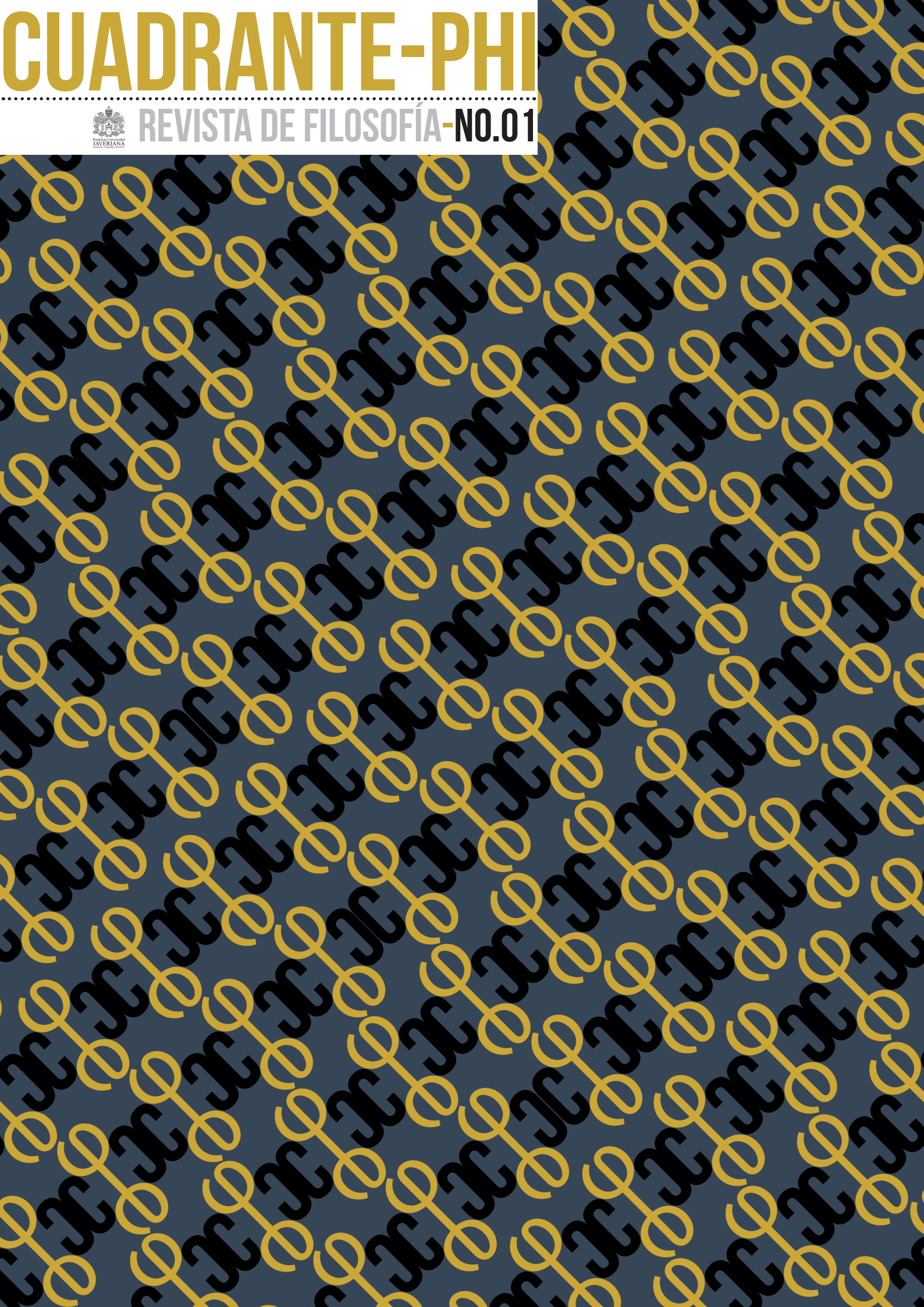


CUADRANTE-PHI



REVISTA DE FILOSOFÍA-Nº.01



DIRECTOR DE DISEÑO Y EDICIÓN
SERGIO BENÍTEZ
sergio.kun21@gmail.com

COORDINACIÓN GENERAL
JUAN FELIPE RIVERA PARDO
piperp100@hotmail.com

COORDINACIÓN EDITORIAL
FRANCISCO URREGO
alpinito404@hotmail.com

ANA MARÍA GONZALÉZ
sono_bello20111@hotmail.com

COMITÉ DE EDICIÓN
NICOLÁS ORTIZ
nicoortiz240@hotmail.com

NATALIA VALLEJO
nataliavallejou@gmail.com

LECTORES
MARCELA HIGUERA
higueramarcela@gmail.com

LAURA GIRALDO
lauragiraldo69@hotmail.com

CuadrantePhi es una publicación que continúa la tradición de Notas de Filosofía y Marginales, anteriores revistas estudiantiles de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana.

En la nota editorial del tercer número de Marginales —1984—, su autor asegura que “lo escrito es siempre una interpretación de la realidad con la que podemos dialogar”. CuadrantePhi se abre nuevamente al espacio dialógico, ahora en la escena virtual. Ésta nos ofrece mayor agilidad y dinamismo, más posibilidades de continuidad y proyección, un uso más eficiente y ecológico de los recursos, y el acceso a las nuevas tecnologías de comunicación como herramientas para la investigación y la producción intelectual. Este es el paso de la tipografía a Internet; este es el paso de pensar sobre líneas a pensar en línea.

De esta manera, CuadrantePhi quiere ser un espacio en el que confluyan reflexiones de talante filosófico a partir de múltiples enfoques, experiencias o disciplinas. Por eso extendemos la invitación a participar en este nuevo espacio con colaboraciones en forma de artículos, reseñas de eventos, recensiones y reseñas bibliográficas —nacionales y latinoamericanas preferentemente—, ponencias, traducciones y entrevista.

CONTENIDO

ZONA ARTICULAR	
CONCILIACIÓN DEL PROBLEMA DE LA CONTIGENCIA DEL FUTURO CON LA PRESENCIA DE DIOS, A PARTIR DE LA OBRA DE SAN ANSELMO DE CANTERBURY.....	6
REPORTAJE A LA HISTORIA: CÓMO SE RESOLVIÓ LA OBJECCIÓN DE LA TORRE.....	10
VALOR Y TIEMPO DE TRABAJO OBJETIVADO.....	14
NIETZCHE DESDE FOUCAULT.....	20
DERNNETT Y QUALÍA.....	24
PROFESOR INVITADO	
SANTIAGO CASTRO GÓMEZ.....	32
RESEÑA	
FORO INTERCOLEGIADO DE FILOSOFÍA: SENTIDO Y SIN SENTIDO COMO MÁXIMA VITALES. UNA APUESTA POR LA REFLEXIÓN.....	36

**ZONA
ARTICULAR**

CONCILIACIÓN DEL PROBLEMA DE LA CONTINGENCIA DEL FUTURO CON LA PRESENCIA DE DIOS, A PARTIR DE LA OBRA DE SAN ANSELMO DE CANTERBURY

OLGA LUCÍA HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ
PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

1. PROEMIO

El acercamiento de la religión cristiana a la filosofía se dio a partir del siglo II de nuestra era, y las obras de los Padres de la Patrística son las primeras muestras del mismo.

En la filosofía griega tanto la naturaleza como los acontecimientos mismos estaban sujetos a necesidad, mientras que en la religión cristiana aparece el problema de la libertad del hombre frente a un Dios todopoderoso que, como tal, conoce el destino de los hombres; ellos han caído por el pecado, pero pueden alcanzar la salvación por medio de sus obras. De esta manera, los escritos filosóficos influidos por la religión cristiana serían, en adelante, “filosofías de la libertad”.

Así, siendo el destino un problema que atraviesa todo el pensamiento medieval, considero de gran valor tanto, volver sobre los planteamientos que intentaron dar una solución a dicho problema, como poder leer en las fuentes primeras los impecables y lúcidos razonamientos de los escritores medievales.

Por otra parte, cabe anotar que los problemas estudiados por los filósofos del medioevo, como el de “los universales”, o el de la búsqueda de una prueba de la existencia de Dios, fueron punto de partida de contemporáneas reflexiones. En el problema que nos ocupa esto ocurrió con la lógica modal, en la que se destacan autores como Kripke y Hintikka.

Lo que pretendo desarrollar a continuación es, a partir de la obra de San Anselmo de Canterbury, demostrar la posibilidad de salvar la libertad del hombre si hablamos de predeterminación de Dios y, en este mismo sentido, cómo puede decirse del hombre que es libre en caso de que haya una necesidad en sus actos, a partir de la obra de San Anselmo de Canterbury. Para esto, definiré algunos conceptos útiles en nuestro estudio, y luego daré desarrollo al problema.

2. NOCIONES PRELIMINARES

LIBRE ALBEDRÍO: no es ésta una noción que se encuentre definida explícitamente en los textos anselmianos trabajados, sin embargo, si bien en un principio en *De libero arbitrio* se dice que éste es el poder de pecar, en *De concordia de la presciencia*, la predestinación y gracia divina con el libre albedrío se puede entender que el libre albedrío es el poder que nos permite hacer muchas cosas fuera de toda necesidad, que no está sometido a ella, y en este sentido es que se va a manejar dicho término a lo largo del presente escrito.

RECTA VOLUNTAD: es el poder que tiene la rectitud para conservarse como tal en la voluntad, no por un instinto de la naturaleza, sino por el dictamen de la razón, que se adhiere a lo que es recto. Así, la recta voluntad es entonces la que decide, gracias a la libertad y de acuerdo con dicha rectitud, lo que debe escoger según su razón y lo que es conveniente y no le perjudica.

LIBERTAD: la libertad en relación con el acto moral, que conduce a la salvación del alma, a las buenas obras y al premio eterno, es la facultad por la cual se elige según la razón.

NECESIDAD: de este concepto se habla en dos sentidos. Por un lado, una cosa es necesaria cuando existe una fuerza que le obliga a ser, e implica un antecedente y un subsecuente. Así, si A entonces B, B es necesario, si y solo si, A lo es. Es en este sentido donde se afirma que Dios sabe lo que va a pasar, porque dado que el pasado y el presente son necesarios (en tanto están obligados a ser como son, y ya no pueden ser de otra forma), el futuro tendrá necesidad, en la medida en que dependa de las acciones pasadas o de las presentes y, por lo tanto, Dios lo conoce. En segunda instancia, hablamos de necesidad cuando no hay una fuerza que impida a una cosa ser ella misma. Por ejemplo, cuando decimos de un hombre que puede ser vencido, no es porque en él esté la necesidad o el poder de ser vencido, sino porque existe otro que puede vencerle. De igual forma,

un hombre que no puede ser vencido, no lo puede, no porque en él no pueda ser así, sino porque no hay otro hombre que pueda vencerle, y es de esta manera como es necesario que este hombre no sea vencido.

En este último sentido, del que se podría decir que es negativo, porque se da en la negación o, mejor, en la ausencia de una fuerza que impida un ser o un hecho, es que se habla de necesidad en Dios; en Él no hay necesidad porque algo le obligue a obrar o a ser, sino porque no existe en el universo ninguna otra fuerza que impida su ser y su acción.

En cuanto a esta noción agregaré finalmente, y a manera de síntesis, que toda necesidad implica una coacción y una prohibición que, aunque contrarias, vienen a reducirse a lo mismo, como lo necesario y lo imposible. Si es necesario que X exista, esta necesidad implica la imposibilidad de su contrario, es decir, la no existencia de X; no es posible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo.

Ahora bien, acerca de la forma como estas nociones se encuentran en Dios, cabe considerar lo dicho por san Anselmo en su *De libero arbitrio*; un poder es tanto más fuerte y perfecto cuanto menos puede lo que es inconveniente y perjudicial para él, como ocurre con el poder de Dios; no porque no pueda hacer el mal es menos libre o menos poderoso, sino que justo en el no poder obrar mal es en donde radica la grandeza de su libertad y de su omnipotencia. Es más libre, afirma san Anselmo, la voluntad que no puede apartarse de la rectitud de no pecar que aquella que puede abandonarla. Expuesto lo anterior, pasemos ahora al desarrollo del problema que nos atañe.

3. PRESENCIA DE DIOS Y CONTINGENCIA DEL FUTURO.

El supuesto del que se debe partir y que hemos de tener presente en adelante, es que los eventos que para los hombres ocurren en tiempos distintos son simultáneos para Dios, porque Él es eterno, y en la eternidad coexisten todos los tiempos. La contingencia se da solo en el tiempo, porque antes de que una cosa exista cabe la posibilidad de que no exista, pero en la eternidad las cosas son inmutables, porque allí éstas no fueron ni serán, sino que simplemente son. Dicho esto, el problema de la contingencia radicaría en la percepción que los hombres tenemos del tiempo: Anselmo afirma que “la presciencia de Dios y el libre albedrío no se contradicen por razón misma de la eternidad que encierra todo tiempo y todo lo que existe en cualquier lugar del tiempo”; allí todo es inmutable, en tanto que para nosotros las cosas ocurren en tiempos distintos y, mientras no hayan ocurrido, cabe la posibilidad de que no ocu-

rran, por lo cual, para nosotros, son contingentes.

Ahora bien, Dios quiere que la voluntad recta sea libre para querer con rectitud y para conservar esta rectitud-voluntad que, cuando puede lo que quiere, hace libremente lo que hace. A la criatura racional se le dio la voluntad y la razón con el fin de que pueda rechazar, escoger y juzgar según los datos de la inteligencia racional, y aunque es necesario que el hombre decida, lo que no está sometido a necesidad es lo que él elija, y por lo tanto el hombre es efectivamente libre. Esta libertad consiste en el poder de observar la rectitud por sí misma, y gracias a ella, la elección y la voluntad de la naturaleza racional del hombre son libres. De esta manera, Dios sabe de antemano que hay futuros que están fuera de toda necesidad, porque hay cosas que, aunque Él haya decidido que serán futuras y que dependerán de la voluntad del hombre, lo que éste elija no estará sujeto a coacción o a prohibición alguna, es decir, no será necesario. Así, podemos inferir que Dios sabe que es sin necesidad que yo pecaré o no pecaré.

