



Mejor difusión de
las Artes Visuales

ISSN: 1659-2387
Vol.1 No.23 año 2025

CoRis_#23

Revista del Círculo de Cartago

ISSN: 1659-2387

Vol.1 N°.23 año 2025

CoRis

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Director	Álvaro Zamora
Coordinador web page	Gustavo Coronado
Consejo editorial	Guillermo Coronado Luis Camacho Mario Alfaro Edgar Roy Ramírez Álvaro Zamora
Comité consultor internacional	Gerda Pagel Alan Patricio Savignano David Crocker Juan Manuel Agués Yanina Lo Feudo
Editor general	María Eugenia Quesada Montero

Diseño y diagramación: María Eugenia Quesada Montero

Portada: Lago Erie, Pensilvania, USA. Por: Gioconda Coronado



índice

PRESENTACIÓN

Álvaro Zamora 5

ARTÍCULOS

Inteligencia artificial, regulación y posverdad
Célso Vargas Elizondo 13

Memoria, justicia y genocidio
Ivannia Barboza Leitón 39

Juego textual y profanación (1993), de Danièle Trotter
Albino Chacón 51

Ponderación crítica de La moral es infiel
Yanina Lo Feudo 63

Apuntes sobre el conocimiento
Edgar Roy Ramírez B. 83

De Maquiavelo, Descartes y los Sofistas
Luis Diego Cascante. 89

DOSSIER

Presentación 109

Psychoanalysis today and 100 years ago
Gerda Pagel 111

¿La filosofía sirve p' algo?
Álvaro Zamora 119

¿Para qué sirve la Filosofía y cómo se lo explico al taxista?
Katty Arroyo Guerra 131

La utilidad de la filosofía
Roberto Castillo Rojas 143

¿Qué es la filosofía y para qué sirve?

Guillermo Coronado Céspedes 155

FOTOGRAFÍAS

Gioconda Coronado 167

DE LOS AUTORES

..... 205

PRESENTACIÓN

Despierta, Penélope [...]

y corre a ver lo que tanto venías deseando.

–La Odisea, Canto XXIII–

Alentados por la vocación filosófica y cultural que fluye histórica en los propósitos del Círculo de Cartago, presentamos Coris 23, cuyo contenido es variado. Hemos vuelto a tejer en estas páginas el esmero editorial y la atinencia conceptual que, en materias diversas, aportan nuestros colaboradores.

En la sección de artículos aparecen: “Inteligencia artificial, regulación y postverdad”, de Celso Vargas Elizondo; “Memoria, justicia y genocidio (un análisis crítico de un libro del filósofo Álvaro Carvajal)” de Ivania Barzoza Leitón; “Juego textual y profanación (1993), de Danièle Trottier (un análisis sociocrítico de un texto intervenido: Lázaro de Betania, de Roberto Brenes Mesén)”, de Albino Chacón; “Ponderación crítica de La moral es infiel, de Yanina Lo Feudo”; y “Apuntes sobre el conocimiento”, de Edgar Roy Ramírez Briceño.

El artículo de Celso Vargas Elizondo es resultado de un análisis sobre el potencial de una regulación propuesta por la Unión Europea (EU) para los sistemas de la llamada Inteligencia Artificial (IA). El texto se divide en tres secciones. La primera constituye una aproximación a lo que el autor denota con dicha expresión. En la segunda sección se introducen algunos elementos medulares de la regulación propuesta por la UE para tal tecnología, tales como: tipificación de riesgos, principios y requerimientos para que la IA se desarrolle de manera confiable. La tercera sección es una consideración sobre la tecnología como proceso. Según Vargas, la clasificación de los riesgos puede servir para aportar principios en el diseño y la gobernanza de la IA; indica también cómo se podrían regular tales principios, a fin de que la IA sea confiable. Con la pretensión de combatir la desinformación o la llamada posverdad, el autor considera el impacto de la IA bajo el marco regulador de marras. Concluye el texto con una advertencia: los ámbitos de aplicación de la IA exceden en mucho los espacios en los que puede ser regulada.

Ivania Barzoza Leitón analiza ideas y reflexiones medulares del filósofo costarricense Álvaro Carvajal Villaplana en su obra *Memoria y justicia: el genocidio de los indígenas mayas en Guatemala*; obra que fue publicada en concordancia con la Conmemoración de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Según Barboza, Carvajal fundamenta sus criterios con una serie de investigaciones académicas sobre temas trabajados por él, desde hace tiempo, de manera sistemática. La autora decanta críticamente la visión de Carvajal sobre violaciones a los derechos humanos infringidas contra la población indígena de Guatemala. Según Barboza, la voz escrita de Carvajal constituye un verdadero llamado para tomar conciencia sobre temas como la justicia, la memoria y el resarcimiento por los genocidios en aquella nación centroamericana.

Albino Chacón parte de una pregunta formulada por Danièle Trottier en *Juego textual y profanación. Análisis sociocrítico de Lázaro de Betania*, de Roberto Brenes Mesén. Desde la sociocrítica, Trottier ha evaluado alcances de una lectura de dicha novela cincuenta años después de su publicación. Chacón retoma la pertinencia actual de tal lectura, y así su importancia cual modelo de análisis sociocrítico para las investigaciones literarias actuales. Según advierte Chacón, ese repaso crítico no solo reabre *Lázaro de Betania* (en sí y a sus núcleos de sentido) sino que también permite una revisión del tono asumido por el aparato crítico costarricense a propósito de esa novela. La tesis fundamental del estudio de Trottier, considerada cuidadosamente por Chacón en este artículo, remite a un fuerte eje de sentido que llegó a inhibir las lecturas alternativas de dicha novela.

Yanina Lo Feudo analiza los aportes del libro *La moral es infiel* y otros , ensayos de ética, psicología y fenomenología sartreana, un extenso estudio en el que se tiende un hilo conductor –expositivo, crítico e interpretativo– a lo largo de las propuestas sartreanas para entender lo moral y otros temas relacionados. *Lo Feudo* ve el libro cual travesía actualizadora; donde se procura hallar e incluso dar sentidos nuevos a las propuestas éticas de Sartre. Pese a la menguada atención que el filósofo francés convoca hoy en nuestro medio, el autor del libro advierte en su extenso legado una veta siempre abierta, muy rica teóricamente y, por ello, valiosa para enfrentar problemas actuales.

Edgar Roy Ramírez Briceño ofrece una serie de textos breves y sugestivos sobre la importancia del conocimiento; plantea sus perspectivas en relación con otros conceptos como: la ignorancia, el escepticismo y el dogmatismo. Conocido por su amplia trayectoria pedagógica en campos como la ética y la filosofía de la tecnología, Ramírez clama en este escrito

por una noción amplia de conocimiento.

Nuestro Dossier se dedica a destacar dos actividades. Una es el XIII Congreso Centroamericano de Filosofía / IV Congreso Nacional de Filosofía, efectuado en la Universidad de Costa Rica. Avezados y con una aguerrida convicción que podría emular la de ciertos navíos míticos, se publican aquí los textos correspondientes a las participaciones de los filósofos Roberto Castillo Rojas, Katya Arroyo Guerra, Guillermo Coronado Céspedes y mi persona en una de las numerosas mesas redondas del congreso, titulada *¿Qué es y para qué sirve la filosofía?*

La otra actividad el Dossier, referida por la filósofa y terapeuta Gerda Pagel, fue celebrada el 19 de octubre del 2024 en el Instituto de Psicoanálisis y Psicoterapia e.V. de la Universidad de Würzburg, para conmemorar el Primer Encuentro Alemán de Psicoanálisis, donde se presentó el libro de H. Lang y H. Weiß *Psychoanalyse Heute und vor 70 Jahre*.

Se tiñen de tristeza Coris y nuestro Círculo de Cartago por el fallecimiento inesperado de nuestra estimada amiga y colaboradora, Prof. Dr. Gerda Pagel (1948-2025), de la Universidad de Würzburg, Alemania. Nuestras condolencias a su estimable esposo, Herr Paul Pagel y a su estimable familia.

Como en Coris 22, para las traducciones hemos contado con la colaboración de Lilliana Calderón-Wands y del MSc. Ricardo Zamora Mennigke.

PRESENTATION

Wake up, Penelope [...],

and run to see what you have been longing for so much.

–The Odyssey, Book XXIII–

We present Coris 23. Its content is diverse because, encouraged by the vocation for knowledge that flows historically in the the purposes of the Círculo de Cartago, we have once again woven into these pages the editorial care and relevance that, in different fields of knowledge, our collaborators provide.

The articles section includes: Artificial Intelligence, Regulation, and Post-

Truth by Celso Vargas Elizondo; Memory, Justice, and Genocide (A Critical Analysis of a Book by the Philosopher Álvaro Carvajal) by Ivania Barboza Leitón; Textual Play and Profanation (1993), by Danièle Trottier (a socio-critical analysis of an intervened text: Lázaro de Betania, by Roberto Brenes Mesén) by Albino Chacón; *Critical Reflection on La moral es infiel by Yanina Lo Feudo; and Notes on Knowledge by Edgar Roy Ramírez Briceño.

Celso Vargas Elizondo's article analyzes the potential of the European Union's (EU) proposed regulation for Artificial Intelligence (AI) systems. The text is divided into three sections. The first provides an overview of the technology referred to by the term "AI". The second introduces key aspects of the EU's proposed regulation, including risk classification, principles, and requirements for the trustworthy development of AI. The third examines technology as a process, exploring how risk classification can inform the design and governance of AI systems to ensure reliability. In addressing disinformation and the phenomenon of post-truth, Vargas evaluates the impact of AI within the proposed regulatory framework, concluding with a warning: the scope of AI applications far exceeds the areas where regulation is feasible.

Ivania Barboza Leitón critically examines the core ideas and reflections of Costa Rican philosopher Álvaro Carvajal Villaplana in his book Memory and Justice: The Genocide of the Indigenous Mayan People in Guatemala. Published in conjunction with the Commemoration of the Universal Declaration of Human Rights, Carvajal's work draws upon a series of systematic academic investigations. Barboza delves into Carvajal's critical perspective on the human rights violations endured by Guatemala's indigenous population, interpreting his written voice as a call for awareness on topics such as justice, memory, and reparations for genocide in this Central American nation.

Albino Chacón revisits a question posed by Danièle Trottier in her work Textual Play and Profanation: A Socio-Critical Analysis of Lázaro de Betania, by Roberto Brenes Mesén. Employing a sociocritical approach, Trottier evaluates the impact of a reading of Lázaro de Betania fifty years after its publication. Chacón reflects on the enduring relevance of this analysis and its importance as a model for contemporary literary research. He argues that revisiting Lázaro de Betania not only reopens the text and its core meanings but also sheds light on the critical reception of the novel within Costa Rican academia. Chacón carefully considers Trottier's thesis that a dominant interpretive axis has long constrained alternative readings of the work.

Yanina Lo Feudo examines the contribution of Costa Rican philosopher Álvaro Zamora in his book La moral es infiel. This diachronic and comprehensive study seeks to identify a unifying thread in Sartre's ideas on morality. Lo Feudo interprets Zamora's work as a contemporary reinterpretation of Sartre's ethical proposals, highlighting their theoretical value despite the limited attention they currently receive.

Edgar Roy Ramírez Briceño offers a series of brief and thought-provoking texts on the significance of knowledge. He juxtaposes knowledge with concepts such as ignorance, skepticism, and dogmatism, advocating for a broad and inclusive understanding of knowledge.

Our Dossier is dedicated to highlighting two activities. One is the XIII Central American Congress of Philosophy / IV National Congress of Philosophy, held at the University of Costa Rica. Seasoned and with a fierce conviction that could emulate that of certain mythical ships, the texts corresponding to the participation of the philosophers Roberto Castillo Rojas, Kattya Arroyo Guerra, Guillermo Coronado Céspedes and myself in one of the numerous round tables of the congress, entitled What is philosophy and what is it for? are published here.

The other activity of the Dossier, reported by the philosopher and therapist Gerda Pagel, was held on October 19, 2024 at the Institute of Psychoanalyse and Psychotherapy e.V. of the University of Würzburg, to commemorate the First German Meeting of Psychoanalysis, where the book by H. Lang and H. Weiß Psychoanalyse Heute und vor 70 Jahre was presented.

Coris and our Círculo de Cartago are saddened by the unexpected death of our dear friend and collaborator, Prof. Dr. Gerda Pagel, from the University of Würzburg, Germany. Our condolences go to her esteemed husband, Herr Paul Pagel, and to her esteemed family.

As in Coris 22, we extend our gratitude to Lilliana Calderón-Wands and Ricardo Zamora Mennigke for their collaboration on translations.

Álvaro Zamora, Director
Cartago, marzo 2025



artículos

INTELIGENCIA ARTIFICIAL, REGULACIÓN Y POSVERDAD

Celso Vargas Elizondo

MEMORIA, JUSTICIA Y GENOCIDIO

Ivannia Barboza Leitón

JUEGO TEXTUAL Y PROFANACIÓN (1993), DE DANIELE TROTTIER

Mario Alfaro Campos

PONDERACIÓN CRÍTICA DE LA MORAL ES INFIEL

Yanina Lo Feudo

APUNTES SOBRE EL CONOCIMIENTO

Edgar Roy Ramírez B.

DE MAQUIAVELO, DESCARTES Y LOS SOFISTAS: LA POLÍTICA COMO DOMINIO

Luis Diego Cascante

CoRis23

INTELIGENCIA ARTIFICIAL, REGULACIÓN Y POSVERDAD

CELSO VARGAS ELIZONDO

Resumen

En este trabajo analizamos brevemente el potencial de la regulación de los sistemas de IA propuesta por la Unión Europea (UE). Lo hemos dividido en tres secciones principales. En la primera, proporcionamos una aproximación a lo que entendemos por IA, especialmente, a partir de la propuesta de Russell y Norvig (2010) y ediciones anteriores. En la segunda sección, introducimos algunos de los elementos principales de la propuesta de regulación de la UE: la tipificación de riesgos, los principios y requerimientos propuestos para asegurar que la IA se desarrolle de manera confiable. En la tercera sección, hacemos un enfoque de la tecnología como proceso, enfatizando la manera en la que la clasificación de los riesgos puede ser transformada en principios de diseño (gobernanza) de uso más directo en el diseño de tecnología. Ilustramos con algunos ámbitos en los que los principios de regulación pueden ser alcanzados con miras a asegurar que la IA sea efectivamente confiable. Agregamos una reflexión final sobre el impacto que tendría el desarrollo de IA bajo este marco de regulación para combatir la desinformación y la posverdad. Sin embargo, los ámbitos de aplicación de la IA exceden en mucho los ámbitos en los que puede ser regulada.

Palabras clave

Escultura, imaginario, libertad, composición, convivencia, instrumentalidad, amor.

artículos

Coris22

Abstract

In this paper the challenges, from the perspective of technology as process, that posed the European Union (EU) draft proposal for regulating Artificial Intelligence (AI) are discussed. The paper divides into four main sections. The first introduces a general definition of AI as understood in the paper, following Russel and Norvig (2010). In the second section, some elements of EU proposal for regulation of AI is introduced, including: its risks' classification, principles and requirements aimed at a trustworthy AI development and deployment. In the third section, the technology as process is introduced. It is emphasized on how the risks classification can be translated into principles of design to facilitate its use in the technological design. It is illustrated how these principles and requirements can be approached in some specific areas. Finally, it is briefly discussed how this regulatory framework can be used to address disinformation and post-truth. However, it is clear that AI applications, currently can exceed the scope of the regulation.

Keywords

Artificial Intelligence, European Union regulations, principles and requirements, Artificial Intelligence trustworthy

1. Inteligencia artificial

En el famoso libro Artificial Intelligence: A Modern Approach, de Stuart Russell y Peter Norvig, publicado primero en 1995 y luego en sus dos ediciones siguientes del 2003 y 2010, se realiza una importante contribución al clasificar las distintas posiciones filosóficas y científicas sobre IA, tomando en consideración los principales desarrollos algorítmicos en el área, en cuatro grandes clases. Estas se determinan con base en las metas de cada una de las posiciones que conforman este amplio campo de investigación multidisciplinar. Sin que esto indique que todas las posiciones filosóficas y científicas se ubiquen claramente en una de esas posiciones, pero sí una gran mayoría. La segunda importante contribución es haber propuesto una de estas posiciones como la que, desde el punto de vista práctico, reagrupa y puede impulsar mejor el desarrollo de la IA. La clasificación es la siguiente:

Tabla 1

Clasificación de las posiciones sobre IA

	Basada en Humanos	Ideal de Racionalidad
Basado en Razonamiento	Sistemas que piensan similar a los humanos	Sistemas que piensan racionalmente
Basado en Comportamiento	Sistemas que actúan como humanos	Sistemas que actúan racionalmente

Fuente: Stuart Russell y Peter Norvig (2010)

Las cuatro tradiciones de investigación que están actualmente asociadas con estas posiciones, aunque no de manera “pura”, son las siguientes:

A) Sistemas que piensan similar a los seres humanos: el enfoque de modelación cognitiva. “Si queremos decir que un determinado programa piensa como humano, debemos tener alguna manera de determinar cómo los humanos piensan. Necesitamos adentrarnos en el funcionamiento actual de la mente humana. Hay tres maneras de hacerlo: mediante introspección -tratando de captar nuestros propios pensamientos tal y como suceden; a través de experimentos psicológicos -observando una persona en acción; a través de imaginería cerebral-observando el cerebro en acción. Una vez que tengamos una teoría precisa de la mente, será posible expresar la teoría como un programa de ordenador” (Russell y Norvig 2010: 3).

Esta es la promesa de este fascinante campo de investigación multidisciplinar conocido como “ciencias cognoscitivas”.

B) Sistemas que piensas racionalmente. Denominado por Russell y Norvig como “el enfoque de las ‘leyes del pensamiento’”. Este enfoque de la IA tiene una larga tradición en la cultura y filosofía occidental. Inicia al menos con Aristóteles y su proyecto de las leyes del pensamiento, pasando por los extraordinarios esfuerzos de Leibniz en la construcción de un ars característica que funcione también como ars inveniendi y como ars combinatoria (Knobloch, s.f.) y de los desarrollos en lógica matemática durante el siglo XX y lo que llevamos del XXI. “La llamada tradición logicista dentro de la inteligencia artificial espera construir un programa para crear sistemas inteligentes” (Russell y Norvig 2010: 4).

C) Sistemas que actúan como humanos. El enfoque de la prueba de Turing. En su famoso escrito de 1950 “Computer Machinery and Intelligence”, Turing describe un “juego de imitación” en el que introduce las condiciones bajo las cuáles podemos decir que un ordenador actúa como un ser humano: Cuando una persona que se está comunicando por medio un ordenador, preguntando en español y recibí respuestas también en español, es incapaz de decir si está interactuando con un programa de computador o con una persona (la formulación de Turing es más compleja, Turing (1950)). Tal y como señalan Russell y Norvig (2010), para lograr esta meta es necesario haber avanzado en procesamiento de lenguaje natural, representación del conocimiento, razonamiento automático, machine learning, visión computacional y robótica (sistemas embebidos “embedded systems” de manera más general)

D) Sistemas que actúan racionalmente. El enfoque del agente racional. La actuación racional es un enfoque más bien pragmático que evita presuposiciones antropocéntricas, sino que asume que este comportamiento puede modelarse para diferentes sistemas: el comportamiento del cardumen de peces, la simulación del comportamiento de una colmena, y claramente, situaciones en las que decimos que un ser humano actúa racionalmente. El concepto clave aquí es la conexión entre inteligencia y comportamiento racional. Así, los sistemas de inteligencia artificial son aquellos que modelan el comportamiento de agentes racionales.

El High-Level Expert Group on Artificial Intelligence (HLEG-AI) (2018), formado por la Unión Europea para proponer orientaciones éticas para el

campo de la IA, adoptó esta definición de Agente racional como definición de partida de la IA:

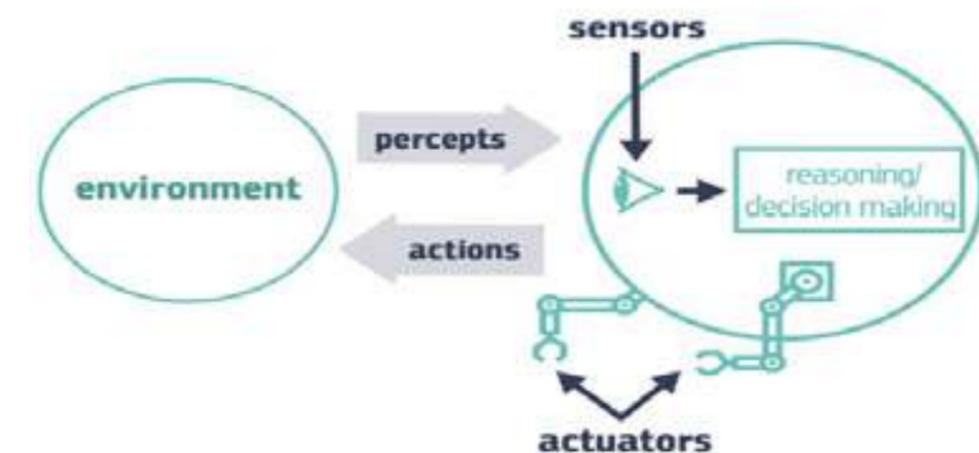
“Inteligencia artificial (IA) refiere a sistemas que muestran comportamiento inteligente al analizar su ambiente y tomar acciones -con algún grado de autonomía- para lograr metas específicas.

Los sistemas basados en IA pueden ser puramente basados en software, actuando en un mundo virtual (i.e. asistentes de voz, software de análisis de imágenes, máquinas de búsqueda, sistemas de reconocimiento del habla y facial) o la IA puede estar embebida en dispositivos de hardware (i.e. robots avanzados, vehículos autónomos, drones o aplicaciones de internet de las cosas” (HLEG-AI 2018: 1).

De manera esquemática, y siguiendo la definición anterior, el concepto de “agente racional” en IA puede representarse de la siguiente manera:

Figura 1

El agente inteligente en AI



Fuente: HLEG-AI (2018)

En esta representación, “percept” indica la forma específica mediante la cual un sistema de IA recibe información (input) del ambiente. Quizá podamos comprender mejor este esquema por la siguiente analogía. De manera muy simplificada podemos decir que un murciélago percibe el ambiente como una clase de ecos incluyendo la ausencia de eco, algunos de los cuales

indicarán obstáculos, que hay insectos, que hay frutas o que se está en un espacio abierto. El murciélago necesita determinados “sensores” para hacer que estos ecos tengan significación para ellos. En este caso, un radar que emite ondas en rangos de ultrafrecuencia (entre los 14 kHz y los 100kHz) y que le permite obtener un rango de opciones. Estos constituyen el input (sensors) para el sistema de razonamiento y toma de decisiones. A partir de la información recibida, el murciélago puede concluir que este eco que está recibiendo es un obstáculo en su ruta y toma de decisión de cambiar de dirección, por medio de sus “actuators”, las alas. Ante otros tipos de eco, puede concluir que se trata de frutas, el alimento favorito para murciélagos de la fruta y, por lo tanto, actuará de la manera correspondiente. De hecho, el estudio del comportamiento de los murciélagos ha sido ampliamente utilizado en IA como un modelo a aplicar en diferentes aplicaciones (véase, por ejemplo, Alsharify & Hassan (2022)).

En el caso simplificado del funcionamiento del “agente racional” del murciélago, no se produce cambio en el ambiente, pero en otros casos, puede implicarlo, por ejemplo, en la aplicación de un sistema de IA para la construcción de viviendas.

Uno de los problemas que presenta la definición anterior es, precisamente, su origen. Como hemos mencionado, Russell y Norvig reconocen cuatro enfoques generales de IA de acuerdo con el objetivo que persiguen. El enfoque de IA como agente racional es sólo uno de ellos. Claramente las otras tres aproximaciones a la IA también están haciendo contribuciones importantes al desarrollo de la IA.

Consideremos el enfoque de IA “sistemas que actúan como humanos” que está relacionado con las investigaciones para modelar computacionalmente la producción y comprensión del lenguaje natural, entre otros, conocidos como “agentes conversacionales” o “modelos de lenguaje amplio” (LLM por sus siglas en inglés); este último, debido a la gran cantidad de textos que requiere para entrenamiento y por la diversidad de dominios. Grudin (2023) ha hecho un recuento de los agentes conversacionales desde 1966 y los ha clasificado en tres categorías

Tabla 2

Tipos de agentes conversacionales

Tipo	Foco	Sesiones	Ejemplos
Asistentes inteligentes	Amplio, poco profundo	De uno a tres intercambios	Siri, Cortana, Alexa, Asistente Google, Bixby
Chatbots centrados en tareas	Estrecho, profundo	De tres a siete intercambios	Dom de Dominos Pizza, Bot de servicio al cliente, bots de preguntas frecuentes, personajes no jugadores
IGA (*) o “compañías virtuales”	Amplio, profundo	De diez a cientos de intercambios	Eliza, Alice, Cleverbot, Tay, Zo, Hugging Face, Replica, ChatGPT, Bard, Bing AI Chat

Fuente: Grudin (2023)

Una de las ventajas de aproximarnos a la IA como agentes racionales es que es muy intuitivo y quizá podemos considerar los agentes conversacionales como agentes racionales. Pero una de las principales desventajas ya la hemos mencionado. Hay otra desventaja adicional es la conexión de la definición de IA como una actividad humana. Quizá por estas razones el HLEG-IA ha reformulado su definición de IA de manera que sea más amplia y más adecuada a los objetivos de regulación. Es la siguiente:

Inteligencia artificial (IA) refiere a sistemas diseñados por humanos que, dada una meta compleja, actúa en el mundo físico o digital percibiendo su ambiente, interpretando los datos coleccionados, sean estructurados o no-estructurados, razonando sobre el conocimiento derivado de estos datos y decidiendo la(s) mejor(es) acción(es) a tomar (de acuerdo con parámetros predefinidos) para lograr la meta propuesta. Los sistemas IA pueden también ser diseñados para aprender a adaptar su comportamiento analizando cómo el ambiente es afectado por sus acciones previas (HLEG-IA, 2018: 7)

Esta definición general es más adecuada para nuestros propósitos pues pone énfasis en el carácter humano de la labor de diseño, la construcción

y puesta en funcionamiento de los sistemas de IA; en la relevancia del uso de grandes cantidades de datos, en la información obtenida según parámetros y orientada a un fin, así como en la capacidad de modificar su comportamiento, por medio de algoritmos y su capacidad computacional. Resulta problemático, desde un punto de vista epistemológico, el uso de “conocimiento” es esta definición. Pero es verdad también que “conocimiento” forma parte del vocabulario utilizado, desde hace ya bastante tiempo, en los enfoques de IA. Por ello, solo hacemos mención a él.

Sin embargo, y dado que más adelante vamos a hacer referencia a ello, es importante distinguir entre dos clases generales de algoritmos utilizados en IA (HLEG-AI, 2018). La primera, basada en razonamiento y en la toma de decisiones, la cual enfatiza en “la representación del conocimiento y el razonamiento, la planificación, programación (scheduling), búsqueda y optimización”. La segunda, tiene que ver con los algoritmos basados en machine learning y sus dos grandes campos: Deep learning y reforzamiento del aprendizaje. Esta distinción es muy importante debido a lo siguiente: los requerimientos de regulación propuestos por la UE son más fáciles de cumplir para la primera clase de algoritmos, debido al carácter determinístico y directamente observable (reconstruible) de su funcionamiento. La segunda clase de algoritmos presenta problemas a la hora de hacer transparente y trazable el comportamiento del algoritmo. Se han adelantado, como veremos más adelante, interesantes propuestas para hacer trazable el comportamiento de esta segunda clase de algoritmos de IA.

2. Regulación de la IA

El concepto de “riesgo” es una característica directamente relacionada con el desarrollo de tecnología, con las intervenciones humanas en distintos ámbitos y con la sociedad en la que vivimos. “Riesgo” es concepto probabilístico ya que tiene que ver con la probabilidad de que ocurra un determinado evento y con el impacto negativo del mismo en determinados ámbitos, por ejemplo, impactos sociales, económicos, políticos, institucionales y ambientales. También los impactos pueden producirse a nivel individual, comunal, local, nacional o global.

De esta manera, pueden darse varias situaciones: ocurrencia de eventos frecuentes con mínimo impacto (agua potable con bajas concentraciones de nitritos-nitratos), ocurrencia de eventos poco frecuentes con alto impacto (terremotos de determinada magnitud) y ocurrencia de eventos frecuentes

con alto impacto (las olas de calor cada vez más frecuentes en el hemisferio norte), entre otros. La determinación de los riesgos (variables) y su impacto es un proceso complejo de análisis, especialmente, científico y que, en muchos casos, toma tiempo alcanzar un nivel de precisión del impacto y hacerlo adecuado. Sin embargo, también existe una serie de principios que pueden ser adoptados cuando no se tiene un conocimiento adecuado de su impacto y que aplicarían hasta que se logre esa precisión. Dentro de ellos, el principio precautorio, el principio de monitorio y evaluación permanente, y el principio de transparencia. Este último significa que la precisión de los riesgos debe ser abierta, completa y documentada, informando sobre cuáles se requiere una investigación mayor.

La Unión Europea desde hace ya más de seis años ha venido realizando análisis sobre las implicaciones sociales, ambientales, económicas, institucionales y personales de la IA. Ha formado comisiones de expertos para analizar el tema y, es probable, que pronto adopte normativa para regular el uso de IA en diversos ámbitos. El objetivo general de esta normativa es promover el desarrollo de la IA de manera segura, centrada en el ser humano y transparente, en una palabra, una IA confiable. Siguiendo una metodología para la valoración del riesgo ampliamente utilizada en distintos ámbitos, ha catalogado los tipos de riesgos asociados con IA en cuatro grandes categorías, las cuales enunciamos en la siguiente tabla (EU, 2022; EU,2021):

Tabla 2

Categorías de Riesgo, UE

Categoría	Descripción	Ejemplos	Comentario
Inaceptable	Un Sistema de IA plantea un riesgo inaceptablemente alto si contraviene los valores de la Unión Europea o derechos fundamentales, o manipulan o explotan a las personas	-Uso de AI en procesos electorales -Identificación biométrica en tiempo real -“social scoring”: credibilidad o reputación de una persona con base en sus actividades online	-Son prohibidos en la Unión Europea -Sólo pueden ser utilizados en casos muy calificados y requieren autorización previa -Pero nunca de manera generalizada
Alto-riesgo	Un sistema de IA que plantea un significativo riesgo a la salud y la seguridad o a los derechos fundamentales de las personas	-Bases de datos personales o secretos de Estados -Datasets (conjuntos de datos) -Educación y entrenamiento (para algunos sistemas) -Administración de justicia -Migración	-La definición de este tipo de riesgos es todavía preliminar - Se trabaja en tres líneas: la definición del alcance, en la clarificación de casos tipo en los que se aplicaría, y el establecimiento de estándares aplicables a los distintos casos

Categoría	Descripción	Ejemplos	Comentario
Riesgo-limitado	Son aquellos que no comprometen derechos fundamentales, pero deben cumplir con los requisitos de transparencia y trazabilidad	-Deep fakes -Sistemas de AI que interactúan con personas -Sistemas de reconocimiento de emociones	
Riesgo-mínimo	Aquellos sistemas de IA que no requieren nuevos requisitos legales	-Filtros de spam -Sistemas de mejora de audio	Representan la gran mayoría de las aplicaciones de IA actualmente

En el documento ALTAI (Assessment List for Trustworthy Artificial Intelligence) (2020), se enumeran los responsables o los que tendrán un nivel importante de responsabilidad en la puesta en marcha de la normativa sobre IA: Diseñadores y desarrolladores del sistema de IA, científicos de datos, oficiales de adquisiciones o especialistas, personal que usarán o trabajarán con el sistema de IA, oficiales encargados del cumplimiento legal y los administradores del sistema (HLEG-AI (ALTAI), 2020: 5). El nivel de involucramiento y el grado de responsabilidad dependerá del nivel de riesgo en el que sea clasificado el sistema a desarrollar. Para los sistemas de IA de alto riesgo, habrá un involucramiento de todos estos actores y con un nivel importante de responsabilidad.

Una parte significativa del trabajo de la Comisión Europea está dedicado a una mayor clarificación de los sistemas de IA que serán clasificados como de alto riesgo, en las medidas para limitar o eliminar su impacto y en potenciar sus beneficios. Observamos tres estrategias complementarias: 1) proporcionando listas como en el Anexo III de la “Proposal for a Regulation of the European Parliament and of the Council”, en el que se han enlistado un total de 8 tipos de sistemas que caen bajo esta categoría, algunos de los cuales fueron mencionados en el cuadro anterior. 2) consiste en enumerar los requerimientos que deben cumplir los sistemas de IA. Como veremos más adelante, son 20 los requerimientos que deben ser cumplidos para los sistemas de IA de alto riesgo. Finalmente, 3) esta estrategia, consiste en “estándares armonizados y apoyo guiado, y herramientas de cumplimiento que asistan a los proveedores y usuarios en el cumplimiento de los requerimientos establecidos en la propuesta y minimizar sus costos” (EU, 2021: 7)

Hay varios documentos que dan fundamento a la propuesta europea de regulación de la IA. Sin ninguna duda, uno de los más importante es el documento elaborado por HLEG-AI (2019) bajo el título “Ethics Guidelines for Trustworthy AI”. En esta se han propuesto los elementos éticos más importantes para esta propuesta de regulación. Es un enfoque centrado en el ser humano, es decir, busca optimizar los beneficios que derivan de los desarrollos de IA para el ser humano y el ambiente al tiempo que se limitan al mínimo o se eliminan los riesgos asociados con los impactos negativos de la IA. Se trata de unas orientaciones éticas compatibles con la regulación general de la Unión Europea. Finalmente, contempla una serie de mecanismos cuya implementación hará de la regulación en la UE, un sistema robusto, es decir, sistemas de IA técnicamente desarrollados para poner de manifiesto que el sistema es apropiado para su ámbito de aplicación, así como socialmente relevante para el contexto y el entorno en el que estos sistemas deben operar.

La propuesta de orientaciones éticas está organizada en tres niveles, cada uno de los cuales presenta un grado de especificación mayor. Inicia con los cuatro principios éticos más generales (respeto por la autonomía humana, prevención del daño, justicia y, explicabilidad (explicability)). Los tres primeros principios, aunque provienen de distintas tradiciones filosóficas y científicas, han sido integrados, desde el punto de vista práctico, en ámbitos como la ética médica o la bioética y son, por lo demás, mucho más conocidos. El principio de “explicabilidad” requiere alguna aclaración. He observado que se utilizan, en inglés, tanto “explainability” como “explicability” para designar el nuevo requerimiento que deben cumplir los sistemas de IA (Markus, Kors y Rijnbeek (2021), HLEG-IA (2019)).

La formulación que hace de este principio el HLEG-IA es la siguiente:

Explicabilidad se relaciona con la capacidad de explicar tanto los procesos técnicos de un sistema de IA como las decisiones humanas relacionadas (i.e. las áreas de aplicación de un sistema). La explicabilidad técnica requiere que la decisión tomada por un sistema de IA sea comprendida y trazada por los seres humanos (HLEG-AI, 2019: 18).

Este requisito de trazabilidad y comprensión de la decisión de un sistema de IA puede realizarse sin problemas en el caso de los sistemas basados en razonamiento y en la toma de decisiones, a veces, llamados “simbólicos”. Pero no es claro, como ya hemos mencionado, para que los algoritmos basados en Deep learning, que tienen una gran relevancia actual, en los

cuales las decisiones tomadas por el sistema no siempre pueden conocidas de manera que pueda garantizarse esa trazabilidad y comprensión. Tal y como señalan Yang, Ye y Xia (2022),

El Deep learning es muy fuerte, pero presenta algunas desventajas. El razonamiento de cómo los algoritmos de Deep learning alcanzan cierta solución es casi imposible de mostrar claramente. Aunque varias herramientas disponibles actualmente pueden incrementar el conocimiento del funcionamiento interno del modelo Deep learning, el problema de esta caja-negra todavía persiste (Yang, Ye y Xia 2022: 30).

El problema principal aquí es que esta clase de algoritmos se comportan de manera estocástica, no determinística, como requiere el principio de explicabilidad. Si bien es cierto que, en este momento, como mencionan los autores recién citados, el problema todavía persiste, hay nuevas propuestas que permiten abordar el problema relativo a la aplicación del principio de explicabilidad a los algoritmos basados en Deep learning, como veremos en la siguiente sección.

En el segundo nivel, la HLEG-IA (2019) expresan estos cuatro principios en términos de 7 requerimientos que deben cumplir los algoritmos de IA, cada uno de los cuales es desarrollado con mayor detalle en este documento. Veámoslos brevemente:

1. Agencia humana y Vigilancia humana. Está directamente relacionado con los derechos fundamentales
2. Robustez técnica y seguridad. De este requerimiento ya hemos hablado en relación con la explicabilidad
3. Privacidad y gobernanza de datos. Además de los aspectos de seguridad y ciberseguridad, se incluyen los requisitos que deben cumplir los datos y su acceso para que los sistemas de IA sean confiables
4. Transparencia. La trazabilidad, la explicabilidad y la comunicación son elementos fundamentales de la transparencia. Tal y como lo indican Haresamudram, Larsson y Heintz (2023), el concepto de transparencia opera entre tres niveles: el algorítmico, el de interacción y el social
5. Diversidad, no-discriminación y justicia. Directamente relacionado con prevención del daño, se incluyen tres criterios adicionales: evitar los

errores injustos, accesibilidad y diseño universal, y la participación de los tomados de decisiones en los distintos niveles requeridos

6. Bienestar social y ambiental. Incluye los aspectos de sostenibilidad, amigabilidad con el ambiente, impacto social, sociedad y democracia

7. Responsabilidad. Considera los criterios de auditabilidad, minimización y documentación de los impactos negativos, costos de oportunidad y corrección

El tercer nivel incluye una lista, bastante concreta, para abordar la operacionalización de estos requerimientos. No es exhaustiva, pero proporciona elementos importantes para que en la práctica los tomados de decisión puedan dimensionar el caso bajo análisis en términos de principios y requerimientos más generales. Está formulada en términos de preguntas, en relación con cada uno de estos requerimientos.

Así pues, la propuesta propone alrededor de una veintena de criterios, categorizados dentro de estos 7 requerimientos. Claramente, estos criterios deben complementarse según el tipo de sistema de IA. Por ejemplo, para bases de datos es importante considerar aspectos como el ámbito de los datos y la preparación de los datos. Dicho de manera muy general, con el fin de determinar el potencial impacto de un sistema de IA, se puede proceder de varias maneras: siguiendo estándares de evaluación ética de un sistema específico, como parte otros estándares de armonización; siguiendo las listas propuestas para la operacionalización de los requerimientos que permita llegar a una conclusión general sobre el tipo riesgo asociado con el sistema a desarrollar o bajo desarrollo; o, finalmente, partiendo de lo general a lo específico, partiendo de los cuatro principios, establecer su conexión con los requerimientos y los criterios establecidos, y evaluar los riesgos a partir de la lista de operacionalización de los requisitos. Sin embargo, tal y como lo hemos indicado, la primera opción, es decir, la aplicación de estándares armonizados para el desarrollo de sistemas de IA parece ser la estrategia más segura que se estará siguiendo en la UE, pues reduce la introducción de valoraciones subjetivas en algunas etapas del proceso. Pero tiene que ser complementada con orientaciones.

