a lo humano. Si la música puede incorporar al sonido no-intencionado, si el *querer-decir* del compositor se ve excedido incluso cuando prefiere el silencio, si ese *querer-decir* está siempre contaminado y alimentado por la escena anterior y siempre dada, entonces el sonido mismo también posee una estructura anterior que no se encuentra necesariamente condicionada por un sistema de organización y que lo relega a un contenido que depende de estructuras formales. En un sentido completamente distinto, aparece una materialidad de la que se desprenden sus propias condiciones de posibilidad en tanto forma articulada a partir de ella misma.

El sonido no-intencionado puede dar las coordenadas para pensar el límite entre el silencio y el sonido. El silencio como la abertura, la ventana o la rendija, que permite aparecer a lo otro, que siempre está allí, aunque sea cada vez diferente. En la música: escrito con un símbolo que abre el tiempo a ese acontecer desde el afuera. Pero también el sonido se ve afectado por el límite. Su composición espectral, su estructura de armónicos y su riqueza tímbrica se encuentran modificadas por el pliegue; por aquello que le viene dado desde lo exterior a sí. Y cuando apela al silencio que le permite la inteligibilidad de su propio discurso, como sucede en toda música, nuevamente retoma ese círculo cortado por la mitad, de modo oblicuo, por un límite no intencionado que lo desborda hacia ambos lados. Lo contamina.

Conclusión

En este lugar se abre la posibilidad de problematizar sobre cuestiones que resultan de suma importancia. Por ejemplo, dado que se puede dar el estatuto de límite al

sonido no-intencionado: ¿qué pasaría si se toma distancia de la rigurosidad en la lectura de Cage? ¿Se puede aún pensar el sonido no-intencionado excediendo al otro y ubicándolo en lo otro?

La experiencia de 4'33'' parece mostrar cómo el sonido no-intencionado se presenta en una escena anterior y, al mismo tiempo, por-venir; produciendo una archi-escritura que se podría traducir en una archi-sonoridad. Más que mostrar una forma renovada de considerar las relaciones entre sonidos y silencios, la propuesta cageana se pone al frente de una deconstrucción de esa oposición binaria. El sonido no-intencionado escribe y resuena como lo otro en el sonido y en el silencio; de modo hostil, como toda hospitalidad de la que se puede tener una experiencia, irrumpe contaminando diferencialmente. El gesto musical siempre se encuentra acechado por él, motivo por el cual nunca puede completar la identificación consigo mismo. Toda obra es un acontecimiento, una singularidad en cada una de sus escuchas, donde el material planificado de la pieza se encuentra desbordado por la materialidad de un mundo que siempre lo modifica. En este sentido, se debe tener en cuenta que esa materialidad no se limita a los sonidos no controlados del ambiente; también se encuentran las estructuras de los recintos, los materiales que hay en ellos, los cuerpos de los presentes, etcétera. Así, si es posible pensar una relación entre las materialidades, ésta nunca puede alcanzar una síntesis, sino que se afirma abierta e imposibilitada de toda clausura. En una conferencia, Cage sostuvo:

Esta es una conferencia sobre algo y naturalmente también una conferencia sobre nada. Sobre cómo algo y nada no están enfrentados entre sí, sino que se necesitan mutuamente para existir.³⁸

El sonido no-intencionado, muestra de la materialidad y resonancia del mundo, pone a la escucha de lo que acontece en ambos, deconstruyéndolos. Y aquí, la escucha no es más que la resonancia. Resonancias de cuerpos cuyas materias producen y se producen a sí mismas en la incommensurabilidad del ritmo; allí donde se pierde la regularidad en la irregularidad; allí donde la irregularidad se pierde en la regularidad.

Para finalizar, el sonido no-intencionado puede ser el límite entre el sonido y el silencio; es decir, el concepto bifronte que deconstruye la relación jerárquica de aquella oposición binaria. En este sentido, Cage parece —quizás sin haber sido consciente de ello— producir un viraje en la producción estética que anticipa la lógica de la *différance* derrideana. Esta relación temporal entre el músico y el filósofo podría servir para confirmar la lectura que Mónica Cragnolini hace cuando afirma que la *gravidez* de la diseminación (del efecto que la *différance* tiene sobre la presencia) excede la intencionalidad del escritor, operando como un reenvío.³⁹

³⁸ "This is a talk about something and naturally also a talk about nothing. About how something and nothing are not opposed to each other but need each other to keep on going" (Cage, J. *Op. cit.* 2007, p. 129).

³⁹ Cfr. Cragnolini, M., *Derrida. Un pensador del resto*, Lanús, La cebra, 2012, p. 97.



Especialización y Maestría en Gobierno Local
Secretaría de Posgrado
UNIVERSIDAD NACIONAL DE QUILMES