Para ampliar lo dicho me valdré de un ejemplo utilizado por san Anselmo en el capítulo segundo *Concordia de la presciencia*, de la predestinación y gracia divina con el libre albedrío: al afirmar que si X ha de existir, existirá necesariamente, la necesidad seguirá a la existencia de X, pero no la precederá, es decir, X existe no porque sea necesario que exista, sino que, dado que X existe, es necesario que exista, porque no es posible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo. Así, la necesidad de lo que el hombre decida por su voluntad es subsecuente, pero lo que en este acto tiene necesidad antecedente es que sea futuro. Saber de antemano implica conocer el futuro, luego si Dios sabe una cosa de antemano, es necesario que sea futura.

Con este ejemplo hemos llegado a la cuestión de la doble necesidad, que será explicada a continuación. No es necesario que una cosa sea futura, porque antes de que exista puede ocurrir que no exista, pero es necesario que una cosa sea futura sea futura, puesto que el futuro no puede ser al mismo tiempo no futuro.

Un hecho como la salida del sol tiene doble necesidad; una antecedente, que hace que la cosa sea, porque por fuerza el sol saldrá mañana, y una necesidad subsecuente, porque la salida del sol es algo que se da, que de hecho sucede. Por el contrario, un hecho como el que yo salga mañana trotar no tiene una necesidad antecedente, porque puede ocurrir que yo no lo haga, pero si mañana, efectivamente salgo a trotar, este hecho tendrá una necesidad subsecuente, porque es un acto que de hecho se dio. Esta necesidad subsecuente pasaría a ser la que tienen los hechos pre-

sentos y los pasados, porque no hay posibilidad de que sean de otra forma.

Recogiendo lo dicho acerca de la necesidad en Dios y en los actos de los hombres, cabe anotar que no es necesario que Dios quiera lo que quiere, ni que el hombre quiera lo que quiere, pero es necesario que se haga lo que Dios quiere, y si hay algo que Dios quiere que dependa de la voluntad del hombre, sin que ésta sea forzada ni contrariada, es necesario que así sea, pero lo que no es necesario es lo que el hombre decide querer. Es de esta manera como se concilia la libertad del hombre con la predeterminación en Dios; hemos dicho que hay decisiones que Dios deja que dependan del hombre y que, si bien por necesidad está obligado a decidir, lo que decida estará fuera de necesidad antecedente y obedecerá nada más que a su libertad, a su poder de conservar la rectitud de su voluntad por la rectitud misma y, solo una vez acontecida su decisión, ésta tendrá necesidad subsecuente. Por esto los apetitos, como la concupiscencia, no son en sí malos o injustos, pero se les llama así porque están en una criatura racional que está en capacidad de obrar con recta voluntad obedeciendo a su inteligencia y en la que, por lo tanto, no deberían estar, de lo cual podemos inferir que el pecado no es más que una defectibilidad de la voluntad.

4. SOLUCIÓN AL PROBLEMA

Como ya se ha dicho, los eventos que para los hombres ocurren en tiempos distintos, para Dios son simultáneos en virtud de la eternidad. Es así como se puede afirmar que Dios conoce todo lo que va a ocurrir, incluso lo que ocurrirá sin necesidad (como el que yo peque o el que yo salga mañana a trotar), dado que para Él las cosas no fueron ni serán, sino que simplemente son, y a todas las conoce en un mismo instante, inmutables. La contingencia es, pues, un problema de los hombres, para quienes las cosas son mutables y pueden haber sido en un pasado, ser en el presente, o podrán ser en un futuro.

Finalmente, agregaré una cita que, a mi juicio, recoge con claridad lo expuesto en este escrito:

(...)No quiero decir con esto, sin embargo, que una cosa que está siempre en la eternidad, no esté nunca en el tiempo, sino solamente que no está en algún momento. No digo, en efecto, que mi acción de mañana no existe en ningún momento; sólo niego que exista hoy, mientras que existe siempre en la eternidad. Y cuando negamos el futuro o el pasado en la eternidad de una cosa que en el tiempo fue o será, no afirmamos que lo que fue o será no exista en modo alguno en la eternidad, sino sólo que no está allí como pasado o futuro, sino continuamente en su presente y en ello no hay ninguna contradicción. Por consiguiente, se dice con razón que una cosa está sujeta a cambios antes de existir, mientras que permanece inmutablemente en la eternidad, sin distinguir antes de que exista o después, sino perpetuamente, porque allí no hay nada que sea según el tiempo. Porque allí está eternamente

lo que temporalmente es algo, y puede también no ser antes de existir, como ya dije. Por todo lo expuesto, es suficientemente evidente, pareceme, que la presciencia de Dios y el libre albedrío no se contradicen por razón misma de la eternidad, que encierra todo tiempo y todo lo que existe en cualquier tiempo.

BIBLIOGRAFÍA

1. GILSON, Etienne, La filosofía de la Edad Media, Gredos, Madrid, 1958.
2. KENNY, A., KRETZMANN, N., PINBURG, J. (editores) The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.
3. SAN ANSELMO DE CANTERBURY, Obras completas, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1953.

la presciencia de Dios y el libre albedrío no se contradicen por razón misma de la eternidad, que encierra todo tiempo y todo lo que existe en cualquier tiempo.

REPORTAJE A LA HISTORIA: CÓMO SE RESOLVIÓ LA OBJECCIÓN DE LA TORRE

CAMILO E. MARTÍNEZ OROZCO
PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

1. LA OBJECCIÓN

“Pues si la tierra estuviera en movimiento, ni una flecha lanzada hacia arriba ni una piedra abandonada desde lo alto de una torre caerían al pie de su vertical, sino delante o detrás de ésta [...]”.

Ésta es la versión que de la objeción de la torre al movimiento terrestre presenta Jean Bodin, y, siguiendo a Kuhn, este argumento reaparecerá continuamente en diversas formas dentro del arsenal de argumentos anticopernicanos. Su importancia, sin embargo, no se hará evidente hasta los descubrimientos telescópicos galileanos.

En los primeros años de la revolución copernicana las afirmaciones sobre el movimiento de la Tierra y el heliocentrismo se interpretaron como supuestos matemáticos que le permitieron a Copérnico fundar su nuevo sistema de cálculo astronómico; interpretación que se reforzaba con el desinterés que Copérnico mostró por las consecuencias cosmológicas y físicas de su propuesta astronómica. Todo este panorama cambia radicalmente con los descubrimientos que Galileo hace con su telescopio: ya no se puede mantener el carácter estrictamente matemático de sus demostraciones, pues las consecuencias cosmológicas y físicas de la teoría copernicana están al alcance de “todo el mundo”. Así, si el movimiento terrestre deja de ser un simple supuesto de cálculo para convertirse en un hecho físico real, la objeción de la torre adquiere toda su magnitud y se hace necesaria una reelaboración de la física que le dé respuesta. Esta tarea será emprendida por Galileo.

2. LA RESPUESTA DE GALILEO

Copérnico no había sido completamente ajeno al problema físico de su supuesto del movimiento terrestre:

Cuando un navío flota en un mar encalmado, sus tripulantes creen que todas las cosas exteriores están en movimiento mientras que ellos y todo cuanto hay en la nave permanece en reposo, pero en realidad es ésta la que se mueve. Quizá sea por un razonamiento similar por lo que se admite de forma generalizada que el mundo entero se mueve alrededor de la tierra. ¿Y qué diremos respecto a las nubes y a los demás objetos que flotan

en el aire así como de los que caen o se elevan? Simplemente que no sólo se mueven la tierra y el elemento acuoso a ella vinculado, sino también una parte no despreciable de aire y todas las cosas que, de este mismo modo, tienen una relación con la tierra. Quizás el aire próximo a la tierra contenga una mezcla de materia terrestre y acuosa que le haga participar de la misma naturaleza que la tierra, o quizás adquiera un movimiento a causa de su contigüidad con la tierra, animada de perpetua rotación y de la que participa sin resistirse [...]

En cuanto a las cosas que caen y se elevan, cabrá reconocer que su movimiento puede ser doble con respecto al mundo y, generalmente, de tipo rectilíneo y circular

Pero sus explicaciones no son suficientemente satisfactorias. La física galileana dará el siguiente paso y precisará los conceptos de movimiento relativo, de movimiento uniforme y movimiento acelerado, de inercia e inercia circular, y de movimiento complejo.

El movimiento relativo señalado ya por Copérnico le permitirá a Galileo mostrar que “[...] ningún experimento realizado dentro de un recinto cerrado que se mueve en línea recta a velocidad constante, nos dirá si estamos inmóviles o si nos movemos.” Galileo prueba este enunciado con el experimento del barco: dejando caer un objeto desde lo alto del mástil, “el objeto caerá al pie del mástil, independientemente de que el barco se halle inmóvil o se mueva”. Así, si la tierra se mueve, puede considerarse como un sistema de movimiento relativo, y

el resultado correcto debe sostenerse, afirmaba [Galileo], aun frente a la evidencia de los sentidos (en forma de experimentos u observaciones), la cual puede ser contraria a aquél. En ninguna parte expresa Galileo este punto de vista con más firmeza que cuando discute la evidencia de los sentidos contra el movimiento de la Tierra

Ahora bien, los conceptos de movimiento uniforme, movimiento acelerado e inercia permiten explicar el movimiento complejo atribuido a los proyectiles:

Todos estos análisis de trayectorias parabólicas se basan en el principio galileano de descomponer un movimiento complejo en dos movimientos (o componentes) perpendiculares entre sí. Constituye, por cierto, una medida de su genio haber podido ver que un cuerpo puede tener simultáneamente una componente

de velocidad horizontal, uniforme o sin aceleración, y una componente vertical acelerada, de suerte que ninguna de ellas influye sobre la otra. En todos esos casos la componente horizontal ejemplifica la tendencia de un cuerpo, que se mueve en línea recta y con velocidad constante, a conservar ese movimiento aunque pierda contacto físico con la fuente original del mismo. Esto puede definirse también como la tendencia de todo cuerpo a oponerse a cualquier cambio en su estado de movimiento, propiedad conocida desde los tiempos de Newton como inercia del cuerpo

Pero, ¿es éste el movimiento propio de una piedra que cae desde una torre? Veamos:

Respecto de la Tierra (y para caída de tan pequeña altura el movimiento del planeta puede considerarse rectilíneo y uniforme), cae en línea recta. Pero respecto del espacio determinado por las estrellas fijas, conserva el movimiento compartido con la Tierra en el momento de iniciarse la caída y la trayectoria es, por consiguiente, una parábola

Surge, sin embargo, un problema para la componente horizontal de la caída de la piedra y que lleva a la reformulación de la inercia en inercia circular:

[...] si el movimiento horizontal significa movimiento según un plano tangente a la Tierra, no puede ser verdaderamente inercial pues en cualquier dirección que nos alejemos del punto de tangencia, el cuerpo, sin salir del plano, se moverá cuesta arriba. Debemos, evidentemente, aceptar la conclusión de que si ese movimiento ha de ser inercial y continuar con velocidad constante sin una fuerza exterior, el plano sobre el cual se mueve el cuerpo no es un verdadero plano geométrico, sino una porción de la superficie terrestre, que puede tomarse como plana sólo debido al radio relativamente grande del planeta. Para Galileo el principio de inercia se aplicaba, al parecer, a objetos que se mueven hacia abajo según segmentos rectilíneos interrumpidos en la superficie de la Tierra y sobre esa superficie misma. Como este último movimiento no tiene lugar según una línea verdaderamente recta, a veces se denomina el concepto de Galileo “inercia circular”

Esta inercia circular permite

[...] explicar cómo un cuerpo que cae sobre una Tierra en movimiento lo hace siempre hacia abajo, tal como si ésta se hallase inmóvil. Evidentemente, la caída rectilínea de un cuerpo pesado sobre una Tierra que gira implicaba, para Galileo, que el cuerpo debía continuar rotando junto con ella. Así concibió que una esfera que cayese desde una torre, continuaría moviéndose y describiendo arcos circulares iguales en iguales tiempos (tal como hace cualquier punto de la superficie terrestre), y no obstante ello caería, conforme a la ley de los cuerpos uniformemente acelerados, hacia el centro de la Tierra

El avance tecnológico ha aumentado a tal punto la precisión alcanzada por los instrumentos de medición, que ha llegado a determinarse que

[...] para los experimentos comunes, en los cuales el movimiento de caída dura sólo pocos segundos o, como máximo, algunos minutos, el movimiento de cada uno de los puntos de la Tierra se aparta de la línea recta en una magnitud tan pequeña que po-

demostramos considerarla insignificante

Para Cohen, sin embargo, todo este esfuerzo no demuestra el movimiento de la Tierra. Lo único que logra es neutralizar la objeción de la torre contra el movimiento terrestre, pero no lo demuestra. Cohen permanece escéptico:

El telescopio le permitió conmover los fundamentos de la astronomía tolemaica [sic] y sus investigaciones en el campo de la dinámica le condujeron a una nueva concepción, según la cual los acontecimientos sucedidos sobre una Tierra que se mueve tendrían el mismo aspecto que sobre una Tierra inmóvil. Galileo no explicó, en realidad, cómo podía moverse nuestro planeta, pero logró demostrar por qué los experimentos terrestres, tales como dejar caer cuerpos desde ciertas alturas, no pueden probar ni refutar el movimiento de la Tierra

3. LA VERSIÓN ALTERNATIVA DE FEYERABEND

Feyerabend también presenta la solución galileana a la objeción de la torre, pero más que exponer el proceder científico de Galileo, Feyerabend quiere mostrar lo que está oculto tras ese proceder. He aquí el proceder oculto de Galileo:

Se propone un argumento que refuta a Copérnico mediante la observación. Se invierte el argumento con objeto de descubrir aquellas interpretaciones naturales que son responsables de la contradicción. Las interpretaciones molestas se reemplazan por otras. La propaganda y el recurso a partes del sentido común distantes y altamente teóricas se usan para desenmascarar viejos hábitos y para entronizar otros nuevos. Las nuevas interpretaciones naturales que son también formuladas explícitamente como hipótesis auxiliares se establecen en parte por el apoyo que dan a Copérnico y en parte por consideraciones de plausibilidad y por hipótesis ad hoc. Surge de este modo una “experiencia” totalmente nueva. Se carece hasta entonces de evidencia independiente, pero esto no representa desventaja, ya que es de esperar que una confirmación independiente tardará largo tiempo en aparecer

Tanto Cohen como Feyerabend sostienen que la solución galileana a la objeción de la torre se centra en la afirmación del movimiento relativo. Sin embargo, Feyerabend lo admite abiertamente y centra todo el peso de la argumentación de Galileo en ese punto; mientras que Cohen lo hace como suposición implícita en los razonamientos matemáticos de Galileo. Y Feyerabend va más allá, pues sostiene que la forma como se acepta y se promueve el cambio de un sistema de movimiento operativo absoluto a uno de movimiento operatorio relativo envuelve elementos irracionales como creencias y propaganda. Además, Feyerabend, con su entusiasmo característico, parece conceder a Galileo la victoria de haber demostrado el movimiento terrestre, cosa que no hace Cohen. El núcleo del triunfo galileano es, entonces, el siguiente:

Galileo emplea la propaganda. Además de cualesquiera razones que tenga que ofrecer, emplea trucos psicológicos. Estos trucos tienen gran éxito; le conducen a la victoria. Pero oscurecen la nueva actitud hacia la experiencia que está en embrión y posponen durante siglos la posibilidad de una filosofía razonable. Oscurecen el hecho de que [sic] la experiencia sobre la que Galileo quiere basar el punto de vista copernicano no es sino el resultado de su propia y fértil imaginación, que esa experiencia ha sido inventada. Oscurecen este hecho insinuando que los nuevos resultados que emergen son conocidos y admitidos por todos, y sólo necesitan que se les muestre a nuestra atención para parecer como la expresión más obvia de la verdad. Galileo nos hace recordar [...]