3. El proceso tecnológico y el papel del diseño en un sistema de IA

Aquí entendemos la tecnología como un proceso; y nuestro enfoque es como proceso interno, que claramente debe complementarse con una visión social más amplia relativa a las formas de inserción social de la tecnología, las brechas sociales que crea, los impactos sociales que genera, el uso que se da a la tecnología y su vinculación con derechos humanos. Pero lo que es relevante en este caso es la forma en la que se buscar prever los impactos negativos desde el diseño mismo de la tecnología.

Cuando analizamos la tecnología como proceso interno, hay tres momentos principales: el desarrollo de la tecnología, su despliegue, es decir, cuando se instala en servidores, se realizan las pruebas finales, se evalúan los elementos relevantes sobre el desempeño de la tecnología, y el tercer momento es cuando esta tecnología se pone en uso rutinario, es decir, cuando los usuarios correspondientes pueden acceder a ella. La regulación de la IA debe aplicarse a estos tres momentos, según los criterios que correspondan.

El proceso tecnológico inicia con la identificación de una situación que podemos denominar “no deseada” y la tecnología a desarrollar, precisamente, se presenta como el cambio de esa situación hacia una “deseable”. Por ejemplo, la situación “no deseada” puede ser la carencia de bases de datos que clasifique la información personal según el tipo de datos: datos de uso irrestricto, datos de uso restrictivo y datos sensibles, y, por lo tanto, podría afectar derechos fundamentales de las personas, vulnerando la información personal sensible. La situación deseable, entonces, será aquella en la este tipo de bases de datos estén disponibles y en funcionamiento de manera, de manera se maneje adecuadamente (con todas las medidas de seguridad) los tipos de datos personales que requieran protección especial, los datos que requieren controles de acceso, como los de uso restringido, y la supervisión del uso de datos irrestrictos.

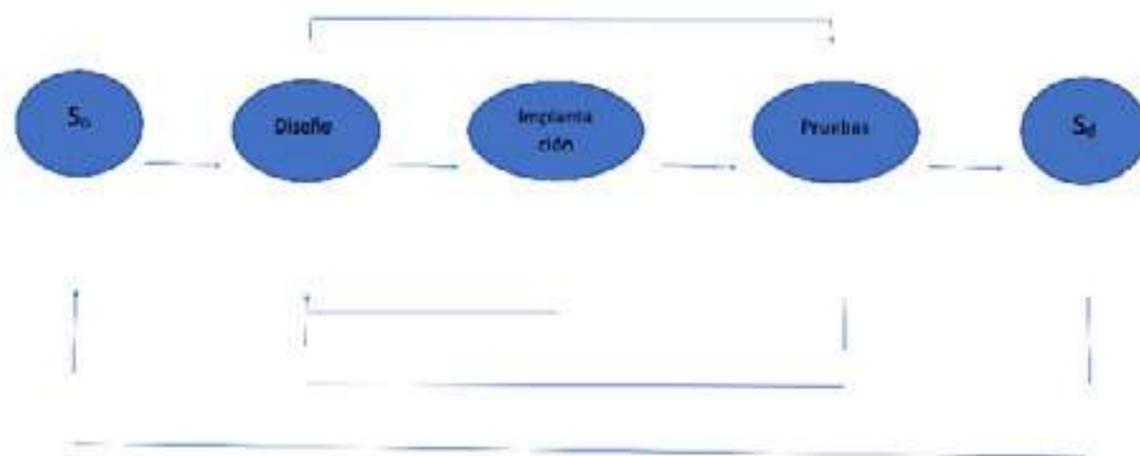
La solución propuesta, como se observa, depende de la situación o problemas que se quiere resolver. En este sentido, si S_o es esa situación no deseada, y S_d es la situación deseada, podemos expresar el proceso tecnológico como una transformación F de S_o en S_d , es decir, como una función

$F(S_o) = S_d$. Hay una serie de etapas (funciones) asociadas con este proceso de transformación. En general, decimos que $S_o \rightarrow$ diseño \rightarrow

implantación → pruebas → Sd. El diseño es el componente más importante del proceso tecnológico y, por tanto, al que se le presta mayor atención. La implantación tiene que ver con decisiones como materiales a utilizar, lenguaje de programación en el que se desarrollará el sistema, el tipo de sensores y actuadores que son relevantes para llevar a cabo el sistema, entre otros. Finalmente, las pruebas se aplican para verificar que el sistema funciona según especificaciones. Podemos utilizar otras categorías para expresar los distintos componentes del proceso, pero creo que las anteriores pueden resultar más claras.

Ahora bien, el proceso tecnológico no tan lineal como ha sido expresado anteriormente, sino que las pruebas, por ejemplo, pueden suponer la revisión del diseño o la implantación, o aplicarse, como de hecho ocurre, en diferentes momentos del proceso tecnológico. De igual manera, la implantación puede conllevar una modificación del diseño. Finalmente, la solución propuesta es también objeto de modificación o mejora, conocido como mejora de la calidad del producto. Lo anterior podemos expresarlo de la siguiente manera:

Figura 2
El proceso tecnológico



De estos componentes del proceso tecnológico, tal y como indicamos, el diseño es el que desempeña el papel central. Una vez identificado el problema a resolver, el siguiente paso es transformar ese problema en especificaciones de tipo técnica y en requerimientos, diversos en tipo. Este conforma el sistema de definición del componente de diseño. Para poder hacerlo se requiere tomar en consideración, otro sistema importante, el de conocimiento que incluye los conocimientos científicos disponibles sobre el tema, estándares de desarrollo, recursos económicos y de personal y, los aspectos éticos y legales asociados con este desarrollo, entre otros aspectos. Este sistema es crucial para determinar la viabilidad económica y el tiempo estimado para lograr la solución. El tercer sistema, parte del diseño, es el de verificación, que contiene todos los criterios para la evaluación (pruebas) y corrección de los resultados obtenidos, entre otros aspectos relevantes. Finalmente, está el sistema de toma de decisiones que incluye, entre otros, cómo se canalizarán las sugerencias de mejora, cómo se resolverán las diferencias que pueden ir surgiendo en el equipo de desarrollados la tecnología, la variación permitida respecto a la solución del problema original.

Ahora bien, en el desarrollo de la tecnología los principios, sean estos científicos o de diseño juegan un papel histórico muy relevante, pues proporcionan orientaciones claras para el desarrollo de la tecnología. En ocasiones, como en el desarrollo de reactores de potencia y en esta propuesta de IA, estos principios van más allá del propio desarrollo de la tecnología, ya que contemplan todo el ciclo tecnológico: desarrollo, puesta en funcionamiento y uso ordinario. Cuando se adopta una perspectiva más amplia, se utiliza el concepto de “principios de gobernanza” para indicar su relevancia durante todo el ciclo tecnológico. En la propuesta del HLEG-AI (2019) se introducen tres principios de gobernanza, que serán muy relevantes para el desarrollo y uso de la tecnología. De acuerdo con HLEG-AI (2019):

La vigilancia puede alcanzarse a través de mecanismos de gobernanza tales como human-in-the-loop (HITL), human-on-the-loop (HOTL) o human-in-command (HIC). HITL refiere a la capacidad de intervención humana en cada uno de los ciclos de decisión del sistema, lo que en muchos casos no es posible ni deseable. HOTL se refiere a la capacidad de intervención humana durante el ciclo de diseño del sistema en el monitoreo de la operación del sistema. HIC se refiere a la capacidad de supervisar la actividad del sistema de IA (incluyendo sus amplios impactos económicos, sociales, legales

y éticos) y la habilidad de decidir cuando y cómo usar el sistema en una situación particular. Esto puede incluir la decisión de no usar el sistema de IA en una determinada situación, a establecer los niveles de discreción humana durante el uso del sistema, o de garantizar la capacidad de anular la decisión tomada por un sistema. Más aún, se debe garantizar que los responsables de aplicar las regulaciones tengan la capacidad de ejercer la vigilancia en concordancia con su mandato. (HLEG-IA, 2019: 16)

Uno de los aspectos importantes de estos principios es su conexión clara entre el sistema de IA y el ser humano (el cuál debe elaborarse de manera apropiada), según los roles de responsabilidad establecidos en ALTAI (2020).

Como se observa, estos principios establecen un orden de complejidad en los requerimientos de intervención humana que debe ser tomada en consideración en IA. Podemos ordenar estos principios siguiendo el criterio de menor intervención humana a mayor intervención: HOTL, HITL, HIC. En el caso de HOTL los requerimientos son menores. HITL se entiende como el principio asociado con el trabajo colaborativo entre sistemas IA y humanos. Por ejemplo, en el ámbito de la robótica, se denomina cobótica. Podemos hacer corresponder la clasificación de los riesgos introducida anteriormente con estos principios de la siguiente manera:

Tabla 3
Tipos de riesgo y principios de gobernanza

Tipo de Riesgo	Principio de gobernanza (diseño)
Alto-riesgo	HIC
Riesgo-limitado	HITL
Riesgo-mínimo	HOTL

En este sentido, cuando a nivel de diseño se indique el principio de gobernanza correspondiente, significará que los desarrolladores deben identificar los potenciales riesgos y adoptar las decisiones correspondientes para prevenir que estos riesgos ocurran. Desde el punto de vista de nuestra aproximación al diseño, los principios de gobernanza estarían en sistema de

conocimiento y los requerimientos asociados con el principio relevante para el sistema de IA, estarían en los sistemas de definición, en el de verificación y en el de toma de decisiones, pero de forma diferente. En el sistema de definición se trata de requerimientos que deben ser cumplidos por el sistema, en el sistema de verificación estaría asociado con el tipo de pruebas que deben aplicarse para mostrar que el sistema respeta estos criterios y en el sistema de toma de decisiones, para tomarlo en consideración de manera que las modificaciones que requieran hacerse, no se comprometa el cumplimiento de este principio.

Tomemos, por ejemplo, lo establecido en los artículos 10, 11 y 13 de la propuesta de la UE que regula el uso de bases de datos (Database, Dataset, datasheets) para el entrenamiento de los sistemas de IA. Se trata de 20 criterios que deben satisfacer aquellas bases de datos que contengan información que pueden comprometer la salud, la seguridad o los derechos humanos. Hupont y otros (2023) han aplicado estos criterios a seis bases de datos mostrando que es factible su aplicación. En su análisis, hay una base de datos, la IA factsheets de la IBM que contempla los 20 criterios establecidos en los mencionados artículos de la propuesta europea. Sin embargo, queda por determinar el grado en el que los cumple. De esta manera, las bases de datos existentes pueden adaptarse, y las nuevas desarrollarse de manera que cumplan con estos 20 criterios.

Quisiera ilustrar la correspondencia entre los principios de diseño establecidos anteriormente y ejemplos de sistemas de IA.

Tabla 4
Principios de diseño y sistemas de IA

Principio de diseño	Ejemplos de sistemas de IA
HOTL	Aplicaciones para Móviles: Deepfakes, asistentes de servicio Alexa (con voz), personales (Google Assistant), compañía (Replika), editores de imágenes (FaceApp), entre otros

30
31

Principio de diseño	Ejemplos de sistemas de IA
HITL	<p>Educación: Tutores inteligentes (Socratic), Sistemas de recomendación, sistemas de notas (IBDP Grading System) (Tong y Lee (2023)); sistema de selección de programa de grado (Zayed, Salman and Hasasneh (2022))</p> <p>Medicina: Asistentes de Cirugía y de diagnóstico</p> <p>Robótica colaborativa: Robots industriales y vehículos autónomamente guiados (AGV)</p>
HIC	<p>Infraestructura: Administración y operación de infraestructura crítica</p> <p>Educación: Evaluación de los exámenes para admisión a instituciones educativas</p> <p>Bases de datos: BD para entrenamiento a Redes Neuronales</p> <p>Servicios públicos: Acceso y disfrute a servicios esenciales privados y públicos y sus beneficios</p>

De esta manera, cuando los diseñadores y desarrolladores plantean el desarrollo de un sistema de IA, deben ubicar el tipo de intervención humana requerido y procederán a definir, a nivel de especificación, los mecanismos de intervención humana requeridos y que satisfacen el principio involucrado (de supervisión, de colaboración o todo el sistema bajo supervisión humana). Si es HITL, entonces, adoptará los mecanismos para que el sistema de IA y el ser humano trabajen de manera colaborativa.

La aplicación de los principios y requerimientos para una IA confiable plantea enormes retos de distinta naturaleza. Sin embargo, no son insuperables en principio. Uno de estos tiene que ver con el principio de explicabilidad en relación con los algoritmos basados en redes neuronales (NN por sus siglas en inglés) y al que hicimos referencia en la sección anterior. Como se recordará, las NN “son capaces de aprender y adaptarse sin seguir instrucciones explícitas, por medio del uso de algoritmos y modelos estadísticos para analizar y extraer inferencias a partir de patrones en los datos” (El Diccionario de Oxford ofrece esa definición para los

algoritmos de Machine Learning, pero claramente es aplicable mejor a una de sus clases, las NN). Por tanto, hacer transparente la forma en la que una NN llega a determinadas conclusiones no puede garantizarse, actualmente.

Sin embargo, se están realizando importantes progresos para hacer transparente el proceso de toma de decisiones de una NN, especialmente, las no supervisadas. En primer lugar, ya lo hemos mencionado, la regulación de los requerimientos que deben cumplir las bases de datos que se utilizan para el entrenamiento de los sistemas de IA. En segundo lugar, se avanza rápidamente en la definición y en los estándares que deben utilizarse para la construcción de NN. De acuerdo con Brando y otros (2023), los primeros estándares están en proceso de revisión en este momento, con el objetivo de hacerlos más robustos, aunque falta mayor especificidad, en muchos de ellos. Entre estos estándares que tocan aspectos relativos a NN están: ISO/PAS 21448 (para rutas de vehículos), UL 4600 para la evaluación de productos autónomos, ISO/IEC AWI TR 5469, inteligencia artificial y el funcionamiento seguro de los sistemas IA y, VDE-AR-E 2842-61-1 Sistemas cognitivos y el desarrollo sistemas autónomos confiables. Tal y como indicamos, una vez que estos estándares se hayan desarrollado serán aplicados, desde el diseño para avanzar en el proceso de transparencia de los sistemas NN. Como señalan Brando y otros (2023), después “de definir las metas de seguridad del sistema, estos son mapeados en requerimientos de seguridad explícitamente definidos, lo cual determina el diseño arquitectural del sistema (y sus componentes/items) y el nivel de integridad heredado por cada componente” (Brando y otros, 2023: 42-43).

La redundancia y la diversidad son dos de las características más relevantes de la investigación científica y de determinados desarrollos de tecnologías, ya que permiten la verificación múltiple y transparente de los resultados obtenidos. Para el desarrollo de NNs de hecho juegan un papel importante para garantizar el principio de explicabilidad. Brando y otros (2023) indican como el uso de los “requerimientos de seguridad explícitamente definidos” establecidos en la norma ISO5469 pueden ser utilizados de manera que “en cada implementación y etapa de integración, datos apropiados son usados como prueba (validación) para obtener evidencia empírica de la operación segura del sistema” (Brando y otros, 2023: 43), y realizarlo sin que interfiera con el funcionamiento normal de la NN.

Sin embargo, muestran una limitación en el uso de estos procedimientos para el caso de NNs en “sistemas de seguridad crítica” ampliamente utilizados en aplicaciones como aviónica y otros sistemas de conducción

autónoma. Para este tipo de sistemas, estos autores proponen, con resultados muy interesantes, el desarrollo de métodos de diseño y técnicas centradas “en la mitigación de fallos sistemáticos y aplicaciones de meta compleja (target complex applications) para los cuales la verificación formal y los enfoques de bolsas de seguridad (safety-bag) no son aplicables generalmente debido a que los requisitos de seguridad no pueden ser explícitamente especificados” (Brando y otros, 2023: 44). Aquí el uso de otras NNs (de manera redundante y diversa) que pueden ser idénticas pero entrenadas con diferentes datos o bien con diferentes diseños y entrenadas con los mismos datos, pueden ser utilizadas con el objetivo de identificar y mitigar fallos en las NNs meta. Las pruebas realizadas por Brando y otros (2023) son bastante promisorias.

Hay otras propuestas para garantizar el principio de explicabilidad en NNs que funcionan de manera estocástica para campos específicos, por ejemplo, en medicina (Yang, Ye y Xia, 2021; Markus, Kors y Rijnbeek, 2021) utilizando sistemas multimodales (que requieren ser estandarizados). Esto pone de manifiesto los importantes esfuerzos que se están realizando por resolver el problema de la explicabilidad, transparencia y trazabilidad de las decisiones tomadas por un algoritmo basados en NNs en diferentes ámbitos. Es de esperar que, conforme se vayan logrando y consolidando nuevos resultados, estos se traduzcan en estándares que serán utilizado en el desarrollo, puesta en funcionamiento y uso de estas NN de manera que se garantice que estos sistemas de IA cumplan con los principios de la UE.

4. Regulación de IA y posverdad

Hemos intentado mostrar en las secciones anteriores algunas de las características generales de la regulación de la IA y cómo esta puede utilizarse durante el proceso de desarrollo tecnológico, incluyendo su puesta en funcionamiento y uso rutinario. Es factible, y con un alto nivel de rigor, la implantación de las regulaciones que ha propuesto la UE. Pero hay mucho trabajo por delante. Hemos comentado que es factible la incorporación de los 20 requerimientos establecidos por los artículos 10, 11 y 13 de la regulación propuesta, a las bases de datos para el entrenamiento de sistemas de IA. De igual manera, hemos indicado algunas de las direcciones que están tomando las investigaciones para hacer transparentes y trazables distintos sistemas de IA basados en NNs. De esta manera, es factible concluir que se encontrarán los medios para garantizar los otros tres principios importantes de la UE, autonomía, prevención del daño y justicia, para los sistemas de IA.

Lo anterior significa que la información que se genere mediante la utilización de estos sistemas cumplirá requisitos estrictos y, por tanto, mantendrán un fuerte compromiso con la preservación de la integridad de la información y con la verdad.

Sin embargo, no todo es susceptible de ser regulado, sobre todo cuando se hace fuera de la legalidad. Y aquí el uso de los algoritmos de IA en relación con el fenómeno de la posverdad, presenta dos aspectos relevantes: por un lado, como mecanismos para la detección de desinformación, teorías conspiratorias falsas y otros mecanismos a los que recurre la posverdad, y por lo tanto, hacen transparente el mecanismo y la manera en que se ha manipulado la información. Pero, por otro lado, los sistemas de IA podrían estar al servicio de grupos de poder para manipular la opinión pública y haciéndolo con mecanismos más novedosos. Sobre todo en aquellos casos en los que se pretende manipular, con determinados objetivos, y hacerlo por periodos de tiempo corto y de diversas formas de manera que los algoritmos de detección no puedan hacerlo y, cuando, se detecté, el impacto buscado ha sido logrado.

Claramente en los contextos de las llamadas “guerras híbridas” es donde podríamos encontrar que de manera “legal” se recurra a estrategias de desinformación utilizando IA como parte de la estrategia de propaganda establecida por los bandos involucrados. Son tan fuertes los intereses involucrados en un conflicto de esta naturaleza que tomarán prioridad sobre los principios humanos y ambientales a los que les damos relevancia en condiciones de “normalidad”.

Pero no sólo en los contextos de guerra es donde podemos encontrar que los sistemas de IA se utilicen para la manipulación de la opinión pública, sino también en procesos electorales. Aunque se intenta prohibir el uso de estos sistemas en estos procesos, las capacidades tecnológicas actuales para proponer innovaciones son realmente altas, con lo cual la capacidad de detectar que estamos ante información manipulada no puede realizarse de manera inmediata: tomará algún tiempo hacerlo y este tiempo será importante como parte de la estrategia para lograr determinados objetivos políticos, económicos o sociales, como hemos mencionado.

Referencias bibliográficas

Abd Alsharify, F. H., & Hassan, Z. A. H. (2022). Optimization of complex system reliability: Bat

algorithm based approach. *International Journal of Health Sciences*, 6(S1), 14226–14232.

<https://doi.org/10.53730/ijhs.v6nS1.8637>

Brando, et. al. (2023) “On neural Networks. Redundancy and Diversity for Their Use in Safety-Critical Systems”. En: *Computer*, Vol.56, No. 5 (mayo); pp. 41-50. DOI10.1109/MC.2023.3236523

European Commission (2022) Upcoming European AI Regulation: What to expect & how to prepare. <https://unit8.com/wp-content/uploads/2022/07/European-AI-Regulation-by-Unit8.pdf>

European Commission (2021) Laying down Harmonised Rules on Artificial Intelligence (Artificial Intelligence Act) and Amending Certain Union Legislative Acts. https://eur-lex.europa.eu/resource.html?uri=cellar:e0649735-a372-11eb-9585-01aa75ed71a1.0001.02/DOC_1&format=PDF

Grudin, J. (2023) “ChatGPT and Chat History: Challenges for the New Wave”. En *Computer*, Vol.56, No. 5 (mayo); pp.94-100. DOI:10.1109/MC.2023.3255279

Haresamudram, K., Larsson, S. and Heintz, F. (2023) “Three Levels of AI Transparency”. *Computer*, Vol.56, No. 2. DOI 10.1109/MC.2022.3213181

HLEG-AI (2020) ALTAI: Assessment list for Trustworthy Artificial Intelligence. <https://digital-strategy.ec.europa.eu/en/library/assessment-list-trustworthy-artificial-intelligence-altai-self-assessment>

HLEG-AI (2019) Ethics Guidelines for Trustworthy Ai. <https://digital-strategy.ec.europa.eu/en/library/ethics-guidelines-trustworthy-ai>

HLEG-AI (2018) A definition of AI: Main Capabilities and Scientific disciplines. https://ec.europa.eu/futurium/en/system/files/ged/ai_hleg_definition_of_ai_18_december_1.pdf

Hupont, I. et.al (2023) “Documenting high-risk AI: A European Regulatory Perspective”. *Computer*, Vol.56, No. 5 (mayo); pp. 18-27. DOI 10.1109/MC.2023.3235712

Knobloch, E. (s.f.) Leibniz between ars characteristic and ars inveniendi : Unknown news about Cajori’s ‘master-builder of mathematical notations. https://www.academia.edu/28826169/Leibniz_between_ars_characteristica_and_ars_inveniendi_Unknown_news_about_Cajoris_master_builder_of_mathematical_notations

Markus, A. F., Kors, J.A., Rijnbeek, P. R. (2021) “The role of explainability in creating trustworthy artificial intelligence for health care: A comprehensive survey of the terminology, design choices, and evaluation strategies” en: *Journal of Biomedical Informatics*. <https://doi.org/10.1016/j.jbi.2020.103655>. (<https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S1532046420302835>)

Russell, S. y Norvig, P. (2010) *Artificial Intelligence: A Modern Approach*. Pearson Education, Inc. https://people.engr.tamu.edu/guni/csce421/files/AI_Russell_Norvig.pdf

Selmer, B. y Govindarajulu, N. S. (2022) “Artificial Intelligence”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2022 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/artificial-intelligence/>>.

Tong, J.R. y Lee, T.X. (2023) “Trustworthy AI that Engages Humans as Partners in Teaching and Learning”. *Computer*, Vol.56, No. 5; pp. 62-73. DOI 10.1109/MC.2023.3234517

Turing, A. (1950) “Computing Machinery and Intelligence”. En *Mind* 49: 433-460. <https://redirect.cs.umbc.edu/courses/471/papers/turing.pdf>

Yang, G., Ye, Q., Xia, J. (2021) Unbox the black-box for the medical explainable AI via multi-modal and multi-centre data fusion: A mini-review, two showcases and beyond. <https://doi.org/10.1016/j.inffus.2021.07.016>

Zayed, Y. Salman, Y. y Hasasneh, A. (2022) “A Recommendation System for Selecting the Appropriate Undergraduate Program at Higher Education Institutions Using Graduate Student Data”. *Appl. Sci.* 2022, 12, 12525. <https://doi.org/10.3390/app122412525>

MEMORIA JUSTICIA Y GENOCIDIO

(ANÁLISIS CRÍTICO DE UN LIBRO DEL FILÓSOFO ÁLVARO CARVAJAL)

IVANNIA BARBOZA LEITÓN

Abandoné el olor a cuerpos quemados de mi aldea,
la peste militar con sus ladridos de “tierra arrasada”
mordiéndome hueso y calcañar con metrallas y napalm,
su huracán de violaciones y navajas
que aniquilaba a los hombres de maíz con perros amaestrados
por un gobierno que alumbra el camino de sus genocidas
con antorchas de sangre y leyes de mierda.

–Balam Rodrigo, Libro centroamericano de los muertos–

Resumen

En atención a la Conmemoración de la Declaración Universal de los Derechos Humanos del 10 de diciembre de 2022 se ofrece en este artículo un análisis del libro Memoria y justicia: el genocidio de los indígenas mayas en Guatemala, del filósofo costarricense Álvaro Carvajal Villaplana. Ese texto de Carvajal es parte de una serie de investigaciones académicas sobre temas ya trabajados por el autor, en el que se devela la omisión de los derechos humanos de la población indígena de Guatemala desde un llamamiento sobre temas como la justicia, la memoria y el resarcimiento por los genocidios en la nación centroamericana.

Palabras clave

Guatemala, derechos humanos, cine, genocidio, justicia transicional.

Abstract

*In response to the Commemoration of the Universal Declaration of Human Rights of December 10, 2022, this article offers an analysis of the book *Memory and justice: the genocide of the Mayan indigenous people in Guatemala*, by the Costa Rican philosopher Álvaro Carvajal Villaplana. This text by Carvajal is part of a series of academic investigations on topics already worked on by the author, in which the omission of the human rights of the indigenous population of Guatemala is revealed from a call on issues such as justice, memory and the compensation for the genocide in the Central American nation.*

Keywords

Guatemala, human rights, cinema, genocide, transitional justice.

Hay una placa en la Plaza de la Constitución de Ciudad de Guatemala a pocos metros del Palacio Nacional con la siguiente leyenda:

Justicia para las niñas de Guatemala, en memoria de las 41 niñas asesinadas en el Hogar Seguro Virgen de la Asunción, renombramos a este espacio como Plaza de las Niñas de Guatemala, 8 de marzo, no las olvidamos, Fue el Estado.

Yo vi la placa en julio del año 2022 cuando caminaba por el sitio. En una nación como Guatemala, la memoria queda resonando en unos sectores más que en otros; por eso, resulta relevante el señalamiento planteado por Carvajal en torno al incendio del 2017, en el que murieron las mujeres de las que trata en su libro, porque a pesar de que medien entre los hechos analizados por el autor en la monografía y lo sucedido en el Hogar que albergaba mujeres en condiciones de abandono y calle, el clamor es el mismo: justicia y memoria frente a la impunidad y el olvido.

Memoria y justicia: el genocidio de los indígenas mayas en Guatemala, aborda precisamente la realidad del genocidio y, por lo tanto, enfrenta unas memorias deslegitimadas sobre tal acontecimiento en Guatemala.

La monografía, al igual que lo copiado de la plancha de metal, tiene como sustento una violencia enraizada en Guatemala que la ha consumido al país y lo consume bajo la forma de una normalización, la cual implica un borramiento y una negación del terrorismo de Estado que, con diversos rostros y voces ahí se entroniza; pero que siempre es uniforme en los propósitos y contra las personas víctimas de su violencia.

Carvajal ha seguido ese laberinto. Minuciosamente, se ha adentrado en temas como los derechos humanos, los cuales han sido parte de su andar intelectual y académico por muchos años.

Memoria y justicia: el genocidio de los indígenas mayas en Guatemala es el resultado de años de trabajo, recopilación escrupulosa de datos y experiencias, estudio sistemático, racional. Por eso, el genocidio centroamericano que aborda, cual tópico medular, se halla aquí sobradamente demostrado. De la obra de 190 páginas, pueden acentuarse dos contornos: el formal y el de fondo.

En cuanto a aspectos formales, resulta destable, en un primer momento, el Prólogo, escrito por Luis Alberto Tubac Par de la Facultad de Humanidades, del Departamento de Filosofía en la Universidad de San Carlos de Guatemala.

Tubac Par expone que Guatemala ha sido espacio y objeto de violencia desde la llegada del Imperio español. La confrontación ha polarizado la sociedad: una mayoría indígena vive en las tinieblas del analfabetismo, la desigualdad social y la desesperanza mientras que la ciudadanía ladina está acorazada por el sistema occidental, moderno, racional y patriarcal. La segunda domina desde una superioridad que ejerce sobre la primera, en cuyo seno existe una relación desigual, cuyas raíces pueden hurgarse desde la época colonial.

Sobresale en la línea expuesta por Tubac Par una visión marxista, lo que le ha permitido generar la dialéctica de indígenas-ladinos. Sobre ello monta un bosquejo general sociohistórico de la nación, que en lengua náhuatl clásica significa lugar de bosques o de muchos árboles, en cuya sombra tupida se acogen relaciones de explotación, sumisión y marginación que han permeado el devenir de Guatemala durante siglos.

En la “Introducción, Los filmes como narraciones de la barbarie” se evidencia que el punto generador del libro de Carvajal está constituido por las películas seleccionados para un ciclo de cine llamado El genocidio de

indígenas en Guatemala: Memoria y justicia. Eso da cuenta de seis materiales audiovisuales que, en un sentido de pertenencia y a la vez de pertinencia, rondan la guerra y el terror.

Conforman ese material cinematográfico las siguientes películas : Guatemala: la tierra arrasada (2004) de José Gayá, Las Cruces. Poblado próximo (2006) de Rafael Rosal, el cortometraje Blanca (2006) de Alejo Crisóstomo, Distancia (2010) de Sergio Ramírez, Gerardi (2010) de Sammy y Jimmy Morales y, por último, El eco del dolor de mucha gente (2011) de Ana Lucía Cuevas. La Llorona (2019), una película de Jayro Bustamante también sirvió de excusa para contextualizar más recientemente el juicio contra el general Efraín Ríos Montt, con ella da soporte a las situaciones genocidas durante poco más de tres años, probablemente las más reconocidas en el ámbito nacional guatemalteco e internacional. Con lo anterior, puede reconocerse que las tareas del ciclo de cine fueron el pre(texto) para dialogar como espectadores cinematográficos con el genocidio guatemalteco desde narraciones, puestas en escena, (re)significaciones y (re)visitaciones al pasado tejido y destejido en aras de intereses políticos y de deslegitimación de los derechos humanos. Como señala Ileana Rodríguez en Modalidades de memoria y archivos afectivos: Cine de mujeres en Centroamérica, (2020) quienes hacen cine “hacen del arte un testigo, presentan evidencia histórica y legal artísticamente” (p. 4), de ahí el interés referencial, para el autor, de la utilización del corpus fílmico y con él, de ejecutar un mapeo de la violencia y el terror durante la guerra en Guatemala y aún después de finalizada.

El libro de Carvajal consta de cinco acápites: “La guerra no es para nosotros. La guerra es para quien le gusta pelear” (III); “Los que logran escapar son los testigos” (IV); “Conocer la verdad es la única forma de decir que esta sociedad está libre de los fantasmas del terror” (V); “Para que conozca nuestra historia, para que no se olvide de ella” (VI) e Impunidad y olvido: una enfermedad crónica (VII).

Los primeros cuatro se reconocen por el entrecomillado, es decir, son frases dichas y tomadas del corpus cinematográfico, con lo cual el autor da cuenta de las verbalizaciones y también de la catarsis, producto de la finalización de la guerra, del auto reconocimiento de la supervivencia. Cada acápite, en su estructura interna posee otras subdivisiones alejadas del sentido metafórico inicial que les dio nombre, pero que teorizan sobre las situaciones específicas convocadas en el análisis.

Como elementos paratextuales sobresalen dos rasgos tipográficos: las fotografías de tono oscuro, que pueden interpretarse semánticamente como los ambientes funestos que rodean a las personas, las acciones y los contextos; son en su mayoría imágenes sobre exhumaciones, sobrevivientes que sostienen retratos de sus familiares desaparecidos y que juntas, constituyen una lectura a la par de la lectura del discurso argumental. En esa exposición de imágenes, los títulos no escapan a la vista por el color rojo sobre esas tonalidades oscuras, lo cual resulta simbólicamente atrayente al iniciar cada capítulo.

En cuanto a aspectos de fondo vale apuntar aquí la precisión del proyecto. He ahí el objetivo que le dio pie porque, si bien el corpus cinematográfico es pre(texto), no define una tarea precisa, aunque sí delimita un objeto de estudio.

Por lo anterior se reconoce que el libro “propone una síntesis y análisis del proceso de genocidio” (p. 26) y con él aparecen otras tareas como las que siguen “Presenta los antecedentes, la política y la estructura singular que caracteriza a este genocidio” (p. 26), otro objetivo es “mostrar cómo la estructura de poder de Guatemala persiste en mantener la impunidad, así como las dificultades existentes para la reconciliación nacional y el resarcimiento respectivo” (p. 26).

Carvajal Villaplana sustenta epistemológicamente las concepciones sobre el genocidio. Al hacerlo, no excluye el diálogo propositivo y testimonial que el corpus fílmico le provee. Por eso, integra las tres voces que en su momento planteó Vladimir Jankélévitch, así como la aportación de Carlos Thiebaut y de Jonathan Glover, entre otras contribuciones y puntos de vista. Por consiguiente, diversifica su estudio con documentos emanados desde la misma Guatemala como lo son el Informe del Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica Guatemala Nunca más de 1998 elaborado por la Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala y el Informe Memoria del silencio de 1999, producto de la Comisión de Esclarecimiento Histórico. Por último, Carvajal revisa con cuidado una documentación de carácter internacional, como las leyes y las declaraciones sobre los crímenes de lesa humanidad.

El resultado de todo eso es la disección y la fragmentación del genocidio como delito de lesa humanidad. Carvajal penetra en esta temática como quien busca entre los restos de los cuerpos lanzados a las tumbas clandestinas. Él pretende armar con los distintos presupuestos teóricos la

dimensión filosófica de tal acto, para así lograr una comprensión desde los derechos humanos. Hacia ese reconocimiento y construcción trabaja la obra, en la cual el andamiaje discursivo del genocidio en la nación guatemalteca no se torna pesado por su lenguaje, al contrario, el carácter interpretativo y sustentado en la terminología fluye en un discursivo claro y directo de las dimensiones del genocidio, lo cual me lleva a afirmar que también la violencia construye conocimiento.

En cuanto a la división interna del libro, conviene detenerse en los acápites. El primero de ellos, cuyo título es “La guerra no es para nosotros - La guerra es para quien le gusta pelear”, brinda una contextualización caleidoscópica de cuáles fueron las etnias afectadas por el conflicto armado, la guerrilla, el ejército y los que estuvieron en el mando presidencial al momento del genocidio. En ese ambiente asfixiante y abrasador, el macro discurso de la guerra fría polarizaba bandos entre quienes debían matar, asediar, torturar, desaparecer y asesinar y quiénes eran las víctimas. Guatemala no escapó a los intereses de Estados Unidos de Norteamérica contra la “amenaza comunista”, aunque eso además resignificara la violencia ejercida por la guerrilla que es retratada en el texto fílmico Las Cruces. Poblado próximo. Con esto, aseguro que Carvajal Villaplana no ofreció una visión sesgada ni en el ciclo de cine, ni en el libro.

En “Los que logran escapar son los testigos”, Carvajal Villaplana desde una postura dialéctica considera al público lector, en esas líneas el texto condensa un carácter pedagógico manifiesto de principio a fin. Es decir, para aquellos que no saben o dimensionan un genocidio, esta obra brinda las conceptualizaciones teóricas como un primer acercamiento epistemológico. Por consiguiente, quienes van leyendo se van a encontrar una periodización sobre el genocidio guatemalteco, la estructura que lo sustenta, los sujetos que lo cometen para, finalmente colocar en la palestra las inacabadas tareas de la justicia.

En concordancia con el segundo objetivo propuesto, el libro devela una contextualización política que permite, lamentablemente, visualizar que, en los periodos más cortos de administraciones presidenciales, sucedidos unas a otras, el terrorismo de Estado masacró comunidades indígenas mayas. Los periodos presidenciales de Fernando Romeo Lucas García (1 de julio de 1978-23 de marzo de 1982), Efraín Ríos Montt (3 de marzo de 1982-8 de agosto de 1983) y Humberto Mejía Vítores (8 de agosto de 1983-14 de enero de 1986), son como los describe Rigoberta Menchú en Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia (1983) los más cortos pero

los más intensos en la violencia, tanto que forzaron su exilio primero a México y luego a Francia.

“Conocer la verdad es la única forma de decir que esta sociedad está libre de los fantasmas del terror” resalta desde el corpus fílmico una acertada interpelación, hecha por el autor con las víctimas como ejercicio mediador y con el aporte de diversos documentos; las cintas, por ejemplo, complementaron ejercicios fundamentales de la memoria, en los que no fue casualidad reconocer que el lenguaje contribuye con ella como lo escribió Maurice Halbwachs en Los marcos sociales de la memoria (2004, p. 84). Por lo anterior, en el posicionamiento de espectador, investigador y escucha, el autor transfiere al texto escrito la memoria en la activación del recuerdo, el silencio, el trauma, la verdad e incluso, el silencio. Resulta significativo que la palabra y la imagen o, el silencio mismo, permitan la representación de mundos diversos sobre acontecimientos de una colectividad acallada, pero con igual capacidad años después para salir en cámaras y exponer el dolor humano.

Deben traerse a colación, de nuevo, los aportes de Ileana Rodríguez. Dicha autora escribe “El arte se aproxima más a lo real; deja de ser estética para ser intervención política en el conflicto” (Feldman citada por Rodríguez, p. 4), es entonces que homologo la tarea que en primer momento hiciera Carvajal Villaplana al hurgar tanto en los filmes como los textos teóricos, con la finalidad de aproximar a aquellos que no sabiendo qué es el genocidio lo reconozcan en sus dimensiones conceptuales.

En este sentido, con el empleo de los filmes como El eco del dolor de mucha gente o La llorona se redimensiona la verbalización de las personas sobrevivientes del genocidio con una carga afectiva, evidente en palabras de Rodríguez cuando acota que “el texto cultural sincopado deviene reflexión filosófica al mismo tiempo que archivo histórico de los afectos (Rodríguez, p. 6), por lo que a pesar de que la guerra finalizó, la ciudadanía habita en los márgenes de una emocionalidad y fragilidad marcadas por el deseo de justicia en aras de un resarcimiento. En las fotografías, en el corpus fílmico y en las frases de los acápites es evidente el llamado a no olvidar porque, quienes viven a pesar de... son ese archivo histórico de los afectos, son texto mismo de un período convulso de la nación centroamericana.

“Para que conozca nuestra historia, para que no se olvide de ella” es el penúltimo apartado. En él y empleando como marco referencial el asesinato de Monseñor Juan José Gerardi Conedera (1922-1998) y la cinta que lo

acompaña (Gerardi de Sammy y Jimmy Morales), el autor reconsidera a la luz de los acontecimientos las tareas ingentes por la búsqueda de la verdad, la justicia y la reparación. Consecuente con los resultados, el título del acápite hace un llamamiento colectivo para que el olvido no borre de las mentes, los cuerpos y los espacios las situaciones genocidas experimentadas escasos años atrás.