No voy a entrar aquí en las relaciones entre este método galileano y la anamnesis platónica. Lo único que me interesa señalar es que para Feyerabend Galileo resuelve la objeción de la torre con sus habilidades de prestidigitador: quiere hacernos pasar de un sistema conceptual a otro haciéndonos creer que nada ha cambiado y que el segundo sistema de alguna manera ya estaba contenido en el primero, sólo que no nos habíamos percatado de esto y teníamos que “recordarlo”. En realidad lo que ha sucedido es un cambio de paradigma, pero fue precisamente el ocultamiento de ese tránsito lo que le garantizó el éxito, aunque a largo plazo, como señalamos con Feyerabend, las consecuencias resultaron perniciosas para la Filosofía, particularmente para la Filosofía de la Ciencia; al menos como la concibe Feyerabend.

BIBLIOGRAFÍA

- COHEN, Bernard. El nacimiento de la nueva Física. Universitaria. Buenos Aires. 1970.
- FEYERABEND, Paul K. Contra el método. Traducción de Francisco Hernán. Ariel. Barcelona. 1989.
- KUHN, Thomas S. La revolución copernicana. Ariel. Barcelona. 1978.
- Thomas S. Kuhn UNIVERSIDAD DE CHILE FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES TALÓN DE AQUILES N° 4 MARZO, 1997 Thomas S. Kuhn (1922 - 1996) La reflexión contemporánea sobre la ciencia puede ser narrada también en función de un hito admitido: la publicación, en 1962 de Localizado por: FAST Search, Snap
- <http://rehue.csociales.uchile.cl/rehuehome/facultad/publicaciones/Talon/talon4/talon4-3.htm> Untitled. Un papel para la historia Manuel José Andreu Guerrero Desde hace años existe una tendencia cada vez mayor a favorecer un concepto dinámico de la ciencia. Localizado por: Excite Spain
- <http://www.cienciasuma.es/publicaciones/encuentros/ENCUENTROS45/historia.html> Tribute to Thomas Kuhn contains a selection of online works influenced by the famous philosopher. Thomas Kuhn's Irrationalism Localizado por: Direct Hit, Open Directory Project, Excite, FAST Search, MSN Web Search, Yahoo!
- <http://www.brint.com/kuhn.htm> Thomas Kuhn's Irrationalism by James Franklin, published in The New Criterion. Kuhn Revisited Localizado por: AltaVista, Excite, FAST Search, MSN Web Search, Yahoo!
- <http://www.newcriterion.com/archive/18/jun00/kuhn.htm> Thomas S. Kuhn (1922-1996) Research bibliography, books and links to 1,000 other interdisciplinary entries compiled by Russell McNeil. Localizado por: WebCrawler
- <http://www.mala.bcc.ca/~mcneil/tkuhn.htm> Thomas Kuhn. The philosopher Thomas Kuhn revolutionized our idea of scientific progress. He saw it as a sequence of revolutionary changes in world view and... Localizado por: AltaVista
- <http://cgi.student.nada.kth.se/cgi-bin/d95-ach/get/kuhneng> Thomas Kuhn. SUPERFITIONS Thomas Kuhn An American philosopher of science who has virtually made the term paradigm change his own through his influential Structure of Scientific Revolutions. Localizado por: Excite, WebCrawler
- <http://toolshed.artschool.utas.edu.au/moci/encyc/entries/kuhn.html> Beats Biblionetz - Personen: Thomas S. Kuhn Informationen und Links über Thomas S. Kuhn. Localizado por: EuroSeek, infoseek
- <http://www.infethz.ch/personal/doebeli/private/thinking/p00011.html> Thomas Samuel Kuhn: Seite aus einem deutschsprachigen Online-Philosophenlexikon. Localizado por: Excite, FAST Search, infoseek, Lycos
- <http://www.philosophenlexikon.de/kuhn.htm> Transzendentalphilosophie und Wissenschaftstheorie Fodok Austria - WWW Version Forschungsprojekt: Transzendentalphilosophie und Wissenschaftstheorie Universität Innsbruck / Katholisch-Theologische Fakultät Institut für Christliche Philosophie Arbeitsschwerpunkt: Philosophische Anthropologie Klas. Localizado por: Fireball
- <http://info.uibk.ac.at/fodok/C/2020105.html>
- I. Bernard Cohen Buecher. Localizado por: Abacho.com, Crawler.de, FAST Search, Lycos, Spray.Net
- <http://www.3w-lexika.de/CohenIBernard.htm>
- I. Bernard Cohen Buch. Localizado por: FAST Search, Snap
- <http://3w-bilderbuch.de/CohenIBernard.htm> Recordando a Paul. Localizado por: FAST Search
- <http://www.uniacc.cl/talon/antiores/talonaquiles1/feyerab.htm> Killing Time: The autobiography of Paul Feyerabend Edison Otero Killing Time: The autobiography of Paul. Localizado por: FAST Search
- <http://www.uniacc.cl/talon/antiores/talonaquiles3/resena2.htm> Paul Feyerabend. SUPERFITIONS Paul Feyerabend An American philosopher of science who has put forward an anarchic theory of knowledge which forms the basis for synthetic modernism. Localizado por: AltaVista, Direct Hit, Excite, GO.com, WebCrawler
- <http://toolshed.artschool.utas.edu.au/moci/encyc/entries/feyerabend.html> Paul Feyerabend Biographical and expository essay from the Stanford Encyclopedia, by John Preston. <http://plato.stanford.edu/entries/feyerabend/> More like this: Society/ Philosophy/ Philosophers/ Feyerabend, Paul K.
- <http://plato.stanford.edu/entries/feyerabend/> More like this: Society/ Philosophy/ Philosophers/ Feyerabend, Paul K. Localizado por: Open Directory Project, FAST Search, HotBot, Netscape Netcenter
- <http://plato.stanford.edu/entries/feyerabend/> The Feyerabend Forum page is still very much under construction! Table of Contents: Marko Toivanen (marko@joyljoensuu.fi) is irresponsible for this page. HTML originally Jim Castonguay. Localizado por: Excite, FAST Search
- <http://lists.village.virginia.edu/~spoons/feyerabend/> Paul Feyerabend's Choice for Freedom (Books and Culture): A Review of Killing Time, the Autobiography of Paul Feyerabend Published as "Wundergadfly" in Books and Culture, March/April 1996 Phillip E. Johnson If I had to ... Localizado por: FAST Search, GO.com
- <http://www.arn.org/docs/johnson/feyer.htm> Review: "Three Dialogues on Knowledge" (Paul Feyerabend) In _Three Dialogues on Knowledge_ Feyerabend presents his very idiosyncratic views on epistemology in an enthralling series of dialogues based on the Socratic model. ... Localizado por: AltaVista, Direct Hit, MSN Web Search
- http://www.anatomy.usyd.edu.au/danny/book-reviews/h/Three_Dialogues_on_Knowledge.html Paul K. Feyerabend: Seite aus einem deutschsprachigen Online-Philosophenlexikon. Localizado por: Abacho.com, Crawler.de, EuroSeek, Excite, FAST Search, Fireball, Lycos, Snap, Spray.Net
- <http://www.philosophenlexikon.de/feyerab.htm> Paul Feyerabend Buecher. Localizado por: Abacho.com, Crawler.de, Excite, FAST Search, Spray.Net
- <http://www.lehrwerke.de/feyerabendPaul.htm> Ein Datenquellen-Verzeichnis zu Paul K. Feyerabend. Localizado por: Abacho.com, Crawler.de, EuroSeek, Fireball, infoseek
- <http://www.philo.de/Philosophie-Seiten/personen/feyerabend.shtml> PAUL FEYERABEND - WISSENSCHAFTSTHEORETISCHE PLAUDEREIEN
- <http://www.suppose.de/feyerabendplaudereien.html> Localizado por: FAST Search, Lycos, Spray.Net
- <http://www.suppose.de/feyerabendplaudereien.html> [Paul Feyerabend Wider den Methodenzwang ist die Skizze einer anacharistischen Erkenntnistheorie. Localizado por: Fireball, infoseek
- <http://www.sternwelten.at/bu-methoden.shtml>
- Buchbesprechung: Stirner / Feyerabend graswurzelrevolution 215 · januar 1997 · bücher Zwei neue Publikationen über Max Stirner und Paul Feyerabend Jochen Knoblauch, Peter Peterson (Hrsg.): Ich hab' Mein Sach' auf Nichts gestellt. Localizado por: Excite, infoseek, Snap.

VALOR Y TIEMPO DE TRABAJO OBJETIVADO: OSCURECIMIENTO DE LAS RELACIONES SOCIALES EN EL MODO DE PRODUCCIÓN CAPITALISTA

ALEJANDRA MARÍA PINEDA
PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

Antes de dar comienzo a la parte netamente teórica, quisiera hacer una presentación de la inquietud inicial que me llevó a abordar este tema. Acudir a Marx es, en mi caso y sin duda alguna, uno de los momentos de la búsqueda de herramientas teóricas en la que nos embarcamos los estudiantes de filosofía (inscritos o no en una academia), cuando queremos pensar nuestro momento. Considero que los estudios de economía realizados por Marx, en una etapa del capitalismo no tan desarrollada como la contemporánea, en la que los efectos se hacen cada vez más evidentes –tanto en las facilidades de vida que proporciona, como en las graves consecuencias– pueden ser de gran utilidad para quien esté interesado en aproximarse críticamente a las condiciones económicas actuales.

Sin embargo, no será éste el tema de mi artículo, o al menos no directamente. La fuente de este escrito es, por lo demás, bastante puntual, nada expansiva. Lo que he querido hacer, o más bien, lo que el texto del Marx, llamado «El fetichismo de la mercancía», me ha exigido hacer, es rastrear una concepción específica del tiempo, que me pareció, desde un principio, contrastante con la concepción más corriente y dominante, que, al parecer, nos ha sido heredada por la filosofía de la historia, y en particular, por la de Hegel. Este tiempo del que hablamos con gran naturalidad, como cuando decimos, por ejemplo, que el tiempo pasa, o que no pasa en vano, es el tiempo de la historia, es el tiempo del desenvolvimiento de los hechos. Lo que nos llama la atención del texto de Marx es que cuando se refiere al tiempo, hay una cierta reducción de éste al ámbito de la producción. No entendamos reducción en sentido negativo, es más bien, una concepción de tiempo que por su puntualidad, permite explorar con mucho cuidado un problema específico del modo de producción capitalista, a saber, el origen del valor de las mercancías.

El problema central será, pues, la concepción del tiempo como tiempo de trabajo, pero es necesario advertir que en el tratamiento que

hace Marx, se pueden distinguir dos momentos, que para efectos expositivos y teóricos deben ser tratados por aparte, pero que en el modo de producción de mercancías son inseparables: en principio, se trata de una concepción que llamaré “primaria”, que está profundamente ligada al desgaste del cuerpo que ocurre durante la producción; y en segundo lugar, encontraremos una “desviación” de la concepción primaria, que será justamente en la que Marx basará la crítica que dirige al modo de producción capitalista. En ella, el tiempo seguirá ligado a la producción, pero, como veremos, al modo de una abstracción del trabajo de los hombres.

1. EL MISTERIO, LA PREGUNTA

En el modo de producción capitalista parece haber un gran misterio. No se sabe de dónde proviene el valor de las mercancías, se le acepta como si fuera algo perteneciente al objeto material que es la mercancía, como si los objetos que son cambiados por un valor determinado vinieran por sí mismos con ese valor. Mucho menos se puede explicar el hecho de que los valores varíen, sus oscilaciones son más bien asumidas como caprichosos movimientos de las mercancías.

Marx advierte que este fenómeno consiste en una distorsión del carácter de las relaciones sociales. Lo que sucede en el modo de producción de mercancías es que no se dan relaciones sociales entre personas, sino relaciones sociales entre cosas, y a la inversa, las relaciones entre personas se dan en forma de relaciones materiales.

A estos [a los productores] las relaciones sociales que establecen entre sus trabajos privados se les representan como lo que son; es decir, no como relaciones directamente sociales de las personas de sus trabajos, sino como relaciones materiales entre personas y relaciones sociales entre cosas.

¿En qué consiste esta formulación de Marx, igualmente intrincada? Dilucidar su sentido será el objetivo de este artículo. Quiero mostrar que es a partir de una concepción de tiempo determinada que se puede extraer de El Capital, como es

posible llegar a su comprensión.

2. FORMULACIÓN DE LA REGLA

Para Marx, en la base de las relaciones sociales se hallan las relaciones económicas. Es la producción de los medios de vida y de las condiciones materiales la que determina la división elemental del trabajo y, por consiguiente, también las relaciones sociales más elementales; o dicho de otro modo, hay una interrelación y una interdependencia entre las relaciones sociales y la producción de las condiciones materiales de una sociedad. Esto es lo que en el esquema materialista de Marx recibe el nombre de infraestructura, y por supuesto incluye tanto las fuerzas productivas como los medios de producción.

En el capítulo que Marx dedica al análisis de la mercancía, como unidad fundamental de la riqueza del modo de producción capitalista, nos hace contar con una regla básica:

Un valor de uso, un bien, sólo encierra un valor por ser encarnación o materialización del trabajo humano abstracto. ¿Cómo se mide la magnitud de este valor? Por la cantidad de “sustancia creadora de valor” es decir, de trabajo, que encierra. Y, a la vez, la cantidad de trabajo que encierra se mide por el tiempo de su duración, y el tiempo de trabajo tiene finalmente, su unidad de medida en las distintas fracciones de tiempo: horas, días, etc.

Para ilustrar esta regla, Marx trae el ejemplo de Robinsón Crusoe, que es iluminador al respecto. En una libreta, Robinson traduce su riqueza como la relación de tres factores: los objetos útiles que posee, las operaciones realizadas para su producción, y el tiempo que le requiere cada una de estas operaciones. Es precisamente del tercer factor del que proviene la diferencia de un producto con respecto a los otros: si cada uno de ellos es igualmente útil, si cada uno tiene su función como simple objeto de uso, y si todos pueden ser considerados como productos de un mismo Robinson, o sea, como distintos resultados del trabajo humano, lo que hace que un objeto de uso sea más valioso que otro para Robinson, es el tiempo que ha dedicado a su confección, es, en otros términos, el desgaste físico que implicó tal labor.

3. CONCEPCIÓN PRIMARIA: DURACIÓN DEL DESGASTE DEL CUERPO

A la inversa de Hegel, para quien el tiempo tiene un carácter ideal, pues es tiempo sobre cuyo transcurso se realiza el Espíritu, Marx toma su aspecto más concreto y sobre todo el más relacionado con el hombre social: el tiempo es tiempo de trabajo, duración del desgaste físico (del cerebro, de los músculos, de los nervios, de los sentidos) que es necesario para la producción de un objeto de uso cualquiera. Es claro que cuando se habla

de tiempo de trabajo no se hace referencia a una dimensión ideal, a una línea que posibilitaría el desenvolvimiento espiritual. Por el contrario, en la concepción de Marx, el tiempo se convierte en una condición gracias a la cual se tejen relaciones entre los hombres. En el primer momento de esta concepción, no se trata de un tiempo abstracto, que transcurre homogéneamente, sino de un tiempo concreto, ligado a la materialidad del trabajo humano y de la producción. A la luz de esta concepción del tiempo, el interés se centrará entonces en saber cuánto tiempo requiere un hombre para realizar un producto.

4. VALOR DE USO Y VALOR DE CAMBIO: DOBLE CARÁCTER DE LA MERCANCÍA

No sería posible comprender que se den “relaciones sociales entre cosas” sin antes tener claro el doble carácter que encierra el concepto de mercancía que se inaugura en El Capital. En efecto, una de las críticas que Marx dirige a los economistas anteriores y contemporáneos es que éstos utilicen el término mercancía para cualquier objeto material útil, sin importar el modo de producción en el que tal objeto se da. Los productos adquieren la forma de mercancía en un modo de producción específico: el capitalista. Marx dirá: “por eso todo el misticismo del mundo de las mercancías, todo el encanto y el misterio que nimban los productos del trabajo basados en la producción de mercancías se esfuman tan pronto como los desplazamos a otras formas de producción”.

El doble carácter de la mercancía se expresa en lo que Marx llama el valor de uso, por una parte, y por la otra, el valor de cambio. El valor de uso de un producto le es dado por su materialidad, por la posibilidad que tiene de suplir una necesidad específica de los hombres – y Marx es muy claro cuando afirma que no importa de qué tipo de necesidad se trate, bien puede ser una necesidad “del estómago” o bien una “inventada por la fantasía”. Y el valor de cambio le es dado por la posibilidad de ser intercambiado por otros valores de uso, es decir, por el hecho de que pueda ser comparado y equiparado con otros productos, independientemente de las necesidades a las que atiendan unos y otros. En resumidas cuentas, las mercancías no sólo deben ser útiles, sino que además al producirlas se debe tener como objetivo el que sean intercambiables por otras mercancías.

A su vez, el valor de uso de un producto responde a la particularidad del trabajo de su productor: el trabajo del ebanista no es cualitativamente equiparable al trabajo del sastre. Sus productos suplen necesidades específicas y diferentes, tal es la función de la división social del

trabajo. Ahora bien, los objetos útiles son valores de uso sin importar el modo de producción en que se den. Es decir que pueden ser valores de uso sin ser mercancías. Lo que hace que un valor de uso adquiera la forma de mercancía, es su valor de cambio.

5. ELABORACIÓN DE LA CONCEPCIÓN 'DESVIADA' DEL TIEMPO DE TRABAJO

Es aquí donde se empieza a dar el giro interesante hacia una distorsión del carácter de las relaciones sociales. Se había partido de la regla según la cual, el valor de los productos del trabajo del hombre se calculaba por el tiempo que éste había invertido en su producción. Sin embargo, si se tiene en cuenta la diferencia cualitativa de los trabajos, hay que aceptar que no todos los productos del trabajo humano requieren que se emplee la misma cantidad de tiempo para producirlos. Que el carpintero no emplea necesariamente el mismo tiempo que el sastre en producir alguno de sus valores de uso, es evidente. Entonces ¿cómo se calcula el valor de cambio de un objeto útil? Haciendo una abstracción del trabajo concreto, desnudándolo de sus diferencias cualitativas, y reduciéndolo a la misma cualidad de trabajo humano.

Por tanto, si con relación al valor de uso el trabajo representado por la mercancía sólo interesa cualitativamente, con relación a la magnitud del valor interesa sólo en su aspecto cuantitativo, una vez reducido a la unidad de trabajo humano puro y simple. En el primer caso lo que interesa es la clase y calidad del trabajo; en el segundo caso, su cantidad, su duración.

Lo que tenemos entonces, es que la magnitud del valor de las mercancías se determina de acuerdo con un equiparamiento del trabajo concreto de los hombres, llevado a la forma única de trabajo humano; y que el parámetro para determinar tal igualdad es la duración de las fuerzas de trabajo que se emplean en la producción.

El tiempo de trabajo adquiere en este momento un grado de objetividad que no tenía antes, se sitúa al exterior de la producción misma, y es tomado como referencia para la producción de mercancías y en función del valor que se le dará a estas. El equiparamiento de los distintos trabajos al nivel llano de trabajo humano, se hace por medio de la universalización y objetivación del tiempo como medida. Tal concepción se verá del todo consolidada con la regulación de la jornada de trabajo: ya no se trabajará en función de producir una cantidad determinada de objetos, sino de producir los objetos que sean posibles en un tiempo determinado. Así lo que en un principio se tenía por tiempo concreto, ya en este momento se ha hecho tiempo objetivado, vehículo de la abstracción del trabajo humano.

6. EFECTO DE LA DESVIACIÓN SOBRE LAS RELACIONES SOCIALES: RELACIONES SOCIALES ENTRE COSAS, Y RELACIONES MATERIALES ENTRE PERSONAS

Lo que esto genera es un oscurecimiento de las relaciones sociales: cuando se pierden de vista las diferencias cualitativas del trabajo, se olvida el lugar específico de los hombres en la producción de los medios de vida.

Ya observamos que en el modo de producción capitalista no se trata de preguntarse cuánto tiempo hace falta para producir algo, sino qué cantidad de productos se puede lograr en un tiempo predeterminado, que se mide en horas de trabajo al día, al mes, al año... Estas horas ya no se cuentan a partir del momento en que se inicia el desgaste del cuerpo del productor, sino que el productor debe graduar su propio desgaste, el desgaste de sus fuerzas de trabajo, de acuerdo con ese tiempo objetivado y homogéneo.

Hay un desplazamiento del tiempo con respecto a los hombres. Lo que se había tenido en un principio como tiempo concreto, necesario para la producción, un tiempo que cobraba su carácter en la materialidad del trabajo humano, en la inversión de la fuerza de trabajo y, en suma, en el desgaste del cuerpo –desgaste que era diferente para cada clase de trabajo–, en el modo de producción de mercancías es un tiempo que pierde su materialidad en virtud de su poder de abstracción. La referencia directa del tiempo no es ya el cuerpo que trabaja, se agota y produce. Para utilizar la expresión de Marx, ahora el tiempo se encarna en las cosas, en los productos y ya no en la producción. Esto quiere decir que bajo la forma aparentemente evidente del valor, se oculta la objetivación del tiempo. Pero sabemos que esta objetivación del tiempo no se da sola, sino que va acompañada de la pérdida de las diferencias cualitativas del trabajo humano, y por lo tanto de la distorsión de las relaciones sociales que se gesta por medio de dicha abstracción. En resumidas cuentas, lo que se esconde bajo la forma de valor, son las relaciones sociales que se han oscurecido al pasar por la abstracción del trabajo humano, que a su vez, se ha llevado a cabo gracias a la objetivación del tiempo como medida homogénea.

Las relaciones sociales entre cosas son, entonces, el producto de la desviación del tiempo, que es, antes que todo, tiempo concreto en el cuerpo, luego abstraído y objetivado en la medida y finalmente encarnado en las cosas que recibirán el nombre de mercancía y que tendrán un valor de cuyo origen se desconoce casi todo.

Las relaciones materiales entre personas son la otra cara de la misma moneda. Dentro de un

modelo materialista como el de Marx no parecería extraño ni fuera de lugar decir que las relaciones entre los hombres, en la medida en que se dan con miras a la producción de las condiciones materiales, esto es, a los medios de vida, son 'relaciones materiales'.

¿Por qué entonces las "relaciones materiales entre personas", tal como las enuncia Marx en el «Fetichismo de la mercancía», hacen parte del oscurecimiento de las relaciones sociales? ¿Por qué el que haya relaciones materiales entre personas hace parte del misterio que encierra la proveniencia del valor?

En este punto hace falta trazar una distinción. Si bien es cierto que en el modelo materialista las relaciones entre personas se dan con fines a la consecución de los medios de vida –medios materiales –, hay que aceptar que la condición previa de tal consecución es la división social del trabajo. Esto quiere decir que la producción de los medios de vida pasa, necesariamente, por la diferencia cualitativa de los trabajos.

En este sentido las relaciones sociales transparentes, son aquellas en las que el productor ocupa un lugar específico en la producción total requerida por la sociedad, en otras palabras, en las que la función social del productor es reconocida en su especificidad.

Como hemos mostrado, en el modo de producción de mercancías sobreviene una 'objetivación del tiempo de trabajo', en la que se pierde de vista la división social del trabajo. Lo que no quiere decir que la división deje de existir, sino que prima sobre ella la determinación del valor de las mercancías que se logra por medio de dicha abstracción. Para estos fines, la división social del trabajo deja de importar.

La explicación de que haya relaciones materiales entre personas es bastante similar a la explicación de las relaciones sociales entre cosas, pues radica en el modo en que el tiempo de trabajo se refiere al trabajo particular de los productores, es decir a aquel que se diferencia de los otros por su lugar específico en la producción de medios de vida.

Ya hemos mencionado que el carácter de objeto útil intercambiable sólo le es dado a la mercancía por medio de la objetivación del tiempo de trabajo, en tanto tiempo de trabajo humano. Las relaciones materiales entre personas se dan en la medida en que, sobre la producción privada –de valores de uso– prima la exigencia de la producción de valores de cambio, es decir, en la medida en que el propio tiempo de la producción, la duración del desgaste del propio cuerpo del productor, es regulada por el tiempo de trabajo humano abstracto.

Así, el desgaste del cuerpo en la producción específica de los medios de vida, pierde su sen-

tido social, pues deja de ser reconocido como el trabajo que proporciona tal o cual objeto material requerido por la sociedad, y se convierte en un trabajo que produce valores, sin importar la especificidad del uso de la mercancía. A la vez que esto sucede, las relaciones sociales pierden su transparencia, pues al perder de vista el sentido social de la producción de medios específicos de vida, ya no es clara la función que cada uno de los productores cumple dentro de la sociedad. Por esto decimos que las relaciones sociales se ocultan bajo la forma pasada por la abstracción que es el valor. El sentido que Marx da a las 'relaciones materiales entre personas', se puede entender como una privación del carácter social de las relaciones entre los hombres.

7. CONCLUSIONES

Es así como el carácter de las relaciones sociales se distorsiona. El encubrimiento de la forma misteriosa del valor, es doble. Por un lado, bajo el valor se esconde la desviación del tiempo con respecto al trabajo concreto de los hombres, y por el otro, se esconde el oscurecimiento de las relaciones sociales provocada por la desviación del tiempo. Y justamente este doble encubrimiento es el que hace que la proveniencia del valor sea un misterio, pues éste funciona como una máscara, como el resultado de dicha desviación.

Por esta razón, para los economistas clásicos, el origen de la forma del valor permanece indecifrible mientras no se realice un análisis como el llevado a cabo por Marx.

Todo el esfuerzo de este artículo ha sido el de tratar un poco más lentamente lo que Marx dice con una 'claridad comprimida' en el siguiente párrafo. Espero que ahora las palabras que siguen, tengan mayor sentido, aun si es ésta la ocasión de leerlas por vez primera:

¿De dónde procede, entonces, el carácter misterioso que presenta el producto del trabajo, tan pronto como reviste la forma de mercancía? Procede, evidentemente, de esta misma forma. En las mercancías, la igualdad de los trabajos humanos asume la forma material de una objetivación igual de valor de los productos del trabajo, el grado de desgaste de la fuerza humana de trabajo medido por el tiempo de su duración reviste la forma de magnitud de valor de los productos del trabajo, y, finalmente, las relaciones entre unos y otros productores, relaciones en que se traduce la función social de sus trabajos, cobran la forma de una relación social entre los propios productos de su trabajo.