Finalmente, Impunidad y olvido: una enfermedad crónica cierra con labores pendientes en el marco de los derechos humanos, los Estados, los gobiernos y la misma ciudadanía, que en muchos casos temerosa, como es el caso guatemalteco, decide no actuar. Es clave en la sección, y siguiendo con el tono pedagógico del libro, resaltar el término impunidad empleado en Memoria y justicia: el genocidio de los indígenas mayas en Guatemala, aportado por Soraya Long Saborío:

[la impunidad] es la ausencia o ineficiencia de investigación, enjuiciamiento y castigo a los responsables de violaciones de los derechos humanos. La impunidad es por sí misma una violación a los derechos humanos no solamente una coraza de protección a las violaciones de estos derechos. Es generalmente producto de políticas deliberadas que actúan como complementos necesarios para las políticas de violación de los derechos humanos (Long citada por Carvajal Villaplana, 2022, p. 133).

El caso es que, desde una posición crítica, el autor señala los vacíos de la justicia transicional para la población guatemalteca afectada por los genocidios, lo hace con una revisión precisa y remarcando toda la documentación existente. Resulta significativo el empleo del filme La Llorona (2019) de Jayro Bustamante pues este retrata en un nivel simbólico que sí subsana, desde otras formas y medios, la reparación del personaje femenino acuerpado por la colectividad fantasmal.

Para recapitular: los libros, específicamente los de carácter investigativo y de análisis, no pueden quedar con el cierre de un ciclo que dio inicio con la portada, al contrario, deben ser propositivos de tareas para el autor mismo, quien en tono autorreflexivo señale los derroteros futuros por los cuales transitar. En ese sentido Memoria y justicia: el genocidio de los indígenas mayas en Guatemala hace el cierre en las Conclusiones asentando que,

efectivamente, el hecho de nombrar con el término genocidio al crimen contra la humanidad es de reciente data, lo que implica abrir las puertas para más investigaciones al respecto.

Así también, el discurso con tono pedagógico es asequible a cualquier tipo de público lector, su lectura es fluida, atinente tanto en el abordaje de un hecho humano atroz como es el genocidio, como en la exploración cinematográfica, lo que de paso es un gancho en el que pueden caer quienes deseen contrastar el discurso expositivo con el fílmico. Asimismo, la totalidad de la obra permite que a sus páginas lleguen personas lectoras desde distintas disciplinas como el derecho, la cinematografía, la literatura, la antropología, la sociología, la historia, entre otras para ser nombradas.

Es lamentable que los horizontes hacia los que pretende caminar la ciudadanía afectada por el genocidio se alejen cada día o se vayan difuminando en estantes administrativos. La justicia de alcance colectivo parece distanciarse cada vez más en los archivos del olvido, del silencio y del descuido judicial y penal. La actitud reacia, descuidada y de menosprecio por los derechos humanos de las comunidades étnicamente diferentes al predominio ladino, ha obstaculizado alcanzar un resarcimiento en todos los ámbitos posibles. En esa línea, el corpus fílmico seleccionado supo apoyar representativamente voces, cuerpos, mundos de vida que aún sobreviven desde la resiliencia y la fuerza magnética del no olvido.

Carvajal Villaplana escribe sobre temas abiertos tales como los papeles de las Iglesias en el conflicto armado, las situaciones de la violencia contra las mujeres, la niñez desaparecida y secuestrada durante los años de la guerra, así como los conflictos de la tenencia de la tierra, aunque no considera la parte afectiva y emocional que también debe ser objeto de estudio en cuanto a la vinculación y relación con los sobrevivientes y de estos con sus captores y torturadores en las mismas comunidades indígenas. En su conjunto, la gama de temas anteriores debe ser redimensionada a la luz del presente siglo con el fin de sopesar qué queda pendiente, con cuánta intensidad se ha barrido del panorama nacional guatemalteco los rescoldos de una guerra caliente que aún hoy atiza las memorias de quienes la sobrevivieron.

El 10 de diciembre se celebra la Declaración Universal de los Derechos Humanos, efeméride que dio pie a la presentación de Memoria y justicia: el genocidio de los indígenas mayas en Guatemala, en ese sentido los Objetivos de Desarrollo Sostenible aportan lo siguiente: el objetivo 16 dice “promover sociedades justas, pacíficas e inclusivas”, cuya meta es la 16.3. “Promover



el estado de derecho en los planos nacional e internacional y garantizar la igualdad de acceso a la justicia para todos”, todos ellos, con miras a la Agenda 2030. Por eso mismo homologo las ocupaciones señaladas por los objetivos con la inscripción de la placa de la Plaza de la Constitución y el libro de Álvaro Carvajal Villaplana; en todas ellas es cohesivo el deseo de una justicia que, en el marco de sociedades inclusivas, trabaje por todas las personas, por la dignidad que como seres humanos tienen quienes han vivido la violencia en sus diferentes formas.

Tanto el libro de Álvaro Carvajal Villaplana Memoria y justicia: el genocidio de los indígenas mayas en Guatemala como lo acontecido en el Hogar Seguro Virgen de la Asunción son eventos de la historia, son pasado. Lo que une a ambos actos aparentemente disímiles es el deseo de justicia y resarcimiento; para ello no hay que librar una guerra, sino múltiples, constantes y persistentes luchas para que no se nos olviden aquellas personas, aquellos acontecimientos y principalmente, quienes han sido los culpables amparados en la sombra del olvido, el silencio y la impunidad. En esa medida, el libro valida la persistente reflexión sobre los derechos humanos en el marco del genocidio, pero también, expone la desidia de “un gobierno que alumbró el camino de sus genocidas con antorchas de sangre y leyes de mierda” como escribió el poeta chiapaneco.

Referencias bibliográficas

Ahijado, C. (26 de julio de 2018). 56 niñas que no olvidan en Guatemala. El País. https://elpais.com/elpais/2018/07/23/planeta_futuro/1532358738_004583.html

Balam, R. (2018). Libro centroamericano de los muertos. Fondo de Cultura Económica.

Carvajal Villaplana, Á. (2022). Memoria y justicia: el genocidio de los indígenas mayas en Guatemala. Editorial Guayacán. 190 págs. Impreso.

Halbwachs, M. (2004). Los marcos sociales de la memoria. Anthropos.

Rodríguez, I. (2020). Modalidades de memoria y archivos afectivos: Cine de mujeres en Centroamérica. 1. ed. Universidad de Costa Rica, Vicerrectoría de Investigación, Centro de Investigaciones Históricas de América Central, CALAS-Laboratorio Visiones de Paz.

Vásquez, J. (25 de noviembre de 2021). Con emotiva ceremonia, rinden tributo a las 41 niñas fallecidas en el Hogar Seguro. La Hora.gt. <https://lahora.gt/nacionales/jeanelly/2021/11/25/con-emotiva-ceremonia-rinden-tributo-a-las-41-ninas-fallecidas-en-el-hogar-seguro/>

Notas

1_ Ver nota periodística de Celia Ahijado, 56 niñas que no olvidan en Guatemala: https://elpais.com/elpais/2018/07/23/planeta_futuro/1532358738_004583.html. En el 2021 diversos colectivos colocaron la placa, ver nota <https://lahora.gt/nacionales/jeanelly/2021/11/25/con-emotiva-ceremonia-rinden-tributo-a-las-41-ninas-fallecidas-en-el-hogar-seguro/>

2_ Tómese en cuenta que Álvaro Carvajal Villaplana posee una sólida formación académica: obtuvo una Licenciatura en Filosofía por la Universidad de Costa Rica y un Doctorado en Humanidades (énfasis en Filosofía Contemporánea) de la Universidad Carlos III de Madrid (España). Además, la vía de estudio, investigación y trabajo de Carvajal que se expresa en la obra de marras, está marcada por el desempeño de puestos en la Comisión Centroamericana para la Defensa de los Derechos Humanos (CODEHUCA) y en la Comisión Costarricense de Derechos Humanos (CODEHU). En esa

misma línea las publicaciones más recientes son Derechos humanos, crímenes contra la humanidad y justicia global (2015), coordinador del libro Derechos humanos, crímenes contra la humanidad y justicia transicional: una perspectiva filosófica (2020), así como de Familias diversas: identidades, ciudadanía y derechos (2020) con Dina Espinosa Brilla.

JUEGO TEXTUAL Y PROFANACIÓN (1993), DE DANIÈLE TROTTIER¹

(UN ANÁLISIS SOCIOCRÍTICO DE UN TEXTO INTERVENIDO: LÁZARO DE BETANIA, DE ROBERTO BRENES MESÉN)

MARIO ALFARO CAMPOS

Resumen

El autor parte de una pregunta de Danièle Trottier (desde la sociocrítica) sobre el significado de una lectura de Lázaro de Betania cincuenta años después de su publicación. El libro de Trottier resalta la pertinencia actual de tal lectura, así como de su importancia como modelo de análisis sociocrítico para las investigaciones literarias actuales. Aquí se analiza el esfuerzo por llevar la lectura de la obra fuera del espacio de sentido dentro del cual había sido interpretada. El proyecto de lectura no solo reabre Lázaro de Betania en sí y sus núcleos de sentido propios, intrínsecos, sino también permite una revisión del tono a que tuvo el aparato crítico costarricense en relación con esa novela. La tesis que fundamenta el estudio de Trottier, considerada por el autor cuidadosamente, es que todo ello estableció un fuerte eje de sentido que impidió que la obra se leyera de otra manera.

Palabras clave

Lázaro de Betania, sociocrítica, signo, profanación, semiosis.

Abstract

*The author starts from a question by Danièle Trottier (from sociocriticism) about the meaning of a reading of Lazarus of Bethany fifty years after its publication. Trottier's book highlights the current relevance of such reading, as well as its importance as a model of socio-critical analysis for current literary research. Here we analyze the effort to take the reading of the work outside the space of meaning within which it had been interpreted. The reading project not only reopens *Lázaro de Betania* itself and its own, intrinsic nuclei of meaning, but also allows a review of the tone that the Costa Rican critical apparatus had in relation to that novel. The thesis that underpins Trottier's study, carefully considered by the author, is that all of this established a strong axis of meaning that prevented the work from being read in any other way.*

Keywords

Lázaro de Betania, sociocriticism, sign, desecration, semiosis.

La novela corta *Lázaro de Betania* tuvo una primera edición en 1932; luego, una segunda en 1959, acompañada por sendos estudios de José Basileo Acuña y María Eugenia Dengo. Para todos los efectos, esta segunda publicación sustituyó a la primera, que prácticamente desapareció. Su lugar fue ocupado por el nuevo texto, con los estudios antes señalados y la división en pequeños capítulos (que no existían en la de 1932), cada uno con su título, a la manera de las estaciones del viacrucis. Fue la manera en que la novela, considerando el prestigio del autor y el estilo preciosista modernista que la caracteriza, fue preparada (intervenida, diría Trottier) con todo ese andamiaje didáctico, para ser leída por los jóvenes estudiantes de secundaria en el sistema educativo costarricense, mediatizada su recepción desde el intertexto bíblico, a partir de esta nueva edición, a cargo del Ministerio de Educación Pública. Esta institucionalización de la novela y el aparato crítico que la acompañaba establecía, de entrada, un espacio fundador de legitimidad. Los estudios críticos de Acuña y Dengo se constituían, desde ese momento, en elementos constitutivos del “nuevo” texto.

Dentro de ese sucinto marco/resumen anterior que define el punto de partida, Trottier se pregunta qué significa intentar una nueva lectura de *Lázaro de Betania* cincuenta años después de su publicación, lo que la lleva a un esfuerzo por llevar la lectura de la obra fuera del espacio de sentido dentro del cual había sido interpretada. Es decir, se trata de un proyecto de lectura, no solo de la obra en sí misma y de sus núcleos de sentido propios, intrínsecos, sino también hacer también una revisión de ese tono armonioso que tuvo el aparato crítico costarricense en relación con esta obra marcado, como señalamos, con un andamiaje de notas, introducción, explicaciones de texto, etc. La tesis que fundamenta el estudio de Trottier es que todo ello estableció un fuerte eje de sentido que impidió que la obra se leyera de otra manera.

Lázaro, entonces, habría sido reencauzado por un metalenguaje que lo neutralizó hasta hacerlo apto para su distribución masiva en el sistema educativo costarricense como novela representativa de la corriente modernista en Costa Rica. Todo ello operó una fuerte reducción de sus posibilidades de lectura, mediante un corte, una operación disyuntiva entre forma (modernista) y contenido (espiritual). Con su estudio, Trottier busca devolver al texto lo que en términos bajtinianos podemos llamar su pluralidad contradictoria, para así romper con la concepción monosémica del texto, mediante una lectura metonímica, gracias a un trabajo de asociaciones, contigüidades y acumulaciones. ¿Qué se buscaba con esta propuesta metodológica? Simplemente desocultar (se dice fácil) y cuestionar los motores del texto, esto es, sus diversos ejes de producción de sentido.

A Trottier no le interesa –lo cual es claro en los diversos momentos de su análisis– rebatir a críticos específicos; incluso sus referencias a Acuña y Dengo son muy mesuradas. Le interesa establecer con claridad los puntos de partida para leer de un cierto modo la novela de RBM, para luego plantear su propia lectura, entendiendo la literatura como práctica discursiva, esto es, como una red en la que se entretajan diversos discursos y que pudieran incluso chocar entre sí, lo cual se devela en el acto mismo de lectura, ya que el crítico es un factor más de la circulación textual en el conjunto de las representaciones e intereses sociales. Tampoco hay textos en sí, ya que estos son puntos de convergencia de múltiples determinaciones. No hay texto sin ese espacio exterior a él que lo autoriza y ante el cual se sitúa. Este “hors-texte” está constituido por las condiciones institucionales que determinan la aparición del texto y luego

1_ Danièle Trottier presentó originalmente su trabajo como tesis para optar al grado de licenciatura en la Universidad de Costa Rica. Ya convertida en libro tuvo una primera publicación en francés: *Jeu Textuel et profanation. Étude sociocritique d'une édition latino-américaine*. Longueuil, Québec, Éditions du Préambule, 1987. En Costa Rica fue publicada bajo el título de *Juego textual y profanación. Análisis sociocrítico de *Lázaro de Betania*, de Roberto Brenes Mesén*. San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1993. Esta reseña del libro de Trottier busca resaltar la pertinencia actual de este, así como de su importancia como modelo de análisis sociocrítico para las investigaciones literarias actuales. Es, también, un homenaje in memoriam a D. T.

modelizan su funcionamiento. Estas consideraciones resultan fundamentales para entender la historia, el recorrido de la novela de RBM, sobre todo a partir de su edición de 1959.

El aparato literario es también una institución en cuanto espacio fundador de legitimidad: esas estructuras de mediación se vuelven constitutivas del texto, lo caracterizan, lo constituyen, son huellas que el texto arrastra. Todo ese conjunto es importante para visualizar aquello que históricamente lo institucionaliza, anula o marginaliza. De ese modo, un texto no es solo un campo de significación ofrecido a nuestra lectura (como inmediatez transparente); es también el conjunto de prácticas institucionales (discursivas y no discursivas) sin las cuales le sería imposible funcionar. En la publicación del MEP, esas instancias de difusión y consagración entregaron un modo de lectura que legisló desde entonces su modo de recepción.

El Ministerio de Educación publica la novela, con un tiraje de 3000 ejemplares en la colección Autores costarricenses. La edición de 1932 había salido de El convivio, la pequeña editorial de Joaquín García Monge. En cuanto a la edición del MEP contaba con un modelo de presentación didáctico que no estaba en esa primera edición: una nota sobre al autor, además de una introducción, datos biográficos y bibliográficos, así como un estudio que constaba de tres partes: 1. cuestionario y vocabulario general, 2. apreciación estética de la obra y 3. apreciación literaria. La edición estaba destinada, como ya se anotó, al sistema escolar de segunda enseñanza. Entendamos que la enseñanza escolar de un texto literario constituye, sin duda, una fuerte mediación, por la reglamentación y constricciones propias de una lectura escolarizada, forzosamente monosémica, como es lo usual en ese medio. La pregunta es cómo es que la novela mereció una crítica tan elogiosa y llana en la edición de 1959. A ello pudo contribuir que la novela reproduce un registro de lengua elevado (modernista), que la hace partícipe de la lengua oficial, mediante la cual se vinculan los valores universales. Es el ideal de perfección que cohesionan en una sola unidad los conceptos de lo bueno, lo bello y lo verdadero, según el modelo platónico. De ahí que no hubo problema para desarmar el antagonismo entre teosofía y catolicismo. Es el reconocimiento del texto en su carácter de encanto, belleza, verdad, profundidad, en un estilo que neutraliza cualquier otra contradicción. Quedó sellado así el proceso de recuperación institucional de un texto que podría haber sido más explosivo.

En ese contexto, la pregunta que Trottier se plantea es: ¿Cómo un texto tan polémico pudo pasar el filtro de selección (ideológica) de las instituciones y llegar al aparato escolar masivamente? Esto por cuanto es curioso que Lázaro de Betania, con su credo teosófico que orientaliza a Lázaro (herejía) en medio de un tratamiento extremadamente sensualista (inmoralidad), no haya chocado con la sociedad puritana y católica de los años 30.

¿Qué filtros mediatizaron el texto en la edición “oficial” del MEP? Mencionemos su portada austera, la foto del autor, un discurso preliminar y, entre otros, el género (modernista)

2_ Roberto Brenes Mesén. Lázaro de Betania. San José, Editorial Convivio, 1932. Recordemos que esta es la pequeña editorial de Joaquín García Monge.

3_ Roberto Brenes Mesén. Lázaro de Betania. San José, Editorial del Ministerio de Educación Pública, 1959.

a que pertenece. Son, como vemos, muchas capas de sentido que van acumulándose. La programación de la lectura se logra con el título, los subtítulos y las citas bíblicas introductorias, lo que establece un rígido modo de consumo del texto, con, además, las notas sobre el autor, introducción a la obra y las explicaciones de texto. Esto significa que se realizó una intervención institucional desde el MEP: la adaptación de Lázaro de Betania al aparato escolar dejó marcas indelebles, tanto a través de sus paratextos como en el propio texto, pasando estas a ser constitutivas del texto mismo y del sentido que se espera genere. Los 15 capítulos, con sus respectivos títulos fueron introducidos por José Basileo Acuña; en la edición original de 1932 la novela era continua, sin división capitular ni títulos. Lázaro representa ese caso ideal donde el metatexto llega a fundirse con el texto.

Las explicaciones del texto fueron también encomendadas a Acuña. Para enmarcar la voluntad de Acuña y la función ideológica que cumple, Trottier cita a M. Riffaterre (p. 48): “La explicación de textos es realmente una máquina para domar la obra, para desactivarla, regresándola a los hábitos, a la ideología vigente, a la mitología conocida, para tranquilizarnos”. Así las cosas, la división del texto en 15 secciones con sus respectivos títulos, llevada a cabo por Acuña, no solo funcionan como “programadores de lectura”, sino que enfatizan un solo tipo de lectura: el bíblico, al seguir el esquema enunciativo del viacrucis. Mediante este mecanismo de intervención se desactiva el potencial de la relación del texto con el lector: mucha de la fuerza erótica y dionisiaca de Lázaro quedó de esa manera desplazada hacia otros campos de sentido, dada la sacralidad de los títulos. En la misma línea de recuperación del texto va la nota sobre el autor, de la exministra de educación María Eugenia Dengo: como sabemos, lo que se dice del autor termina revirtiéndose valorativamente sobre su creación, y viceversa.

Los títulos, las categorías, los géneros, los registros y otras clasificaciones son igualmente centros programadores, y a ello dedica Trottier buena parte de su análisis. Lázaro fue calificada como novela modernista (poniendo el énfasis en lo formal), reforzado por las interpretaciones y lecturas que la acompañaban. La crítica costarricense de la época redujo la novela a tesis, filosofías, voluntades explícitas. La pregunta es ¿cómo fue que se llegó a esta monosemia de una novela como la de BM, donde la sensualidad de las imágenes parece contradecir el elevado tono espiritual-religioso con que se le relaciona? Pareciera que por el manido recurso clásico de escindir un argumento de su forma. Efectivamente, los críticos se prendieron al vínculo de sacralidad y relegaron lo sensual-dionisiaco a un mero recurso estilístico. Así, el tratamiento sensualista, que es quizás el foco de sentido más rico de la novela, se ve reducido al papel de instrumentalización retórica del “contenido conceptual”. Ello es producto de un intertexto imponente: un cierto discurso bíblico (judeo-cristiano), con sus representaciones más arraigadas en el imaginario popular: la escisión entre cuerpo y alma, el triunfo del espíritu sobre la carne, etc. Los críticos y lectores no pudieron ver en ella el espacio conflictual donde se enfrentaban varios discursos, por lo que, para decirlo a la

4_ Por eso resulta más que curioso que un estudioso de la literatura costarricense, siempre con una actitud exhaustiva no mencionara la novela de Brenes Mesén en su conocida obra Historia de la literatura costarricense en el capítulo dedicado a El movimiento Modernista en Costa Rica, lo cual es precisamente señalado por Trottier (p. 57).

manera de Foucault, no se pudo leer a Lázaro fuera del “espacio de sentido” de la época. Eso se ha mantenido a lo largo de los años, parece que la fuerza de lo dicho emanada por un cierto tipo de emisor y de difusión no solo condicionó a los lectores sino también a críticos más “contemporáneos”.

Por su parte, Trottier realiza una nueva y original lectura del texto, reivindicando su pluralidad signífica y su naturaleza simbólica. Se niega a ver Lázaro como un exemplum del triunfo del espíritu sobre la carne, sino como un espacio conflictivo donde se enfrentan varios ejes discursivos, a partir de lo que ella llama una inadecuación (difracción) entre 1. el proyecto ideológico manifiesto del escritor (una tesis teosófica); 2. el intertexto escogido (la Biblia), y 3. el trabajo de figuración (una retórica de la seducción). Concluye que la deconstrucción de los materiales bíblicos y su redistribución producen una semiotización textual desacralizadora, lúdica, erótica, velada esta última, precisamente por la fuerza del intertexto, que impedía cualquier lectura herética. Su estrategia, en nuestra consideración, se nutre de un postulado fundamental en el análisis sociocrítico: partir de la especificidad del acto literario por medio del estudio del estilo como mediación de la socialidad.

La primera evidencia del título de la novela es su funcionamiento como signo, indicador intencional de un intertexto: las Sagradas Escrituras, en la medida en que, más que ofrecer una información, nos remite a un poderoso referente ya estructurado. Es la misma estructura verbal que Jesús de Nazaret, por lo que, desde un primer momento, el acto de palabra del título establece una jurisdicción sobre cómo deberá ser abordado el texto, a la manera de un programa de lectura. La escritura se inscribe, por tanto, en un esquema narrativo preformado, aunque en el relato de Brenes Mesén el personaje sufre una difracción, entre el regreso del cuerpo de Lázaro y la referencia teosófica a la llegada del espíritu de Eliézer. El intertexto bíblico es tan fuerte que sus componentes son identificados inmediatamente por cualquier lector medio, que descifra lo que sigue según este contexto ya estructurado. Es lo que podríamos llamar un marco de lectura impositivo. Sin embargo, a pesar de ello, podemos ver que hay una sutil neutralización de ciertos semas del léxico bíblico, sustituidos (deslexicados, según la terminología sociocrítica) por otros que enfatizan el plano de los sentidos.

Es por eso que en Lázaro se da una recombinatoria de los intertextos: por un lado, la resurrección de Lázaro –un material preconstruido fuertemente organizado por la tradición judeo-cristiana– pero sobre cuya base se remodela literariamente el argumento: la resurrección es, en realidad, una reencarnación, y Lázaro un ser híbrido entre un cuerpo y un espíritu (Eliézer). Esa dualidad –el reaprendizaje de Eliézer a usar un cuerpo– actúa como el elemento generador mediante el que el autor introduce sus tesis teosóficas (reencarnaciones, panteísmo, etc.), como programa ideológico de la novela. Quizás a ello se debe que Trottier señale una cierta debilidad en el hilo argumental de la novela –la ausencia de acciones– lo que hace que la fuerza narrativa resida en las numerosas descripciones. Así entonces, la

6_ En realidad, esa primera publicación sí produjo algunos comentarios polémicos en la prensa de entonces, que ya prefiguraban aspectos en los que luego Trottier profundizará, por ejemplo, el artículo de José Fabio Garnier, con un título bastante elocuente: “Al borde del pecado (Lázaro de Betania)”, publicado en La República, el 1 de agosto de 1954.

significancia de la novela estaría en este trabajo de reescritura, en la creación de nuevos sentidos, y no tanto en la capacidad de modelar mundos.

El hecho de seleccionar un material bíblico implica arrastrar todo un andamiaje de orden discursivo que, aun modelizado, deja sus huellas. Al final de cuentas, todo texto es –también– un complejo de presuposiciones que llevan al lector a desencadenar una actividad asociativa y, de esa manera, completar un cierto sentido, a partir del marco que los presupuestos instauran y que, en principio, no permiten ser cuestionados, dada su monumentalidad. En Lázaro, se produce un impacto en el encuentro entre lo sagrado, proveniente del intertexto bíblico, y lo que Trottier considera el movimiento de profanación proveniente de la sensualidad del tratamiento, que produce una nueva cadena de significación. La profanación como significancia surge del trabajo de reescritura de lo sagrado. El hecho de que José Basileo Acuña reprodujera fielmente con sus títulos la fuerza del intertexto bíblico, prueba lo dominante de esta estructura religiosa y cultural, por lo que no ve –o niega– el papel desempeñado por ese trabajo de reescritura que produce lo que Trottier llama una doble profanación:

a. En el plano temático, porque convierte una resurrección, que todos conocemos, en una reencarnación, insertando de esta manera nociones de otra corriente religiosa, antagónica a la cristiana.

b. En el plano textual, porque monta sobre la fuerza de ley de un intertexto bíblico un discurso profano y sensual, mediante la utilización de tópicos bíblicos para darles otro tratamiento, el cual atraviesa la identificación de Lázaro/Eliézer con la figura de Cristo.

Así, Lázaro reencarnado es la profanación nuclear del texto, en cuanto se constituye en una versión de Cristo y, por ello, recibe los calificativos atribuidos a este: majestad, gran belleza, prestancia, figura radiante, ... Lázaro/Eliézer incluso repite el ritual que pertenece a la historia evangélica: Sara le lava los pies, y de manera general representa una reencarnación dionisiaca de Cristo. Es interesante que el nombre Jesús se menciona una sola vez, mientras que el de Maestro todas las otras veces (unas cincuenta). Esta denominación que se privilegia es voluntariamente ambigua en el texto, porque permite hablar de Cristo como judeocristiano y como teosófico a la vez.

La imagen de un Lázaro que come frutas frescas, hermosas como mejillas de vírgenes tiene como función preparar el terreno para la unidad nuclear de la profanación: “Lázaro come con lentitud. Con el pulgar y el índice de cada mano abre los dátiles de Damasco, cuya piel negra y brillante recuerda jóvenes esclavas nubias; esponjados, muestran su sabrosa pulpa de oro quemado, derritiéndose en su misma miel” (p. 33). Lo anterior es, de manera evidente, la antirrepresentación del ritual de la última cena, la Eucaristía, en la que se realiza el acto de consagrar la hostia, convertida en cuerpo de Cristo, y partirla en dos. La palabra nuclear es fruta: los “dátiles de Damasco” es el lazo que une, por un juego metafórico, el cuerpo de Cristo y el cuerpo de las esclavas nubias. Dentro del esquema narrativo del tópico de la última cena, “piel negra”, antirrepresentación iconográfica de la hostia que es blanca y seca, corresponde a la versión dionisiaca del cuerpo de Cristo. Eso es lo que lleva a Trottier a plantear que dátiles, pan y esclavas son intercambiables, como lo son también sus sistemas asociativos.

Así, Lázaro abre y come, mediante el vínculo de las frutas, los cuerpos de las vírgenes y jóvenes esclavas. Por otra parte, el movimiento que va de la “piel” a la “miel”, de lo epidérmico al centro, reproduce la temática de la penetración: el verbo “abre” introduce el tema del adentrarse. Toda esta pequeña mitología alrededor del acto de comer higos, dátiles, duraznos es parte de un ritual lento, demorado, extremadamente sensual/sexual: “muestra su sabrosa pulpa, derritiéndose en su misma miel”.

A partir de ese análisis, ¿qué lleva a Trottier a hablar de profanación? El contexto da, a la vez, la regla y su violación: la transmutación de las frutas en mujeres comidas por Lázaro, es leída arquetípicamente según el código de la transubstanciación del pan en el cuerpo de Jesucristo, el que los fieles comen en la comunión, todo lo cual, desde su punto de vista, produciría una semiosis de la profanación. Y sin embargo, la modelización atrevidísima de los rituales sagrados pasa casi inadvertida gracias a mecanismos textuales que programan la lectura como si estuviera siempre en el campo intocable de lo religioso y lo místico. En un momento determinado, dice María de Betania: “en mi corazón se había encendido la llama de un amor sin deseos que lo hacía más poderoso e imperativo” (p. 72). Esta frase resume sintéticamente, en el plano de la figuración, toda la obra, en la medida en que corresponde a una forma despojada de su contenido; a un caparazón con sus contenidos neutralizados una y otra vez, una no-resolución en la que reside el goce, la sensación del vértigo. Es la característica textual del discurso reprimido o, dicho de otra manera, el afloramiento de una sexualidad diferida, que se produce en torno al eje semiótico consagración/profanación.

Trottier muestra, de manera contundente, que en Lázaro de Betania el pan y el vino dejan de existir como vínculo de sacralidad en la Eucaristía, para ser recuperados en sus propiedades terrenales. Asimismo, el Monte de los Olivos, representación del sufrimiento final de Cristo y lugar santo de sus retiros, se convierte en el lugar de largos y demorados paseos con María por senderos bucólicos al atardecer, lugar de citas de los enamorados, del encuentro amoroso entre Lázaro y María. Los símbolos devienen sensaciones, objetos disfrutados con placer por Lázaro/Eliécer, quien conforma este ser híbrido que vive la experiencia vital del placer por los sentidos, el ritual dionisiaco de la enajenación, abordada lúdicamente. Esto permitiría hablar de profanación, por su combinatoria con lo intertextual, como ineludible referente en la lectura, lo que produce un núcleo de significación pluriacentuado, con capas de significación que se entrelazan y generan zonas conflictivas, contextos antagónicos.

En suma, en Lázaro de Betania encontramos un intertexto impositivo (el bíblico) y una lectura (interpretante, en la terminología de Edmond Cros) libidinal de los hechos bíblicos, donde los instintos funcionan como el principio activo. El choque de estos discursos produce, semióticamente, la profanación. Un ejemplo claro de esto: el texto juega con la ambigüedad acerca de María (de Betania, hermana de Lázaro), y María Magdalena. La ambivalencia lúdica del texto gira alrededor de ambas Marías y de la violación, en cualquier caso, de

6_ Luis Ferrero Acosta, en su artículo “Brenes Mesén, prosista”, publicado en *En torno a Brenes Mesén*, libro antológico de la Editorial del Ministerio de Educación Pública (San José, 1974), al referirse a Lázaro de Betania se limita a copiar lo ya dicho por María Eugenia Dengo (p.61). Cfr. a este respecto *Juego textual y profanación*, p. 57.

una prohibición: amar a María, hermana de Lázaro, sería un incesto; a María Magdalena, consagrada a Cristo, un sacrilegio, en cualquiera de los dos casos, un discurso sobre el deseo en términos de prohibición. El texto, como en un juego de espejos, semantiza ambas posibilidades, pero focaliza la exclusividad en la María que ha sido consagrada a Cristo, y de ello encontramos múltiples ejemplos en el texto.

La argumentación de Lázaro/Eliécer para convencer a María de entregarse a él, a pesar de la prohibición, gira alrededor del núcleo fruta/flor como representación de “la belleza efímera cuya naturaleza es entregarse toda” (la flor que ofrece su belleza y perfume; la fruta, para ser comida). Es en esa misma línea de sentido pleno de referencias a lo carnal que se menciona el personaje de Salomé (pp. 86-7), como una “princesa de la vida”, en una clara delexicalización con valor positivo de “ser de la vida”, refiriéndose a una mujer prostituta. Los juegos preparatorios para el amor carnal entre Lázaro/Eliézer y María no podrían ser más explícitos en el mismo cierre de la novela, lo que define un excipit textual completamente dominado por las sensaciones y la sensualidad:

Lázaro, impelido por imperativo impulso, desató la cabellera de María, por cuyas espaldas se descogió como una cascada de seda en manantial sin rumores. Luego desenlazó la fíbula de madre-perla que abrochaba la túnica por encima del pecho izquierdo. Abrióse la vestidura a modo de cáliz de azucena, dejando al descubierto el milagroso busto, hasta allí donde el cíngulo parecía ceñir y adelgazar la madura armonía de la de la lira de las caderas.

La desfloración conducirá a un florecimiento de María, que había sido descrita como una flor marchita, fruto otoñal, mujer treintañera. Ese lento ceremonial es bruscamente interrumpido por la aparición en la cabellera de María de los pies del Maestro: los pies de este, no marchitos, son la huella visible de la pertenencia de María al Maestro, lo que evidencia la profanación que Lázaro/Eliézer se aprestaba a realizar. Vemos aquí a una María otoñal, madura (marchita), n contraposición a un Maestro no marchito, siempre vivo, cuya presencia les recuerda que no ha muerto y que está allí, eterno, para preservar objetos y seres sagrados: Cristo se presenta a defender y reclamar el objeto (con)sagrado que le pertenece. “Esta es mi mujer”, parece exclamar el Maestro cuando Lázaro/Eliézer intenta su profanación mayor, tener sexo con María consagrada; el Maestro, cual “deus ex machina” llega en el momento preciso para reclamar sus derechos eróticos, y el arrepentido cae de rodillas: la monumentalidad del intertexto bíblico seleccionado establece los límites de lo posible.

El cierre de la novela tiene un final abrupto. ¿Sanción moral contra Eros? ¿Triunfo del espíritu sobre la carne como lección didáctica? ¿Límites naturales de una seducción? ¿La historia de una intervención? Lázaro de Betania da para todas esas lecturas, dados los discursos y las ambivalencias inscritos en el texto mismo, aunque la lectura e interpretación que primó en un primer momento y que hizo de la novela un libro de lectura para el medio escolar fue la hecha a partir del intertexto bíblico, esto es, la espiritualidad y el triunfo de lo sublime, así como la seducción de la forma –prosa modernista– que se reconocía y valoraba porque respondía a un ideal de belleza en la lengua y a un status cultural elevado, a partir de la figura misma del autor. Los otros sentidos habían quedado ocultos, y a su develamiento contribuye notablemente esta nueva lectura de Danièle Trottier de la novela de Roberto Brenes Mesén, cincuenta años después de su creación.

La sociocrítica, de la que se nutre metodológicamente –otro de los aportes mayores de su estudio– es aquella que se aparta de una inmanencia de las formas que posterga lo social, así como de una política de los contenidos que tiende a descuidar la textualidad misma, en suma, el texto como resultado de un proceso estético, y no tanto como un vehículo de enunciados. Se trata, entonces, de poner el foco en la relación texto/mundo inscrita en el propio trabajo interno de figuración. Esto hace que no exista un único punto de vista, sino una serie de focalizaciones que construyen y desconstruyen la escritura: un texto no es producto sino producción, proceso y no objeto. Lo anterior resume de manera clara, nos parece, el programa de trabajo que Trottier se propuso. Dicho de otra manera, es el paso de la mimesis a la semiosis, de ahí que la sociocrítica, en la vertiente utilizada, busque enfatizar puntos de anclaje para el análisis, tales como: nociones de contradicción, de espacio conflictual, de caos, de ideologías, del inconsciente (lo inconsciente social del texto), de lo no-dicho, los silencios o lo no pensado, las sujeciones y constricciones, categorías sociocríticas que la autora despliega a lo largo de su estudio. Solo eso es ya un aporte muy importante, no solo para una mejor comprensión de los diversos ejes de sentido de la novela de RBM sino, metodológicamente, a una fructífera y seria línea de trabajo en el medio académico nacional.

Referencias bibliográficas

Brenes R. (1932). *Lázaro de Betania*. San José: Convivio.

(1959) *Lázaro de Betania*. San José: EMEP.

Garnier J. F (1954) *Al borde del pecado (Lázaro de Betania)*, en *La República*.

Trottier, D. (1987) *Jeu Textuel et profanation. Étude sociocritique d'une édition latino-américaine*. Longueuil, Québec: Éditions du Préambule.

Trottier, D. (1993) *Juego textual y profanación. Análisis sociocrítico de Lázaro de Betania*, de Roberto Brenes Mesén. San José, EUCR.



Portada Libro *Lázaro de Betania*
 Por: Roberto Brenes Mesén
 Diseño: Gonzalo Fontano

PONDERACIÓN CRÍTICA DE LA MORAL ES INFIEL

YANINA LO FEUDO

Resumen

Se analiza el aporte del filósofo costarricense Álvaro Zamora, en su libro *La moral es infiel*, a la lectura y comprensión de las propuestas, investigaciones, limitaciones y posibilidades actuales de la moral sartreana. Se trata de un estudio diacrónico y comprensivo que busca un hilo conductor en las propuestas sartreanas para entender lo moral. Zamora analiza la obra sartreana para ofrecer una travesía actualizadora y dar sentidos nuevos a sus propuestas, las cuales considera sugestivas y todavía muy valiosas teóricamente pero que, por motivos diversos, hoy apenas reciben atención.

Palabras clave

Sartre, ética, moral, conciencia, delta.

Abstract

*The contribution of the Costa Rican philosopher Álvaro Zamora in his book *La moral es infiel* to the reading and understanding of the proposals, research, limitations and current possibilities of Sartrean morality is analyzed. It is a diachronic and comprehensive study that seeks a common thread in Sartre's proposals to understand morality. Zamora analyses Sartre's work to offer an updating journey through his ideas; and give new meanings to his proposals, which he considers suggestive and still very valuable theoretically but which, for various reasons, barely receive attention today.*

Keywords

Sartre, ethics, morality, conscience, delta

En *La moral es infiel* (y otros ensayos sobre ética, psicología y fenomenología sartreana, el filósofo costarricense Álvaro Zamora propone un recorrido por el pensamiento sartreano a través de una veintena de ensayos. El denotado como *La moral es infiel*, es aquel que da título al libro; aparece de último, para delimitar el horizonte donde se extiende el conjunto de las investigaciones que componen el volumen: una problematización de la moral desde la perspectiva de Jean-Paul Sartre.

Como cada vez que se escribe sobre Sartre, esa intención de Zamora tropieza inmediatamente con la pregunta, “¿Por qué Sartre hoy?”, es decir, ¿qué podría tener para decirnos este filósofo y escritor de entreguerras a los lectores de los albores del siglo XXI?