Vemos cómo, para el análisis de la mercancía de Marx, es indispensable el papel del tiempo de trabajo. Pero como lo he previsto en la breve introducción, esta concepción es doble, o más bien, debe ser abordada en dos momentos. Son, justamente, estos dos momentos los que constituirán el doble carácter de la mercancía. Nuestro problema ha sido centralmente el de la segunda

concepción, la concepción desviada, que es aquella según la cual se determina el valor de cambio. En ese sentido, la concepción “primaria” nos ha servido como referencia para entender el punto de quiebre en que Marx se ubica para hacer una crítica a la forma distorsionada en que se construyen las relaciones sociales en el modo de producción de mercancías, y si nos damos cuenta, la aproximación a esta distorsión, nos dará luces para entender también el campo en que se produce otra de las nociones más importantes de Marx, como lo es la enajenación del trabajo.

Para finalizar, me gustaría dejar abierta la puerta para una reflexión posterior, que la puntualidad de este artículo ha excluido. En esta concepción de tiempo de trabajo que hemos rastreado en el primer capítulo de El capital, nos encontramos en una estrecha relación con la producción de objetos útiles e intercambiables, o sea, mercancías. Pero, tal vez, quede la impresión de que hemos hecho un tratamiento bastante localizado, que no descubre una relación entre el tiempo de trabajo, y el tiempo histórico. ¿Es posible encontrar ese lazo? ¿Acaso, en la concepción de Marx, el hombre que hace historia no es, justamente, el hombre que trabaja y que transforma la naturaleza?...

NIETZSCHE DESDE FOUCAULT: GENEALOGÍA Y PENSAMIENTO

CARLOS ARTURO LÓPEZ
PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

1. INTRODUCCIÓN

La presentación que se hará en adelante tiene como fin desarrollar el texto Nietzsche la genealogía, la historia de Michel Foucault y algunos textos donde sea posible mostrar la manera en que este autor entiende la posición de Friedrich Nietzsche frente a la forma de hacer historia como genealogía. Hay en últimas un intento de presentar una nueva forma de realizar trabajos históricos que se opone a cierta tradición del trabajo de la historia y que se vincula a un proyecto crítico particular, que podría tener como primer exponente a Nietzsche.

El pensamiento de Nietzsche desarrolla como una de sus características una crítica al pensamiento metafísico que ha dominado en Occidente desde Sócrates. Una de las líneas del pensamiento de la crítica de Nietzsche es la genealogía como una forma alternativa de concebir la manera de hacer historia.

Por su parte Foucault, siendo un pensador que realiza y se apoya en trabajos históricos, tiene una concepción de la historia genealógica y arqueológica entendidas como:

Arqueológica —y no trascendental— en la medida en que no intenta identificar las estructuras universales de todo conocimiento o de cualquier posible acción moral, sino que busca tratar los discursos que designan lo que decimos, pensamos o hacemos en diversos acontecimientos históricos. Y esta crítica será genealógica en el sentido en que no deduce de la forma de nuestro ser lo que pueda ser imposible para hacer o saber, sino que separará de la contingencia que nos ha hecho lo que somos la posibilidad de no ser, hacer o pensar más tiempo lo que somos, hacemos o pesamos. No busca hacer posible una metafísica que finalmente se convierta en ciencia; intenta, tan amplia y extensamente como sea posible, dar un nuevo impulso al indeterminado trabajo de la libertad.

En el texto Nietzsche, la genealogía, la historia Foucault presenta la asimilación personal del trabajo genealógico de Nietzsche y este trabajo será el tema que nos ocupe en el presente texto. Entremos pues en materia.

Ya se ha dicho que la genealogía es una manera de concebir la historia, además, que se

presenta como alternativa a un tipo de historia que se ha desarrollado en Occidente y que guarda una estrecha relación con la metafísica. Con lo anterior quiero decir que al igual que la metafísica, la historia tradicional busca la manera de crear grandes relatos de carácter metahistórico, es decir, pretende encontrar en el estudio de los acontecimientos del pasado una ley, o una fuerza, o un dios que explique y dirija un trayecto supuesto desde el inicio de los tiempos hasta nuestros días. Todo esto con el fin de extraer la verdad del pasado.

La genealogía en cambio se precia de eludir esas significaciones ideales a partir de un trabajo metódico donde la búsqueda de “El origen” (en singular) se desplaza a la búsqueda de los comienzos (en plural), comienzos de carácter bajo, pues no tienen las glorias ni los títulos que la historia tradicional otorga al origen. Volviendo a Nietzsche, Foucault dice que éste utiliza el término alemán Ursprung (que equivale a origen) como comienzo, y lo identifica con términos como Erfindung (invención) o Herkunft (procedencia) o Entstehung (emergencia) en oposición a la búsqueda del origen como una esencia o una constante histórica que el historiador debe descubrir.

¿Pero por qué este uso del término Ursprung y en qué sentido se opone al origen? (1) Porque el origen supone que detrás de las cosas no hay una esencia que permanezca, una perla por identificar para extraer a la luz. Buscar esa esencia equivaldría en la metafísica a buscar la cosa en sí. (2) Porque con el origen aparece lo que está antes de todo, un algo que siempre permanece. Con lo anterior se ignoran las complicadas redes que hacen que los eventos históricos surjan; con la genealogía se intenta ir más allá del origen noble y se rescata el comienzo que es bajo

[...] no en el sentido de modesto, o de discreto, como el andar de la paloma, sino de irrisorio, irónico, el apropiado para deshacer cualquier vanidad: «se intentaba despertar el sentimiento de soberanía en el hombre, invocando su origen divino; ese se ha convertido ahora en un camino prohibido; pues a su puerta está el mono».

Porque con el origen se da lugar a la verdad como algo que es imposible refutar, olvidando así

su carácter histórico, es decir, si hay algo que se considera como irrefutable no es porque efectivamente así lo sea, sino porque “la historia lo ha vuelto inalterable”.

Con esta lectura de la genealogía en Nietzsche, aparece también el proyecto de Foucault. Éste último define su trabajo como una historia crítica del pensamiento, como “un ejercicio filosófico: en él se ventila saber en qué medida el trabajo de pensar su propia historia puede liberar al pensamiento de lo que piensa en silencio y permitirle pensar de otro modo”. La genealogía encontrará en su trabajo histórico las prácticas que han establecido diferentes conductas y valoraciones, mostrando sus contingencias a partir de “una ‘ascesis’, un ejercicio de sí, en el pensamiento”.

2. EL OBJETO PROPIO DE LA GENEALOGÍA

Foucault dice en este punto, que mejor que el término origen son los términos procedencia y emergencia. La procedencia, a diferencia de la historia tradicional o de los historiadores, no busca una causalidad de acontecimientos a lo largo del tiempo pasado, sino que se concentra en las diferencias, en lo que de particular tiene el acontecimiento que busca observar. La procedencia conforma a su objeto de estudio a partir de los acontecimientos que lo hacen aparecer en escena, pues no supone una existencia eterna que hay que desenterrar, sino que indaga por una red que posibilita la existencia del objeto de la genealogía.

Con la procedencia se resaltan las dispersiones propias para descubrir que tras el acontecimiento no hay ni ser, ni verdad, ni esencias, sino “la exterioridad de un accidente”. En últimas, con la procedencia se encuentra que no hay acontecimientos puros, efectos directos de algo anterior, sino que los acontecimientos dependen de una compleja red de fuerzas formada gracias al azar.

La emergencia por su parte formula la ley que explica la aparición del objeto de estudio. Esta ley es de carácter singular, pues al estar cada acontecimiento constituido por una compleja trama de elementos no es posible inscribirlo en el orden de una causalidad y explicarlo dentro de una continuidad de acontecimientos que se remitan a un fin último. La emergencia intenta ver el movimiento de una serie de fuerzas y el momento en que éstas se encuentran organizadas de tal forma que constituyen el objeto de estudio.

Esta organización de las fuerzas Foucault la ha llamado estado de fuerzas, y para que un estado de fuerzas se establezca no depende de patrones que le den identidad y puedan ser reconocidos en cualquier momento de la historia, por eso la continuidad antes mencionada desaparece y se muestra la dependencia del juego azaroso

de las fuerzas que en cualquier momento puede desestabilizarse y cambiar las reglas, por eso no es posible buscar leyes universales.

En consecuencia la emergencia no es otra cosa que el lugar donde se distribuyen las fuerzas y lo que emerge sería entonces el resultado de una distribución de estas (por ejemplo la explicación que Nietzsche hace del concepto de bueno en La genealogía de la moral). Así, lo que queda en últimas es un juego constante entre dominador y dominado donde violenta y repentinamente aparecen nuevas fuerzas o nuevos estados de éstas que hacen girar por ejemplo las concepciones morales de un momento histórico. De esta forma los sistemas de reglas son repetidamente interpretados a partir de una fuerza que domina en un estado de fuerzas y que es siempre susceptible al cambio. Si se trata de trazar una “historia de la humanidad” aparece pues como una historia de la emergencia de interpretaciones diferentes y la intención del genealogista sería hacerlas aparecer “como acontecimientos en el teatro de los métodos”.

La última cita tiene sentido si se toma en cuenta que la genealogía es un método histórico y que entendida al modo de Foucault, en ella se conforman realidades de análisis que aquí se han llamado objetos de estudio o acontecimientos. Estas realidades de análisis están constituidas por redes de fuerza que el genealogista tiene que conformar de acuerdo a los intereses de su investigación.

3. GENEALOGÍA E HISTORIA

En este punto del texto Foucault dice que Nietzsche caracteriza a la genealogía con un sentido histórico; que se opone a la historia tradicional que pretende recurrir a la necesidad de continuidad. La oposición se da a partir de la idea de irrupción de acontecimientos, de rupturas y apariciones repentinas por el constante cambio en el enfrentamiento de las fuerzas. En este sentido se puede decir del sentido histórico, que no supone una dirección de la historia diferente de la mecánica del azar que reactiva las luchas entre las fuerzas constantemente. Al no haber sentido, no explica un momento histórico dentro de unas coordenadas que lo ubiquen al interior de un proceso que tendrá su fin por ejemplo en una última sociedad en completa armonía.

En últimas, como el sentido histórico no se rige por reglas, no intenta diluir los acontecimientos dispersos dentro de un proceso uniforme, sino que por el contrario busca perspectivas, minucias, dispersiones, diferencias dentro del devenir.

Así pues la historia efectiva (no la historia de los historiadores) “ha de ser el conocimiento diferencial de las energías y de las debilidades, de las

cumbres y de los hundimientos, de los venenos y de los contravenenos” y además será un saber que no teme aceptar su perspectiva, que es injusto y mira desde un punto, que no pretende objetividad.

4. SENTIDO HISTÓRICO VS. HISTORIA DE LOS HISTORIADORES

Foucault expone tres usos del sentido histórico que se oponen a tres modalidades de la historia en Platón y que liberan a la historia del carácter metafísico al que ha estado vinculada.

1. El uso paradójico y destructor de la realidad (parodia): En este oscuro punto (que tal vez se aclare con el siguiente) creo entender que la historia no debe servir para construir sólidos mojones que orienten la percepción que tenemos de nosotros mismos, sino usarla con el fin de promover el movimiento, usarla para construir nuevas máscaras que nos permitan cambiar el horizonte constantemente. La historia efectiva servirá para tener todos los nombres de la historia con el fin de usarlos en cualquier momento.
2. Uso destructor y disociativo de la identidad (disociación del sistema de la identidad): En lugar de encontrar una identidad, se encuentra, la multiplicidad propia de la historia, con el sin fin de elementos que la componen y que no pueden ser sintetizados para explicarla por fin en su totalidad. Lo anterior trae dos consecuencias (a) Tomamos lo que nos interesa del pasado y lo usamos. (b) Ver todas las fuerzas que nos atraviesan para no sedimentarnos en identidades definidas que pueden limitar la capacidad creadora que se abre al enfrentar la metafísica.
3. Uso sacrificial y destructor de la verdad (sacrificio del sujeto de conocimiento): Se pone en tela de juicio la conciencia histórica de la humanidad cuando se acepta la perspectiva propia del conocimiento histórico. Cuando esa conciencia se pregunta por sí misma entonces descubre que (a) detrás del saber hay una voluntad que va transformando la manera de percibir ese saber, se descubre que el conocimiento es injusto, que no corresponde a una mirada objetiva y libre de prejuicios, sino que de alguna manera, esa voluntad “ve lo que quiere ver”. (b) Se descubre también que detrás de ese conocimiento aparentemente neutro se han establecido barreras que protegen de los peligros que trae la búsqueda de conocimiento, pues este muestra que tras la unidad solamente existen fragmentos. Se descubre que el conocimiento, zanja, divide al mostrar toda la violencia y la arbitrariedad que se encuentra tras la solidez histórica tradicional.

Nos queda pues que la verdad y el sujeto de conocimiento desaparecen en la diversidad de perspectivas que el trabajo genealógico presenta.

La genealogía un modo de concebir la historia, la genealogía una manera de hacerla. Encuentro entre el texto Nietzsche, la genealogía, la historia y los otros citados dos maneras de concebir la genealogía. En el primer libro se presenta a la genealogía como una forma de hacer historia que se opone a la cierta tradición en la manera de trabajar la historia. En los otros el discurso tiene un talante técnico, y más que concebir a la genealogía como un modo alternativo de historia, es ape-

nas un método de trabajo que permite formularse preguntas, revisar documentación y mirar de cierta forma las fuentes. En suma, es otro tipo de trabajo de corte histórico. Hay, sin embargo, en ambas una inmensa relación, pues sea otro modo de historia u otro modo de hacerla ambas intentan inscribirse en el mismo proyecto crítico y con el mismo fin hacer un trabajo del pensamiento sobre sí mismo y lograr ver cómo llegamos a ser lo que somos y cómo podemos ser de otro modo.