Álvaro Zamora responde a esa cuestión con un objetivo claro: “dar sentidos nuevos a teorías poderosas pero en declive” (p. XVIII), realizando una “travesía actualizadora” (p. XXV) de las ideas del pensador francés. Él nos invita a volver a Sartre, pero no con una mirada nostálgica de su influencia y de su popularidad pasadas, sino para recuperar conceptos que resultan fructíferos para nuestro presente.

La cuestión moral es un tema de por sí álgido en el acervo sartreano. El pensador francés parece siempre encontrarse en las puertas de la formulación de una moral sin nunca lograr un desarrollo sistemático de la misma, pese a sucesivos intentos que pueden rastrearse desde los *Diarios de Guerra* (1939-1940) hasta la Conferencia de Roma (1964).

¿Por qué un pensador de la talla de Sartre ha dejado inconclusa tantas veces la misma tarea? Frente a esta pregunta, Zamora nos provee de un conjunto de claves de lectura para comprender el motivo detrás de las morales aplazadas de Sartre.

Propone que es la naturaleza misma de la visión sartreana sobre el ser humano, el modo en que concibe su ontología fenomenológica y luego su concretización en una antropología socio-histórica, lo que imposibilita la formulación de una moral prescriptiva, y por lo cual mientras el hombre exista, ha de conformarse con una “moral infiel”, siempre provisoria y circunstancial.

Para arribar al sentido profundo de esta infidelidad, Zamora nos embarca en un viaje a través de distintos aspectos de la producción sartreana: “la ética, la psicología y la fenomenología” como reza el subtítulo de la obra, son el leit motiv principal

del conjunto de los ensayos. Se enfatiza de esta manera una lectura centrada principalmente en el período fenomenológico de Sartre, su reapropiación de las ideas de Husserl que desembocan en el desarrollo de *El ser y la nada*, y la continuación de su prometida moral en los *Cahiers pour une morale*. Sin embargo, la obra va más allá al abordar en los últimos ensayos el giro marxista de los años 60 haciendo foco en las conferencias de Sartre dedicadas a la cuestión moral: la Conferencia de Roma y *Determination y liberté*.

Si bien el libro aborda principalmente los textos filosóficos de Sartre, se sirve por igual de los distintos formatos que el pensador francés ha utilizado a lo largo de su vida para expresar sus ideas: las obras de teatro, entre las que se destacan *A puerta cerrada*, *Las manos sucias*, *El diablo y el buen Dios*, y también las biografías existenciales, en especial las obras sobre Baudelaire y Flaubert. A partir de estas y otras referencias, el autor realiza un trabajo minucioso, característico de quien conoce los recovecos de la obra sartreana, sin por ello dejar de hacer justicia a la amplitud de su producción, trazando líneas de ruptura y de continuidad en los distintos momentos de la producción teórica de un autor como Sartre, que ha estado especialmente empeñado en “pensar contra sí mismo”.

Desde la presentación del libro, en la sección “Liminar”, Zamora nos invita a seguirlo en los caminos del pensamiento sartreano como quien sigue al “marinero avezado” que se aventura en “corrientes ignotas”. El uso de metáforas hídricas alienta el conjunto de los ensayos y muestran la maestría de la pluma del autor. Con todo, encierran además una clave de lectura del texto sartreano que permite trazar una continuidad conceptual desde las primeras reflexiones sobre la conciencia hasta el lugar de la praxis en la historia para finalmente llegar a la moral.

La figura principal de ese recorrido es la imagen del delta, en referencia al delta fluvial que caracteriza la desembocadura de algunos ríos, en los cuales la corriente arrastra sedimentos que se depositan paulatinamente conformando islas. La particularidad de las islas del delta que interesa en estos ensayos es su mutabilidad. Debido a la corriente, nuevos sedimentos se acumulan sobre los anteriores, algunos se cubren y otros se desprenden conformando un paisaje variable.

El delta es un territorio cambiante, y esta es la incertidumbre que anima a Zamora a

la hora de brindar una imagen para asir complejas relaciones conceptuales. El libro comienza y finaliza con una referencia de Russel sobre esta cuestión: “El valor de una filosofía debe ser buscado, en una larga medida, en su propia incertidumbre”. Precisamente se busca resaltar este valor respecto de la filosofía sartreana, en la medida en que constituye un sistema de pensamiento que oscila permanentemente entre al menos dos polos disímiles: conciencia-ego; libertad-situación; praxis-historia; acción-moral.

A lo largo de los distintos ensayos, Zamora reflexiona sobre la relación problemática entre cada elemento de estos pares, a partir del terreno que ilumina la analogía con el delta. El hecho de que sea posible pensar una imagen común para aunar conceptualmente estas distintas formulaciones muestra la existencia de una forma de continuidad subterránea en aspectos del pensamiento sartreano, que hasta ahora había pasado desapercibida para sus lectores.

La vocación sartreana del libro se extiende al modo en que está organizado. El autor indica que “Aunque cada texto es unitario y autónomo, este volumen se articula de tal forma que pueda leerse íntegramente, como ensayo de ensayos” (p. XXV). En este sentido, el volumen es también como un delta, donde cada ensayo constituye su propia isla, y a su vez, cuando se recorre el conjunto es posible experimentar el sucesivo proceso de sedimentación conceptual que “navega desde la fenomenología hasta ciertas riberas del marxismo” (ibíd.) El objetivo de este análisis es acompañar algunas de las rutas de navegación que el autor propone. Para ello se han agrupado los ensayos de acuerdo a ciertas afinidades conceptuales, teniendo como norte la problematización moral. En este sentido, la meta ha sido dibujar un mapa posible entre otros, que como el delta puede cambiar de acuerdo a las corrientes que cada uno elija seguir.

*

La moral es infiel toma de partida, como piedra angular, la recepción sartreana de la fenomenología; escribe “los primeros ensayos- dedicados al ego y a la intencionalidad- escudriñan la psicología fenomenológica, aunque su propósito apunta a la fundamentación del acto moral” (p. XXVII) Este itinerario es, de modo

general, el de los primeros cuatro ensayos: Horror y encanto de las cosas, Un juego especular del ego, Entre la temporalidad y el ipse, y El yo, los actores y una Venus de mármol.

En estos primeros ensayos el autor muestra la influencia de Husserl en el equipamiento conceptual sartreano. Mediando nuevamente una comparación, esta vez con el terreno artístico, nos indica el tono de esta relación. “A semejanza de Picasso en el arte, Sartre adopta ideas y procedimientos filosóficos de otros; incluso cuando se opone a ellos en aspectos medulares” (cfr. p. 3). De ese modo, cuando Sartre habla de conciencia, de intencionalidad, de ego, se encuentra realizando una apropiación original de nociones que anclan en Husserl, pero con las que señala sus distancias.

La conciencia es uno de esos términos clave en la fenomenología sartreana. Su relación con el yo empírico, el ego, sienta las bases fundacionales del edificio conceptual sin el cual no es posible comprender la propuesta moral de Sartre. Nuevamente Zamora asienta la comprensión de esta noción en una imagen acuática: “Huidiza, la corriente define al río. Deposita en él limos, arenas y otros sedimentos, pero corre inaprensible. Así la noción de conciencia: dinámica, inmediata, constante; un misterioso huir de sí” (cfr. pág. 16).

Pero esta corriente no es un discurrir sin consecuencias; es decir, la espontaneidad de la conciencia se temporaliza, no es un permanente comenzar de nuevo, en palabras de Zamora, arrastra sedimentos, deposita limos. Esto significa que “La conciencia sartreana –in-mediata, relampagueante, insustancial– da sentido al ser y más: del ahora al después deviene y con ello perfila esa cosa del mundo denominada ego o yo: una parcela del pasado, un ser-en-sí entre otros. Insístase ahora: el ego aparece cual delta de todos los actos cometidos hasta ahora por mí” (cfr. pág. 18).

En este análisis del libro se pretende, además, aclarar la relación entre dos nociones cardinales de la fenomenología sartreana, conciencia y ego, para-sí y en-sí, explicitar un componente histórico que suele pasar desapercibido.

Aunque resulta claro que para Sartre el yo es un objeto del mundo en una relación de exterioridad con la conciencia, no es un objeto como cualquier otro ser en-sí, independiente de nosotros, sino que se conforma como tal a partir del

discurrir temporal de la conciencia. En la visión de Zamora, es como el conjunto de sedimentos más o menos mutables, que se seguirán acumulando y cambiando mientras exista el río, es decir, mientras exista la conciencia.

El autor introduce un elemento más en la relación conciencia-ego que remite directamente a los desarrollos de El ser y la nada, la acción. “Todo ego es ya cosa del pasado; pero- como en la analogía del agua y del delta- cada acto lo modifica” (p. 31) En este punto, se esboza el problema de la libertad como elección de un para-sí que se proyecta y que al realizar determinada acción, produce cambios en las cualidades del ego. Zamora enlaza esta cuestión con la afamada sentencia sartreana en El existencialismo es un humanismo, la existencia tiene prioridad sobre la esencia. La libertad, con su proyectarse y su hacer en el mundo, va conformando cierta silueta del ego, y no al revés, como si el yo empírico pudiera ser la fuente de las acciones.

A partir de estas primeras aproximaciones al problema, Zamora comienza a delimitar las consecuencias axiológicas y éticas de dicha concepción de las relaciones entre conciencia y ego. Ocurre que si “al igual que todo ego- cualquier valor debe estar afuera; no puede habitar en la conciencia. La derivación ética resulta palmaria: si la axiología remite a algo trascendente, no podrá determinarse, a priori, moral prescriptiva alguna” (cfr. pág. 32). Se entrelazan así dos conclusiones, por un lado, que tanto la moral como el ego son objetos del mundo, y como tales resultan contingentes como lo es cualquier ser en-sí. Sin embargo, pese a esta remisión a la trascendencia, así como el ego no es el origen de la acción, la moral tampoco constituiría un asidero seguro para la misma. La acción, expresión privilegiada de la libertad, va siempre por delante, y como consecuencia, “pareciera que una ética consecuente solo podría ser descriptiva” (ibíd.). Es decir, la ética es impotente para la prescripción y solo podría abrir juicio a posteriori, una vez ya se ha actuado.

¿Significa esto que hay gratuidad en la acción, o dicho de otro modo, no anula la espontaneidad de la conciencia toda posibilidad de construcción de una moral? En el tercer ensayo de La moral es infiel, Zamora brinda las primeras precisiones al respecto. El ego puede funcionar para la conciencia como un motivo, de la misma manera que puede hacerlo cualquier elemento de la facticidad. La única diferencia entre el ego y el resto de los en-síes, es que el éste se halla conformado por una cuasi-espontaneidad, en tanto es el fruto de las conciencias pasadas. Aún así, la

acción ha de tomar en cuenta al ego, así como la corriente nueva acumula o rompe con los sedimentos acumulados de las corrientes pasadas.

En el cuarto ensayo, denominado El yo, los actores y una Venus de mármol, el autor profundiza consideraciones en torno a las discrepancias entre la propuesta de Sartre respecto de la visión husserliana del ego. Cabe recordar que para el francés, el ego no es dueño de la conciencia y en cambio es su objeto. Pero ¿qué tipo de relación tiene la conciencia con este objeto especial, hay diferencias respecto del modo en que se vincula con los otros objetos del mundo? Zamora brinda un ejemplo ilustrativo al respecto: “Un mármol blanco puede ser convertido en la imagen de David o en la de Venus. (...) Mutatis mutandis, se puede dar forma al yo. Sartre ha procurado explicarlo desde 1947, mediante su estudio sobre Charles Baudelaire.” (cfr. pág. 55)

Con esa analogía Zamora sugiere que la indagación ha de orientarse a saber si es posible esculpir un ego como se lo hace con un mármol, es decir, como si se tratara de una obra de arte. A través de referencias a la biografía sobre Baudelaire, la primera de la serie de biografías existenciales sartreanas, responde que ambas operaciones no son exactamente equiparables. Este es el problema de Baudelaire cuando “se aferra al ser de un yo definitivo y pretendidamente inmutable” (ibíd.). Hay mala-fe en esta posición que consiste en un intento de negar que con cada acción el yo puede cambiarse. Por este motivo, nunca podría ser como aquella imagen tallada en mármol de la Venus, en cambio, el ego siempre está en riesgo, “puede transformarse en un montón de adoquines, en la cornisa de un templo o en otros utensilios” (ibíd.)

A propósito de la mutabilidad o inmutabilidad del yo, el autor agrega una referencia al teatro de Sartre que complementa esta reflexión. La obra A puerta cerrada presenta “a unos personajes imposibilitados para cambiar lo que son: sus egos están completos, como la Venus de mármol; su fluir vivencial cesó; ya son pero, en sentido estricto, no existen.” (p. 59) Solo en este escenario imaginario, en donde la muerte ha cerrado la existencia, puede pensarse un ego que ya terminado, funcione solo como pura repetición de lo que ya fue.

A través de estas cuatro primeras secciones, Zamora sienta las bases para el abordaje posterior de la cuestión moral. Interesa retener una diferenciación que

en los subsiguientes ensayos resulta clave. La espontaneidad de la conciencia intencional ha de distinguirse de las posibilidades de la conciencia reflexiva, donde puede mediar la voluntad. Según el autor, moral y responsabilidad no podrían equipararse sin más al movimiento intencional a secas, sino que más bien éste es solo una condición de posibilidad.

El quinto y el sexto ensayo, Entre el diablo y un buen Dios e Intersticio moral sobre la situación y la ficción, tienen como objetivo “plantear ciertas rutas de la voluntad en terrenos de la moral” (p. 73) tomando como motivo la producción literaria de Sartre. Como el título lo indica, Zamora se sirve principalmente de la obra de teatro El diablo y el buen Dios, pero también apela a una escena clásica descrita en El ser y la nada, el hombre celoso que espía a otra persona con su oreja pegada a una puerta. No se trata de un recurso arbitrario, ya que el propio Sartre recurre habitualmente a la ficcionalización de situaciones para profundizar en sus ideas filosóficas.

El autor propone indagar los caminos morales que sigue una libertad en situación a partir de reflexionar sobre las elecciones morales del protagonista de El diablo y el buen Dios. Goetz ha elegido consistentemente el hacer el mal a otros, pero tras un momento de reflexión decide comenzar a hacer el bien. De modo similar, Zamora evoca la escena de celoso que figonea detrás de la puerta a un tercero, y reconoce que en ambos casos puede plantearse un mismo problema: “si una persona, modelada desde la infancia para ser malvada, cuenta realmente con la posibilidad de birlar la costumbre, evitar la mala fe, tomar decisiones legítimas, luchar para que los demás ejerzan con plenitud su libertad y aprendan a vivir auténticamente.” (p. 83) Es decir, ¿puede la libertad transformar al ego? La respuesta de Zamora es afirmativa. Adviértase aquí que la imposibilidad de moldear un ego como una obra de no impide transformarlo a través de la voluntad, solamente impide construirlo de modo estático e inmutable. La libertad puede siempre proyectarse de otra manera, operar un cambio de valores, para lo cual resulta imprescindible la mediación de la de la voluntad. Solo entonces el hacer el mal, el celar, podrían asumirse como proyectos pasados a partir de los cuales proponerse construir un nuevo proyecto.

El problema es que esta posibilidad choca con la mala-fe que roe la autenticidad, es decir, la posibilidad de reconocerse como libertad para cambiar de proyecto. Para el hombre que cela “en tal acto hay una referencia sobre lo que él es ya como

pasado y que –con mala fe, aferrándose a ello cual si el-ser-celoso fuera un destino o una esencia que se le ha dado desde afuera– se toma a sí mismo cual proyecto de reificación egótica” Zamora indica aquí las características de un proyecto que pretende desconocer la libertad recurriendo al ego; es que aunque pertenezca al pasado, el ego se puede tomar como un destino, es decir existirlo como si se tratara de una proyección de un futuro inamovible. El autor compara esta “reificación egótica” con el “agua estancada”, que a diferencia de la corriente que hace delta con su paso, busca permanecer inmóvil como los personajes de A puerta cerrada.

En los ensayos que siguen Personalizarse con los otros, Vampirización estética y moral, Yo-cuerpo-para-sí-y-para-otro y Caricias y retorno al ser mirado, Zamora trabaja varias líneas de desarrollo teórico de manera simultánea. En estas secciones la problematización sobre la moral se adentra en una reflexión acerca del lugar del prójimo. De manera concomitante, el autor profundiza en los sentidos que adquiere la noción de libertad para Sartre, a medida que incluye en sus reflexiones problemáticas histórico sociales.

Sobre la cuestión del prójimo, el autor comienza señalando las críticas que Sartre realiza a Husserl en La trascendencia del ego, en relación a la superación del solipsismo. La cuestión central está en determinar qué tipo de relación existe entre el ego, la libertad y el otro, y qué implicancias tiene para el problema moral. Zamora ejemplifica esta triple relación a través de una referencia a El idiota de la familia. “Gustave también descubre que es un personaje para los ojos del prójimo. Ratifica así que su ego es un “cuasi objeto previsible”. No está terminado, como el delta, pero se dibuja ante el otro con ciertas líneas, en determinada perspectiva, con características que pueden describirse y estudiarse.” (p. 102) El problema que se presenta para Flaubert es que su ego se presenta como objeto para los otros, frente a lo cual elige identificarse con ese ser egótico que los otros le han asignado.

Como ocurre en el caso de Flaubert, la atribución de un ser por parte del prójimo no es una operación neutral. “El ego tiene textura axiológica” (p. 118), señala Zamora, lo cual significa que en la relación ego- otro, se personaliza al ego con cierto valor, que es histórico y dependiente del contexto. El problema de la valoración del ego se enlaza directamente con los trabajos de Sartre sobre la opresión de distintos grupos. El ser-negro, ser-colonizado, ser-mujer son formas del ser para-otro con profundas

consecuencias en las relaciones con el prójimo. Aun así, no olvida Zamora que el problema de la opresión no se reduce solamente a cierta forma de personalización del ego, sino que también la materialidad del cuerpo juega un papel importante. “Se habla del ser chino, el ser africano, el ser latino. Abstracciones todas, las cuales se asocian con perfiles corporales prejuiciosos. Se les endosa un perfil natural y también le hacen corresponder uno axiológico” (p. 140) El valor infecta íntegramente la relación con el prójimo, la cual no se construye como una relación entre libertades, sino de la libertad del otro con el ego y con el cuerpo material que soy.

Se advierte como este camino abierto por el autor nos lleva a la pregunta por el lugar de la libertad. ¿Puede un hombre que ha sido signado por el otro con cierto valor, el valor del mal, realizar una elección auténtica? ¿Qué tipo de libertad supondría esta acción, la libertad de la espontaneidad de la conciencia o la liberación del oprimido? Zamora sugiere distinguir cuidadosamente entre estos dos sentidos del término, en tanto Sartre utiliza frecuentemente la misma palabra para denotar ambos.

Para el oprimido, siempre estaría la opción de intentar revertir las consecuencias morales y materiales de su condición, como vimos, el para-sí siempre puede optar por realizar otro proyecto. Pero Zamora reconoce que esto no es suficiente para prescribir una moral en favor del oprimido. Por lo tanto, el problema surge cuando el propio Sartre busca fundamentar una moral basada en este principio de liberación. Sartre “ha elegido y sostenido algunos valores; pero ninguno tiene per se valor absoluto. Desde su propia visión filosófica, la colección de presuntos valores que el mismos adopta (ha de subrayarse) serviría como guía para actuar. Y no cabe duda, por sus acciones socio-políticas que así las toma y ejecuta. Pero no por eso tienen validez universal” (p. 159) Es decir, cuando Sartre toma a la libertad como valor rector para la acción realiza una elección personal, pero las bases que ha sentado en su propio edificio teórico impiden tomar a este valor como un principio rector de una moral prescriptiva. La libertad en el primer sentido- como espontaneidad de la conciencia sobre el ego- impide, de acuerdo a la lectura de Zamora, hacer de la libertad en el sentido socio- histórico la piedra de toque para fundar una axiología universalmente válida.

Firma de Sartre



Retrato de Sartre, por Alvaro Zamora



Los dos ensayos que siguen en el libro, apuntan a profundizar el modo en que el propio Sartre ha construido su ego sobre la base de sus coqueteos con el psicoanálisis y en su autobiografía *Las palabras*, antes de continuar el análisis de las relaciones entre libertad y moral. El número once, *Intenciones psicoanalíticas y progresivo-regresivas*, analiza los puntos de concordancia y diferencia entre Sartre y el psicoanálisis. El propio Sartre reconoce afinidades entre su filosofía y la vocación de interpretación psicoanalítica, por lo cual propone su propio psicoanálisis existencial. Sin embargo, Zamora muestra que los puntos de distancia entre ambas teorías se acrecientan al comparar la caracterización fenomenológica del ego sartreano y la psicoanalítica del yo. El yo freudiano se constituye como objeto arrastrado por dos fuerzas contrarias, ello y superyó, mientras que la fenomenología prescinde de las referencias mecanicistas que caracterizan a la teoría de Freud.

Amores difíciles, el duodécimo ensayo, aborda entre otros temas, la autobiografía de Sartre, la cual nos permite acceder de primera mano la historia ficcionalizada de la conformación del ego sartreano en la infancia. Zamora llama la atención sobre el uso que Sartre realiza del complejo de Edipo para explicar las relaciones con su madre y abuelo, teniendo en cuenta las diferencias conceptuales antes mencionadas con el psicoanálisis. El autor elige mostrar al Ego- Sartre configurándose a partir de sus distintos amores, comenzando por la relación con su madre, siguiendo por Simone de Beauvoir, los amores contingentes, hasta llegar a los cambios sobrevenidos en un drástico giro teórico a partir de la relación con su último secretario Pierre Victor.

Todas estas relaciones constituyen distintas plataformas de personalización del ego sartreano. “El anciano Sartre- escribe Zamora- no quiere un ego simplemente distinto al anterior, sino [además] quiere ser su némesis” (p. 191). El propio discurso vital y filosófico de Sartre sirven entonces de ejemplo para mostrar el proceso de sedimentación de un ego, con sus olvidos y sus mudanzas. Sin embargo, “toda nihilización supone lo negado” (p. 183), lo cual significa que no es posible, como pretendía el Orestes sartreano, romper absolutamente con un ego, y permanecer en la negación perpetua de todo valor, salvo el de la propia libertad. Siempre “Tras la demolición (aspecto negativo de la libertad) se intentará confeccionar algo nuevo (aspecto positivo)” (p. 191) Es decir, que aun cuando Sartre pretenda renegar de sí mismo, es innegable que lleva consigo el ego anterior. Esta reflexión sobre los

cambios en el ego sartreano sirve de contexto al trabajo que Zamora realiza acerca del giro teórico del autor francés hacia el marxismo, el cual Zamora aborda en los subsiguientes ensayos.

El autor da un primer paso en esta dirección al abordar el tema de la libertad en *Autenticidad: entre el hecho y el derecho* y *Otras advertencias sobre la libertad y la espontaneidad*. Como el anticipa en ensayos anteriores, la noción de libertad no tiene un único significado a lo largo de la obra sartreana, en cambio, es un término anfibológico cuyos sentidos se superponen en la pluma del propio Sartre.

En distintas ocasiones Sartre intenta elevar a la libertad al rango de un principio axiológico, principalmente en la búsqueda por articular una noción de libertad más allá del plano ontológico hacia lo socio-histórico. Un primer paso se da en los *Cahiers pour une morale*, donde propone una moral que gira en torno a la conversión como pivote para pasar de la inautenticidad a la autenticidad, la cual le permitiría al ser humano reconocerse como libertad absoluta. Zamora indica que, aunque se trata de una propuesta sub-elaborada por Sartre, la conversión desde la mala-fe hacia la libertad resulta en un movimiento fallido que exige una improbable transformación individual coordinada por parte de los distintos agentes morales.

Luego de este fracaso, Sartre enarbola en repetidas ocasiones a una libertad que se expresa cuando un agente social puede elegir y realizar ciertas opciones deseadas por él. Uno de los aportes de Zamora es la propuesta de realizar una clara distinción entre este plano histórico social y el plano ontológico descrito a propósito de la relación conciencia-ego: “el para-sí es aquí (como en todos los casos) pura condición de posibilidad. Si eso ha de entenderse cual libertad, debe precisarse que lo es en tanto condición ontológica general y abstracta. No es de suyo un valor ni puede serlo (...) Solo con otro sentido del término libertad podría afirmarse que hay sociedades más libres que otras (por su acceso a la libre expresión del pensamiento, a la educación a la comida, al empleo, etc) (...) Posibilidad y valor no son sinónimos en este caso” (p. 231)

El autor nos sugiere una distinción entre la libertad condición de posibilidad a nivel ontológico, de la concreción histórico social de la posibilidad de elegir en distintas sociedades. Esta diferenciación es crucial para entender por qué la libertad en este

segundo sentido- como valor concreto e histórico- no puede funcionar como principio moral universal. La razón de esta imposibilidad es que en tanto valor, la libertad correría la misma suerte que cualquier otro aspecto del delta, puede ser roído, reemplazado, transformado por las corrientes de la nihilización y de la conciencia, es decir por el primero de los sentidos de la palabra libertad.

En este punto, el pesimismo sartreano resulta ser más profundo de lo que habitualmente se cree entre sus lectores. Escribe Zamora “A contrapelo de sus ansias, de sus propios proyectos, Sartre ha dejado abiertos- merced a sus ideas sobre la libertad y el valor- canales que pueden servir a los despiadados, a los malos, al torturador y al mentiroso. No hay duda de que él los combate con denuedo a lo largo de su vida. Pero en tales meandros su moral resulta infiel” (p. 231) En conclusión, no solamente la condición ontológica del ser humano impide justificar la moral sartreana, es decir, los principios y valores que Sartre en tanto persona sostuvo con sus luchas sociales y políticas, sino que por su relativismo, impide condenar la existencia de unos valores exactamente opuestos a los que el propio Sartre defiende, como la opresión de distintos grupos humanos.

Desde el decimoquinto capítulo en adelante el autor aborda directamente las “riberas marxistas” del pensamiento sartreano. En los tres ensayos que siguen Violencia asoma hasta en el amor, Reverberar la identidad desde los otros y Giro del método se explora la particular torsión que el marxismo imprime a los conceptos que Sartre venía desarrollando desde la fenomenología. La relación con los otros, la libertad y la cuestión moral se redefinen a partir del escenario descrito en la Crítica de la razón dialéctica.

En la Crítica, Zamora reencuentra temas sartreanos clásicos, como la relación conflictiva con los otros, ahora mediatizada por el problema de la escasez y la alienación. Pese a estos paralelismos, señala que es preciso establecer una diferencia de nivel necesaria entre distintos momentos de la producción sartreana “El ser y la nada representa el eje teórico del humanismo sartreano. En cambio, la Crítica de la razón dialéctica es lugar donde se extiende su visión propiamente antropológica” (p. 268-269) Por este motivo, sugiere un límite a las correlaciones entre ambas obras, de modo que no sea posible equiparar intencionalidad y praxis sin más, sino solo como una analogía que no agota a ninguno de los dos conceptos.

Dicho esto, el autor sugiere que la idea existencialista básica sigue presente en la Crítica, en la noción de praxis individual, ya que allí Sartre sitúa el punto de partida de toda la dialéctica. Las consecuencias para la cuestión moral son similares a las que se derivan de la relación ego-conciencia, solo que ahora se ven plasmadas en el plano concreto de la acción histórica. Escribe Zamora “La verdad axiológica permanecerá en suspenso mientras el ser humano haga su historia” (p. 271), lo cual significa que es imposible establecer unos valores que sirvan para toda praxis por fuera de la referencia a un momento histórico determinado. Esto no anula la elección moral situada, es posible optar por ciertos valores como lo hace Sartre, lo que no es posible es proponer dichos valores como una ética incuestionable.

Profundizando en las riberas marxistas, en el decimosétimo ensayo Zamora se pregunta por las posibilidades de acción del agente moral en el contexto de la alienación. La praxis individual nace en el seno de lo práctico-inerte, aquel “embalse” de la libertad, en el cual ésta permanece estancada y serializada. No se trata aquí solamente de la materialidad en el sentido del ser en-sí, sino que el autor propone que el “ser de clase” se encuentra interiorizado como parte del ego. Pese a este escenario adverso para la praxis Zamora sostiene que “La profunda alienación invocada no significa que desaparezca del todo la posibilidad humana de transformar (aunque no sea necesariamente la de eliminar) el embalse estructural de lo práctico-inerte. Sartre refiere la existencia de grupos que rompen esa dialéctica negativa o contra-dialéctica” (p. 294) En este sentido, quedaría aún disponible un recodo de libertad en la acción colectiva que insinúa un futuro posible no pre-configurado por la inercia del campo material.

Los últimos ensayos del libro, La ilusoria búsqueda de lo auténtico, Responsabilidad, desde la ontología hasta la moral y finalmente La moral es infiel, recogen las sedimentaciones del camino recorrido para plantear decididamente la cuestión moral en Sartre. Zamora comienza por retornar a los planteos derivados de El ser y la nada, en donde el par autenticidad-inautenticidad juega un papel crucial. Allí la propuesta sartreana consistía en llegar a reconocerse y a actuar como pura libertad, diluyendo todo determinismo en la responsabilidad del para-sí; como contraparte de una reflexión impura que asocia la conducta al “desiderátum del ego” (p. 303). El autor retoma las ya mencionadas dificultades de Sartre para terminar de cerrar esta

propuesta moral. El problema de Sartre es, según Zamora, que el francés no realiza un sistema de pensamiento anclado en una sola idea, sino que intenta mantener en tensión distintos opuestos: la espontaneidad de la conciencia, el para-sí, la libertad, junto a la pasividad y la determinación. Como consecuencia de este juego permanente entre el río y su delta, no se puede prescribir una moral, aunque como en la obra de arte, sí es posible juzgar a posteriori lo realizado.

A su vez, conforme avanza en la formulación de una antropología y en las aguas del marxismo, Sartre conceptualiza una libertad transida de palmo a palmo por la inercia, de la cual la biografía sobre Flaubert es el ejemplo más representativo. Frente a este escenario donde la libertad parece estar entrampada por doquier, Zamora entiende que Sartre coloca sus esperanzas en la transformación colectiva de la historia: “Solo nos queda inventar salidas.” (p. 324)

Para terminar, en *La moral es infiel* último capítulo del libro, Zamora analiza la cuestión del valor en la obra sartreana, fundamentalmente en sus conferencias en Roma. En el valor se canaliza una doble vertiente “el valor refleja tanto la libertad como la forma esencial de una exigencia externa que vuelve desde el pasado para determinar el futuro” (p. 337) Es decir, por un lado, el valor se encuentra afuera en el mundo, pero como ocurre en el caso del ego, es el resultado de una praxis pretérita, y en este sentido posee en su origen las huellas de la libertad. Lo ya sido- ya sea que se trate de la personalización del ego o de los valores inscriptos en un contexto socio-histórico concreto- constituye una “oferta para el amarre” (p. 344) a la hora de realizar cualquier acción en el terreno moral. Sin embargo, no es más que una posibilidad como lo es la ruptura con lo anterior. Dicha transformación siempre es posible, aunque no implique eliminar la inercia, sino que como escribe Zamora “la ruptura se engarza con lo roto (para no repetirlo, para evitarlo, para reificarlo)” (p. 351)

Nuevamente el autor realiza un paralelismo fecundo entre los pares acción moral y axiología con la conciencia y el ego. Es el objetivo de la conciencia “terminar” el ego.

Para concluir este análisis, que ha de leerse también cual invitación para enfrentar el libro de Zamora, conviene advertir que, como ocurre con la moral, los filósofos han querido, a lo largo de la historia, como también ahora lo quisiéramos, poder fijar

unos valores que orienten necesariamente nuestras acciones. Pero tal labor enfrenta dificultades vastas; y siempre permanece inacabada.

La indicada comparación de Zamora se completa con la idea de que hay una dialéctica entre la norma y la acción: la axiología se presenta como un porvenir determinado desde fuera, pero a su vez, la praxis individual representa la posibilidad de “agrietar” ese porvenir inerte. Con estas herramientas teóricas el sentido de la infidelidad de la moral sartreana aparece claramente en palabras de Zamora:

La moral es infiel porque, si bien se impone cual exigencia, cambia de norte al tenor de las circunstancias (...) el futuro de la moral (y así el de la ética, en tanto reflexión sobre la moral) coincide con el del hombre: pasado y presente lo determinan en parte; pero, como todavía no es, resulta inaprensible. Su misterio y posibilidades-de-ser alientan casi todas las travesías sartreanas (p. 354)

Esta incertidumbre anima el Colofón, que es la última sección del libro, y donde el autor destaca que el valor de la filosofía sartreana reside en su capacidad de ofrecer herramientas para problematizar las posibilidades de la conceptualización ética y de la acción en las coordenadas actuales de la reflexión filosófica.

Fiel al espíritu sartreano la importancia del recorrido realizado por Zamora en *La moral es infiel* se cifra no solamente en su precisión conceptual y su amplitud en el tratamiento de los temas, sino en la capacidad de iluminar los límites y las posibilidades por venir de una moral contextualizada históricamente y por esa misma razón, abierta a la invención.

Referencias bibliográficas

Sartre, J-P. (1972) Obras (trad. A. Bernardez y otros). Buenos Aires: Losada.

Martínez, J. Sartre: La filosofía del hombre. México: Siglo XXI.

Zamora, Á. (2023) La moral es infiel (y otros ensayos sobre ética, psicología y fenomenología sartreanas). San José: EUNED.

Notas

1_ La obra cuenta con un instructivo prólogo de Roberto Castillo, otro filósofo costarricense que atinadamente responde a la pregunta “¿Por qué Jean-Paul Sartre hoy?” [...] que tiene que ver sobre todo con el mito en que fue convertido por los mass media, después de la finalización de la Segunda Guerra Mundial [y cuya] genialidad le lleva a encontrar escollos duros de romper; su honestidad los lleva a enfrentar todas las vetas de los problemas abordados; por ello sus soluciones no conllevan la fijeza de las doctrinas que tienden a anquilosar en fluir del pensar y del ser”.

APUNTES SOBRE EL CONOCIMIENTO

EDGAR ROY RAMÍREZ

Resumen

Vista a la luz de la importancia del conocimiento y en relación con otros conceptos como la “ignorancia”, “escepticismo” y el “dogmatismo”, se sugiere una noción amplia de “conocimiento”.

Palabras clave

Conocimiento, ignorancia, escepticismo, dogmatismo.



Abstract

These notes suggest a broad notion of knowledge and its relation to other concepts such as “ignorance”, “skepticism” and “dogmatism”.

Keywords

Motherhood, overprotective mother, crow mother, pretty-good mother, co-educators, rainbow-family.

1

El conocimiento es una empresa colectiva y acumulativa, que hay que mantener y cultivar, reproducir y aumentar. Se necesitan políticas, instituciones y practicantes para todo ello. La importancia del conocimiento tiene diversas dimensiones: la dimensión evolutiva de sobrevivencia; la dimensión psicológica de satisfacer la curiosidad; la dimensión económica de la producción; la dimensión política del uso y la dimensión cultural de la reducción de la ignorancia.

2

El conocer pertenece a la realidad y podemos a su vez estudiar las condiciones (biológicas, psicológicas, políticas, económicas y culturales) que lo hacen posible o lo obstaculizan. Es un proceso real. Si hiciéramos un inventario de lo que hay, habría que incluir el conocer en él.

3

Cuando conocemos, ¿qué es lo que hacemos? Conocer, en uno de sus sentidos, tiene que ver con obtener información sobre algo. Tal información se vincula con las fuentes de que las obtenemos y la fundamentación que podemos dar respecto de su calidad. Conocer supone obtener algo que antes no teníamos. En este sentido se relaciona con la reducción de la ignorancia. Conocer es también una necesidad evolutiva y de sobrevivencia.

¿Cómo seríamos si no conociéramos? Es posible que nos moviéramos en el ámbito del mito en cuanto este nos orienta en la realidad y orienta nuestra acción; pero su fundamento no se tematiza. Sin embargo, sería difícil saber cómo sobreviviríamos.

4

Cuando hablamos de conocer lo hacemos en diversas direcciones: conocer lo que está a la mano, en la cercanía inmediata; conocer lo lejano en el espacio y el tiempo; conocer por medio de teorías; conocer por medio de instrumentos. Las exigencias que aceptamos variarían y se vincularían con el conocer específico.

5

Obviamente podemos hablar de grados de conocimiento: una cosa es tener conocimiento del hecho, de lo que ocurre, y otra cosa es conocer el hecho razonado, por qué ocurre. Esta distinción aristotélica sigue siendo fructífera: la relación entre los hechos y la explicación de ellos.

6

La tarea del conocimiento es más rica y compleja de lo que habría si se redujera a la física. Hay

que incluir el conocimiento histórico, el conocimiento de un lugar, el conocimiento de otras personas, el conocimiento de una pieza musical. No es una tarea fácil y determinada de una vez por todas.

7

¿Por qué confiamos en el conocimiento? El conocer y el conocimiento suponen un ir descubriendo cómo se comportan sectores de la realidad, y por ello, nuestra acción puede ser más lúcida, y a la vez más eficaz. No parece haber una alternativa mejor. El conocimiento de ha ido ganando la confianza, es decir, hemos ido ganando confianza al actuar y al ubicarnos en el mundo.

8

Ninguna ciencia nace consolidada, tiene que irse definiendo, precisando los criterios y los temas propios. Tal situación han de recordarla los practicantes de las ciencias sociales cuando piensan que las ciencias naturales poseen una madurez de la que las ciencias sociales carecen.

9

Diversas pueden ser las nociones de “ignorancia”:

1. “ignorancia” porque las fuentes posibles de conocimiento ya desaparecieron;
2. “ignorancia” que decidimos tener porque el eliminarla implica prácticas con las que no estamos de acuerdo;
3. “ignorancia” que con el tiempo y mejores métodos de producir conocimiento desaparecerá;
4. “ignorancia” ineliminable por la gran cantidad de factores involucrados de manera tal que es objetiva o subjetivamente imposible superarla.

En todos los casos podemos adoptar una docta ignorancia o una indocta ignorancia.

10

La racionalidad es impotente ante quienes no están dispuestos a juzgar, proceder, con las reglas de la racionalidad. Nada se puede hacer sin el punto de partida básico: estar anuente a dar razones y estar anuente a escuchar razones. La racionalidad es un camino de doble vía. También se aprende a ser racionales.

11

El escepticismo extremo se puede decir que afirma la imposibilidad del conocimiento. Esta posición no deja de ser curiosa en grado sumo puesto que está claro que sin conocimiento la vida humana no es viable. El conocimiento es decisivo para la sobrevivencia y la evolución.

El dogmatismo también es otra forma (fingida en última instancia) de negación del conocimiento. El dogmatismo más bien parece un refugio ante el cambio inestabilizador, un refugio ante la duda genuina.

En breve: no hay camino hacia el conocimiento (el escepticismo); por el contrario, el camino es corto y fácil de recorrer (el dogmatismo).

Hay otras formas de intentar negar el conocimiento, aferrándose a lo que ya se sabe sin intentar fuentes o vías nuevas de conocimiento. También están la pereza, la indiferencia y el temor que pueden erigirse en obstáculos.

12

Con el dogmatismo o el escepticismo en cualesquiera campos tenemos dos extremos de signo distinto, muy parecidos en sus consecuencias paralizadoras. Ambos distorsionan el quehacer correspondiente y agotan las pretensiones de la racionalidad demasiado pronto.