BIBLIOGRAFÍA

1. FOUCAULT, Michel. Nietzsche, la genealogía, la historia. Pretextos. Valencia. 1992.
2. Cfr., FOUCAULT, Michel. El polvo y la nube. En: La imposible prisión. Ed. Anagrama. Barcelona. 1982.
3. FOUCAULT, Michel. Estética, ética y hermenéutica. Paidós. Barcelona. 1999.
4. FOUCAULT, Michel. Historia de la sexualidad. Siglo XXI. Madrid. 1998.

DENNETT Y QUALÍA

JUAN PABLO HERNÁNDEZ
PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

1. INTRODUCCIÓN

Empecemos por acudir a no de los más tradicionales contendientes del pensador que nos interesa. En el libro *El misterio de la conciencia*, John Searle expone sucintamente la posición que en *La conciencia explicada* sostiene Daniel Dennett respecto al problema de los *qualia*.

Searle pide al lector un experimento previo: pellizcarse el antebrazo. Tras seguir la instrucción podemos decir que ocurrieron tres cosas: Primero, el fenómeno neurofisiológico: Una presión en la piel del antebrazo produce una serie de disparos neuronales que van desde los receptores sensores de la piel, pasan por la espina dorsal, por la región de Lissauer, ingresan al tálamo, luego recorren el córtex somato-sensor, etc.

Unos milisegundos después ocurrió un segundo hecho que cada uno de los sujetos del experimento podemos testimoniar: sentimos dolor; la percepción molesta del pellizco en el antebrazo. Una sensación subjetiva, nuestra *-mía-*, inefable, a la cual tenemos acceso como nadie más puede tenerlo. Un fenómeno en primera persona. Este es uno de los llamados *qualia*.

En tercer lugar ocurrió un cambio en la disposición de nuestra conducta; por ejemplo ante la pregunta “¿sintió usted algo?”, responderíamos probablemente que sí, que sentimos un dolor.

El primer evento, dice Searle, seguramente ha sido la causa del segundo –aunque aún no sepamos exactamente cómo opera este lazo causal-, y el segundo la del tercero. Pues bien, concentremos en el segundo evento. Searle afirma que su rasgo esencial es ser una “sensación cualitativa interna específica”. Lo importante es que las experiencias de este tipo constituyen el problema de la conciencia. Esto por una razón muy simple: son éstas las que componen la conciencia, los *qualia* son la conciencia. Hay que apresurarse a aclarar que evidentemente no nos referimos exclusivamente a las sensaciones táctiles como el dolor, sino también a las visuales, olfativas, emocionales, etc.

La exposición de Searle en principio no sólo parece ser muy razonable, sino que también hace eco de nuestras intuiciones más naturales. Nuestras experiencias conscientes parecen consistir en

lo que se ha llamado hasta ahora *qualia*, sensaciones cualitativas internas específicas. Aquello que un robot no tiene ni podría tener. En una explicación de la conciencia lo principal es atender a estas entidades, antes que al fenómeno neurofisiológico o al cambio en la disposición de nuestra conducta. Ciertamente el examinar estos aspectos puede ser pertinente, pero con el objeto de explicar los *qualia*, pues la conciencia en cuanto tal es éstos últimos, no aquellos.

Manifiesta y autodeclaradamente antiintuitiva es en cambio la propuesta de Dennett. Su posición respecto al problema de los *qualia* reza: “niego que cualesquiera de estas propiedades exista. Pero estoy totalmente de acuerdo en que parece haber *qualia*” (mi énfasis). El objeto de este artículo es explicarla.

2. EL VIOLETA EN CUANTO TAL DE LA VACA VIOLETA QUE ME ESTOY IMAGINANDO

Dennett plantea el problema de los *qualia* tomando como caso característico los *qualia* de color. Dado este precepto táctico, el planteamiento del problema habrá de ajustarse. Invoquemos a John Locke. Para este inglés la propiedad del color era una de las cualidades secundarias, que no son ni propiedades intrínsecas de las cosas, como el volumen, el movimiento, etc., que no dependen de ser o no percibidas –las cualidades primarias-, ni cosas en la mente, sino más bien los poderes de las cosas en el mundo para producir en el sujeto ciertas ideas. Así en nuestro caso, la cualidad secundaria de rojo, por ejemplo, sería la propiedad que tienen ciertas superficies de los objetos físicos para producir en nosotros la idea de rojo. Esta última vendría a ser uno de los *qualia*. En este sentido decimos que el color está en nuestra mente y no en el mundo –pues lo que vemos son ondas de luz reflejadas por los objetos, y éstas no tienen color-, pero este color que está en nuestra mente, esta idea de rojo, naturalmente no es una cosa coloreada en el sentido en que lo es, por ejemplo, una oruga. No obstante, ciertamente al ver o imaginar algo rojo diré que ese color rojo existe, aunque sea en mi mente –¿de hecho lo veo?-. ¿Cómo es esto? ¿cómo es la existencia del color en este sentido?

Como se dijo, Dennett rebate la existencia de los *qualia*. No hay pues color en nuestra mente en el sentido de la propiedad subjetiva adicional a cualquier estado neurofisiológico; aquello que es la manera en que se nos presentan las cosas. Y no hay delicadeza en esta posición, entiéndase en todo su sentido considerando el siguiente ejemplo. Nosotros podemos comparar ciertas características de los colores, podemos determinar qué verde es más brillante observando dos muestras distintas de dicho color; o podemos decidir que es más oscuro el azul del Mar Pacífico que el del Caribe comparando dichos colores, según los recordamos, en nuestro ojo de la mente. Ahora, una máquina es también capaz de realizar comparaciones de este tipo. El robot que propone Dennett como ejemplo –el CADBLIND Mark I- procedería rescatando de su memoria sus representaciones del color del Mar Pacífico y del Mar Caribe. El color de cada una vendría etiquetado de manera específica, por ejemplo azul # 56 el primero, y azul # 44 el segundo. Luego compararía estas etiquetas y determinaría cuál implica mayor ‘oscuridad’. Podría ser por ejemplo que a mayor número mayor grado de oscuridad. Sin lugar a duda mecanismos como este son posibles y de hecho su existencia es bastante común hoy día. Pero jamás diríamos que el CADBLIND tiene *qualia*. No hay colores en el interior del robot, en el sentido de experiencias de color, hay procesos mecánicos, hay unos, hay ceros, etc.; no hay presentaciones adicionales para algún tipo de espectador. Bien, para Dennett no hay diferencia cualitativa entre la actuación del CADBLIND y la de un ser humano cuando se les plantea una tarea como la expuesta: “El tipo de diferencia que las personas creen que hay entre cualquier máquina y cualquier experimentador humano (...) es algo que niego tajantemente: no existe ese tipo de diferencia. Sólo parece haberla”.

Si ha quedado claro el asunto general de los *qualia* y en una primera –pero concreta- aproximación, la posición de Dennett al respecto, procedamos ahora a desarrollar la propuesta de este filósofo: De manera más pormenorizada y argumentada su objeción a la perspectiva de los que él llama ‘qualófilos’, término que en alguna medida nos casa a la mayoría –intuitivamente tendemos a creer en los *qualia*-; y paralelamente, la perspectiva alternativa que plantea ante estas cuestiones.

3. LA EVOLUCIÓN RESPONDE LA PREGUNTA

Una explicación simple y tentadora de qué es el color, consiste en asociar cada color a una determinada longitud de onda de la luz. Ser de color rojo es poseer una superficie que refleja la luz con una determinada longitud de onda. Pero esta

explicación se considera en la actualidad insuficiente, superficies con distintas propiedades de reflectancia se llegan a ver del mismo color, una superficie determinada se ve de distintos colores según las condiciones de luminosidad.

La explicación de qué es el color debe buscarse por otro lado. Dennett se adhiere a la perspectiva según la cual el color es una propiedad tal que su existencia depende de un detector de dicha propiedad. Es decir, el color sólo existe en relación con un sistema de visión. Si no hay sistema de visión no hay color, aunque haya ondas de luz, superficies, y propiedades de reflexión de las superficies.

Dennett conduce su explicación a la luz de la teoría evolutiva. No sólo en el mundo artificial de los seres humanos existen los llamados “códigos de colores”. Antes de que aprendiéramos a detenernos ante la luz roja, y conectar cables a sus tomas según la coincidencia entre sus colores, había llamativas manzanas rojas que atraían frugívoros –que a la vez eran esparcidores de semillas-, y brillantes ranas que advertían que eran un último bocado. Tendemos a pensar que la codificación en color de la naturaleza se llevó a cabo como en el mundo humano: había colores y éstos se aprovecharon para transmitir determinados mensajes. No. En la naturaleza el proceso fue paralelo. Había cosas que necesitaban ser vistas y cosas que necesitaban ver a estas últimas. Se operó una coevolución de las primeras –a partir de las propiedades de reflectancia de sus superficies con base en, por ejemplo, los fotopigmentos disponibles y las interacciones químicas-, y de las segundas en cuanto al desarrollo de un sistema de visión que permitiera detectar las anteriores. Las flores necesitaban ser polinizadas, las abejas necesitaban néctar, la coevolución color/detectores de color, hizo que ambas salieran ganando.

Este proceso, cuyas ‘motivaciones’ eran orgánicas, generó como consecuencia derivada que cosas cuya pertenencia al mundo visual –codificado- de un determinado organismo no era relevante, aún así penetraran en él: “Una vez hubo criaturas capaces de distinguir las bayas rojas de las bayas verdes; éstas también pudieron distinguir los rubíes rojos de las esmeraldas verdes, pero eso no fue más que una bonificación fruto de la coincidencia”. Así, el mundo visual se configuró de acuerdo a cada sistema de visión, el cual a su vez es producto de la presión selectiva.

Hay un último componente de la perspectiva que suscribe Dennett. Los sistemas detectores de cualidades secundarias no son simples informantes desinteresados. Son avisadores y alertadores. Colores, olores y sabores se hicieron para gustar unos, para ser rechazados otros –piénsese en la manzana y en la rana venenosa, sus colores y sabores-. Así pues, a lo largo de la evolución de una

especie se forman complejos edificios de predisposiciones —a reaccionar de determinada manera a un determinado patrón de estímulos— configuradas en su sistema nervioso, tanto por transmisión genética como, en el caso de los humanos, también por influjo cultural.

Ahora Dennett puede exponer su posición respecto a los qualia de forma más elaborada:

Lo que son los qualia ... no es más que esos complejos de disposiciones. Cuando usted [el qualófilo imaginario] dice "Esto es mi quale", lo que está usted identificando o a lo que está usted haciendo referencia, tanto si se da cuenta como si no, es a su complejo idiosincrásico de disposiciones.

4. ¿UN SEUDOPROBLEMA?

En este punto el definido límite inicial entre la posición de Dennett y la de los qualófilos parece empezar a desenfocarse. Ambos pueden estar perfectamente de acuerdo con la perspectiva evolutiva respecto a las cualidades secundarias que se ha esbozado, el qualófilo bien podría estar de acuerdo en que tenemos complejos idiosincrásicos de reacciones, en lo que disentería de Dennett es en creer que esto es todo, los qualia parecen ser algo más, aunque causado por los complejos de reacciones. Pero en este contexto ¿en qué puede consistir la diferencia entre que los complejos de reacciones sean los qualia, y que los causen? Lo más importante de una exposición de la controversia que nos ocupa es poder indicar dicha diferencia que por momentos se hace difusa.

Hagamos una segunda inmersión. Ciertamente los mecanismos de reacción a las cualidades secundarias que la teoría evolutiva nos indica, bien podrían equipararse al sistema de un robot como el CADBLIND, aunque innegablemente son muchísimo más complejos —y esta diferencia es más significativa de lo que se cree—. Pero una vez más: del CADBLIND no diríamos que tiene qualia. Y nosotros aseguramos que nuestros qualia existen, los experimentamos en cada momento de nuestra vida consciente. Son el color en cuanto tal de la vaca púrpura que me estoy imaginando, son el sabor en cuanto tal de un sorbo de cerveza, independientemente de todas las asociaciones que disparen, de todo el complejo idiosincrásico de reacciones.

Volvamos al experimento que nos propuso Searle. Podemos tomar la explicación de Searle como la que daría el qualófilo —por no llamar a Searle directamente qualófilo—. El evento neurofisiológico causó el qualia, evento éste, "cualitativo interno específico", algo distinto, adicional, al primero.

Para Dennett en cambio, no hay diferencia entre uno y otro evento, fueron lo mismo, o si se quiere, sólo existió en realidad el primero, el

acontecimiento electroquímico en el cerebro; el segundo solo pareció existir. Y en este punto hay que ser cuidadosos, el 'parecer existir' del segundo es en el sentido de que su existencia no es algo más. Esto parece no tenerlo en cuenta Searle al impugnarle a Dennett que hable de 'parecer existir' de los qualia, diferenciándolo de 'ser en la realidad' estos eventos. Searle le objeta a Dennett que la existencia de los fenómenos de la conciencia es ontológicamente subjetiva, a diferencia de, por ejemplo, la existencia de una puesta de sol, que es ontológicamente objetiva. Este último tipo de acontecimiento existe en la realidad independientemente de un sujeto que lo experimente. En cambio los qualia existen subjetivamente, y esto no significa que en realidad no existan: "porque en lo atinente a la conciencia, la existencia de la apariencia es la realidad. Si a mí me parece algo exactamente igual que si tuviera experiencias conscientes, entonces tengo experiencias conscientes".

Pero este argumento no implica, ni explica, que el evento electroquímico sea distinto a la experiencia consciente. Dennett admitiría que en cierto sentido ve en su ojo de la mente el púrpura de la vaca púrpura que se está imaginando, pero ante la declaración del qualófilo: "cómo es posible que (...) [mi imagen de la vaca púrpura] no sea más que la combinación de unos acontecimientos electroquímicos en mi cerebro". La respuesta de Dennett es:

bueno, ¿pues qué piensa usted que parecería si fuera una mera combinación de acontecimientos electroquímicos en su cerebro? (...) ¿Por qué motivo las combinaciones de acontecimientos electroquímicos en el cerebro no podrían tener precisamente los efectos que nos dispusimos a explicar?