Lo que cabe es una situación intermedia. Empero, si hubiera que escoger es preferible inclinarse al escepticismo sin caer en él. Las posiciones intermedias pueden ser sumamente variadas con grados de cercanía y de lejanía respecto a los extremos.

En todo caso, una posición que asuma el optimismo del dogmatismo con la desconfianza del escepticismo parece ser una posición aceptable. Sin caer en los entusiasmos de una racionalidad todopoderosa y sin incurrir en la bancarrota de la racionalidad, se aprende de ambos y se les rechaza en la desproporción de sus posiciones originales.

Crear tener o llevar la razón puede apuntar en dos direcciones: a argumentar (esgrimir razones, al diálogo intenso) o al dogmatismo (actitud de quien cree haber encontrado las verdades). El problema del dogmatismo cuando no convence a los otros (un tanto más escépticos, un tanto más críticos, quienes no creen en vías rápidas hacia las verdades) es que fácilmente se transforma en fanatismo con su dosis de intolerancia y violencia. El fanático, llegada la oportunidad, quiere destruir a quienes no comparten sus posiciones. Por contraste, la vía racional, la vía del diálogo renuncia a la violencia y a la destrucción del interlocutor.

El fanático no tolera la discrepancia, ni la independencia de pensamiento. La intolerancia que lo caracteriza le viene de la seguridad de creer llevar la razón. Por ello, no acepta el cuestionamiento, ni siquiera la duda. Es la mentalidad de que están hechas las hogueras, las purgas, las excomuniones y también el terrorismo y el antiterrorismo.

El escepticismo absoluto es tan paralizante como el dogmatismo absoluto. Ambos obstaculizan el pleno desarrollo del conocimiento. Uno por desconfianza total e ingenua (el escepticismo); el otro por la creencia en la facilidad de obtener el conocimiento (dogmatismo).

También el escepticismo moderado se encuentra con el dogmatismo moderado: se duda de aquello respecto de lo cual se está justificado dudar; y se defiende con los mejores argumentos aquello de lo cual tenemos razones de sostener. Ni se duda por dudar, ni se mantiene una posición a pesar de las pruebas en contra.

El escepticismo nace de las dificultades de obtener algunas verdades y como reacción frente a los excesos del dogmatismo. El dogmatismo se sostiene por formas de poder y por la creencia de que las verdades son fáciles de adquirir o porque ya vienen dadas por un libro sagrado o tomado por tal por los defensores del dogmatismo. El escepticismo por su lado no defiende privilegios no forma buena pareja con el poder. Tampoco, el escepticismo se desdobla en fanatismo.



LA ESCUELA DE ATENAS” de Rafael Sancio (1483–1520)

Un símbolo del saber

DE MAQUIAVELO, DESCARTES Y LOS SOFISTAS: LA POLÍTICA COMO DOMINIO

LUIS DIEGO CASCANTE

Resumen

La caricaturización que han sufrido Maquiavelo y los sofistas a lo largo de la historia es consecuencia de considerarlos peligrosos defensores de una cierta libertad de pensamiento que relativiza el discurso hegemónico respecto de las verdades consideradas eternas. Se trata del jardín de los senderos que se bifurcan: o normatividad dominante ('santuario de ninfas') o el realismo político que muestra los ídolos de la clase dirigente.

Palabras clave

Maquiavelo. Los sofistas. Descartes. La política. Dominio. Poscolonialismo.

Abstract

The caricature that Machiavelli and the sophists have suffered throughout history is a consequence of considering them dangerous defenders of a certain freedom of thought that relativizes hegemonic discourse with respect to forking paths: either dominant normativity ('sanctuary of nymphs') or the political realism that shows the idols of the ruling class.

Keywords

Machiavelli. The Sophists. Descartes. The politics. Domain. Postcolonialism.

Preliminares. La modernidad ha sufrido una lectura que funde la filosofía, la política, la ciencia y otros saberes, en detrimento de la veta política, justamente ha sido este énfasis en la búsqueda del saber lo que permite el dominio de la realidad natural, la psique humana y las demás fuerzas sociales con el fin -eurocéntrico, metropolitano- de emancipar y capitalizar potencialidades, pero sin asumir la otra modernidad, la colonial, que deviene periférica, ya sea porque se ha creído que no participó en la modernidad o porque solamente ha reforzado una modernidad que nunca surgió en ellas (Cf. Herrera, 2007, p. 21).

Maquiavelo. Ante esta modernidad metropolitana, si bien se trata de dos polos distinguibles pero interdependientes, Maquiavelo (1469-1527) hace girar la modernidad no al cobijo de la noción de verdad 'natural' estrictamente, sino bajo la idea y búsqueda de dominio, como una agenda a nivel macro. Maquiavelo es explícito sobre este énfasis en el dominio, por lo que rompe con el pensamiento heredado de la Edad Media, pues parece urgente repensar qué tiene la modernidad que la hace diferente a su predecesora: la modernidad rompe con la tradición que se gestó a lo largo de siglos (al menos quince centurias) en Europa por influencia del cristianismo como cosmovisión única y, a la vez, partió de la experiencia de un sujeto -que habla en primera persona, como Maquiavelo y Descartes, entre otros-, y cuya producción textual hace que los intelectuales de la modernidad se interroguen sobre cómo son (Maquiavelo) o cómo funcionan (Descartes) las cosas, tanto así que esta experiencia se torna capaz de desautorizar epistémicamente la 'tradición' para proponer la 'verdad' epistémica del 'sujeto' que domina en tanto se regula (autodetermina) a sí mismo y en cuanto los discursos se resemantizan gracias a la performatividad (efectos sobre el mundo) del lenguaje.

Ciertamente, para Maquiavelo el dominio de los reinos tiene que ver con gobernar y conservar (El príncipe, cap. 2, en lo sucesivo P seguido del número de capítulo), sea con armas propias o ajenas, pero, sobre todo, por la fortuna (oportunidad) o por la virtud (fuerza para actuar). Es decir, aquel que sabe qué mueve la historia, gana; se trata de eficacia en el sentido de poseer el dominio (equilibrio político), que le da poder de acción (lo contrario implica desequilibrio político). Para ello es necesario arrasar pueblos, traicionar amigos, asesinar ciudadanos, no mantener la palabra, ni la religión (P8), pues el pueblo es voluble, fácil de convencer, difícil de mantener en lo que promete (P6) y deja de creer fácilmente, ya que, en general, los hombres son ingratos, volubles, hipócritas, falsos, temerosos del peligro y, cuando llega el momento, dan la espalda (P8). Claro, el pueblo es tonto (P18), tanto así que puede ser engañado con la fe, la caridad y la religión: más apariencia que ser. Esto equivale a señalar que El príncipe muestra que la historia es siempre igual porque el conocimiento obliga a leer a los que dijeron algo nuevo y a contrastar hechos, con lo cual se señala que la realidad ("verdadera") es esta realidad imperfecta proyectada como perfecta. Esta realidad es la decantación natural de la historia, es decir, la misma realidad (tal cual es porque no hay otra). Ahora bien, que la historia siempre sea igual implica que



| Nicolás Maquiavelo (1469 - 1527)

siempre habrá dominación (P1) porque el Estado (la República y los Principados para Maquiavelo) es una organización que tiene imperio/dominio sobre la población que gobierna. En consecuencia, el poder político que importa es el sostenido (gobernar y conservar), id est, pensar la dominación/dominio como razón de Estado (autolegitimada), en la autonomía del ejercicio del poder (por virtud o por fortuna); por virtud porque el príncipe debe conocer las causas para controlarlas y por fortuna en cuanto el escenario es azaroso o impredecible, pero lo que importa es que se adapte (hegelianamente, ‘ser contemporáneo de sí mismo’) para salir bien librado: esta condición del Príncipe hace inferir que si hay autodominados (Príncipes “epistémicos”), también hay heterodominados (pueblo “epistémico”), la inmensa mayoría. La constitución del sujeto moderno, entonces, se lleva a cabo con la razón, la cual les permite ser sujetos que se “modernizan” a través del autodominio, del autodominio racional en el que los afectos (ni amor ni temor) deben estar para fundarlos o proponerlos (inspiración), no para ser víctima de ellos.

La política entendida (epistemología) como dominio solamente permite un sujeto porque el poder carece de alternativas (amigos o enemigos), la dominación únicamente tiene un sentido y dentro de ella todo está permitido. Esto equivale a proponer una ética de fuerzas (vide P21) que se vislumbra como un sistema universal/global de dominación.

Cabría preguntarse si Maquiavelo propone una “suspensión de la ética” o si la ética maquiavélica relee la historia del “deber ser” (ética como contenido: racionalización del conjunto de valores) simplemente como un pasado al que se mira con desinterés porque “a vino nuevo, odres nuevos”. Quizás resulte más preciso señalar que la historia de la ética, sobre todo tras el predominio del aristotelismo medieval a lo largo de los quinientos años que preceden, a Maquiavelo no le dicen nada porque esa ética de la “virtud”, entendida cristianamente (auxiliada por el aristotelismo) como justo medio igualmente, no detuvo la dominación feudal y eclesial durante ese periodo, sino que se llevó a cabo sin empacho y creyendo que estaba fundada en la divinidad y contaba con su bendición.

Entonces, ¿qué podría decirse de Maquiavelo? Que simplemente se queda con una moral como estructura: basta señalar que los humanos enfrentan posibilidades apropiables, las cuales lo llevan a habérselas con el bien y con el mal, pues no solamente se trata de salir ‘bien’ librado de las circunstancias, sino de salir ‘realmente bien’ librado: la medida de todas las cosas es el hombre, de las que son en cuanto que son y de las que no son en cuanto que no son. Es un realismo político que parte del dinamismo de la realidad, porque la realidad es activa por sí misma; la ética de la política no tiene veta divina, sino que está fundada en el sujeto racional, en la inteligencia, lo cual no niega que se es ‘en medio’ y ‘con otros’ sujetos, en el dinamismo de lo individual, lo social y lo histórico. Llama la atención cómo el dinamismo de lo real, pareciera, le resulta a Maquiavelo una pugna y, además, una actualización -que simplemente ‘son’- de fuerzas ‘de’ la historia porque en ella se realiza la plenitud de lo real, en la medida que la historia actualiza posibilidades y crea capacidades.

La Tradición no le dice nada a Maquiavelo porque para él los grandes personajes de la historia repiten en algo. La moralidad sería lo apropiado como posibilidad, lo moral radicaría en la apropiación de posibilidades. En un primer momento, lo moral sería la apropiación de la propia realidad y de las posibilidades que ofrece la realidad política (realidad histórica) con el conocimiento que se tiene a lo largo de los periodos históricos. La moral no cae del cielo, brota de la tierra, y en esta tierra unos dominan y otros son dominados a través de los discursos, por supuesto, como modo de saber decir lo verdadero.

Siendo la modernidad una escisión en la que irrumpe la razón instrumental (epistemología→poder), la verdad resulta fundamental para conseguir el dominio, en el que la objetividad muestra la multiplicidad de lo real (y de los discursos sobre lo real). Esto equivale a decir que hay una voluntad de engaño (Maquiavelo) como voluntad de decir (discurso). Pero la verdad se recuesta más, según esta lectura, del lado de una minoría que tiene en sus manos un poder, el poder del conocimiento o de la verdad, que es un privilegio de unos pocos (=el Príncipe) porque permite dominar las necesidades materiales y posicionarse políticamente.

La modernidad es como una máquina para leer la escena política desde el dominio, con lo cual se muestra la movilidad histórica y sobre la que puede establecerse cierta cercanía argumental entre el Príncipe, por su realismo político, como un racionalista que se lanza contra la mayoría a través del discurso (conocedor de la verdad), y los sofistas.

Los sofistas. En general, la sofística, como movimiento filosófico y político en Atenas, tuvo muchos representantes y la política fue vista como la salvación de la colectividad (cf. Platón, Protágoras 322c), pero que, en Maquiavelo, este ideal más bien ha sido revertido hacia la búsqueda de bienestar del Príncipe por medio de una voluntad de engaño. Sin embargo, con Hipias la ley está fundada en una legalidad natural, que no es sino el dominio como razón de Estado en Maquiavelo, pues nomos (ley) y physis (naturaleza) se corresponden, lo cual salta a la vista del individuo (sujeto), ya que no hay ni autonomía ni verdades absolutas, en virtud de lo cual el proyecto político -sea cual sea- tendría que ver con una ruptura del modelo de polis (cf. Jenofonte, Recuerdos de Sócrates, IV, 13). Esto a la vez direcciona tanto a Maquiavelo como a los sofistas a argumentar en contra de la ética aristotélica, pero en su fundamento: la expresión aristotélica (Met. IV, 2, 1003a 33-34) “algo que es”, clave del pensamiento metafísico y ético medieval, pero no de modo restringido en cuanto “de muchas maneras”, sino de modo abierto “de otras maneras”, porque no habría una realidad estática -que es la misma aunque variada (“de muchas maneras”) que sea el fundamento, sino más bien la realidad sustancial se abriría a “de otras maneras”, por lo que se generarían mundos paralelos imposibles de conocer/agotar con la absolutez estática que insinuó Aristóteles sin demostrarla, como apunta Protágoras. Esto implicaría que la estabilidad aristotélica que funda la ontología y, oblicuamente, la ética y la política, es un a priori porque pretende

siempre habrá dominación (P1) porque el Estado (la República y los Principados para Maquiavelo) es una organización que tiene imperio/dominio sobre la población que gobierna. En consecuencia, el poder político que importa es el sostenido (gobernar y conservar), id est, pensar la dominación/dominio como razón de Estado (autolegitimada), en la autonomía del ejercicio del poder (por virtud o por fortuna); por virtud porque el príncipe debe conocer las causas para controlarlas y por fortuna en cuanto el escenario es azaroso o impredecible, pero lo que importa es que se adapte (hegelianamente, ‘ser contemporáneo de sí mismo’) para salir bien librado: esta condición del Príncipe hace inferir que si hay autodominados (Príncipes “epistémicos”), también hay heterodominados (pueblo “epistémico”), la inmensa mayoría. La constitución del sujeto moderno, entonces, se lleva a cabo con la razón, la cual les permite ser sujetos que se “modernizan” a través del autodominio, del autodominio racional en el que los afectos (ni amor ni temor) deben estar para fundarlos o proponerlos (inspiración), no para ser víctima de ellos.

La política entendida (epistemología) como dominio solamente permite un sujeto porque el poder carece de alternativas (amigos o enemigos), la dominación únicamente tiene un sentido y dentro de ella todo está permitido. Esto equivale a proponer una ética de fuerzas (vide P21) que se vislumbra como un sistema universal/global de dominación.

Cabría preguntarse si Maquiavelo propone una “suspensión de la ética” o si la ética maquiavélica relee la historia del “deber ser” (ética como contenido: racionalización del conjunto de valores) simplemente como un pasado al que se mira con desinterés porque “a vino nuevo, odres nuevos”. Quizás resulte más preciso señalar que la historia de la ética, sobre todo tras el predominio del aristotelismo medieval a lo largo de los quinientos años que preceden, a Maquiavelo no le dicen nada porque esa ética de la “virtud”, entendida cristianamente (auxiliada por el aristotelismo) como justo medio igualmente, no detuvo la dominación feudal y eclesial durante ese periodo, sino que se llevó a cabo sin empacho y creyendo que estaba fundada en la divinidad y contaba con su bendición.

Entonces, ¿qué podría decirse de Maquiavelo? Que simplemente se queda con una moral como estructura: basta señalar que los humanos enfrentan posibilidades apropiables, las cuales lo llevan a habérselas con el bien y con el mal, pues no solamente se trata de salir ‘bien’ librado de las circunstancias, sino de salir ‘realmente bien’ librado: la medida de todas las cosas es el hombre, de las que son en cuanto que son y de las que no son en cuanto que no son. Es un realismo político que parte del dinamismo de la realidad, porque la realidad es activa por sí misma; la ética de la política no tiene veta divina, sino que está fundada en el sujeto racional, en la inteligencia, lo cual no niega que se es ‘en medio’ y ‘con otros’ sujetos, en el dinamismo de lo individual, lo social y lo histórico. Llama la atención cómo el dinamismo de lo real, pareciera, le resulta a Maquiavelo una pugna y, además, una actualización -que simplemente ‘son’- de fuerzas ‘de’ la historia porque en ella se realiza la plenitud de lo real, en la medida que la historia actualiza posibilidades y crea capacidades.

La Tradición no le dice nada a Maquiavelo porque para él los grandes personajes de la historia repiten en algo. La moralidad sería lo apropiado como posibilidad, lo moral radicaría en la apropiación de posibilidades. En un primer momento, lo moral sería la apropiación de la propia realidad y de las posibilidades que ofrece la realidad política (realidad histórica) con el conocimiento que se tiene a lo largo de los periodos históricos. La moral no cae del cielo, brota de la tierra, y en esta tierra unos dominan y otros son dominados a través de los discursos, por supuesto, como modo de saber decir lo verdadero.

Siendo la modernidad una escisión en la que irrumpe la razón instrumental (epistemología→poder), la verdad resulta fundamental para conseguir el dominio, en el que la objetividad muestra la multiplicidad de lo real (y de los discursos sobre lo real). Esto equivale a decir que hay una voluntad de engaño (Maquiavelo) como voluntad de decir (discurso). Pero la verdad se recuesta más, según esta lectura, del lado de una minoría que tiene en sus manos un poder, el poder del conocimiento o de la verdad, que es un privilegio de unos pocos (=el Príncipe) porque permite dominar las necesidades materiales y posicionarse políticamente.

La modernidad es como una máquina para leer la escena política desde el dominio, con lo cual se muestra la movilidad histórica y sobre la que puede establecerse cierta cercanía argumental entre el Príncipe, por su realismo político, como un racionalista que se lanza contra la mayoría a través del discurso (conocedor de la verdad), y los sofistas.

Los sofistas. En general, la sofística, como movimiento filosófico y político en Atenas, tuvo muchos representantes y la política fue vista como la salvación de la colectividad (cf. Platón, Protágoras 322c), pero que, en Maquiavelo, este ideal más bien ha sido revertido hacia la búsqueda de bienestar del Príncipe por medio de una voluntad de engaño. Sin embargo, con Hipias la ley está fundada en una legalidad natural, que no es sino el dominio como razón de Estado en Maquiavelo, pues nomos (ley) y physis (naturaleza) se corresponden, lo cual salta a la vista del individuo (sujeto), ya que no hay ni autonomía ni verdades absolutas, en virtud de lo cual el proyecto político -sea cual sea- tendría que ver con una ruptura del modelo de polis (cf. Jenofonte, Recuerdos de Sócrates, IV, 13). Esto a la vez direcciona tanto a Maquiavelo como a los sofistas a argumentar en contra de la ética aristotélica, pero en su fundamento: la expresión aristotélica (Met. IV, 2, 1003a 33-34) “algo que es”, clave del pensamiento metafísico y ético medieval, pero no de modo restringido en cuanto “de muchas maneras”, sino de modo abierto “de otras maneras”, porque no habría una realidad estática -que es la misma aunque variada (“de muchas maneras”) que sea el fundamento, sino más bien la realidad sustancial se abriría a “de otras maneras”, por lo que se generarían mundos paralelos imposibles de conocer/agotar con la absolutez estática que insinuó Aristóteles sin demostrarla, como apunta Protágoras. Esto implicaría que la estabilidad aristotélica que funda la ontología y, oblicuamente, la ética y la política, es un a priori porque pretende

derivar una 'ciencia' que depende de la sustantivación de lo real para explicar el "algo que es" desde los principios de identidad y tercero excluido. Dicho de otro modo, el aristotelismo no fundó la filosofía primera (otro a priori), sino un saber sobre una estabilidad meramente discursiva (de lo lógico a lo ontológico), de su saber aporético, fundamentado ciertamente a nivel semántico, elucubración con la que casó Occidente, y que para Protágoras sería retórica (discursiva): no se trata de una voluntad de realidad (Aristóteles y cristianismo medieval), sino de una voluntad de decir (Protágoras/Maquiavelo), en el que son posibles los discursos y los mundos para hacer política (poder), pero con carácter inabarcable (en la medida que son abiertos, problemáticos, inconclusos e históricos). El hombre, entonces, es la medida de todas las cosas "decibles" que, en cuanto tales, no van ni pueden ir más allá de sí mismas, en directa confrontación con la Tradición (sea griega, sea medieval).

Así pues, habría que suavizar, como la sofística y Maquiavelo, la identidad entre ser y pensar para salvar en algo las apariencias, ser y predicar están separados. El pensamiento no sería un productor de realidad sino un productor de discursos (Gorgias) y lo que queda es la palabra que no coincide con las cosas (physis) del mundo exterior que poseen ser. En el fondo, se está jugando con símbolos (los datos históricos, por ejemplo) en una práctica que es ajena a un saber riguroso o estricto (exacto), por lo que si no hay criterio, sino solamente está el régimen de la manipulación/dominio.

Descartes. Este cuadro hegemónico que asentó Maquiavelo, en coincidencia con muchos aspectos de la Sofística, es vehiculado de una fina manera por la Modernidad, la cual toca también a su modo a Renato Descartes (1596-1650). Si bien Maquiavelo 'lee a los que dijeron algo nuevo' y Descartes desea fundar algo nuevo para lo cual 'hay que olvidarse de todo lo anterior', el punto de encuentro entre ambos no lo da la herencia, sino la fundación de lo nuevo. Para Descartes la historia individual y colectiva no dan "conocimiento", no son fuente de conocimiento por la gran variedad que las nutre. Ante esto, un conocimiento que aporta unanimidad, sin discusión entre opiniones, la matemática, avizora un potencial técnico que, para Descartes, conduce a la filosofía a plantearse el problema del método (cf. Discurso del método), a una técnica de autodominio, como saber práctico orientado al dominio instrumental (epistémico) propio del entendimiento, y por ello a las ramas de la filosofía: mecánica (tecnologías productivas), medicina (tecnologías de la salud) y moral (tecnologías de la felicidad).

Es interesante, respecto de la moral -y en esto hay un vínculo con Maquiavelo-, que Descartes no tenga la intención de purgarla, es decir, no toca las costumbres desde su crítica racionalista, así como tampoco la religión (catolicismo como dogma y Dios como fundamento). En la línea de la matemática (sus axiomas están fundados en la intuición y evidencia del cogito, de ahí su robustez), de las costumbres (llenas de opiniones) y de la religión (depositum fidei), está lo sociopolítico: no pertenece al ámbito de la crítica. Sobre la moral, Descartes se limita a señalar que es mejor asumir una de carácter provisional, a la manera de un instrumento (instrumentalización: voluntad de disimulo) que permita lograr la meta de



| René Descartes (1596 - 1650)

mantenerse al margen (larvatus prodeo) de las costumbres: haciendo lo que vieres prudentemente (moral del sentido común), quizás retóricamente.

Entonces, el racionalismo cartesiano, más afilado que el maquiavelismo, genera un dominio en la periferia interna del ser humano (cf. Herrera, 2007, 25), la periferia misma abismal e irreductible a la razón. Lo sensorial y la voluntad deben ser sometidas a la razón, de manera no muy distinta al estático aristotelismo sustancial, en el que la mujer se somete al hombre y el esclavo al amo. La fórmula cartesiana resulta una liberación mitigada porque produce procesos de conquista mental que imponen nuevas subjetividades, basados en un conocimiento que incrementó el dominio de la realidad (conocimiento=dominio), a saber la matematización de la realidad en la ciencia moderna.

A nivel epistémico, Descartes sitúa un punto absoluto en el propio sujeto cuando se interroga por el fundamento del conocimiento con la matematización de la física y de la cosmología, a pesar del esfuerzo de la tradición aristotélica por negar los desarrollos de la técnica que en los siglos XIII y XIV fueron manifiestos, por ejemplo, el reloj que se instala en la Abadía de Cluny, con un complejo mecanismo que da cuenta del minuto, la hora, el día, la semana, el mes y el año y, además, la festividad del día, así como la posición de los astros en el zodiaco. La naturaleza pasa de ser un organismo (biología aristotélica) a un autómata, cuya imagen se asemeja a la de un reloj, explicable por la leyes del choque de los cuerpos en un espacio homogéneo e isotrópico y tras la sustitución de la teoría de las causas por la causalidad eficiente. (El golpe asestado a la teoría de las causas permite eliminar el teleologismo medieval, con el cual se ejercía dominio.) El alma y el cuerpo, en el caso de los humanos, son dos sustancias irreductibles, así como su unión (sustancial) bajo la existencia (cf. Carta a la princesa Elisabeth, 28 de junio de 1643). Los cuerpos humanos son simples autómatas contruidos por Dios (cf. Discurso del método §55-56). Dios, entonces, es el gran ingeniero del universo. Y el ser humano, tras el esfuerzo técnico (método), es quien ejerce el dominio instrumental del entendimiento a fin de optimizarlo correctamente.

A partir de lo anterior, resulta plausible señalar que Descartes constituye el sujeto moderno como racional y, en este sentido, los sujetos se ‘modernizan’ a través del autodominio, con un método. El “yo” se caracteriza por ser un residuo de la duda metódica, en donde la racionalidad se ha independizado de toda vinculación explícita a lo comunitario, puesto que se ha convertido en una instancia autónoma. Pero, implícitamente, el Príncipe es tal porque se autodomina y, por oposición, el pueblo no solamente no puede acceder al mismo porque acceder al método exige un penoso esfuerzo, sino que no conviene. El Príncipe anula los afectos (voluntad), ni siente amor ni temor, aunque sí debe fundarlos y proponerlos para inspirarlos (como en Maquiavelo), pero tras la conquista del método. Aquí también el Príncipe deviene Príncipe epistémico (autodominado: Descartes y unos pocos), pero a la vez hay heterodominados, la inmensa mayoría, ese es el pueblo epistémico.

En esta línea de argumentación, el racionalismo cartesiano reduce el ser humano

a la razón, pues la razón es lo único que “nos lleva” al conocimiento de la verdad, y la Naturaleza se comporta de acuerdo a leyes racionales y nomás está para ser explotada. De esto se sigue una ontología política inteligida como mediación temporal a fin de construir una clase dominante que ejerza la hegemonía cultural (dominio burgués). Una vez superado el desacuerdo de la racionalidad a través de la certidumbre del sujeto cognoscente vía método, se avizora una sospechosa unanimidad epistémica como orden del entramado político desde la noción de verdad cartesiana (ciencias naturales). Sin esta, la “verdad” de los pueblos se transforma en una cadena de disensión como fin de los metarrelatos (en la línea de la Sofística).

Sin embargo, en Maquiavelo y la Sofística hay que jugar sin sentir emoción (pura técnica vendida), sin pulsiones, en el mundo de la palabra, si lo que se busca es estar en un imaginario producido racionalmente por la palabra misma, mientras que en Descartes, sobre la incertidumbre política, es decir, histórica, es mejor no aventurarse. Maquiavélicamente, las palabras son como fármacos, nada más, no habría que forzar los discursos para que vayan a parir ontologías (Aristóteles y cristianismo medieval), aunque ciertamente el cartesianismo jugó subterráneamente con lo anterior al afirmar el dominio de una subjetividad periférica irreductible a la razón y que deja margen para someter todo al imperio de la razón y, desde luego, de manera semejante al aristotelismo cuando se refería a la relación entre dominadores y dominados.

Si la ‘apariencia’ vale tanto o más que el ser, como indica Maquiavelo, y estando en el plano lingüístico, son posibles los pensamientos falsos, los razonamientos falsos, las imaginaciones falsas. La política es una técnica que deconstruye lo que es para que sea: construye imágenes (Sofista de Platón) e ilusiones; si todos los discursos son válidos, también es válido el discurso de la política como dominio.

La república resulta el sistema de gobierno por el que aboga Maquiavelo y Descartes, pero en el entendido de que, si bien la república defiende la libertad, no pone su énfasis en la participación ciudadana (dominados), como D. Trump -sin percatarse de ello-, sino en el carácter directivo del gobierno o del Príncipe. En este sentido, el republicanismo estadounidense va en la línea política de los griegos con el discurso dominante de una élite que lleva a los demás a lo que quiere sin que se enteren que están siendo llevados: la salvación política, pero de esa élite. Que el mayor bien sea la libertad sirve como anzuelo porque al pueblo se le esclaviza por su deseo desmedido por la libertad (modernidad liberadora, en el marco de la burguesía revolucionaria). No es un problema especulativo entre la justicia y la injusticia, estos son mitos que permiten gobernar, ya que se trata de un teleologismo: miedo y libertad van de la mano porque el Príncipe debe ser temido/amado.

En esta línea de argumentación, se quiere un saber ‘erístico’ (debatir bien y burlescamente), pero mitigado porque la burla (arrasar pueblos, etc., etc.) depara dividendos políticos que benefician a los grupos de poder, en el sentido que favorece la dominación sin petulancia y sumerge a quien contempla el modo de argumentar

en un cinismo disfrazado de sinceridad, en las cosas que desea oír la gente común. Estaríamos situados en la plausibilidad, no se dirá la verdad (Eutidemo 306a), pues siendo un bien la ‘verdad’, igualmente es un bien la acción política y el triunfo. Por otra parte, mientras en Maquiavelo el Príncipe y el pueblo han de ser prudentes para ser sujetos históricos (bestia/hombre) desde una razón elitista que implica movilidad social, pues “hoy X es rey y mañana ya no”, en Descartes hay un interés por cómo funciona el mundo y qué posibilidades hay de indagar el funcionamiento, pues la movilidad social le parece obtusa y esquiva como objeto de estudio para el entendimiento: asunto archivado.

Pero la cuestión fundamental no es la inmoralidad hedónica (aristotelismo y cristianismo), sino la fundamentación epistemológica. La caricaturización que han sufrido Maquiavelo y los sofistas a lo largo de la historia es consecuencia de considerarlos peligrosos defensores de una cierta libertad de pensamiento que relativiza el discurso hegemónico respecto de las verdades consideradas eternas (no así Descartes cuando habla de los dogmas religiosos, por ejemplo, cuya intocabilidad funciona como un “blanqueo teológico” de su ontología y cuya filosofía natural es un intento fallido de reunir en un mismo proceso alma y cuerpo) dentro de las sociedades de su tiempo: aquellas que permitían a los individuos obedientes en el sistema político ser administrados en sus libertades sin que la clase dominante perdiera su poder. Se trata del jardín de senderos que se bifurcan: o normatividad dominante (‘santuario de ninfas’) o el realismo político que muestra los ídolos de la clase dirigente.

¿Y el poscolonialismo como dominio? El grupo de Estudios Subalternos -y del que formaron parte D. Chakrabarty y G. Spivak- propuso una nueva forma de entender la lógica intrínseca de la dominación en el poscolonialismo.

En un primer momento, habría que señalar que esta propuesta versa sobre lo ‘subalterno’ o la ‘subalternidad’ porque se posiciona problematizando lo poscolonial al preguntarse cómo debe ser pensada la historia (de la dominación) en un contexto determinado (v. gr. en la India), sin olvidar que pensarse situado no exime de seguir siendo parte de ese todo pensado, pues, como indica Chakrabarty, cuando se habla de poscolonialismo, el historiador ha tratado de dar/ver un orden en el que su punto de vista es a la vez una vista desde un punto.

Esta relectura de la historia invoca el uso de un análisis de grupos para poner en evidencia la domesticación política, de tal manera que revierta el hecho de ser sujetos, pero no “reconocidos”, como interlocutores (Chakrabarty, 2008, p.150). Pensar así la historia lleva a quienes reflexionan en torno a ella a una concepción de la ciencia social como productora de teorías que ‘abarcan’ a toda la humanidad, con el agravante que, para quienes somos del Tercer Mundo, dichas teorías terminan siendo útiles para entender nuestras sociedades y nos llevan a considerar a los europeos ‘sabios modernos’ con cierta clarividencia (¡!) respecto de una sociedad

que desconocían empíricamente. Así, los europeos se comportan, respecto del discurso racional, como “entelequia de una razón universal” (Chakrabarty) porque solamente Europa es teóricamente cognoscible y, además, locus de la enunciación que atraviesa cualquier reflexión sobre cualquier discurso posible, ya que se torna omnipresente.

Si la historia no posee un orden en sí mismo, dotarla de sentido es responsabilidad humana del historiador, de tal modo que el historiador ordena la realidad de las narraciones históricas y, en este momento, brota una contradicción interna en su labor porque la responsabilidad por dar sentido anula el sinsentido (Chakrabarty, 2008, p. 148).

Resulta romántico creer que “las masas” han de tener capacidad política por su bondad (el buen salvaje), pues, como sucede con los representantes del pueblo, tienen denegada la entrada a la riqueza y al poder, considerándolos intocables. Este aliento democrático y anticolonial -que se filtra en la era política de las masas- choca directamente con la temporalidad de las ideas sobre las fases de la historia (Chakrabarty, 2008, p. 155). Así, encontrar el proletariado en cualquier parte es ideológico indistintamente de que se le cambie el nombre: campesinos (Mao), subalternos (Gramsci), condenados de la Tierra (Fanon) o partido como sujeto (Lenin/Lukács). Este desplazamiento del término europeo (proletariado) es síntoma de un fracaso y nuevo comienzo, por la falta de especificidad o definición y por el otorgamiento, dado a sí mismo, por el pensamiento eurocéntrico de su papel universal (Chakrabarty, 2008, p. 157). Al pensar el recelo de las masas lo que sucede es que la posibilidad queda limitada en tanto se aborda la historia desde los límites del pensamiento europeo.

Llama la atención -y es provocativo- que el discurso subalterno de la “historia” haya sido producido en la ‘universidad’, que unía historia y ciudadanía, por ejemplo, enraizada en prácticas institucionales que invocaban el modelo de nación-Estado, con toda la carga ideológica que eso lleva implícito, y el drama que eso implica porque tanto el imperialismo como los nacionalismos tercermundistas universalizaron juntos la nación-Estado (Wilkinson, 2007, p. 16) como forma conveniente de comunidad política.

Sin embargo, a pesar del ‘avance’ institucional que promovió esa subalternidad mediada, la multitud siempre resultó amenazante. E. Balibar (2001) señaló que la multitud entendida como masa que se individua genera miedo por su tendencia a la subversión (también Chakravorty, 2008, p.161), debido sobre todo a que la plebs, ignorante y prejuiciosa, masa de pueblo por oposición a los gobernantes, es voluble. También habría que pensar al sujeto político de masas de la democracia con una historia, y el grupo Subaltern Studies es parte de su genealogía. Hay aquí una ‘voz media’ que apunta a apostar por los individuos sin caer necesariamente en la individualidad biográfica, en tanto se invocan los nombres individuales para señalar “la presencia de una capacidad colectiva”, llena de conexiones y de responsabilidades de las masas hasta producir/trabajar,

efectivamente, esa genealogía de los sujetos “políticos de masas” de la democracia india (y de otras democracias)” (Chakrabarty, 2008, p. 165). Hay que pensarse ‘situados siendo’ parte de ese todo pensado, según se indicó más arriba. No hay una historia con mayúscula, universal, sino que ahora hay historias, y ninguna tiene supremacía sobre las otras. Y no se habla tampoco de metarrelatos, eso sería caer en particularismos para pensar el discurso de las minorías. (1)

En virtud de todo lo anterior, la evaluación del pasado tiene que ver con el presente (de la dominación), aunque haya algo indeterminable en él: la clave es estar en la “voz media” cuando se habla del pasado y no, como sucede hoy, en la “voz pasiva” (pues hay algo de la forma como se escribe que no se explica), necesaria como forma de domesticación, es decir, de parcializar porque se sabe de antemano quién es el ganador/perdedor. Este análisis muestra las paradojas de las civilizaciones europeas colonialistas que dejaron de lado conceptos de la Ilustración (como ciudad, estado, sociedad, igualdad ante la ley, etc.) en las colonias asiáticas y africanas, por lo que resulta exigitivo ser pensadas en esos contextos poscoloniales.

Conclusión. Finalmente, con los argumentos anteriores se puede acceder a una teoría del dominio que se aproxime a la historia de los dominados en América Latina desde la colonialidad del poder (Quijano, 2000, p. 201). En esta perspectiva, América Latina resulta la primera identidad configurada con el nuevo patrón de poder de vocación mundial: la idea de raza (conquistados-conquistadores) con la que se produjeron identidades sociales nuevas (clasificadoras) históricamente, tales como indios, negros, mestizos en lugar de aztecas, mayas, aymaras, incas, etc., todos ya “sin identidad”. En términos de fundamento, habría que señalar que la idea de raza indudablemente tiene que ver con la idea aristotélica de la estabilidad de la sustancia, mediante la cual la esencia no varía: el que es indio lo es toda la vida y sus hijos también. Esta naturalización, es decir, que se da por naturaleza, de la relaciones de dominación entre europeos y no-europeos, les concede a los dominadores una ventaja económica para controlar el trabajo, el salario, el capital, el mercado mundial. Peor aún, los europeos asociaron el trabajo no pagado o no asalariado con las razas dominadas, lo cual llevó al exterminio porque fueron “forzados a trabajar hasta morir”. Toda experiencia quedó articulada en un orden global cultural gracias a la religiosidad judeocristiana que fungió como forma de control de la subjetividad. Esto produjo una lectura sesgada de la relaciones entre los europeos y los no-europeos disfrazando la historia de poder (dominio) con las diferencias de naturaleza (raciales). Y a este respecto, Descartes, tras su dualismo antropológico, generó una actitud de dominación al dejar intactas las verdades (dogmas) de la teología católica, con la que se sometió a los musulmanes y judíos durante los siglos XV y XVI, *verbigratia*. Pero, además, el énfasis en el “no-cuerpo” (alma), por su importancia religiosa para la salvación, soslayó el “cuerpo” (lo natural) al considerarlo inferior por no ser “racional” (como los indios, negros, etc.), siendo el alma lo netamente humano según los dominadores y de lo que carecían los grupos conquistados, es decir, dominables/dominados.

América fue puesta entre paréntesis para dar paso a una modernidad heredera de

la historia cultural del mundo heleno-románico (eurocentrismo) que llevó a creer a los europeos que eran portadores, creadores exclusivos y protagonistas de esa modernidad. Posteriormente, hablando de siglos después, con la idea ya tardía del Estado-nación se homogeneizó la población a través de la participación democrática a fin de generar/gestionar instituciones de autoridad pública y los mecanismos necesarios de violencia: las extensiones de tierra pertenecientes por siglos a los indios les fueron arrebatadas para que los ‘blancos’ que lograr a ‘apropiarse’ de ellas de tal modo que pudieran tener relaciones democráticas entre ellos.

Llama la atención -y es provocativo- que ese discurso de la “historia” haya sido producido en la ‘universidad’, que unía historia y ciudadanía, por ejemplo, enraizada en prácticas institucionales que invocaban el modelo de nación-Estado, con toda la carga ideológica que lleva implícitamente, y el drama que eso implicó tanto en el imperialismo como con los nacionalismos tercermundistas que universalizaron juntos la nación-Estado como forma conveniente de comunidad política. Sin embargo, a pesar de ese ‘avance’ institucional, la multitud siempre resultó amenazante. Dicen verdad D. Chakrabarty y G. Spivak cuando señalan que pensarse como situados es serlo siendo parte de ese todo pensado que evalúa el pasado porque este tiene que ver con el presente. No hay una historia con mayúscula, universal, sino que ahora hay ‘historias’, y ninguna tiene supremacía sobre las otras. Así, buscar una teoría del cambio pasa por una transformación en la estructura (sistema) de signos, es decir, como un discurso en sentido gramsciano, de tal modo que la teoría del cambio se dé desde las instancias históricas pensando esa conciencia como previa al cambio.

Quizá resulte pertinente interrogarse sobre la reducción del debate sobre lo colonial a una revisión histórica. Más bien, se debería situar el debate en el sujeto o grupos de oprimidos y sin voz y que, aunque pueden hablar, no gozan de la posibilidad de expresarse ni de ser escuchados, y además no se reducen a un mero grupo nacionalista, por lo que hay que deconstruir al sujeto a través de todas las heterogéneas hebras políticas, económicas, históricas, etc., para que el sujeto sea actuante como efecto (D. Chakrabarty) sin homogeneizar la conciencia como si fuera soberana a fin poder tomar conciencia de los prejuicios (análisis del individuo).

La grave lesión que hizo a los dominados no tener lugar de enunciación ha llevado a pensar en un no-lugar de enunciación por la idea de raza y en el que la mujer formó parte importante de ese *desaire* cultural. Los dominadores condicionaron a los no-europeos a una especie de incompreensión. Esto es un ejemplo elocuente de la violencia epistémica de este proyecto de orquestación remota y heterogéneo para construir un sujeto colonial como lo Otro.

Frente a esta ola de pillos, quedó poco: Haití, en el movimiento histórico, con una revolución nacional y racial fue la única forma de empoderamiento (descolonización real y global del poder) que fue minado por el carácter intervencionista de los EE.UU. hasta socavarlo.

Claro está que esta historia de poder (dominio) únicamente puede tornarse en

democratización si y solo si se da previamente una descolonización o, lo que es lo mismo, una redistribución del poder.

Referencias bibliográficas

AA.VV. (1996). Testimonios y fragmentos. Madrid: Gredos.

Aristóteles. (1996). Metafísica. Madrid: Gredos.

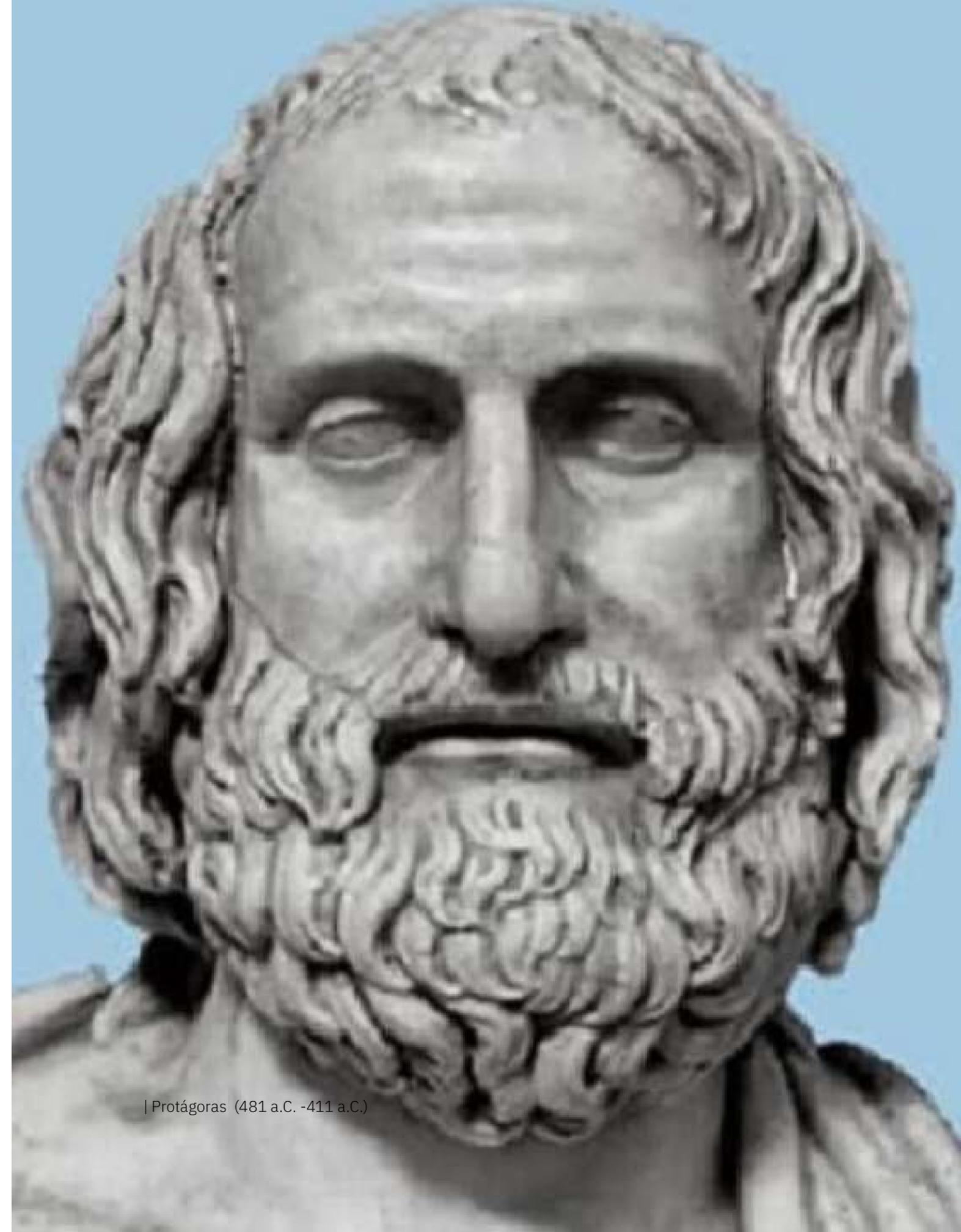
Descartes, Renato. (2011). Obras. Madrid: Gredos.

Herrera, Bernal. "Las dos caras de la moneda: modernidad colonial y metropolitana." En Pasos, No. 131, mayo-junio, 2007, pp. 21-25.

Maquiavelo. (2011) Obra selecta. Madrid: Gredos.

Platón. (1986). Diálogos. Vols. I-V. Madrid: Gredos.

Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina." En Edgardo Lander (comp.). (2000). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Argentina: CLACSO, p. 201.



| Protágoras (481 a.C. -411 a.C.)



dossier

○ PRESENTACIÓN

Álvaro Zamora

○ PSYCHOANALYSIS TODAY AND 100 YEARS AGO

Gerda Pagel

○ ¿LA FILOSOFÍA SIRVE P' ALGO?

Álvaro Zamora

○ ¿PARA QUÉ SIRVE LA FILOSOFÍA Y CÓMO SE LO EXPLICO AL TAXISTA?

Kattya Arroyo Guerra

○ LA UTILIDAD DE LA FILOSOFÍA

Roberto Castillo Rojas.

○ ¿QUÉ ES LA FILOSOFÍA Y PARA QUÉ SIRVE?

Guillermo Coronado Céspedes

CoRis23

dossier

CoRis23

PRESENTACIÓN

ÁLVARO ZAMORA



Esta sección hace referencia a dos actividades. Una es el XIII Congreso Centroamericano de Filosofía * IV Congreso Nacional de Filosofía, efectuado en la Universidad de Costa Rica, del cual se publican las ponencias de la mesa redonda ¿Qué es la filosofía y para qué sirve?, presentadas en noviembre del 2023, en la Universidad de Costa Rica.

La otra actividad, celebrada el 19 de octubre de 2024, tuvo lugar en el Instituto de Psicoanálisis y Psicoterapia e.V. de Würzburg, para conmemorar el Primer Encuentro Alemán de Psicoanálisis, donde se presentó el libro de H. Lang y H. Weiß *Psychoanalyse Heute und vor 70 Jahre*.



PRESENTATION

This section refers to two activities. One is the XIII Central American Congress of Philosophy * IV National Congress of Philosophy, held at the University of Costa Rica, from which the presentations of the round table What is philosophy and what is it for? are published here. The other activity, held on October 19, 2024, took place at the Institute of Psychoanalysis and Psychotherapy e.V. of Würzburg, to commemorate the First German Meeting of Psychoanalysis where the book by H. Lang and H. Weiß *Psychoanalyse Heute und vor 70 Jahre* was presented.

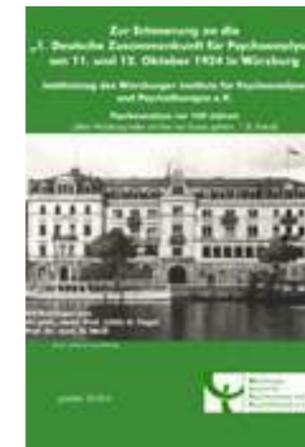
PSYCHOANALYSIS TODAY AND 100 YEARS AGO

MEMORIES OF THE 1ST GERMAN MEETING FOR PSYCHOANALYSIS IN WÜRZBURG IN 1924

GERDA PAGEL

“I have only heard good things about Würzburg

–Sigmund Freud–



Referencia

Corrían los dorados años veinte. Los días 11 y 12 de octubre se reunieron en Würzburg (capital de la Baja Franconia) pioneros del psicoanálisis. Procedían de otras ciudades alemanas y de los Países Bajos, de Suiza, de Austria e Inglaterra. Los alentaba un espíritu optimista; no tenían idea de que, menos de una década después, más de la mitad de ellos tendría que abandonar su patria debido al régimen nacionalsocialista o, de no hacerlo, convertirse en víctimas del terror nazi. Gerda Pagel informa aquí sobre el primer acto del simposio, que tuvo lugar en la Sala Toskana de la emblemática Residencia barroca (construida entre 1719 y 1780) con que cuenta la región. Ese acto fue organizado por el Instituto de Psicoterapia y Psicología Médica de Würzburg. Pagel también informa sobre otros hechos, particularmente sobre la presentación de las actas

del congreso “El psicoanálisis hoy y hace 70 años”, editadas por el Pr. Dr. Heinz Weiß y el Prof. Dr. Dr. Hermann Lang †, a quien recordamos como atento colaborador de Coris.

On October 11 and 12, 1924, in the middle of the “Golden Twenties”, the pioneers of psychoanalysis at the time met in Würzburg. They came from Germany, the Netherlands, Switzerland, Austria and England. They were in a spirit of optimism and had no idea that less than a decade later, more than half of them would have to leave their homeland under the cruel Nazi regime or become victims of National Socialist terror. Gerda Pagel reports on two events held in Würzburg to commemorate the 1st German Meeting for Psychoanalysis in 1924. They were organized in 1994 for the 70th anniversary and in 2024 for the 100th anniversary. The first event, which took place in the Toskanasaal of the Residenz, was organized by the Institute for Psychotherapy and Medical Psychology Würzburg (Director: Prof. Dr. Dr. Hermann Lang) as part of an international and interdisciplinary symposium. The conference proceedings “Psychoanalysis today and 70 years ago” (Weiß/Lang ed.) are presented here.

On October 19, 2024, an institute day to commemorate the 1st German Meeting for Psychoanalysis took place at the Würzburg Institute for Psychoanalysis and Psychotherapy e.V. (WIPP). It was the second anniversary event and was organized by professors Dr. Gerda Pagel and Dr. Heinz Weiss. On the occasion of the centenary of the meeting in 1924, the life and work of formerly well-known psychoanalysts should be remembered.

After the welcome, the city’s home care officer, Dr. Hans Steidle took us on a walk through the city to the former conference locations. Afterwards, Heinz Weiß gave a lecture “On the significance of the 1st German meeting for psychoanalysis in Würzburg” and Gerda Pagel spoke about “The participants in the Würzburg meeting in 1924 and their fates”. The conference ended with a shared meal in the “Ratskeller” in Würzburg, where the participants also met for dinner in 1924.

Thirty years earlier, in 1994, on the occasion of the 70th anniversary, the professors Dr. Dr. Hermann Lang and Dr. Heinz Weiß from the Institute for Psychotherapy and Medical Psychology at the University of Würzburg had invited to an international and

interdisciplinary symposium. It took place on the 14th-16th. Oct. in the Tuscan Hall of the Residenz. The aim of this conference was to reconstruct the historical event of 1924 based on recent research and to highlight its significance for current developments in psychoanalysis. The aim was also to examine the history of psychoanalysis in Germany, which had experienced a painful turning point caused by its persecution as a “Jewish science” under the National Socialist dictatorship. The contributions to this conference were published in the book by Heinz Weiß and Hermann Lang (eds): Psychoanalysis today and 70 years ago, edition discord 1996.

When on October 11th and 12th 1924 the “1. “German Meeting for Psychoanalysis” took place, no one probably suspected that almost a decade later more than half of them would have to leave their homeland under the Hitler dictatorship, as the participants met at the beginning of the ‘Golden Twenties’ in the hope of stabilizing their lives personal situation. This conference represented an event in which the development of psychoanalysis was also reflected beyond the German-speaking area. The aim of this congress was “to establish a closer connection between the supporters of psychoanalysis living scattered in different parts of Germany.... and to bring the members of the association and other supporters of our science closer to one another” (Korrespondenzblatt Internat. Psychoanal. Association 1924, p. 490). Würzburg was probably chosen as the conference location because it was relatively easy to reach for all participants and probably also because Karl Abraham, one of the organizers of the conference, had studied in Würzburg.

The participants stayed in the Hotel Schwan, located on the banks of the Main with a wonderful view of the Käppele pilgrimage church, the Festungsberg and the three churches of the Mainviertel.

A total of 48 people from various psychoanalytic associations and groups traveled to the conference. 12 of them gave lectures or short presentations in the form of casuistic contributions or messages concerning the work of the various institutes. These were: Felix and Helene Deutsch (Vienna), Karl Landauer (Frankfurt), Melanie Klein (Berlin), Felix Boehm (Berlin), Fritz Giese (Stuttgart), Karl Abraham (Berlin), Ernst Simmel (Berlin), Hanns Sachs (Berlin), Clara Happel (Frankfurt), Georg Wanke (Friedrichroda/Thuringia), Jenö Hárnik (Berlin). The names of 10 other people participants were identified from letters, reports and diary entries, including Franz Alexander (Berlin), Alix Strachey (England, Bloomsbury district), Hans Lampl

(Berlin), Sándor Radó (Berlin), Josine and Margarete Müller (Berlin), Jan van Emden and wife (The Hague), Theodor Reik (Vienna), Philipp Sarasin (Basel), Hans Christoffel (Basel). Sigmund Freud, the founder of psychoanalysis, was unfortunately unable to attend the meeting because he was still suffering from the after-effects of his cancer operation in 1923. However, he was informed by congress participants and was very happy about the successful meeting in Würzburg and the high level of the lectures. In a letter to Karl Abraham dated October 17, 1924, he wrote: "I have only heard good things about Würzburg... The whole thing is very pleasing."

In the memoirs by Heinz Weiß and Hermann Lang we not only learn more about the meaning and course of the meeting in 1924 (Hermann Lang and Heinz Weiß, Würzburg), but also about the history and culture of the 1920s (Werner Dettelbacher, Würzburg and Rotraut de Clerk, Frankfurt/M.). The depressing fate of the participants becomes clear in the contribution by Gerda Pagel (Würzburg). Almost all of them had to leave their German homeland because they were threatened with expulsion under the persecution of the Nazi regime or became victims of Hitler's terror. For example, Karl Landauer, who died in the Bergen-Belsen concentration camp in January 1945. With the exclusion of Jewish scientists, Freud's psychoanalysis was also sent into exile. Of the participants at the Würzburg conference, only Felix Boehm and Georg Wanke remained in Germany and Austria.

Hans-Joachim Rothe (Frankfurt) remembers Karl Landauer in his lecture on equivalents of grief. Friedrich-Wilhelm Eickhoff (Tübingen) speaks about the article about compulsive disorders by Karl Abraham, who tragically died of septic bronchopneumonia just one year after the Würzburg meeting. Using original documents from Melanie Klein's estate, Heinz Weiß and Claudia Frank (Tübingen) reconstruct the case history of the six-year-old girl "Erna", which the child psychoanalyst presented in 1924. David Taylor (London) provides an illuminating illustration of Klein's influence on the British Psychoanalytic Society in its early London years. Sandy Bourne (London) also deals with Klein's theory of psychoanalytic treatment techniques.

Günther Bittner (Würzburg) reports on Ferenczi's concept of mutual analysis and André Michels (Luxembourg) examines Lacan's contribution to Sigmund Freud's clinical theory. Based on the lectures given at the time by Clara Happel, Melanie Klein and Felix

Boehm, Hermann Lang reports on more recent considerations on the structure of the Oedipus complex in neurosis, psychosis and perversion. Richard Chessick (Evanston), a student of Alexander, outlines in his contribution the importance of his former teacher for the development of psychoanalysis in the USA. Hermann Faller (Würzburg) traces the further development of psychosomatic medicine with reference to Felix Deutsch's lecture. Michael Ermann (Munich) and Johannes Cremerius (Freiburg) comment on the development of the psychoanalytic training system from the 1920s to the present. The following authors deal with specific aspects of the past and present of psychoanalysis: Rául Páramo-Ortega (Guadalajara/Mexico) considers Freud's biography and master-student relationships, Brigitte Boothe (Zurich) presents the connection between the lecture at that time by Helene Deutsch and the current feminism debate in psychoanalysis. Ilany Kogan (Rehovot/Israel) reports on experiences with descendants of Holocaust survivors and describes how traumatization in the following generations can be processed psychoanalytically.

In her lecture "Würzburg 1924 – a congress without Freud? Psychoanalysis: Freud and Abraham's 'Cause'", René and Josette Ebtinger (Strasbourg) dedicate themselves to the relationship between Freud and Abraham. Abraham was a close confidante of Sigmund Freud and his most important representative in Germany. Tragically, he died just one year after the congress in Würzburg as a result of a lung abscess. Peter Heller (Williamsville) reports on his personal psychoanalysis experiences in the 1930s with Anna Freud, the daughter of Sigmund Freud, in his article "The Head of the Tapeworm". He addresses an addendum by Anna Freud to his treatment and critically examines it in a later commentary.

In his lecture "On Historical Truth," Alfred Schöpf (Würzburg) poses the question of historical truth in historical science and specifically the possibilities and limits of the reconstructability of biographical truth in psychoanalysis. In addition, he describes the consequences that can be derived from this for psychoanalytic practice. In the article "Once again: Psychoanalysis as a Science", Wolfgang Tress (Düsseldorf) examines the question of what scientific status psychoanalysis has with regard to its object of knowledge and its methodology. He comes to the conclusion that it is neither dogma nor canon, but rather an "empirical hermeneutics primarily of the interpersonal sphere". The famous philosopher Hans-Georg Gadamer (Heidelberg), founder of universal hermeneutics, attended

the Würzburg Symposium at the age of 94. Hermann Lang received his doctorate in philosophy on Jacques Lacan from him in 1972. The two remained close friends until the end of Gadamer's life in 2002. Hermann Lang, initiator of the Würzburg symposium and co-editor of the conference book, died at the end of 2019.

In his article "Hermeneutics – Theory and Practice," Gadamer considers the tension and contrast between theory and practice and explains, among other things, the art of understanding (hermeneutics) using the example of Kant's 'Categorical Imperative'.

Overall, the two conferences in Würzburg attracted great interest and were well attended. Both events were seen as memories of the 1st German meeting and as a contribution to coming to terms with the history of psychoanalysis in Germany. The aim was also to develop a current assessment of psychoanalysis against this historical background. After the first meeting in Würzburg, psychoanalysis flourished. In 1926, Freud's 70th birthday was celebrated with leading figures from public life, business, politics, literature and music and Freud received honorary citizenship of Vienna. In 1930 he received the Goethe Prize from the city of Frankfurt/Main. But after the National Socialists came to power in 1933, psychoanalysts had to accept ever more restrictive limitations because, as "Jewish science," their teachings were considered a threat to the state. Freud's works were burned, the Jewish analysts were excluded, had to flee or were murdered by the Nazis. The 'Aryan' psychoanalysis tolerated at home adapted to the 'New German Soul Medicine' propagated by Göring. In doing so, she mutilated the Freudian impetus; flattened into a therapeutic technique and incorporated into a state institution, only fragments of the actual concept could be found. Freud's vague hope that psychoanalysis could essentially survive fascism did not come true. He emigrated to London with his family in 1938.

We owe the Jewish scientists who were exiled abroad that they preserved and deepened the truth of psychoanalysis in exile, so that psychoanalytic teaching, which had been condemned to silence during and for a long time after the Nazi regime in Germany, was able to emerge from its distortion again.

¿LA FILOSOFÍA SIRVE P' ALGO?

ÁLVARO ZAMORA

Una de las dificultades
que tiene que afrontar el historiador de la filosofía
es la imperfecta demarcación de su objeto de estudio
–A.J. Ayer: La filosofía del siglo XX–

Resumen

Considera el autor que, para perfilar una noción acertada de Filosofía, así como para mostrar su utilidad, no basta intentar describir sus alcances ni proceder a resumir su historia; más bien conviene adoptar actitud a la vez analítica y crítica sobre su sentido y atinencia; pero, además, es necesario asumir un sólido compromiso frente a quienes hoy pretenden eliminar de curricula cualquier aproximación filosófica a la realidad.

Summary

The author believes that, in order to outline a correct notion of Philosophy, as well as to show its usefulness, it is not enough to attempt to describe its scope or to proceed to summarize its history; rather, it is advisable to adopt an attitude that is both analytical and critical regarding its meaning and relevance; but, in addition,

it is necessary to assume a solid commitment in the face of those who today seek to eliminate from the curriculum any philosophical approach to reality.

Palabras claves

Filosofía, totalización del saber, Paideia, Latinoamérica, sistemas culturales.

Keywords

Philosophy, totalization of knowledge, Paideia, Latin America, cultural systems.

Cuando en congresos como este se invoca una reflexión sobre el significado y la utilidad de La Filosofía, no basta intentar una descripción básica ni un resumen de la historia, tampoco una referencia docta encontrada en diccionarios; más bien conviene adoptar posición frente a quienes hoy pretenden eliminar de curricula cualquier aproximación filosófica a la realidad.

Además, sería conveniente enfrentar a los que implementan y aplauden una planificación curricular hecha según lo que algunos, de forma parcial sino tendenciosa, llaman planificación por competencias, que en cierta forma promueve una concepción acrítica sino prejuiciada de la educación y de la vida. Esa propensión –debida quizá a la moda, a una visión torpe, a malas intenciones o a la ignorancia– pareciera imponerse poco a poco en el país, y no solo en niveles preuniversitarios o de educación post-secundaria privada, sino también en el sistema educativo público.

El tema merece atención rigurosa de pedagogos, historiadores y psicólogos; lo menciono aquí brevemente porque, al parecer, los curriculistas de tal tendencia parecen desconocer La Filosofía o temerle, pues procuran eliminarla en favor de antojadizas hipóstasis metodológico–conceptuales. Los que así planifican, sustituyen a

los profesionales del campo con grupos que, sin el conocimiento adecuado, pretenden dar cuenta de materias específicamente filosóficas como la ética, la epistemología, la lógica, etc.

En cuanto a la pregunta sobre qué es y para qué sirve La Filosofía, no podríamos responder con profundidad en una mesa redonda. El tema es extenso, y a propósito del mismo puede evocarse –mutatis mutandis– al personaje de Caspar Friedrich en su cuadro *Der Wanderer über den Nebelmeer*; es decir: otear de lejos tales tópicos que –como aquel mar invocado por dicho pintor– emulan la vestedad de La Filosofía, de sus expresiones y alcances; también tocan a sus gestores, los filósofos que –como el personaje de ese cuadro– son presa del asombro que los griegos consideraron como arjé del pensar y del ser.

El primer término del título de esta mesa redonda remite a la historia entera de nuestra disciplina, y sobre todo a muy nutridas discusiones que se han producido, a lo largo de la historia, sobre sus alcances y su significado. Por eso justo sería, quizá, empezar dando una mirada a la Grecia clásica, como suelen hacer los historiadores; luego repasar su desarrollo, complejidad y alcances a lo largo de los siglos. Evidentemente, eso sobrepasaría el tiempo del Congreso entero, tanto así como el de los caracteres de que puedo disponer en esta entrega. Refiero, por tanto, solo algunas de mis ideas al respecto.

De cara al tema que me han pedido desarrollar advierto, con un sesgo contemporáneo fácil de reconocer entre colegas filósofos, que entiendo La Filosofía como cierta forma racional y rigurosa (por método, lógica interna y estructura sistemática) de tomar conciencia de sí y del mundo.

De mis maestros, algunos pensaban que no hay eso que llamamos La Filosofía sino que hay filosofías, las cuales deben considerarse cual espejos racionales de la época en que surgen. En tal sentido, esa expresión La Filosofía apenas sirve para generalizar la idea de que todas las que pueden referirse integran –como en algún cuento de Borges– una inmensa geografía de ideas diversas, la cual se halla siempre en desarrollo.

Muchas de esas filosofías habrán caído en la obsolescencia por razones diversas. Hemos de entender que son históricas, porque han nacido enraizadas en un contexto determinado, al cual procuraban entender y dar sentido. Con otras palabras,

participo de un criterio según el cual cada momentum filosófico se ha constituido para dar o entender el sentido de una época; si se prefiere, para expresar el movimiento general de la realidad (historia, sociedad, mundo, etc.).

Tal suerte de espejo presenta aspectos muy diversos que apenas puedo señalar con términos como epistemología, ontología, ética, estética, teoría del Estado y que, seguramente, se arraigan en aspectos tan complejos como la economía (con todas sus peculiaridades) y lo que suele ser llamado cultura, como bien entendió Jaeger en su *Paideia*: los ideales de la cultura griega.

Estoy convencido de que una filosofía, cuando está vigente (es decir, cuando se encuentra enraizada en un contexto determinado) se presenta “como una totalización del saber contemporáneo” es decir que procura, cual sistema, unificar y comprender el saber coetáneo “regulándose gracias a ciertos esquemas directores que traducen [estructural, objetiva y lógicamente] las actitudes y las técnicas”, así como los conocimientos, las prácticas y vínculos personales vigentes, y claro, los que suelen considerarse sociales y con el entorno. Por eso, con Sartre (y en cierta forma también con Hegel), pienso que La Filosofía “tiene que ser al mismo tiempo totalización del saber, método, idea reguladora, arma ofensiva y comunidad de lenguaje”. Consecuentemente, pocos son los momentos en que puede hablarse de verdadera creación filosófica. A lo largo de nuestra historia, ese espejo racional se ha construido con la participación de lo que el mismo Sartre llama ideólogos, en el sentido de que su labor lleva a consecuencia o a contradicción (quizá en un sentido al parecido a la idea popperiana de contrastación) todo pensamiento que se presenta cual fórmula orientadora del pensar o media intelectual de una época. Nuestros profesores de la Escuela de Filosofía de la UCR lo comprendían así, cuando decidieron separar y etiquetar los grandes momentos de creación filosófica con términos unificadores como Filosofía Clásica, Filosofía Escolástica, Filosofía Moderna o Contemporánea. Acaso hallamos en ello uno de los sentidos con que Gadamer –siguiendo a Kant, Hegel y Herder– matizó el término *Bildung*.

Insisto ahora en la idea de que, para ser verdaderamente filosófica, una visión del mundo debe considerar críticamente el saber coetáneo (las ciencias y la tecnología, pero también los demás tipos de conocimiento, incluso lo que, sin serlo, se presenta como tal, etc.) y debe constituirse a sí misma más allá del mito o las

suposiciones ideológicas imperantes mediante criterios racionales rigurosos y contrastables. Por eso, de paso, quiero advertir a quienes han escogido La Filosofía como carrera, que ningún autor secundario, aunque sea muy brillante o esté de moda, ha de ser leído para evitar a los clásicos. Ninguna Escuela de Filosofía debe fomentar práctica de tal calaña.

Evidentemente, lo que con tan pocas palabras intento señalar es muy complejo, y seguramente mi planteamiento suscitará más preguntas que respuestas pues implica, entre otras cosas, negar el apelativo de Filosofía a ciertas cosmovisiones o ideologías como, por ejemplo, las que –para muchos filósofos de profesión– se albergan en las sugestivas moralinas y mitologías de ese notable filólogo que fue Nietzsche, o a las que alientan ciertas cosmogonías y cosmovisiones de extendida influencia, así como a las recomendaciones morales de Lao Tse (s. VI a. C.); y seguramente también en esas que se hallan muy de moda en Latinoamérica, según las cuales puede confundirse cosmovisión (que existe en todas las comunidades humanas) y Filosofía, cual sucede con criterios oscuros o imprecisos sostenidos por el señor Dussel, de grata memoria entre algunos ideólogos de nuestro subcontinente.

Reténgase pues esta idea: sin menosprecio de muchas opiniones, conviene entender que no toda visión del mundo se constituye cual Filosofía. Quizá por eso es conveniente e incluso prudente advertir, con Bertrand Russell que una “de las razones del lento progreso de la filosofía es que las cuestiones fundamentales no son, para la mayoría de la gente las más interesantes [lo cual debe decirse también sobre muchos que ostentan el poder político-económico] y que, consiguientemente, hay una tendencia a apresurarse antes de que las bases sean sólidas. Para contrarrestar esta tendencia es necesario aislar las cuestiones fundamentales y examinarlas sin preocuparse demasiado por el progreso posterior”.

Tal labor filosófica debe ser realizada por filósofos de profesión. He ahí un asunto medular implicado en el título de esta ponencia: La Filosofía también es una profesión; sus campos, como por ejemplo la lógica, la ética, la epistemología, la ontología, etc. son a ella lo que, *mutatis mutandis* son la pediatría o la oncología a la medicina, el derecho laboral al derecho o la ingeniería de carreteras a la ingeniería civil. Por eso, deberían destacarse realidades laborales aberrantes en Costa Rica, las cuales deberían ser atendidas por COLYPRO. Existe en este país, por ejemplo, una Procuraduría de

la Ética donde no hay un solo puesto designado y específicamente diseñado para un especialista en ética, es decir para un filósofo especializado en ese campo. Permítanme una comparación atinada aunque parezca excesiva: es como pretender que un abogado graduado cual doctor reciba autorización para emprender, dado su grado académico, un trasplante de riñones.

Advierto ahora un asunto relacionado con lo anterior y que los filósofos deberíamos lamentar. Algunos de mis más admirados maestros se ufanaban al afirmar que La Filosofía no sirve para nada. Probablemente lo hacían con ironía aunque su convicción fuera otra, pero el efecto de ello ha sido históricamente lamentable para los que nos dedicamos a esta profesión. Por eso, hoy opongo criterio a tal discurso y aseguro que el mismo ha provocado una confusión conceptual y al menos dos efectos prácticos que zahieren seriamente no solo la vocación de quienes estudian Filosofía, sino sus posibilidades laborales por al menos dos razones.

Primera: afirmar que la filosofía no sirve para nada (lo cual insisto: es una falsedad) es dar a nuestros detractores un pseudo argumento en favor de quienes desean eliminarnos.

Segunda: si permitimos que nuestros detractores convenzan a la gente de que que la Filosofía no sirve para nada, tendremos consecuentemente que aceptar las exequias de nuestra profesión.

Quienes crean que aquel discurso de viejos maestros obedece a nuestra realidad académica y profesional, no deben extrañarse al ver que algunos centros educativos desprecien la Filosofía y pongan las lecciones sobre lógica, estética, epistemología o ética al cuidado de graduados en psicología, historia, artes plásticas e incluso en servicios de orientación.

El tema nos desborda; se acaba el tiempo de exposición y el espacio textual que me han asignado. Así que, para terminar mi participación en esta mesa, comparto con ustedes esta convicción: ya es hora de que las dos escuelas de Filosofía de nuestras universidades públicas tomen cartas en estos asuntos y exijan que se nos dé o se nos devuelva lo que es, por naturaleza profesional,

nuestro. Lo diré también para esos que desean eliminar el pensamiento filosófico –es decir, el pensamiento racional y crítico– de la educación costarricense.

Con el respaldo de la universidad y el de COLYPRO ha de llevarse a cabo una lucha en rescate institucional de La Filosofía porque, si los gobernados y los gobernantes realmente desean mejores ingenieros, mejores médicos, mejores analistas de sistemas, mejores abogados (etc.) deben implementarla en el sistema educativo desde los niveles escolares básicos (sobre ese tema esperamos la participación de la Master Katty Arroyo Guerra en esta mesa) y en secundaria. Recuérdese en tal sentido, por ejemplo, que la lógica es una especialidad profesional de filósofos y, en alguna de sus áreas, de matemáticos. Si bien los filólogos deben aportar sus conocimientos para que el estudiante realice buenos análisis gramaticales de textos; la semiótica y la lógica interna de los mismos es materia para los profesionales en Filosofía.

El trabajo en lógica no formal y análisis de contenido se debe implementar en el primer año colegial; luego, en el siguiente, el filósofo especializado en lógica simbólica puede instruir, mediante un trabajo coordinado con el profesor de matemática, sobre tal área del saber.

Acaso hoy, más que ayer, conviene dedicar un curso de la educación secundaria a estudiar los fundamentos de la moralidad y a los aspectos generales de la ética. Más adelante, el pupilo podrá incursionar en los fundamentos de la estética, de la filosofía de la historia y de la política, de la antropología filosófica y, para culminar su último año de colegio, podrá ocuparse con los fundamentos de la filosofía de la ciencia, del diseño y de la tecnología. Conviene que, en la coyuntura actual, los profesionales y los dirigentes político-administrativos comprendan el impacto que tales disciplinas causan en los sistemas culturales.

Conveniente y deudor de la prudencia es el deseo de que el profesor de Filosofía se comprometa a elaborar prácticas y experiencias junto con sus colegas de biología, de física y de

historia, de psicología, de las artes y las demás materias. O sea: que se comprometa para mostrar laboralmente cómo y en qué sentidos La Filosofía es útil, realmente es útil.

He agotado mi tiempo y mi texto eventual no debe transgredir el límite fijado; debo dar fin a mi participación y agradecer a los organizadores por tomarme en cuenta.

Aunque la analogía con el pintor romántico referido pueda sustentarse, hoy solo he podido ofrecer una leve imagen de mar tan inmenso como es La Filosofía. Ojalá este llamado a valorar sus poderes y su valía, así como su necesidad profesional y su convenciencia, no fenezca cual voz de marino en la inmensidad de una tormenta.

Gracias a los asistentes de entonces y a los lectores de hoy, por su generosa atención.

Notas

1_ No he cambiado el título que originalmente renuncié el día de la mesa redonda (“¿Para qué putas sirve la filosofía?”) con el fin de aferrarme a un trasnochado moralismo lingüístico, sino porque originalmente ese encabezado había de fungir cual *verbum quod fugit*; era una leve provocación para el momento, no tenía el propósito de funcionar luego cual *scriptum legatum*. Durante la presentación, aquel provocativo costarriqueñismo habría de fomentar, quizá, cierto asombro, una provocación al diálogo y, claro, la discusión que en un escrito resulta imposible. He conservado en el título un costarriqueñismo porque, aunque la Filosofía está siendo amenazada por ignaros y personas malintencionadas que dirigen la Educación de países diversos, la convocatoria del Congreso donde se ha presentado es costarricense y el leve sesgo lingüístico –algo iluso y quizá innecesario– me sirve ahora para extender esta nota y recalcar que solo los incautos o los dirigentes ignorantes que ahora dirigen nuestro sistema educativo pueden apoyar consecuentemente las erradas políticas de eliminar de currículo a la Filosofía. Tras leer ese título irreverente agregué –y quiero repetirlo aquí– que cuando se reúnen los temas convocados en el Congreso (la Filosofía y para qué sirve– conviene dar uso, y no sin cierta rabia o encono, a la expresión tica de *marras*.

2_ Congreso que en cierta forma fue doble, pues un IV Congreso Nacional de Filosofía con XIII Congreso Centroamericano de Filosofía (cfr. Azur, Vol. 5, No. 9, enero-junio, 2024)

3_ Eso debería preocupar tanto como algunas prácticas universitarias de dudosa valía, como el otorgamiento de maestrías y doctorados profesionales (particularmente en disciplinas del llamado sector salud, como la Medicina, la Enfermería, la Microbiología, la Farmacia) al final de programas que en realidad deberían ser considerados como de licenciatura; eso, por cuanto tales títulos no son ni pueden ser reconocidos por instituciones serias del orbe como verdaderas maestrías o doctorados y porque su invasión en el mercado profesional supone consecuencias contrarias a las que han de ser fomentadas por nuestro sistema universitario. Mucho desasociado académico debería provocar, además, la pretensión (¿política?, ¿empresarial?) de que la Universidad de Costa Rica pierda su status como único ente calificado y autorizado para reconocer o rechazar la valía de títulos obtenidos fuera del sistema universitario público. Llamo la atención de algún especialista en educación (currículista, quizá) para que se ocupe con una investigación en torno a tal tema. Resulta inquietante e inadecuado que por orden extra-universitaria ya se estén reconcociendo y equiparando grados académicos otorgados por instituciones que, comparativamente con nuestro sistema universitario público– cuentan con sistemas de enseñanza-aprendizaje, métodos, recursos de evaluación, personal capacitado y currículo muy inferiores a los exigidos en programas (posgrados, especialmente) de la UCR, la UNA, el ITCR o la UNA.

4_ El caminante sobre la niebla marina.

5_ Debería y me gustaría extender esa idea, desde luego, pero, como es bien sabido por amigos y colegas, una enciclopedia entera no bastaría para albergar tarea tan enorme y prolija.

6_ Retomo de Sartre (Cuestiones de método, 1979, I, 15-16) la frase “De hecho, hay filosofías”; pero también la idea hegeliana (que yo propongo contra atractivas ideologías como la de Dussel, por ejemplo) de que “para ser verdaderamente filosófico este espejo se tiene que presentar como la totalización del Saber”. Evidentemente, tales aseveraciones implican el convencimiento de que la Filosofía está en un proceso que solo acabará cuando se acabe la humanidad. No ha de extrañar, por eso, que Russell buscara el valor de la filosofía “en su propia incertidumbre” (Los problemas de la filosofía, 1975, 131).

7_ Cfr. Sartre, J-P (1979) Crítica de la razón dialéctica (tradM. Lamana). Buenos Aires: Losada, pág 16.

8_ Suele traducirse como formación (cfr. la traducción española de Verdad y Método hecha por Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito para la Ed. Sígueme, 1977, Salamanca) en tanto Gadamer la utiliza para denotar o connotar las ideas de enseñanza-aprendizaje y en cierto sentido también la competencia personal y agrega: “la formación pasa a ser algo muy estrechamente vinculado al concepto de cultura, y designa en primer lugar el modo específicamente humano de dar forma a las disposiciones y capacidades naturales del hombre. Entre Kant y Hegel se lleva a término esta acuñación herderiana de nuestro concepto” (1977, 39).

9_ En un sentido kantiano, si se quiere, pues supone un estar al tanto del conocimiento coetáneo, tanto como aventurar inteligencia para juzgar su validez, sus alcances y alcances; además, como bien entendiera Ladrière, sus impactos en las culturas, etc.

10_ Russell, B. (1975) Problemas de la filosofía (trad. J. Xirau). Barcelona: Labor.