(De concebir la posibilidad que esta cita indica, depende el concebir la posibilidad de la teoría de Dennett.)

5. QUALIA INVERTIDOS

Hay que considerar por separado esta característica que se atribuye a los qualia de ser algo más que el suceso electroquímico, que los complejos idiosincrásicos de reacciones. Por este rasgo, el qualófilo supone que los qualia pueden ser en principio abstraídos de dichos procesos. Es por ello que la creencia en los qualia provoca la suposición de que es teóricamente posible, o cuando menos inteligible, el fenómeno de los qualia invertidos. Me explico, y esto demuestra la natural tendencia que todos tenemos a creer en los qualia. La mayoría de las personas en la infancia contemplamos la posibilidad o nos preguntamos, acerca de si los demás ven las cosas como yo las veo. Pudiera ser que lo que alguien ve como el color verde, yo lo veo como el rojo, y simplemen-

te no nos percatamos de la diferencia cualitativa de nuestras experiencias pues hemos aprendido a llamar a las mismas cosas con el mismo nombre. Yo veo una cosa amarilla y llamo a su color 'verde' —pues así se me enseñó que se llamaba su color—, otra persona ve esa misma cosa roja y llama a su color 'verde' por las mismas razones que yo.

Quien cree en los qualia supone que esto es en principio posible. Es decir, supone que yo puedo tener un complejo idiosincrásico de reacciones determinado, que permanece igual aunque mis qualia cambiaran. Es decir, si a mí me irrita el color granate, por ejemplo el de la puerta de mi vecino, y mis qualia se invirtieran permaneciendo igual mi complejo de reacciones, entonces seguiré mostrando irritación ante el color de la puerta de mi vecino aunque ahora se me presente como color crema. (Y no sólo permanecerá esta reacción, sino que ahora llamaré al color crema 'rojo' —una de mis reacciones es obviamente la verbal—, así mismo ocurrirá con todas las demás, el color crema me recordará lo que antes el granate, etc.)

El examen que realiza Dennett de este problema de los qualia invertidos es minucioso y extenso —y fascinante—, así que no podemos detenernos en él tanto como se quisiera. Como es lógico, si para Dennett no hay qualia sino meros complejos idiosincrásicos de reacciones, no tiene sentido pensar en la posibilidad de los qualia invertidos. De la exploración de Dennett podemos extraer dos casos para apoyar esta posición.

Se han realizado bien documentados experimentos consistentes en hacer usar a ciertos sujetos unas gafas que invierten la imagen. Obviamente su reacción inicial es de desconcierto, y su conducta muy torpe, ante el mundo al revés. Sin embargo, luego de unas semanas muestran sorprendentes grados de adaptación, al punto de manejar bicicleta en medio del tráfico ciudadano. Indudablemente, al colocárseles las gafas la primera vez vieron el mundo al revés. Se podría decir que sus supuestos qualia eran distintos antes. Pero hasta acá también su complejo de reacciones era distinto —reaccionan distinto ante el mundo, es un mundo al revés, no pueden conducirse en él como antes de las gafas—. La adaptación posterior que ocurrió en los sujetos, implica que su complejo de reacciones volvió a funcionar como antes, de hecho, es éste el que se adaptó. Pero qué ocurrió con sus supuestos qualia. ¿Se enderezó el mundo nuevamente, o los sujetos se acostumbraron a un mundo invertido? La victoria de Dennett está en que entre más adaptados estuvieran los sujetos a los que se hacía esta pregunta, más tendían a considerar que era impropia o incontestable.

El segundo ejemplo de Dennett es banal y simple, pero por ello mismo poderoso. Nadie aceptará que su primer sorbo de cerveza le gustó.

Sin embargo, con el tiempo muchos comenzamos a disfrutar el sabor de la cerveza. ¿Qué cambió? ¿Ahora la cerveza me sabe diferente a como me supo el primer sorbo, o ahora me sabe igual que la primera vez, sólo que ahora ese sabor me gusta? Se podría decir, ¿cambió el proceso de gustativo, o cambio el proceso evaluativo? Dice Dennett que nos engañaríamos si creyéramos que podemos distinguir entre ambas alternativas. Y en verdad, ¿tiene sentido distinguir?, ¿es posible hacerlo con seguridad?, ¿sobre qué base lo haríamos? La pregunta sobre qué cambió, es fruto de un prejuicio, de una errónea concepción de la conciencia.

6. UNA ÚLTIMA GUARIDA Y UNA INVOCACIÓN A LA RAZONABILIDAD

Dennett es un materialista radical, un reduccionista, para él no hay mente como tal, hay mente-cerebro. No hay lazo causal entre el segundo y la primera, la mente es procesos cerebrales. Lo que tendemos a concebir como qualia, no existe, tan sólo complejos idiosincrásicos de reacciones, traducidos en últimas en acontecimientos electroquímicos de nuestro cerebro. Ver el rojo de una manzana es detectar el rojo, y reaccionar a él de cierta manera; no es representárnoslo luego de detectarlo y antes de reaccionar a él, o algo por el estilo.

Ahora, si volvemos a la objeción de Searle y la aparente inquietud que revela respecto a la posición de Dennett, hay que decir que por supuesto tiene sentido atender a nuestras experiencias conscientes en cuanto tales, a nuestro mundo interior —Dennett tiene un nombre para éste: mundo heterofenomenológico—. Indudablemente esto es importante para una explicación de la conciencia y es inestimablemente valioso en muchos otros aspectos. Pero esto no supone que tenga sentido creer en los qualia —y recuérdese su definición exacta, todos los rasgos que se les atribuyen—. La pertinencia de hablar de un mundo heterofenomenológico no impide considerarlo como lo hace Dennett, y hacerlo así es más razonable y coherente. ¿Por qué?

Dennett ha demostrado que no es necesario postular los qualia para explicar todos los efectos que se quieren explicar —el hecho de que detectemos colores, olores, y reaccionemos ante ellos, etc.—. Suponer un mecánico complejo de reacciones idiosincrásicas, similar al de una máquina, basta para hacerlo. Y también ha demostrado que no hay motivos para creer, y más bien parece ininteligible hacerlo, que es posible separar los qualia de los complejos idiosincrásicos de reacciones. Pero el qualófilo aún parece tener un refugio: ¿Qué tal si los qualia simplemente acompañan los procesos mecánicos, son un efecto del

cerebro, que por sí mismo no tiene efecto alguno en el mundo físico? Esta posibilidad remite a un concepto filosófico sospechosamente conveniente. El qualófilo parece afirmar que los qualia son propiedades epifenómicas.

El término 'epifenómeno' tiene dos acepciones: una biológica y psicológica que lo considera como "propiedad no funcional o producto derivado". Por ejemplo, el dar golpecitos con los pies es un proceso sin función alguna que acompaña procesos funcionales. O, ampliando el alcance del término, el ronroneo del computador es un epifenómeno en cuanto es un efecto físico no funcional que acompaña las tareas fundamentales del aparato.

La otra acepción es la filosófica, que usa el término como "efecto que por sí mismo no tiene ningún efecto en el mundo físico". Esto es pues lo que necesita el qualófilo. Pero el epifenómeno filosófico tiene la filosófica característica de ser un concepto totalmente inútil: Si un epifenómeno no tiene ningún efecto físico entonces de ninguna manera podrá ser detectado pues no afecta en nada al mundo. ¿Entonces sobre qué base afirmamos la existencia de dicho epifenómeno?

Este concepto es desconcertante en el sentido de que la existencia de un epifenómeno, por definición, no puede ser probada, pero tampoco puede ser refutada. No hay evidencia empírica de que exista, pero tampoco la hay de que no exista. Entonces la pregunta que nos debemos hacer es: ¿Es razonable sostener la existencia de un epifenómeno –en el sentido filosófico–? Y esta pregunta, acudiendo a un ejemplo de Dennett, se puede instanciar así: ¿Es razonable sostener que en cada cilindro de un motor de explosión hay catorce gremlins epifenómicos, seres que no tienen ni masa, ni energía, ni propiedades físicas, ni influyen en lo más mínimo en el funcionamiento del motor?

7. APÉNDICE

Voy a ponerme el sombrero dennettiano –en cuanto a lo que aquí tratamos– para hacer unas observaciones.

La teoría dennettiana no es una teoría simple. Es el tipo de teoría que pide pensar las cosas de forma diferente, no se trata tan solo de pensar otras cosas. ¿De qué diablos estoy hablando? –Creo que es de esto: “¿Por qué motivo las combinaciones de acontecimientos electroquímicos en el cerebro no podrían tener precisamente los efectos que nos dispusimos a explicar?”. Ya se anunció al hacer esta cita textual: de concebir la posibilidad que indica, depende concebir la posibilidad de la teoría de Dennett. O –aunque no se trate de una cita textual de Dennett sino mía (pero con seguridad no es una tergiversación)–:

“ver el rojo de una manzana es detectar el rojo, y reaccionar a él de cierta manera (...)” .Equivalentemente: de concebir la posibilidad de igualar el 'ver' al 'detectar y reaccionar' en la cita anterior, depende que podamos aceptar a Dennett, o a la posibilidad de su teoría. Para lograr nuestra persuasión este filósofo, siempre apelando a la razón, se abre paso a empujones a través de algunas de nuestras intuiciones más espontáneas y enraizadas. Ciertamente, el “orden de las razones” es coherente, acaso éste, tan solo, baste para que asintamos. Sin embargo, en mi parecer, el momento en que nuestras intuiciones dejan de importunar, contrariar, fastidiar, el “orden de las razones” –o por lo menos se acallan un poco–, es aquel en que concebimos la posibilidad exhibida en textos como los que acabo de invocar. Se trata, en el problema de los qualia, y presiento que en muchos otros, de no incurrir en el “síndrome de los filósofos: confundir una falta de imaginación por la intuición de una necesidad”.

BIBLIOGRAFÍA

1. DENNETT, Daniel. La conciencia explicada. Trad. Sergio Balari Ravera. Paidós, Barcelona, 1995
2. SEARLE, John. El misterio de la conciencia. Trad. Antoni Domènech Figueras. Paidós, Barcelona, 2000
3. En línea: DENNETT: Are we explaining consciousness yet? Asc.tufts.edu/cogstud/papers/cognition.fin.htm (2000)
4. Otto and the Zombies y Qualia Refuses to go Quietly. En: Get Real. Asc.tufts.edu/cogstud/papers/getreal.htm

**PROFESOR
INVITADO**

SANTIAGO CASTRO GÓMEZ

ERIKA CASTAÑEDA
PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

Cuéntenos cómo fue su experiencia con los estudiantes en los tres años que estuvo vinculado a la Facultad de Filosofía.

Llegué de Alemania en enero de 1998 y me vinculé inmediatamente a la Facultad como profesor en el área de Filosofía social. La recepción por parte de los estudiantes fue muy buena. Pienso que esto se debe en buena parte a que los seminarios en teoría social servían muy bien de complemento a otras áreas de la Filosofía práctica enseñadas en la Facultad: Ética, Filosofía política, Estética. También creo que es evidente la necesidad, por parte del estudiantado, de tomar seminarios que les brinden herramientas para un análisis crítico de las estructuras sociales. Sobre todo para el caso de una sociedad como la nuestra, tan marcada por la contradicción y los conflictos.

Paralelamente a su trabajo en la Facultad de filosofía, usted estuvo trabajando como investigador en el instituto Pensar. Háblenos del trabajo del Instituto y del papel que puede cumplir un Filósofo al interior de un instituto de ciencias sociales. La experiencia en Pensar ha sido, sin duda, la más interesante en mis tres años de vinculación a la Javeriana. A pocas semanas de mi llegada, el entonces Rector de la Universidad, padre Gerardo Arango, me comisionó para trabajar en la formación del Instituto, junto con un equipo del que formaban parte los profesores Oscar Guardiola, Diego López, Jaime Borja, Alberto Flórez, Roberto Vidal y Carmen Millán de Benavides. Trabajamos durante todo ese año 1998 y pudimos finalmente entregar una propuesta viable al padre Rector. Entonces vino todo el proceso de implementación de la casa Navarro, de definir por fin la nómina del Instituto y de echar a andar los primeros proyectos de investigación.

Una vez regresé de los Estados Unidos –donde estuve como profesor invitado durante el primer semestre de 1999–, organizamos el Simposio Internacional “La Reestructuración de las Ciencias Sociales en América Latina”. Ese simposio fue la culminación de todo nuestro trabajo previo y, al mismo tiempo, la presentación en sociedad del Instituto. Ya en ese momento, el padre Gerardo Remolina había asumido la rectoría de la Javeriana y estaba firmemente comprometido con el tra-

bajo del Instituto. Luego, cuando Guillermo Hoyos fue nombrado director, el Instituto adquirió mucha mayor presencia pública.

En este momento estoy a la cabeza de dos líneas de investigación: “Geopolíticas del conocimiento” y “Genealogías de la colombianidad”. Estas son nuestras líneas más consolidadas y ya han arrojado resultados concretos: publicaciones, conferencias, participación de los investigadores en congresos internacionales, etc. Dirijo, así mismo, algunas tesis de grado presentadas por estudiantes de la universidad sobre todo de las facultades de comunicación social y ciencias sociales al programa de “Jóvenes Investigadores”.

¿Qué hace un filósofo en un Instituto como éste? Debo decir que yo no me considero un “filósofo”. Más que en Filosofía, mi formación en Alemania fue, sobre todo, en Ciencias sociales y estudios culturales. Mis intereses teóricos giran alrededor de complejos temáticos de carácter interdisciplinario y no de problemas disciplinarios. Eso ha facilitado enormemente mi trabajo en el Instituto. Me ocupo de asuntos “fronterizos” entre la Sociología, la Antropología, los estudios literarios y los estudios culturales. Si hay algo que pueda calificarse de “filosófico” en mi trabajo es quizás la reflexión en torno a problemas de orden epistemológico y metodológico al interior de las Ciencias sociales. De hecho, mis clases en la Facultad de Filosofía pertenecen al campo de la epistemología de las Ciencias sociales. También me he concentrado en algunos teóricos que, más por prejuicios disciplinarios “son sociólogos” que con base a una consideración seria de su obra, han sido frecuentemente ignorados por los filósofos y que, sin embargo, tienen mucha importancia para la Filosofía. Me refiero a pensadores como Max Weber, Niklas Luhmann, Roy Bhaskar y Pierre Bourdieu, para solo mencionar algunos.