11_ Podría ampliarse tal noción como Filosofía de la historia, del Estado, de la política, etc.

12_ COLYPRO: Colegio de Licenciados y Profesores en Letras, Filosofía, Ciencias y Artes de Costa Rica, que cuenta, entre sus obligaciones, la de proteger y controlar el ejercicio legal y competente de las profesiones bajo su tutela.

¿PARA QUÉ SIRVE LA FILOSOFÍA Y CÓMO SE LO EXPLICO AL TAXISTA?

XIII CONGRESO CENTROAMERICANO DE FILOSOFÍA * IV CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
Nov. 15,16 y 17, 2023

KATTYA ARROYO GUERRA

Resumen

La pregunta del título es tomada por la autora cual oportunidad para establecer diálogos que pueden tornarse entretenidos y constructivos para para el profesional en filosofía tanto como para un conductor y la pasajera de un taxi. Pero, como bien se advierte aquí, dicho dialogo requiere de un ejercicio reflexivo, tanto como de una intención y de una actitud estimulante para la cual no siempre estamos preparados.

Summary

The author takes the question in the title as an opportunity to establish dialogues that can be entertaining and constructive for the philosophy professional as well as for the driver and the passenger of a taxi. But, as is clearly noted here, such dialogue requires a reflective exercise, as well as an intention and a stimulating attitude for which we are not always prepared.

Palabras claves

Oportunidad, filosofía, responsabilidad social, estrategias didácticas.

Keywords

Opportunity, philosophy, social responsibility, teaching strategies.

Los que me conocen, saben que soy una feliz descarriada (no tengo carro). Me movilizó caminando, en bus o en taxi. Sí, soy una rareza... los llamados profesionales suelen encontrar hoy día algo impúdico esos transportes, solo aceptables en emergencias. En mi caso, he preferido vivir sin deudas, sin las tensiones de una conductora en presas infinitas y congeniar con la magnífica variedad de seres humanos que me encuentro en mis viajes.

En esos trayectos, sobre todo en taxi, suele emerger la pregunta cajonera:

–¿Va al trabajo?

– Sí.

–¿Es profesora?

–Sí.

Y hasta ahí, todo bien... Después viene el asunto escabroso:

–¿Profesora de qué es?

–Filosofía...

–¡Ahhhh!...

Y después silencio o la sincera reacción curiosa:

–¿Y qué es eso?

¿Qué contestarían ustedes? ¿Cómo lo abordarían?

En mi caso, la pregunta me da sentimientos encontrados: me reta (al fin y al cabo, tengo que pensar rápido y decir algo que no sea repelente y complicado) y me agrada, porque me permite acercarme a la fascinante filosofía a alguien que no estaba seguro que la conocía, que es el reto constante de los que enseñamos la materia. Es una oportunidad de un diálogo que puede tornarse entretenido

y constructivo para conductor y pasajera, pero que requiere el ejercicio de una intención y una actitud para la que no siempre estamos preparados.

Esto nos lleva un poco a repasar nuestra propia construcción de la enseñanza de la filosofía en general y, por ello, me detendré en algunos detalles históricos de la misma y después a realizar algunas reflexiones a propósito de cómo se desarrolla o debería desarrollarse la enseñanza de la filosofía en nuestro contexto.

Según reseñaba Constantino Láscaris en su libro Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica, para el fundador de nuestra Universidad de Costa Rica, don Rodrigo Facio, la fundación de un Departamento o Escuela de Filosofía resultaba una obviedad, una necesidad académica clara y contundente que tenía que suceder en algún momento. Aunque tardó un poco en constituirse (pues sucedió hasta el año 1959), se hizo de la mano de expertos profesionales traídos del extranjero, al igual que muchas otras unidades académicas.

La decisión tomó forma durante el Segundo Congreso Universitario, realizado en 1957, cuando se sientan las bases de una reforma académica que fundamenta los principios y el sentido de la universidad, entre ellos el humanismo como un eje central en la formación de los profesionales. Todo ello fue en concordancia con la Ley Fundamental de Educación, asentada también en 1957, la cual estableció en el artículo 2º, inciso “e”, que es un fin de la educación costarricense “Conservar y ampliar la herencia cultural, impartiendo conocimientos sobre la naturaleza del hombre, las grandes obras de la literatura y los conceptos filosóficos fundamentales”.

Sin embargo, es importante considerar que todo esto posiblemente se gestiona gracias a que la gran mayoría de los intelectuales que se ocupan de la nueva república en el siglo XIX e inicios del XX, eran religiosos, políticos, abogados y educadores que estaban familiarizados con la filosofía a través de diferentes cursos que llevaban en su preparación profesional.

¿Saben cuál fue, por cierto, el primer gran político costarricense que estudió Filosofía? Fue José María Castro Madriz (1818-1892), quien obtuvo muy joven su bachillerato en Filosofía en la Universidad de León, Nicaragua, y tiempo después su doctorado en Derecho Civil y Filosofía. Justamente es él el que funda la Universidad de Santo

Tomás (1843) con tan solo 25 años. Esta universidad tiene como su predecesora la Casa de Enseñanza de Santo Tomás, institución religiosa que impartía cursos de Filosofía y donde se destacó la labor educativa de Rafael Francisco Osejo, de origen nicaragüense, y también bachiller en Filosofía (Calderón,1978 p.96).

Si bien en la incipiente República de Costa Rica había muy pocos alfabetizados o con estudios universitarios, la filosofía en el contexto social, político y educativo no era ajena. Según lo registra Láscaris en el prólogo a la segunda edición del mencionado libro, “Filosóficamente, el XIX costarricense es un siglo de poca filosofía en cuanto a profesores y exámenes de filosofía, pero es un siglo de actuación pensante filosóficamente fundada” (p.15). Uno de los factores que lo hace llegar a esta conclusión es la forma en que los costarricenses elaboran una noción de Estado porque lo realizan de una forma racional y pensante. “No basta con decir -indica Láscaris- que se respetaba a la persona humana o que no se quería sacrificar el comercio con la guerra civil; hay que buscar las raíces de por qué se quería esto.” (p.14).

En su estudio, Láscaris se detiene en la producción filosófica costarricense después de la fundación del Departamento de Filosofía, la cual resulta bastante más abundante y variada, en la cual se destaca los aportes a la Filosofía del Derecho, la Filosofía de la Educación y la Filosofía de la Ciencia. Él mismo se convierte en gran difusor de las reflexiones filosóficas, no sólo a través de la Revista de Filosofía que él mismo funda en 1957, sino también por el breve comentario sobre la realidad nacional que brindaba después del noticiero de Canal 7. Como bien lo reseñó el colega Jorge Jiménez en una semblanza que hizo de Láscaris en el Semanario Universidad, en septiembre de este año, lo que aportaba este filósofo era un “Comentario corto, pausado, bien enunciado para un público no muy versado y con escaso o nulo grado académico y no muy acostumbrado al acento hispano. Observaciones oportunas en torno a la situación del país, a las coyunturas internacionales, referencias al gobierno de turno, críticas mordaces a las miserias humanas locales, pero sin perder

la compostura liberal clásica y sin desbarrar las fronteras que imponen la inteligencia y la decencia, hoy perdidas para siempre.” (Jiménez, 2023)

¿A dónde voy con esto? Bueno, es la preocupación de que la filosofía poco a poco se ha ido desvaneciendo del discurso cotidiano y de la familiaridad que la hace ver su importancia vital, tanto en la vida cotidiana como en los círculos generales de la academia. Contrario al siglo XIX, hoy hay una excelente cantidad de docentes, preparados en una gran diversidad de ramas de la Filosofía y con una buena dinámica en las publicaciones y en las actividades culturales de las universidades, pero sus discursos no impactan allende las fronteras de la academia universitaria. No están en las consultas políticas preelectorales, análisis periodísticos sobre la inteligencia artificial, los retos de la educación actual o en las distenciones ante el desmantelamiento de las entidades públicas que se deliberan en la radio y la televisión, por ejemplo, como es común ver en otros países sudamericanos o europeos.

Desde hace unos años se han hecho varios podcasts, algunos con fines meramente académicos (complementos de cursos, como los de la UNED) o de entretenida difusión de la historia de la filosofía (Filosofía de contrabando), pero que no salen del “gueto” académico, es decir, si no se ha estudiado filosofía no son comprensibles. Hay otros, como la Quinta pata del gato, de la Dra. Laurencia Sáenz, que se asoma con más audacia hacia cuestionamientos más existenciales (la justificación del mal o el por qué nos gusta disfrazarnos) pero que no termina de salir a la calle o de tener la difusión requerida.

Y justamente en este punto me gustaría referirme a un ensayo de la filósofa británica Mary Midley, publicado en su libro Delfines, sexo y utopías. Doce ensayos para sacar la filosofía a la calle. Este texto lo abre un ensayo titulado Fontanería filosófica, donde se refiere a esa importancia fundamental que tiene la filosofía para nutrir todo el quehacer humano y que a veces pasa inadvertido, como los conductos que nos llevan el agua vital a nuestras vidas: “... filosofar no es solo algo sublime, elegante y difícil, sino también necesario. No es una actividad opcional”. (p.13).

Todos los seres vivos enfrentan dilemas filosóficos todos los días. El problema es que hoy día muchos de esos dilemas, como los éticos, los atienden los abogados o los médicos con marcos conceptuales

de dudoso valor, y esto no por malicia profesional sino porque simplemente no han advertido cuándo su quehacer requiere el complemento de la filosofía. Y los profesionales de la filosofía no se bajan de su cómoda torre de marfil... Y no se trata, tampoco, de banalizar la labor de quienes intentan trabajar con conceptos filosóficos desde otras disciplinas, como señala Midgley: “Shelley estaba en lo cierto al decir que estos poetas estaban entre los legisladores no reconocidos de las humanidades. Ellos pueden mostrarnos la nueva visión. Pero desarrollar las nuevas ideas en su totalidad sigue siendo un tipo diferente de tarea. Quienquiera que la realice, se trata siempre de una cuestión filosófica. Necesita no sólo de una nueva visión, sino también una minuciosa y disciplinada articulación de sus detalles y consecuencias.” (1996, p.15). Pero, ahora bien, “... si los filósofos hacen de esta tarea esotérica el centro de su ocupación -dice Midgley- dejan un vacío enormemente peligroso en el mundo intelectual” (p.16). En busca de respuestas, muchas personas se van de la filosofía a buscarlas en la pseudociencia y en otras fuentes que son atractivas pero que no tienen el rigor ni la consistencia necesaria.

El análisis especializado de la filosofía debe dejar también un lugar para tratar los problemas acuciantes de la contaminación ambiental, la distribución de los bienes o los derechos de los migrantes. En otras palabras, el desarrollo teórico y académico de la filosofía es vital pero no puede perder de vista al ciudadano común, sus problemas y necesidades. No es solo una carrera para construir una identidad y ganar un salario. La filosofía es para aprender a vivir bien y colaborar en la construcción de un mundo más justo.

“Sócrates -continúa Midgley- dio inicio a la filosofía sumergiéndose directamente en los problemas morales, políticos, religiosos y científicos de su época. Siguió avanzando hacia la abstracción, no por sí misma, sino porque era necesaria para aclarar las confusiones más profundas subyacentes a estos desórdenes primarios. Lo mismo es cierto de la preocupación de Kant por la libertad, que determinó toda su metafísica” (p.29).

Algunos apegados al “preciosismo” teórico filosófico les gusta justificarse con la sentencia de que la filosofía es naturalmente impráctica. Nada más lejano de la realidad. Desde la filosofía clásica griega -La Política de Aristóteles o La República de Platón-, pasando por las Analectas de Confucio, aún hoy vigentes en Asia,

o retomando La paz perpetua de Kant, la intención de la filosofía ha sido atender con nuevas ideas y propuestas los retos de la convivencia humana. El perder esto de vista y quedarnos en la repetición monótona de la historia de la filosofía y en la repetición de conceptos sin motivar el filosofar es lo que ha hecho que muchas personas no la aprecien ni la promocionen, más bien todo lo contrario: la desean excluir de los sistemas educativos, como es el caso de España recientemente, Perú y Chile hace unos años, o que del todo no se aplique en muchos ámbitos.

La comunicación de la filosofía debe revisarse y, por ende, su método de enseñanza. Los escenarios para la discusión deben de replantearse. Bertrand Russell, Michel Foucault y Hannah Arendt, por ejemplo, en su momento, llenaban auditorios no solo con académicos, sino todo tipo de intelectuales y políticos que buscaban en ellos insumos para replantear sus propios dilemas. José Ortega y Gasset, cuando las circunstancias políticas difíciles le cerraron el paso en la academia, abarrotaba los cines o gestionaba tertulias en el famoso Café El Henar, donde se presentaba ante un público variopinto, con gente de todos los niveles sociales, sedienta de escuchar su perspectiva de la vida y la política. Su verbo era culto pero no por eso arrevesado e incomprensible; era un gran académico reconocido en toda Europa pero no por eso dejó de conmovir al ciudadano común.

La filosofía tiene una gran responsabilidad social que no podemos soslayar. La democracia, imperfecta como es, requiere de la filosofía para respirar y permitir que los ciudadanos en ciernes (los niños, las niñas y los adolescentes) tengan herramientas de análisis para la interacción social y personal. Temas como el suicidio -principal causa de muerte entre jóvenes de Costa Rica según las últimas estadísticas- no solo es un tema psiquiátrico, es también un tema profundamente filosófico que no ha sido suficientemente abordado en las aulas. Ya lo decía Camus no más de entrada en su libro El mito de Sísifo: “No hay sino un problema filosófico realmente serio: el suicidio. Juzgar que la vida vale o no vale la pena de ser vivida equivale a responder a la cuestión fundamental de la filosofía” (1953, p.13).

Y esa responsabilidad social debe alcanzar a todos, como al taxista, al ser humano común que no está ni va a estar en la academia y que está lleno de preguntas existenciales que ni la religión ni las redes sociales le responden. No hay que subestimar los medios:

las revistas especializadas e incursiones digitales definitivamente llegaron para quedarse y son de gran utilidad pero no debemos subestimar el alcance de la radio y de la televisión, o el simple contacto de una reunión comunal o en un hogar de ancianos donde algunas personas ya han llevado la filosofía con gran éxito. Destaco la labor enorme que ha ejecutado el profesor Luis Ángel Salazar, conocido como “Panga”, que todas las semanas se ha preocupado por llevar un programa de radio titulado “Alternativas”, donde entre sus objetivos está -tal como siempre lo anuncia al inicio de cada programa- “Pensar libremente para construir un país y un mundo integralmente mejores” y “Contribuir a la formación de un pueblo informado, estudioso, unido, organizado, empoderado y movilizado (...) como toda democracia participativa lo exige...”. O el proyecto del estudiante James Dinarte, “Filosofía en la Leo”, que intenta llegar a zonas marginales, como la comunidad de León XIII.

Y por supuesto, quiero destacar la labor primordial que muchas personas fomentan en el aula de cada colegio, donde, como docentes de Filosofía, ponen su esfuerzo cada día para que una materia tan diferente y compleja sea comprendida y apreciada. Como coordinadora de la Olimpiada Costarricense de Filosofía por casi diez años y, desde hace cuatro, organizando una actividad virtual llamada “Club Filosófico” para estudiantes de colegio, me he dado cuenta que hay un público juvenil sediento de filosofía, que gusta de sus retos y que la busca por todos los medios. Y digo esto porque todos los años, además de los estudiantes de colegios académicos, se inscriben estudiantes de centros educativos que no reciben filosofía, como los colegios técnicos profesionales (CTP), colegios experimentales y colegios científicos. Son estudiantes autodidactas, curiosos y buenos lectores, que a veces pasan desapercibidos en sus propias instituciones. Su iniciativa y entusiasmo por la filosofía me alegra, pero no puedo dejar de pensar en todas aquellas otras personas a las que no llega nunca esta incitativa y robustecen el grupo de los que la miran con menosprecio y no la reconocen ni en la base de sus propias profesiones puesto que sus planes de estudio han sido despojados de cualquier instrucción filosófica.

El trabajo inter y multidisciplinario de la filosofía es vital para su difusión e integración; esto, por dicha, se ha iniciado hace tiempo y es patente en el desarrollo de los foros en bioética. Las escuelas de filosofía de la UCR y la UNA están haciendo lo suyo por promover una visión más aterrizada en los problemas de nuestro

contexto social y cultural en los planes de estudio, pero todavía falta mucho por hacer para labrar un “ser docente” más informado sobre estrategias didácticas y más hábil en la comunicación de la Filosofía. La persona docente de filosofía no debe olvidar lo que señalan los estudios sobre la importancia que tiene el modelaje de ese ser docente por la propia persona que imparte la materia; esa es la primera escuela didáctica (Francis, 2012).

En el caso de la UCR, el plan de estudios es compartido: un 60% de cursos de filosofía y un 35% de cursos de didáctica, pedagogía y desarrollo psicosocial. El modelaje en el campo disciplinar es medular... pero muchos de nuestros colegas de Filosofía suelen despreciarlo. Hay quienes de alguna forma han trabajado por un ser docente constructivo e indagador y han logrado dejar su impronta en las personas estudiantes. El pensamiento crítico de todas formas no es una exclusividad de la filosofía, aunque sea su razón de ser; de hecho, muchos estudiantes de otras carreras se acercan a la nuestra porque sus profesores de química, ingeniería o derecho los han sabido azuzar con preguntas filosóficas.

El asunto que me preocupa es que, a pesar del buen ejemplo de algunos colegas, todavía se promociona como filosofar el ser “loras filosóficas”: los estudiantes aprenden de memoria conceptos y autores, pero a la hora llegada no pueden aplicarlo a ningún problema real y, muchos menos, explicar filosofía a una persona adolescente o a un ciudadano sencillo. En medio de una ebullición de datos, pierden sus propias preguntas y su propia voz. Como no hay problematización en el aula, solo discursos personalistas, se convierten en repetidores ab infinitum de las ideas de otros y nunca generan en sí mismos y en otras personas la auténtica curiosidad filosófica que hace investigar y que apoya la evolución de otras vertientes filosóficas. Como bien decía el médico y filósofo francés Georges Canguilhem: “La filosofía no es un templo, es una cantera”.

La filosofía ha demostrado que es constructiva, es inspiradora y sirve para desarrollar marcos conceptuales para trabajar los problemas de hoy pero hay que demostrarlo constantemente a través del trabajo académico universitario y de la educación secundaria, además del trabajo educativo que se ejerce desde las actividades no formales y que pueden permitir esa naturalización de la filosofía que vivieron nuestros ancestros y que, definitivamente, marcaron una ruta en la construcción de nuestro Estado y las instituciones democráticas que nos dignifican

y que hoy son atacadas de forma constante. Su desmantelamiento discursivo se da, precisamente, porque quienes deben defenderlas no tienen la contundencia que da el aprendizaje del buen diálogo y la argumentación filosófica.

Hoy, más que nunca, tenemos que trabajar por mostrar, como decía Mary Midgley, que la filosofía es necesaria y no es opcional.

Referencias

Calderón-Villalobos, A.L. (1978). La Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica,

1957-1976. Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica. Vol.16.No.43. 95-128. Camus, A. (1953). El mito de Sísifo. Buenos Aires: Losada.

Francis-Salazar, S. (2012). El conocimiento pedagógico del contenido como el modelo de mediación docente. San José:CECC/SICA.

Jiménez, J. (2023). Constantino Láscaris, filósofo y fumador. Semanario Universidad.

<https://semanariouniversidad.com/suplementos/constantino-lascaris-filosofo-y-fumador/>

Láscaris, C. (1983). El Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica. San José: Universidad Autónoma de Centro América.

Ley de Carrera Docente y su Reglamento. Anexo: Ley Fundamental de Educación (2011). San José: Editec Editores, S.A.

Midgley, M. (1996): Delfines, sexo y utopías. Doce ensayos para sacar la filosofía a la calle. México: Fondo de Cultura Económica.

Notas

1_ Ávalos, A. (24 de febrero,2024). Intentos de suicidio aumentaron en 2023. La Nación. <https://www.nacion.com/el-pais/salud/intentos-de-suicidio-aumentaron-en-2023/ZHMSRUVXSJAZNBZILV4BC3R3F4/story/>

LA UTILIDAD DE LA FILOSOFÍA

ROBERTO CASTILLO ROJAS

Resumen

La pregunta sobre la utilidad de la filosofía, debe antes tentar una definición previa de la filosofía. El filosofar no puede obviar la cuestión sobre su utilidad, no crea objetos como el alfarero, pero sus ideas penetran en la historia de la humanidad y condicionan su devenir. La meditación filosófica ha de estar ligada íntimamente a las ciencias, tanto las de la materia como a las ciencias sociales, su colaboración mutua e interdisciplinaria dan nacimiento a nuevos campos de reflexión e investigación. La reflexión política es necesaria para la conformación de Estados más democráticos e igualitarios. Por lo tanto, no debe abandonarse la enseñanza de la filosofía, pues esta proporciona una visión crítica necesaria para alcanzar organizaciones político-económicas más humanas

Abstract

The question about the usefulness of philosophy must first attempt a prior definition of philosophy. Philosophizing cannot ignore the question of its usefulness; it does not create objects like a potter does, but its ideas penetrate human history and shape its course. Philosophical meditation must be closely linked to the sciences, both the natural sciences and the social sciences. Their mutual and interdisciplinary collaboration gives rise to new fields of reflection and research. Political reflection is necessary for the formation of more democratic and egalitarian states. Therefore, the teaching

of philosophy should not be abandoned, as it provides a critical perspective necessary for achieving more humane political and economic organizations.

Palabras claves

Filosofía, utilidad, política, ciencia, ética, democracia, humanismo

Keywords

Philosophy, usefulness, politics, science, ethics, democracy, humanism

Introducción

Este pequeño ensayo filosófico nace como un reto lanzado para una mesa redonda titulada “La utilidad de la filosofía”, en el marco del XIII Congreso Centroamericano de Filosofía, en la Universidad de Costa Rica realizado en noviembre del 2023. Reto siempre difícil de resolver puesto que remite a dos cuestiones íntimamente relacionadas entre sí: ¿Qué es filosofía? Y ¿Cuál su utilidad? ¿Cuál es la naturaleza del pensamiento filosófico? ¿Existe alguna forma esencial, permanente de la disciplina filosófica a través de la historia del pensamiento o, al contrario, los intentos históricos de los filósofos por definir su quehacer se contradicen la unos con los otros? ¿Cuáles han sido los frutos de la filosofía en la historia de la humanidad? ¿Es un saber inútil o al menos su práctica implica producir un efecto efectivo y concreto? ¿Es la filosofía entonces, un saber desinteresado que se ejerce por el mero placer de navegar, como decía Immanuel Kant, entre las ideas puras? O, al contrario, ¿su ejercicio ha estado bajo el imperio de la utilidad? Intentaremos responder a estas preguntas a pesar de que reconocemos su dificultad.

Desarrollo

Abordemos la segunda de estas dos cuestiones: su utilidad. Históricamente los grandes pensadores de la Grecia Clásica han considerado a la filosofía como un conocimiento que se acomoda

en el orden de las ciencias especulativas. Principalmente Platón y el mismo Aristóteles la consideran como ciencia racional del ser y, por lo tanto, ha de aislarse de las técnicas o, el conocimiento práctico, del saber hacer. Para ambos pensadores, desde ese punto de vista, si preguntáramos por la utilidad de la filosofía nos veríamos obligados a responder que para ellos no sirve para nada; sin embargo, debemos acotar que no sirve para nada concreto, puesto que si pensamos en el saber útil del albañil tiene una producción que salta a la vista, construye muros, casa. o mismo que el arte del alfarero produce vasijas, vasos, tazas. ¿Pero, ¿qué construye la filosofía, si es que construye algo? En la dimensión de lo concreto, pues nada. Pues, parece que se queda en el mundo de la razón, aunque para algunos, más poetas que filósofos como Paul Valéry la filosofía “es algo ni más ni menos serio que una suite en re menor” (Citado por Huismann, D.1981.18) La música ese arte mudo y exento de significado racional no puede compararse a la filosofía, pues esta se mueve en el mundo de la significación racional. Toda explicación del mundo es de carácter racional, la música nos acerca al mundo mediante la gratificación de la sensibilidad y la filosofía pertenece al igual que la ciencia a eso que Kant denominaba la arquitectura de la razón pura, donde la similitud con una pieza musical, es meramente de forma, perfecta construcción matemática, pero muda. “Bajo el gobierno de la razón, -decía Kant- nuestros conocimientos no pueden formar una rapsodia, sino necesariamente un sistema, pues solamente en él apoyarán y favorecerán los fines esenciales de la razón” (Kant, I. 1985.499).

Hoy, la filosofía enfrenta críticas que vienen de varios ámbitos. En el político, recordamos la famosa frase de Marx en su tesis sobre Feuerbach: “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo.” Nos preguntamos en contra de Marx ¿Pensar el mundo no significa de algún modo transformarlo? Nace el pensamiento de acuerdo al materialismo dialéctico, del movimiento propio de los intereses socio-económicos de las sociedades históricas, nace como una conciencia revolucionaria que conduce para ellos, a una sociedad justa. Aquí la filosofía interpreta de manera auténtica el devenir histórico y lo lleva responsablemente a su consumación en la sociedad comunista futura. En el ámbito antropológico y ético, los filósofos proponen que la filosofía debe proponer una forma de ser, a partir de una concepción de lo que es y lo que debe ser el ser humano, plantean reglas de conducta o retan a la humanidad a actuar desde principios éticos que van

desde “el imperativo categórico kantiano”, hasta “la buena fe”, o “la caridad”. Pero todos y cada una de esas filosofías prácticas se contradicen entre sí. Lo mismo acontece con la pretensión de explicar el mundo, toda la verdad filosófica, no es lo mismo que un teorema matemático aceptado universalmente, ni un conocimiento verificado empíricamente. Por esta razón algunos pensadores como Augusto Comte, suponen que la era del positivismo implica la muerte de la filosofía y el predominio de la ciencia empírica. La filosofía según Comte se mueve en las regiones metafísicas alejadas de las verdades empíricas, promueve para él el engaño y la ilusión. Se mueve el pensamiento filosófico en los ámbitos de la especulación pura desprendida de la experiencia de lo real. Pues su reflexión se sitúa en el deber ser y no en el ser.

Deleuze y Guattari en su libro ¿Qué es la filosofía? suponen que aquellos que hacen filosofía están más preocupados por hacer filosofía, que por definir qué sea eso que ellos hacen. Pero, no es contradictorio hacer filosofía sin saber qué sea lo que se hace. Y, además, esta contradicción se vuelve cada vez más acuciante cuando se ha dedicado toda una vida a la filosofía y no saber responder a la pregunta ¿Qué es la filosofía? Si bien es cierto que no podemos esperar una respuesta contundente y definitiva, siempre es necesario intentar la definición aún a sabiendas de todas las dificultades que ello puede representar, pues la filosofía no puede dejar de lado el intento racional de comprensión de la realidad y de suya propia. El filósofo no puede eludir el encontrar el fundamento de su propio quehacer. Si esperamos encontrar en la filosofía un conjunto de conocimientos precisos, seguros, nuestra decepción será completa, pues nos topamos con una realidad totalmente distinta a los saberes de las ciencias llamadas de la materia, matemáticas y ciencias sociales. En matemáticas, ciencia hipotético deductiva, nos toparemos con una secuencia de teoremas, axiomas, en ciencias, por ejemplo, física, un conjunto de proposiciones, leyes de carácter lógico-matemático que pretenden explicar otro conjunto de hechos o eventos. Y en filosofía nos encontramos fundamentalmente con una serie de preguntas, cuya respuesta siempre nos conduce al infinito a nuevas preguntas.

En su extraordinario libro ¿Qué es la filosofía, Karl Jaspers?, señala a partir de la noción de progreso, que este es casi inexistente en la Filosofía. Verbi gratia, en medicina no podemos atenernos a las prescripciones de Hipócrates o Galeno para mejorar nuestra salud. Existe una distancia extraordinaria entre el atomismo postulado por

Demócrito y la física de partículas contemporánea. Esa distancia no existe en filosofía. Históricamente los filósofos no han hecho otra cosa que postular su filosofía en contra de las otras filosofías. Platón contra los sofistas, Aristóteles contra Platón, Marx contra Hegel, Bachelard contra Bergson, todos con la intención de destruir la filosofía antecedente. George Gusdorf hace notar que ninguna filosofía ha podido poner fin a la filosofía, aunque ese sea su deseo secreto. Y, además, algunos filósofos contemporáneos como North Alfred Whitehead quien afirma que todo el pensamiento filosófico histórico hasta hoy en día no es más que anotaciones al margen de las obras de Platón. Filosofías que nacen perecen y permanecen a la vez, en una especie de torbellino del pensamiento que no tienen otra pretensión que conocer el mundo, pero parece que ninguna permanece eternamente.

Como ejemplo de lo anterior, hay un ensayo maravilloso de Jacques Derrida titulado “Economimesis”, en que toma el pensamiento de Kant de la Crítica de la Razón Pura, lo deconstruye, lo desmonta poco a poco y al final encuentra el esqueleto platónico, sobre el cual Kant ha ido agregando la carne seca de su filosofía crítica.

Recordemos a Kant quien frente a esta situación de la filosofía nos dice: No se aprende filosofía, sino se aprende a filosofar. Derrida también nos dice que la filosofía no se aprende como contenido sino como forma y principios de la razón. Aprendemos a filosofar no una filosofía en particular.

En conclusión, la filosofía más que un conocimiento firme aceptado por todos, es sobre todo una búsqueda racional de la verdad, a sabiendas que esta nunca se podrá alcanzar, tal como lo proponía Platón. La filosofía, en acuerdo con su etimología, no es posesión del objeto amado, sino su búsqueda incesante, Eros hijo de Poros, dios inmortal de la abundancia y Penía mortal y personaje que representa la pobreza. Por ello, Eros, eterno caminante con su cayado, se dirige al horizonte de la verdad con la clara conciencia de que ella permanecerá equidistante. Eterno amante frustrado, amor y el desamor, es la búsqueda del amor imposible, ausente, pero tirano. Ser filósofo es vivir en la incertidumbre, tal como la afirma

Russell. Sin embargo, filosofar es siempre la agonía (lucha) del ser humano contra la alucinación de la simple opinión, llena siempre de prejuicios, falacias. Lucha eterna entre misticismo y ciencia.

Si partimos de la afirmación de Deleuze y Guattari que el fin de la filosofía es construir conceptos, entonces tendríamos que ya Sócrates con sus “discípulos” realizaba a partir de la interrogación, a cincelar los conceptos. La mayéutica le permitía preguntar, interrogar, y a partir de la respuesta, reformular la pregunta, para ir delimitando el concepto, ese concepto que encontraba su naturaleza a medida que se separaba de lo real concreto. Filosofía entonces consistía en realizar buenas preguntas, ¿Será entonces, la filosofía una estructura de preguntas entonces, más que de respuestas? Las preguntas delimitan los conceptos, los conceptos me facultan en el aprehender lo real, en alumbrar, en el pleno sentido etimológico de la palabra teoría, del griego contemplar. ¿Será que una de las utilidades de la filosofía es descubrir nuevos campos del conocimiento para la ciencia de acuerdo a Bertrand Russell?

Sobre su utilidad, Platón y Aristóteles, nos transmiten una imagen del filósofo y de la filosofía que permanece hoy en día enquistada en el imaginario social. Platón mediante la alegoría de la Caverna nos entrega una imagen del filósofo torpe en el mundo real o mundo de los sentidos. El ex prisionero que regresa para anunciar a sus antiguos compañeros de penuria, EL descubrimiento de un mundo real, fundamento de las sombras. Ese filósofo provoca las burlas de los prisioneros, pues es torpe en sus movimientos, se mueve con soltura en la luz, pero en la sombra su torpeza provoca burlas. Tal como ese albatros que describe Baudelaire, reyes del cielo azul y en cubierta torpes y ridículos.

Lo mismo nos dice Aristóteles, pero claro de un filósofo que se ocupa de las sustancias reales y de los conceptos mentales, que están no radicados en ámbitos supra terrenales. Sin embargo, la filosofía pertenece a esos saberes contemplativos, cuyo objetivo es conocer lo real, por el puro placer de contemplar lo real, la filosofía es por ello un saber inútil. No es saber técnico, no construye cosas.

Pero la filosofía auténtica no puede ignorar el mundo real. Toda reflexión filosófica parte del mundo real y del cuestionamiento sobre la naturaleza del sujeto cognoscente. Su cercanía con las cosas es lo que provoca el conocimiento. Hay que plantear

que la filosofía no es de ninguna manera un exilio de lo real. Es inmersión total en lo real, toda teoría, cierto que una construcción mental, simbólica, de naturaleza conceptual e hipotética que nos obliga a pensar de un modo nuevo lo real, es una nueva forma de contemplación. De esfuerzo por penetrar en el tuétano del ser.

La filosofía es valiosa por ese afán constante de construir conceptos que lleva a la humanidad entera a cambiar su visión de mundo. Le ayuda a comprender mejor la realidad histórica, y a rectificar muchas veces su dirección.

La filosofía intenta no perderse en ese caos de la realidad, donde los eventos se suceden los unos a los otros o se entretajan entre sí. Los transforma en experiencia consciente. Trata de comprenderlos, a través de la crítica racional los ajusta para comprender y transformar lo real, no en el sentido de Bacon (entender la naturaleza, obedecerla, para mejor dominarla)

Para qué sirve la filosofía, de nuevo realizamos la pregunta, más allá de la organización de conceptos, de teorías. El camino de su persecución, su metodología. Las metodologías de las distintas filosofías se han transformado en instrumentos valiosos en la investigación científica: Platón la dialéctica, Aristóteles la observación sistemática, Hegel la especulación idealista y el método dialéctico, Marx el materialismo histórico.

La filosofía ha sobrevivido a todas las crisis a pesar de sus múltiples enemigos. Muchos la han querido destruir porque fomenta el pensamiento crítico. La filosofía de la sospecha rastrea los valores inauténticos de una sociedad de consumo, aquellos que enajenan al ser humano. La filosofía tiene aquí un valor político evidente. Señala Russell: los políticos de hoy “han llegado a creer, cada vez con más firmeza, que el único conocimiento que merece la pena adquirir es aquel que resulta aplicable en algún aspecto a la vida económica de la comunidad.” (Russell, B. Existe el pensamiento inútil, 2023. Bloghemia. Revista)

¿Cuál es la utilidad de la filosofía? A partir de su definición como saber racional, que construye conceptos para la comprensión de la realidad y que en ese rumbo toda filosofía puede ser comprendida como una acción a la vez, destructiva contra todo

aquello que se oponga a la objetividad de los conceptos: mitos, prejuicios, intereses mercantilistas y constructiva, pues construye concepciones unitarias, coherentes y congruentes con la realidad.

Hoy estamos inmersos en un mundo donde impera la desigualdad económica, política y cultural. Lo económico arroja cifras alarmantes de exclusión en todo el planeta. Algunos autores denominan nuestra época como el del Antropoceno, o, encrucijada a la que ha llegado la humanidad, que ha alcanzado un poder técnico inédito, dirigido a la sobre explotación de los recursos energéticos de la naturaleza, cuyos efectos han alcanzado un punto crítico, que puede llevar a la destrucción de la misma especie humana: Cambio climático, pérdida de la biodiversidad, pandemias, derretimiento de las nieves eternas de los Polos terrestres. Si a esto se le suma los terribles problemas geopolíticos, las guerras de dominio, el comercio de armas, el narcotráfico y, la gran desigualdad económica donde en el globo entero se cumple aquel apotegma de Carlos Marx: cuando afirma que el capitalismo en su desarrollo extremo lleva a que los ricos serán cada vez más ricos y los pobres cada vez más pobres. Parece que su predicción se cumple ahora en nuestro mundo. El pacto social rousseauiano se rompe en el mundo entero, la desigualdad extrema da lugar al retorno con fuerza contundente de las tiranías, donde el populismo y la demagogia les abren campo en nuestras naciones. La demagogia campea en nuestros universos políticos, manipulación mediante mentiras, noticias falsas, argumentos cargados de falacias que acarician los oídos de una masa iletrada y acrítica. Los ataques frecuentes en nuestra época a la filosofía, España, Centroamérica, específicamente Nicaragua, aparecen frente al temor a enfrentarse a un soberano crítico, capaz de tener los instrumentos conceptuales para leer la realidad. Esos instrumentos conceptuales son entregados por una excelente docencia en filosofía. Aquí, tendríamos que responder que la filosofía sirve para formar ciudadanos críticos, capaces de leer sin prejuicios, creencias, la realidad y actuar positivamente sobre ella.

La filosofía y la ciencia contemporánea colaboran de varias maneras, y esta relación es crucial para el avance del conocimiento. Podemos afirmar que la filosofía está y estará siempre delante de toda gran realización social, política o cultural. Por ejemplo, podemos sostener que la tecnología de la información y el desarrollo de la inteligencia artificial ha sido posible por el desarrollo del lenguaje formal y de la lógica, lo que permitió la construcción de ordenadores. Si bien es cierto que el científico puede avanzar en sus investigaciones sin saber filosofía, no debemos olvidar que la ciencia nace históricamente con la filosofía y que hoy las corrientes filosóficas contemporáneas: fenomenología, filosofía analítica, constructivismo, deconstructivismo, complejidad, teoría marxista han impulsado la investigación tanto

en ciencias sociales como en ciencias de la materia. El gran desarrollo, por ejemplo, de las ciencias sociales en el siglo XX tiene como factor determinante la teoría marxista.

Conclusión

La filosofía proporciona las bases conceptuales sobre las que se construye la ciencia. Preguntas sobre la naturaleza de la realidad, la epistemología y la metodología científica son cuestiones filosóficas que influyen en cómo se desarrollan y entienden las teorías científicas. Verbi gratia la aclaración de términos científicos, el concepto de gen, de especie, las nociones de complejidad, teorías de la mente, los procesos de cognición, que mejoran la práctica científica. La filosofía pone en cuestión los supuestos de la ciencia, sobre el determinismo. No basta construir ciencia, sino tener conciencia de sus fines en una sociedad que debe ser más humana y más equitativa. Por ejemplo, la filosofía de la ciencia explora cómo se definen y validan los conceptos científicos y qué constituye una explicación científica válida. Recordemos los aportes de Karl Popper sobre la crítica al empirismo y la teoría de la falsación. La filosofía entonces, analiza los métodos científicos y el razonamiento detrás de ellos. Discute la validez de los métodos inductivos y deductivos, el papel de las teorías y modelos en la ciencia, y la interpretación de los resultados. Este análisis puede ayudar a mejorar los métodos y la interpretación de los datos científicos. Por ejemplo, puede desafiar la suposición de que el mundo es completamente determinista o que los conceptos utilizados en la ciencia son universales y absolutos.

La filosofía colabora al debate sobre la ética de la investigación científica. Las cuestiones sobre la experimentación con seres humanos y animales, la manipulación genética, y las implicaciones de las tecnologías emergentes. Los filósofos ayudan a definir los límites y posibilidades éticos y a reflexionar sobre las consecuencias morales de la investigación científica. Por ejemplo, en ciencia y en las prácticas profesionales de las ciencias de la salud, contribuye con la reflexión ética fundamental y los derechos humanos a la salud.