¿Qué piensa entonces del papel del filósofo y la Filosofía hoy en día? Su trabajo deja la impresión de un desencanto frente a las posibilidades de la Filosofía....

La Filosofía ha dejado de ser protagonista de los grandes debates de nuestro tiempo. Las discusiones académicas y políticas más interesantes no

son lideradas por filósofos, sino por gente proveniente, sobre todo, de las Ciencias naturales y de las Ciencias sociales. Y son discusiones que asumen decididamente un carácter transdisciplinario. Pienso que uno de los problemas de la Filosofía es su dificultad para mirar por encima de sus propias fronteras disciplinarias. Quizás, en nuestro medio, esta dificultad tenga que ver con el tipo de formación que reciben los estudiantes. Es decir, con la rigidez de los currículos, que giran exclusivamente alrededor del “canon” tradicional de la disciplina.

Pienso que habría que repensar seriamente qué tipo de herramientas estamos ofreciendo a nuestros estudiantes para enfrentar racionalmente la complejidad del mundo en el que viven. Y esto no lo digo refiriéndome a nuestra Facultad en particular, sino que es un problema bastante más general. Tiene que ver, a mi juicio, con la auto-comprensión de la Filosofía; con el modo en que el “campo filosófico” se delimita a sí mismo frente a otros campos del conocimiento. Es decir, tiene que ver con lo que Bourdieu llamara la “illusio de la filosofía”. Pero, por supuesto, esto no significa en ningún caso que la Filosofía haya dejado de ser importante. Tan sólo significa que, por razones que creo justificadas, ha perdido la hegemonía de que gozaba todavía en las discusiones públicas de los años sesenta y setenta del siglo XX.

¿A qué se debe su interés en una tendencia como el marxismo, considerada hoy en día como pasada de moda?

El marxismo ha caído –y no sin justificadas razones– en gran descrédito al interior de la comunidad académica. Esto se debe en parte a su alianza directa con un proyecto político que evidentemente fracasó desde el punto de vista político, social y económico: el socialismo. Pero también se debe al dogmatismo teórico exhibido por muchos de sus propugnadores, sobre todo en los años setenta del siglo pasado. Pero, aunque justificadas, estas razones no son suficientes para invalidar al marxismo como una de las corrientes de pensamiento más importantes del siglo XX –me atrevería a decir incluso, la más importante, desde el punto de vista de su injerencia pública. Mi opinión es que muchas de las categorías teóricas ofrecidas por el marxismo continúan siendo de gran utilidad explicativa para un análisis crítico de la sociedad contemporánea.

Considero también que uno de los grandes desafíos de la Filosofía social hoy es, precisamente, “impensar” el marxismo. Nótese que digo “impensar” y no “repensar” el marxismo porque, a mi juicio, de lo que se trata no es “recuperar” alguna cosa, supuestamente perdida, ni tampoco de

“volver a las fuentes”. No es un “zurück zu Marx” lo que necesitamos, sino poner a Marx a dialogar con algunas tendencias de la teoría crítica contemporánea. Pienso, por ejemplo, en teóricos para bien o para mal denominados “posmodernos” como Jameson, Foucault, Zizek y Baudrillard, o “culturalistas” como Stuart Hall, Gayatri Spivak y Homi Bhabha... De alguna manera, este trabajo ya está siendo hecho en varias partes del mundo. Los libros de Laclau y Mouffe, así como el último libro de Michel Hardt y Toni Negri son buenos ejemplos de ello. Pero en Colombia estamos todavía muy crudos en este tema.

Sus publicaciones versan precisamente sobre estos temas de la posmodernidad, la teoría poscolonial y los estudios culturales. Háblenos finalmente de ellas y también de su tesis doctoral, que según entiendo es en el área los estudios latinoamericanos.

Cuando era estudiante de Filosofía en la Universidad Santo Tomás de Bogotá, el tema de la “Filosofía latinoamericana” estaba a la orden del día. Se organizaban congresos internacionales, había muchas publicaciones y debates, algunos de ellos bastante acalorados. Los defensores de esta tendencia –los así llamados “filósofos de la liberación”– asumían una actitud que rayaba en ocasiones con el mesianismo. Mi libro “Crítica de la razón latinoamericana”, escrito en Alemania en 1996, es una especie de “ajuste de cuentas” con la Filosofía de la liberación. Luego, a partir de ese libro, seguí interesado por temas latinoamericanos, pero abriéndome hacia la perspectiva ofrecida por los estudios culturales y la teoría social. Mi tesis doctoral es sobre Colombia. Hasta ahora, la historia de las Ciencias sociales en el país se empieza a contar desde mediados del siglo XX, es decir desde el momento en que se “institucionalizan” estas ciencias. La Sociología empezaría, entonces, con la inauguración de la Facultad de Sociología de la Universidad Nacional, las Ciencias políticas con la Facultad de Ciencias políticas en los Andes, etc. Mi opinión es que esta visión es necesaria pero insuficiente, porque deja por fuera lo que podríamos llamar la “prehistoria” de la práctica científica en Colombia, sobre todo la del siglo XIX. Mi tesis pretende reconstruir esa prehistoria y por eso se llama hasta ahora “El nacimiento de las Ciencias humanas en Colombia, 1826-1886”.

No puedo entrar en muchos detalles ahora, pero una de las preguntas que deseo resolver es la siguiente: para quién y por qué razones tenía “valor” el conocimiento sobre la sociedad en el mundo neogranadino? La pregunta viene de Marx el “valor” de la ciencia y es de clara estirpe nietzscheana el “valor” de la moral. Lo que me

El marxismo ha caído

propongo hacer es, entonces, una genealogía de las ciencias humanas en el país.

Quiero felicitarles por la iniciativa de sacar adelante esta revista estudiantil, que buena falta nos hacía. Espero que sigan adelante con este magnífico proyecto.

RESEÑA

FORO INTERCOLEGIADO DE FILOSOFÍA: SENTIDO Y SIN SENTIDO COMO MÁXIMA VITALES. UNA APUESTA POR LA REFLEXIÓN.

CAMILO MARTÍNEZ OROZCO Y MIGUEL ÁNGEL PÉREZ
PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA Y COLEGIO SAN BARTOLOMÉ LA MERCED

1. PRESENTACIÓN

El pasado 6 de Abril de 2001 el Colegio San Bartolomé La Merced de Bogotá realizó su foro intercolegiado de filosofía, al que asistieron los Colegios Santa Francisca Romana, Tilatá, de María, y Trinidad del Monte. La novedad del evento fue el desarrollo de un programa de foro en primaria, que convierte al Colegio San Bartolomé La Merced en pionero de la difusión del programa de Filosofía para Niños en Colombia. Por esta razón, estuvo como asistente y participante en el trabajo con los niños el Dr. Diego Antonio Pineda R., director del Centro Colombiano de Filosofía para Niños. El evento tuvo como tema los posibles sentidos o sin sentidos de la vida, y se desarrolló en dos grandes bloques paralelos, primaria y bachillerato, cada uno dividido en tres pequeños bloques.

2. TEMA

Después de algunas indagaciones con los estudiantes, los organizadores decidieron dedicar el foro a pensar los posibles sentidos, o sin sentidos, de la vida, pues este tema posibilitaría el desarrollo de habilidades cognitivas, morales y socio-políticas de los estudiantes propias del pensamiento filosófico, pues se entiende que éste, a pesar de la enorme dificultad que encierra su caracterización, es por lo menos crítico y reflexivo respecto a su entorno propio, y a partir de su ejercicio una dimensión ética del ser humano se va sensibilizando y educando.

3. PRIMARIA

El trabajo del foro en primaria fue desarrollado por las niñas del Colegio Santa Francisca Romana, los niños y niñas del Colegio Tilatá, y los niños y niñas del Colegio San Bartolomé La Merced. En primer lugar hubo una reunión general en la que la coordinadora del evento, la profesora Nancy A. González, presentó el foro y se hizo una exposición representativa de los trabajos

preparatorios realizados por los niños y niñas de los diversos colegios. Seguidamente, se repartieron tres grupos de trabajo por grados quienes, en dos bloques de tiempo, discutieron en comunidades de indagación breves ponencias, cuentos, poesías, representaciones, etc., que ellos mismos habían preparado; los niños pensaron reflexivamente a partir de su propio pensamiento. Al final de la jornada se volvió a reunir el grupo completo para hacer presentaciones del trabajo del día, y para la clausura del evento con la entrega de memorias a los representantes de cada colegio. Durante el día hubo exposición permanente de maquetas y trabajos de plastilina y pintura que los niños y niñas de los distintos colegios realizaron como preparación para el foro.

Cabe destacar que los maestros de los colegios invitados fueron participantes activos en el desarrollo de las actividades del día, lo que sirvió para compartir la experiencia de las distintas formas de implementación del programa de Filosofía para Niños en la ciudad. Por esta razón, el foro realizado por el Colegio San Bartolomé la Merced ha sido un evento central en el desarrollo del Programa en Colombia, y se convierte en modelo a seguir en los distintos Colegios de Bogotá.

4. BACHILLERATO

La jornada de reflexión filosófica en la sección de bachillerato inició con la presentación que del Dr. Alejandro Sanz Santamaría hiciese el Padre José Guillermo Martínez, S. J., quien también invitó a participar activamente en el foro.

Acto seguido, el Dr. Sanz Santamaría presentó una reflexión a partir de un caso que tuvo la oportunidad de vivir como profesor de la Universidad de los Andes. En el caso expuesto, un estudiante reflexionaba sobre el problema de la "copia" y, a partir de ello, ejecutaba un ejercicio crítico sobre sus actos y sus consecuencias, sobre el ambiente que lo rodeaba, sobre el peso de ese ambiente en sus decisiones, y, en suma, sobre el sentido de todo ello. Esta presentación logró despertar el interés de los estudiantes, quienes no dejaron de sentir, como yo, que la discusión que

seguía a la presentación de los trabajos de los ponentes tuviera que terminar para continuar con el programa; este hecho se repitió en varias ocasiones a lo largo del mismo. En subsiguientes eventos hay que tener esto en cuenta para ampliar el tiempo de discusión con y entre el público. También es una lástima que tan pocos estudiantes hubieran podido participar. Estos dos motivos me llevan a sugerir una ampliación de la jornada para la que sin lugar a dudas tiene que ser la próxima ocasión; sería también de lamentar que estos espacios que fomentan el espíritu racional y democrático se limitaran a una única ocasión. Hay pues, que buscar la continuidad de este tipo de trabajo; después de todo, la Filosofía se funda en la firme creencia de que los argumentos son siempre preferibles a la fuerza, y de ésta ya tenemos suficiente.

En cuanto a algunas particularidades del programa, que incluyo más abajo, las ponencias de los estudiantes de noveno, décimo, y undécimo grado se caracterizaron por una fuerte tendencia al relativismo moral y cultural, cuando no al escepticismo y la desesperanza frente a los frutos de una reflexión filosófica alrededor del sentido de la vida. Éste parece ser, en efecto, el sino de nuestro tiempo. Y sin embargo se argumentó para mostrar esas posiciones... ¿Contradicción performativa? No lo creo. La reflexión filosófica ha de ser capaz de entrar en diálogo incluso con argumentos que niegan la posibilidad misma de argumentar, un foro de Filosofía sobre el sentido de la vida tenía que contemplar el sinsentido y ésta fue la mayor enseñanza que dejó el evento: mostrar la efectiva realización de un espacio en el que el ejercicio crítico fuera sincero y lo menos dogmático posible, aún a pesar de llevarse a cabo en el contexto de algo tan marcadamente institucional como un colegio. Un claro ejemplo de ello fue el que los autores de noveno grado de Las divinas alas de la ironía pudieran presentar un video que cuestionara el sentido mismo de preguntarse por el sentido y discutir con sus compañeros a partir de él. Esto, además, me sirve para señalar lo sorprendido que me encontré al entrar en contacto con formas de hacer o presentar la Filosofía que hasta ahora no se me habían ocurrido: además de los videos, de por sí radicalmente distintos al usual trajinar de los textos, se exhibieron trabajos de arte como pinturas, collage, esculturas y otras obras de las artes plásticas, productos todos ellos del pensamiento en torno al tema del foro.

Para terminar llego a algunos puntos muy delicados pero que, en este juego de la Filosofía, no pueden dejarse escapar: el de la precisión conceptual, el orden argumentativo, la claridad mental, y la correcta expresión de las ideas. Estos fueron puntos que fallaron en algunas de las ponencias y que no pueden pasarse por alto si queremos que

ejercicios como este foro sean realmente fructíferos. En este sentido, hubo trabajos que lanzaban conceptos e ideas como ráfagas de ametralladora, estrellándose sin piedad, sino con la mente de otros asistentes, al menos sí con la mía; las conexiones entre conceptos e ideas y entre ellos mismos tampoco aparecían claras, de lo contrario no se habría tratado de ráfagas de ametralladora sino de, al menos, redes de confusión para atrapar al auditor atento; por esta clase de descuidos intelectuales, algunos trabajos presentaban, en el mejor de los casos, contradicciones internas, y en el peor de ellos alcanzaban la sublime ininteligibilidad. Pero también hubo trabajos que dieron muestra de un esfuerzo supremo por alcanzar lo que en otros faltó, y para mí fue muy notable encontrar en El sentido de la vida y la necesidad de recuperarlo en Colombia, preparado por un alumno de sexto grado, un ejemplo de ello.

Como balance general, creo que el *Foro de Ética y Filosofía: Sentido y sinsentido como máximas vitales, una apuesta por la reflexión*, fue una tarea fructífera que, con algunos cambios, no puede quedarse como el único miembro de su clase.