Vemos cómo la pregunta constante de la filosofía a partir del desarrollo de la ciencia hace surgir nuevos campos de investigación, la íntima relación entre ciencia y filosofía hace nacer nuevos campos de investigación interdisciplinaria entre ciencia y filosofía, campos como la neurofilosofía, la bioética, la filosofía de la mente, nacen a partir de preguntas filosóficas provocadas por los nuevos hallazgos científicos. Asimismo, la filosofía intenta constantemente preguntarse sobre cómo los cambios y estos hallazgos afectan nuestra comprensión del mundo.

Por otro lado, no podemos entender nuestro mundo político contemporáneo, ni la historia de la humanidad, sin Rousseau, Locke, Bacon, Kant, Hegel, Marx. El desarrollo del derecho, de la democracia y la Educación, de la ciencia, todo lo cual ha conformado la historia occidental, la conformación de los Estados, desde

el Renacimiento hasta nuestros días. Sin dejar de lado, las fuerzas económicas, colonialistas de Occidente, que en el decir de Marx y Engels han transformado a Europa, pero cuya ideología, no puede confundirse con la filosofía. Es sobre todo un dominio, expresión de intereses de una ideología disfrazada de filosofía-

Para traer brevemente la cuestión de esta estrecha relación entre filosofía y desarrollo histórico de los pueblos, nos parece importante traer a colación la importancia que tuvieron nuestros próceres en Costa Rica del siglo XIX, fundadores de nuestra nacionalidad, quienes estaban embebidos en las teorías de la ilustración y el positivismo, Jesús Jiménez, José María Castro Madriz, Mauro Fernández, entre muchos otros, quienes forjaron nuestro sistema educativo democrático, igualitario y a cargo del Estado, nos heredaron una educación que consolida nuestra democracia. Por ello, Carlos Monge Alfaro y Francisco Rivas Ríos, demuestran que la Educación es la verdadera fragua de nuestra democracia. Por ello, la enseñanza de la filosofía debe reforzarse dentro de un sistema de educación de calidad para la formación de un ciudadano consciente de sus derechos y con las herramientas conceptuales fundamentales para elaborar una concepción racional de su mundo que le permita, a la vez transformarlo hacia fines auténticamente democráticos y humanos.

Referencias

Agacinski, S. et al. 1975. Mimesis, desarticulations. France. Aubier Flammarion

Deleuze, G. y Guattari, F. 1991. ¿Qué es la filosofía? Barcelona. Editorial Anagrama

Huisman, Denis. Nouveau cours de philo. Paris. Fernand Nathan

Jaspers, Karl. La filosofía, desde el punto de vista de la existencia. 1984. México- Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica

Kant, Immanuel. 1985. Crítica de la razón pura. Barcelona. Losada

Russell, Bertrand. 2023. ¿Existe el conocimiento inútil? Octubre. Bloghemia. https://www.bloghemia.com/2023/10/existe-el-conocimiento-inutil-por.html?fbclid=IwAR1wKSKDO9QNQSEG5dExgU2OzpAZKi2L_U3RQUIE00KeoVLw5f1bnAJIqSg&m=1

¿QUÉ ES LA FILOSOFÍA Y PARA QUÉ SIRVE?

GUILLERMO CORONADO CÉSPEDES

Resumen

De acuerdo con sus maestros, el autor considera, primero que todo, que la filosofía es un método de análisis. En su origen, atribuye tan preciso y a la vez intrincado aserto fundamentalmente a sus años de trabajo bajo la dirección de Claudio Gutiérrez, con quien estudió asiduamente tópicos del positivismo o empirismo lógico, aunque lo hizo con miras a superar sus planteamientos, lo cual se pone en evidencia aquí.

Summary

According to his teachers, the author considers, first of all, that philosophy is a method of analysis. He attributes this precise and at the same time intricate assertion fundamentally to his years of work

under the direction of Claudio Gutiérrez, with whom he assiduously studied topics of positivism or logical empiricism, although he did so with a view to overcoming his approaches.

Palabras claves

Filosofía, epistemología, ética, positivismo lógico, metafísica, sistematización.

Keywords

Philosophy, epistemology, ethics, logical positivism, metaphysics, systematization.

I. Para empezar, una nota biográfica

Hace 60 años yo también estaba sentado en este auditorio como estudiante de los Estudios Generales, a menos de dos semanas para la fecha de los exámenes finales de las Cátedras de Fundamentos de Filosofía e Historia de la Cultura. Exámenes orales con tribunal de tres catedráticos de alto nivel en cada asignatura. Era la culminación de todo un año de esfuerzos y un paso indispensable para seguir con la carrera previamente escogida; en mi caso, era la ingeniería civil. Si mal no recuerdo, la única que se impartía en ese entonces.

Y es cierto, como estuvo bordeando el tema el profesor Zamora, era común en aquel entonces decir que la filosofía en realidad no servía para nada, que era inútil, cuando se le pedía

tener aplicaciones. Y qué su importancia radicaba específicamente en una tal falta de aplicaciones, o en otros términos más directos, de utilidad.

En el fondo yo diría que aquellos maestros simplemente reaccionaban con ironía y decían no, simplemente es inútil, pero esperen un momento y verán qué importante que resulta.

Dichosamente, yo tuve luego dos maestros que me mostraron qué era la filosofía y para qué servía. Roberto Murillo Zamora y Claudio Gutiérrez Carranza. Sus enseñanzas han resultado muy fecundas en mi aventura intelectual posterior.

A veces, alguno de esos maestros decía que la filosofía era inútil, en el sentido irónico antes señalado. Pero en el diálogo cotidiano del Círculo de Estudios Alejandro Aguilar Machado, de la ciudad de Cartago, uno de esos maestros, Roberto Murillo, me enseñó que, en realidad, la filosofía era altamente importante. Y que estaba presente en todas las facetas del mundo conceptual que las épocas iban construyendo, para su comprensión del mundo natural y cultural.

Así que, pensando en Roberto Murillo y en el recientemente fallecido Claudio Gutiérrez, yo puedo decir que para mí, como estudiante hace 60 años, y como futuro profesional de ingeniería civil que luego se trasladó al Departamento de Filosofía, sí era claro, gracias a ellos, que la filosofía era algo específico y que era muy útil en varias dimensiones intelectuales específicas.

II. ¿Qué es, entonces, la filosofía?

Según lo que yo aprendí de aquellos maestros, primero que todo la filosofía es un método de análisis. Ese aserto se lo debo fundamentalmente a don Claudio Gutiérrez, porque trabajé bajo su dirección los temas del positivismo o empirismo lógico, aunque lo hice con miras a superar sus planteamientos.

Ese movimiento filosófico tenía como clave fundamental el denunciar, mediante el análisis del lenguaje y sus posibles contenidos, problemas metafísicos, tales como los que se planteaban acerca del ser, del mundo, etc. Tal labor filosófica se realizaba bajo la condición de que el lenguaje, para tener sentido

o significado, debía conectarse de algún modo con la dimensión empírica o fáctica de la experiencia, o de las formas tautológicas de las construcciones de la lógica. Si ello no sucedía, dicho lenguaje estaba vacío de contenido y sus enunciados no significaban nada. Problemas considerados como cruciales por muchos pensadores, como, por ejemplo, los enunciados metafísicos, eran simple pseudo problemas y, en consecuencia, no valía la pena perder el tiempo tratando de solucionarlos.

Es extraño que una filosofía que declaraba que la filosofía metafísica, la epistemológica, la ética, simplemente terminaban no teniendo sentido, pudiera entonces no reconocer que si se aplicaba estrictamente el principio de significado, es decir, el necesario nexo con un contexto empírico, ellos tampoco en su filosofía tenían algún sentido. Pero era evidente para mí el hecho de que la filosofía es una actividad analítica, que tiene como meta esclarecer los problemas y que hay algunos que de verdad no tienen sentido, porque simplemente no responden al principio de significado; por eso se deben eliminar.

Pero por esa vía analítica también estaba claro que hay una función específica, una razón de ser de la filosofía.

Gracias a Roberto Murillo y otro de los maestros de aquel entonces, don Teodoro Olarte, yo descubrí a Alfred North Whitehead. Whitehead era un lógico, un matemático lógico en su primera etapa de profesor y de pensador en Inglaterra que luego, afincado en los Estados Unidos, en los años 20 y 30 del siglo pasado, insistía que la filosofía, otros enfoques de su tiempo, tenía una función muy específica, una función de análisis. Por cierto, él le ponía como adjetivo “especulativa”, para distinguirla de aquella que profesaban los positivistas lógicos.

La función atribuida por Whitehead a la filosofía no se refiere a contenidos únicamente empíricos, sino a las ideas subyacentes en las construcciones interpretativas que se generan en cada época histórica. ¿Pero qué tipo de análisis propone? La indagación

respecto de cuáles eran las ideas centrales, subyacentes para sus esquemas de pensamiento, de cada una de las épocas de la historia de la filosofía occidental en primera instancia.

Comprendí que había ciertamente una filosofía. Y esa filosofía no necesariamente era solo una analítica del lenguaje. Se caracterizaba por su disposición para extraer las ideas centrales de cada época y así entender por qué había unos moldes de pensamiento y unos esquemas de aceptación correspondientes.

De nuevo aquí introduzco una breve nota biográfica: al final de cuentas, no fui ingeniero, fui filósofo; pero tampoco fui un metafísico, sino más bien un filósofo e historiador de la ciencia.

Resulta que ambas concepciones antes descritas son increíblemente útiles para el quehacer de la historia y filosofía de la ciencia. ¿Por qué? Porque el historiador de la ciencia tiene que indagar cuáles son las ideas subyacentes en el esquema de pensamiento de aquel sujeto o de aquella teoría científica que está analizando. Por otro lado, también tiene que indagar cuáles son los esquemas de pensamiento que, por ejemplo, entran en conflicto con el esquema de pensamiento que se está analizando.

Si estamos en el pensamiento clásico de los griegos, habrá que entender por qué el conflicto entre organicismo, es decir, primacía del todo y pluralismo atomista, es decir, énfasis en simples o meros agregados.

Si entendemos las ideas subyacentes, entonces podemos dar sentido a la oposición y, en consecuencia, evaluar mejor las razones de cada conflicto teórico. En consecuencia, es posible ofrecer una comprensión más profunda del desarrollo de las distintas teorías, tanto desde la perspectiva filosófica como desde la histórica.

Hay oposiciones importantes y ejemplificantes entre los filósofos griegos. Enfoques filosóficos opuestos se han criticado mutuamente en la filosofía griega: la oposición entre la permanencia parmenídea y la movilidad heracliteana; el monismo contra el pluralismo, ya sea de corte empedocleano o democriteano, el idealismo contra el empirismo, el deductivismo

contra el inductivismo; el énfasis en el teleologismo o primacía de la causa final contra el énfasis en las causas eficientes como en el pluralismo atomista.

En algunos casos, tales oposiciones terminaron en planteamientos dogmáticamente excluyentes, que obstaculizaron el avance de la investigación filosófica. Pero lo que ahora nos interesa en la sistematización de la dinámica de tales oposiciones para posibilitar precisamente el avance de la filosofía; esto es: la comprensión del universo, del conocimiento y del mejoramiento de la vida. Lo importante no es que una filosofía pelee con otra o refute a otra, sino que de sus oposiciones se vaya destilando una visión más comprensiva, más coherente y más profunda de los temas filosóficos siempre presentes.

Lo importante es que, para entender por qué se dan conflictos, los filósofos se den cuenta de que así es cómo funciona la indagación. Si se entiende por qué se dan los conflictos, puede entenderse o buscarse una solución más adecuada.

Del siglo XVII, un tema de obvia importancia para mí es la oposición entre teleologismos o finalismos metafísicos; pero, por otro lado, también resulta muy importante el problema de los mecanicismos físicos expresados matemáticamente y, por lo tanto, el conflicto respectivo. Tal vez ganaron unos o empataron la batalla, pero ese conflicto hay que entenderlo. También fueron intrerresantes los enfoques del alquimismo, de la magia natural, del escolasticismo, del animismo.

Sabemos que Kepler nos facilitó la comprensión de las leyes del movimiento planetario, pero a veces olvidamos sus ingentes esfuerzos por comprender la relación del Dios cristiano con las armonías matemáticas de corte pitagórico-platonizante. A Newton

lo convertimos en paradigma de la nueva ciencia y de la filosofía mecanicista, pero igualmente tendemos a olvidar su profundo interés por la alquimia y por la teología.

Así que, teniendo esta experiencia personal, anoche se me ocurrió revisar rápidamente la Enciclopedia Oxford de Filosofía, para ver qué decía respecto de la naturaleza de la filosofía. Encontré dos definiciones.

La definición más corta y bastante buena expresa que la filosofía es “el pensar sobre el pensar”. Dicha definición pone de relieve un carácter que, generalmente, se considera de segundo orden. La filosofía como reflexión sobre tipos particulares de pensamiento –formación de creencias, pretensiones de conocimiento– acerca del mundo o de grandes partes de él.

Una definición más detallada, aunque indiscutiblemente comprensiva, dice que la filosofía es pensamiento racionalmente crítico de un género más o menos sistemático sobre la naturaleza general del mundo (metafísica o teoría de la existencia), también sobre la justificación de la creencia (epistemología o teoría del conocimiento), y sobre la conducción de la vida (ética o teoría del valor).

Esta incursión en la Enciclopedia Oxford de Filosofía también me permitió darle sentido a las dos formas de plantear la función de la filosofía que, como ya he dicho, recibí muy temprano en mi formación universitaria.

En concreto, ambos enfoques han sido muy útiles en mi labor en historia y filosofía de la ciencia, así como en la filosofía de la naturaleza, mis campos de actividad intelectual preferidos. El primero en su versión débil y como criterio de coherencia y derivación empírica mezclado con teoría; y el segundo, como el proceso de desentrañar las ideas más profundas y cruciales de una época histórica particular en el desarrollo de la historia intelectual de la humanidad, por ejemplo, las ideas fundamentales

del organicismo y el teleologismo a partir de la Antigüedad Clásica, y el mecanicismo y atomismo a partir del siglo XVII hasta nuestros días.

Resulta evidente que esta definición muestra el rasgo fundamental de la filosofía: ser un quehacer de segundo grado, es decir, un reflexionar sobre el reflexionar. La filosofía piensa sobre esquemas de pensamiento ya pensados. Antes de que apareciera la filosofía y la ciencia griega, al menos en la tradición fundamental occidental, estaba el mito, estaba la religión, estaba la técnica y todo ello era fundamental para la conformación de la visión del mundo y del ser humano.

La Enciclopedia Oxford de Filosofía me ofrecía, en segundo lugar, una definición que la presenta como pensamiento racionalmente crítico. Lo es de un género más o menos sistemático, versa sobre la naturaleza general del mundo cual metafísica, teoría de la existencia; y sobre la justificación de las creencias: epistemología o teoría del conocimiento; también sobre la conducta o conducción de la vida: ética, teoría del valor.

En otras palabras, seguimos estando en el segundo nivel y reflexionando sobre lo que ya fue formulado, pero que no necesariamente se formuló coherentemente. La filosofía capta qué hay de coherencia detrás del mito y qué es incoherente en él.

Yo quería ser ingeniero, es decir, quería ser tecnólogo. Por lo tanto, una reflexión sobre la técnica en este punto me parece crucial; una reflexión sobre la tecnología lo es mucho más. Y una reflexión esclarecedora (esto es: filosófica) sobre tecnologías novedosas como la inteligencia artificial no solamente es novedosa e interesante, sino que resulta ser asunto casi de vida o muerte.

Entonces, véase cómo sí se mantiene la idea de que la filosofía es algo: método, análisis; y que la filosofía sirve para algo: desentrañar las razones últimas de los esquemas de pensamiento que hemos acumulado a través del tiempo.

Reitero, esas dos enseñanzas que obtuve de mis dos maestros, don Roberto y don Claudio, me han hecho ver que no hay que discutir tanto si la filosofía es o no es algo, si tiene una utilidad o no tiene utilidad. La tiene y punto. Y hay que practicarla, pero no como un mero accidente, hay que practicarla sistemáticamente. Y

esa es la razón del compromiso de los filósofos profesionales con los problemas de su medio social, de su momento histórico y en el tiempo.

Notas

1_ Esta es la versión escrita de mi participación en la mesa redonda, ¿Qué es la filosofía y para qué sirve?, del Congreso Centroamericano de Filosofía, celebrada el 16 de noviembre de 2023, día de la Filosofía.

2_ La segunda forma de filosofía que me impactó mucho, paradójicamente, fue el concepto de Filosofía Especulativa de Alfred North Whitehead, matemático, lógico y posteriormente metafísico del “proceso” en sus obras de madurez, La ciencia y el mundo moderno y Proceso y Realidad de los años de 1925 y 1929 respectivamente. Whitehead apuntaba a la función de la filosofía como herramienta esclarecedora de las ideas fundamentales subyacentes a la visión de mundo de cada época histórica, y así lograr comprender el impacto en las formas básicas de interpretación en nuestro tiempo. Como detalle de índole personal, “La causalidad en la Filosofía de Alfred North Whitehead” fue el tema de mi tesis de licenciatura a inicios de la década de los setenta en el siglo pasado. En este contexto temático, Roberto Murillo, en el seno del Círculo de Estudios, antes citado, me inició en la lectura de dos libros de Gastón Bachelard, que también reforzaron el papel de la filosofía en el análisis de la ciencia. Los libros fueron La formación del espíritu científico, aparecido a fines de la década de los treinta, y su Filosofía del No, de 1940. En dichas obras se iba mucho más allá de los criterios del empirismo del Círculo de Viena y se implicaba a la ciencia y la filosofía de manera muy estrecha. Por supuesto, también reforzaron mi evolución hacia la filosofía e historia de la ciencia como eje de mi formación y posterior ejercicio académico.

3_ Debo anotar que el tema más importante de las enseñanzas de Don Claudio, en aquel entonces, era la indagación de la naturaleza de la ciencia. Y que reconociendo las insuficiencias de los criterios del positivismo lógico, él se inclinaba por el enfoque no inductivista sino refutacionista o falsacionista de Karl Popper en su Lógica de la Investigación Científica. Obra fundamental pero de carácter muy formal en su tratamiento del tema. Pero Popper trató posteriormente el tema en su obra Conjeturas y Refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico. Su enfoque en este libro era más histórico y con muchos casos de actividad científica concreta. Y en mi caso me impactó

mucho su capítulo V, “Retorno a los Presocráticos.” Se consideraban los enfrentamientos entre varios de los enfoques de esos pensadores llamados presocráticos pero no como simple oposiciones sino como la manifestación de una búsqueda de superación de contradicciones para un esclarecimiento de los problemas. En consecuencia esta obra y su enfoque propició mi acercamiento a la historia de la ciencia como campo de indagación ejemplificando la dinámica de las teorías científicas.

4_ Honderich, T. (editor) (2008) Enciclopedia Oxford de Filosofía. 2º edición. Traducción C García Trevijano. Madrid: Tecnos, pág. 429.



fotografías



CoRis23

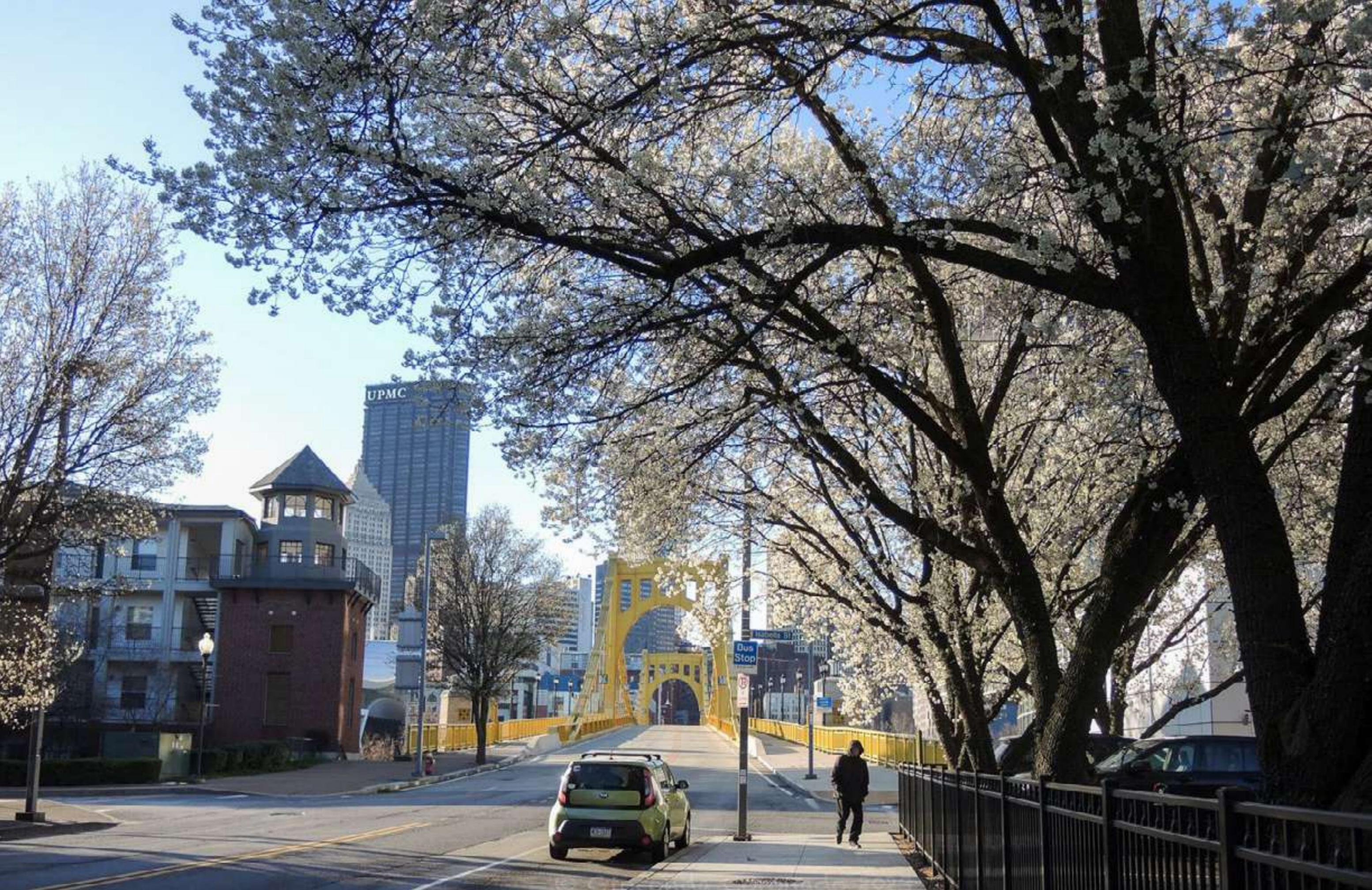


FOTOGRAFÍAS

En esta colección de fotografías, Gioconda Coronado Chacón –de notable membresía en el Círculo de Cartago– comparte una visión paisajística de su nueva ciudad, Pittsburgh, con sus dos grandes ríos, el Allegheny y el Monongahela, que se unen en el extremo de la ciudad para conformar el Río Ohio. Extraordinario resultado de tal confluencia se ofrece en estas vistas de algunos puentes que, junto a otros muchos, conectan las distintas partes de la ciudad con sus alrededores. Asimismo, esta colección permite apreciar la belleza del otoño en la ciudad de Pittsburgh. No faltan muestras de los innumerables riachuelos que enverdecen las colinas de la ciudad, muy famosa en el pasado por los efectos ennegrecedores de la industria del acero; pero que ahora se ofrece, más bien, cual ciudad limpia y protectora de sus zonas boscosas. Hacia el norte, una breve muestra de la ciudad de Erie y del lago que lleva el mismo nombre. Bien relata Gioconda cómo el otoño maravilloso de Pittsburgh es seguido por el también bello invierno.

El editor.





UPMC

Bus Stop

P







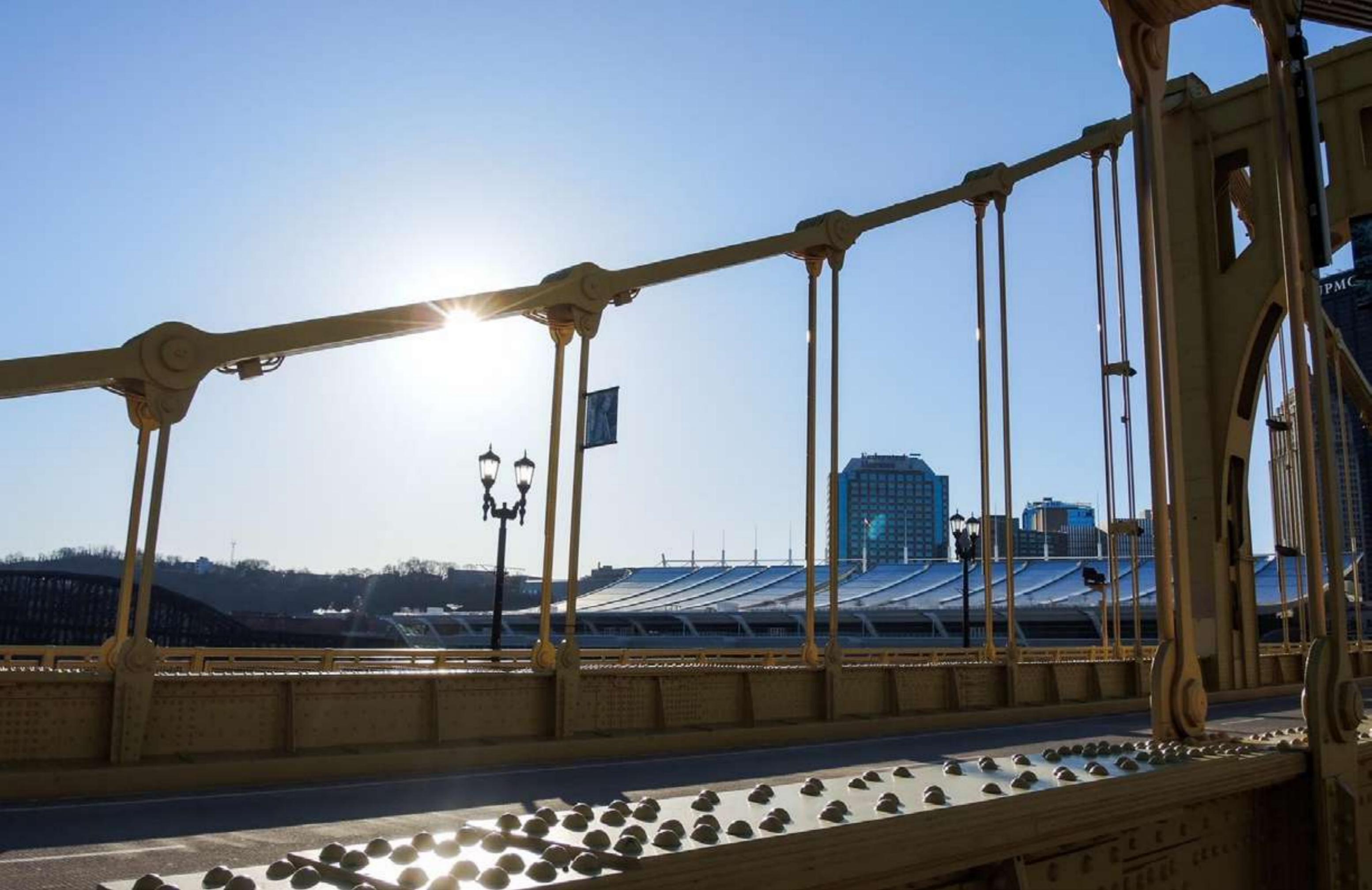




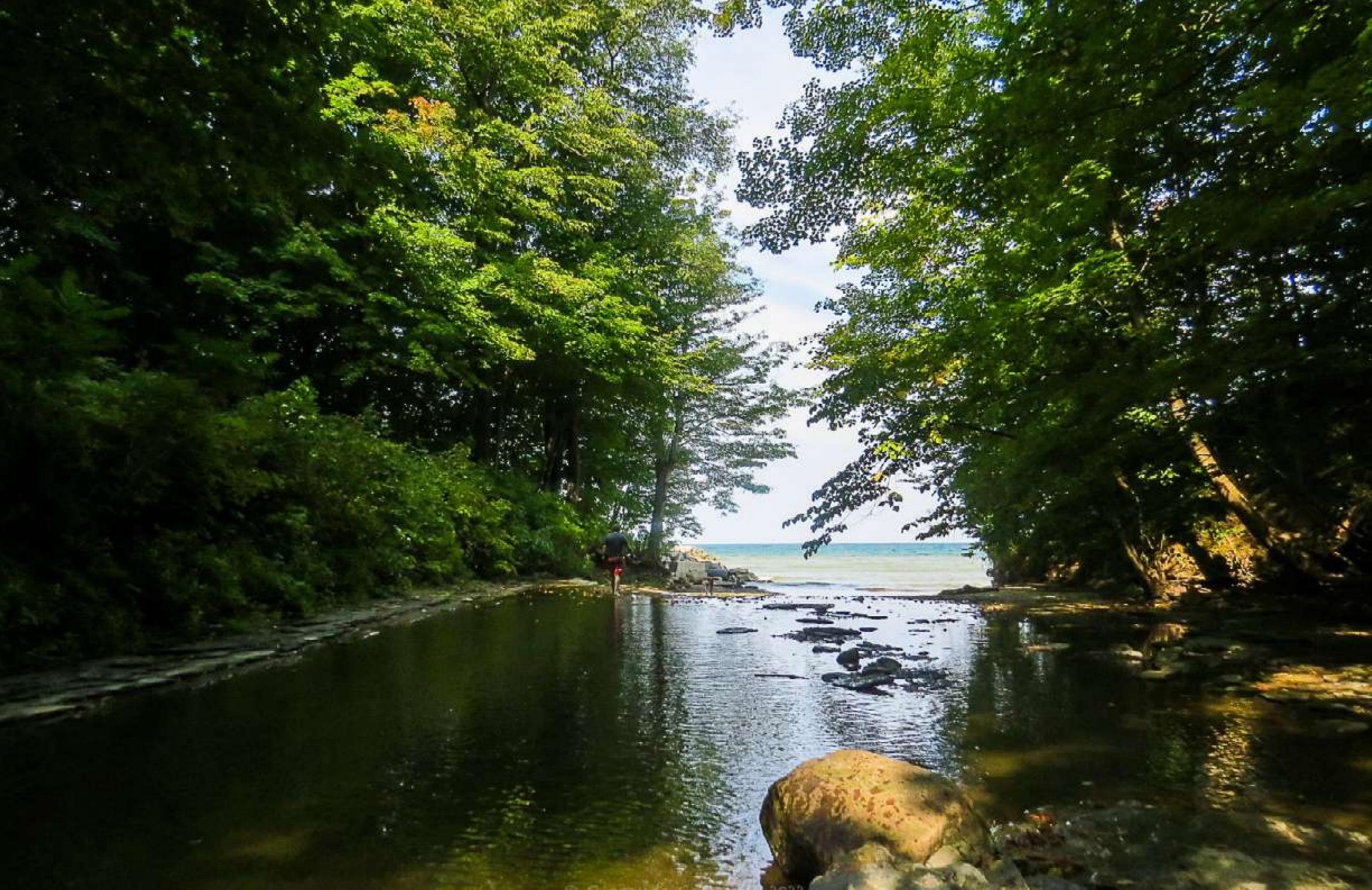




















GIOCONDA CORONADO CHACÓN

Gioconda Coronado Chacón, muy pequeña vivió en Bloomington, Indiana, luego hizo sus estudios en Costa Rica, estudió Diseño Industrial en el ITCR, pero al volver a los Estados Unidos, se ha dedicado a la administración de complejos habitacionales. Actualmente reside en Pittsburgh, PA, ciudad que le trae muchos recuerdos de Cartago por su vegetación y lluvias abundantes. Disfruta la fotografía.



de los autores

de los autores

CoRis23

CoRis23



Katty Arroyo Guerra. Graduada en Filosofía y en Enseñanza de la Filosofía por la Universidad de Costa Rica. Magíster en Enseñanza de la Filosofía para Niños y Jóvenes, por la Montclair State University. Ha sido docente de educación secundaria y ha impartido a nivel universitario diversos cursos en las áreas de Educación, Ética y Epistemología. Docente de la Escuela de Filosofía UCR, coordina programa de Acción Social del Instituto de Investigación en Educación (INIE) y colabora con la Escuela de Formación Docente como profesora, investigadora y directora del Departamento de Educación Secundaria.

Correo: kattya.arroyo@ucr.ac.cr / kattya.arroyo@gmail.com

Ivannia Barbosa Leitón. Doctora en Estudios de la Sociedad y la Cultura y tiene una Maestría en Estudios de Cultura Centroamericana. Profesora Asociada e investigadora de la Universidad de Costa Rica (Escuela de Estudios Generales); coordina el Programa Repensar América Latina del Centro de Investigación en Identidad y Cultura Latinoamericanas. Ha publicado diversos artículos en revistas, ha participado en congresos y coloquios nacionales e internacionales. Sus áreas de investigación son la literatura centroamericana (siglo XX y siglo XXI), Memoria, Estudios Culturales y Estudios de Género.

Correo: ivannia.barboza@ucr.ac.cr

Luis Diego Cascante Fallas. Doctor en Filosofía por la Universidad de Costa Rica, donde es profesor de la Escuela de Filosofía y del Programa de Posgrado en Filosofía. Se ocupa del cristianismo primitivo desde el método histórico crítico y la filología neotestamentaria. En revista nacionales y extranjeras ha publicado más de cuarenta artículos especializados. Es coautor de varios libros, y autor de Manifiesto hedonista (2007, ITAC), Voluntad de realidad. El realismo radical (2003, ITAC), Hacia una ética liberadora (de

nuevas forma de realidad) (2004, Ed. Santa María), El otro Jesús de Nazaret (2005, Antanacclasis).

Correo: luis.cascante@ucr.ac.cr

Roberto Castillo Rojas. Doctor en Filosofía de la Universidad de Aix-Marseille 1, Francia; también completó los estudios del Instituto del Servicio Exterior Manuel María de Peralta. Es Catedrático jubilado de la Universidad de Costa Rica y del Doctorado Latinoamericano en Educación. Fue Decano de la Escuela de Estudios Generales de dicha universidad. Ha ejercido la docencia en varias universidades privadas. Figura como director de varias tesis de grado y de postgrado; ha publicado numerosos artículos y es coautor de varios libros.

Correo: rcrojas68@hotmail.com

Luis Guillermo Coronado Céspedes. Filósofo, Profesor Emérito de la Universidad de Costa Rica, (UCR) de la que, al igual que en el Instituto Tecnológico de Costa Rica es Catedrático. Ha sido becario del DAAD, director de la Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica y director de la Escuela de Filosofía de esa Universidad. Miembro del Círculo de Cartago y del consejo editorial de su Revista Coris. Autor, coautor y co-editor de varios libros; ha publicado numerosos artículos en revistas especializadas y en otros medios.

Correos:

gmocoronado@gmail.com | gmocoronado@yahoo.com

Albino Chacón Gutiérrez. Ph.D. en Literatura Comparada, por la Universidad de Montreal, Canadá. Catedrático jubilado de la Universidad Nacional de Costa Rica, actualmente es miembro de número de la Academia Costarricense de la Lengua. En 2022 formó parte del jurado que otorgó el premio

de Literatura Miguel de Cervantes. Ha impartido cursos sobre literatura hispanoamericana en la Universidad de Chile, en la Universidad de Estudios Internacionales de Shanghai, en la Universidad de Montreal y en la Universidad Presbiteriana Mackenzie en São Paulo, Brasil.

Correo: albinochacon@gmail.com

○ **Yanina Lo Feudo.** Profesora y Licenciada en Psicología por la Universidad de Buenos Aires; donde figura como doctorante de Filosofía. Es miembro del Comité consultivo internacional de Coris. Sus publicaciones versan, principalmente, sobre tópicos del pensamiento filosófico contemporáneo, del humanismo y del poshumanismo, así también sobre temas relacionados con las migraciones y el psicoanálisis; en la Universidad de Buenos Aires y en universidades privadas, se desempeña como docente de metodología de la investigación en psicología.

Correo: yanina.lofeudo@hotmail.com

○ **MS.c. Julián Monge Nájera.** Profesor del Sistema de Estudios de Posgrado (UCR), Investigador Catedrático de la UNED y editor de la Revista de Biología Tropical. Asesor de la BBC de Londres y la National Geographic Society. Fue Editor Regional de Perspectivas del Ambiente Mundial de las Naciones Unidas e investigador en el Instituto Smithsonian de Investigaciones Tropicales, el Museo Nacional de Costa Rica, la Universidad de Costa Rica y la Universidad a Distancia de Costa Rica. Es autor o coautor de 25 libros y más de 200 artículos científicos e revistas como Nature (Communications), Plos One y Zoological Journal of the Linnean Society de Londres

Correo: julianmonge@gmail.com

○ **Edgar Roy Ramírez Briceño.** MA, Catholic University of America, catedrático jubilado de la Universidad de Costa Rica (UCR) cuyo Instituto de Investigaciones Filosóficas ha dirigido; ha sido Profesor del ITCR y miembro del Consejo Editorial de la Revista de Filosofía de la UCR, ha dirigido la Revista CoRis, de cuyo consejo editorial es miembro, así como lo es del Círculo de Cartago. Es autor, coautor y compilador de varios libros, ha publicado numerosos artículos en revistas especializadas y en otros medios.

Correo: mehacesfalta@yahoo.com

○ **Celso Vargas Elizondo.** Doctor en Filosofía por la UCR, con especialidad en filosofía de la ciencia y de la tecnología, incluyendo la ética en ciencia y en la tecnología. Autor de alrededor de 150 artículos, libros y capítulos de libros. Actualmente es catedrático del Instituto Tecnológico de Costa Rica. Colabora regularmente con el Dr. Juan Antonio Nicolás de la Universidad de Granada, España y participa en las actividades regulares de la CTBTO (Comprehensive Test-Ban Treaty Organisation) con sede en Viena, Austria. Es miembro de la Red Iberoamericana Leibniz, y colabora con regularidad con la Revista Coris.

Orreo: celvargas8714@gmail.com

○ **Álvaro Zamora Castro.** Doctor en Filosofía (UCR); estudios complementarios: Universidad de Würzburg (becario DAAD). Profesor jubilado; dirigió la Escuela de Ciencias Sociales del ITCR, presidió la Junta Administrativa del Museo de Arte

Costarricense. Miembro de ACOFI, de ACAFI, del Círculo de Cartago, cuya Revista Coris dirige. Consejos editoriales: Revista Azur y Philosophica.org. Dirigió la Revista Umbral (COLYPRO). Miembro de la Asociación Internacional de Críticos de Arte, de cuyo Censorship and Freedom of Expression Committee Internacional forma parte. Autor, editor y coautor de numerosos libros, catálogos de arte, artículos especializados y periodísticos.

Correo: zamorar5@gmail.com

La revista *Coris* es uno de los órganos de difusión del Círculo de Cartago. Publica artículos y reseñas inéditas sobre temas de filosofía y humanidades, arte y literatura; así como crónicas, foros, actividades intelectuales y académicas. Aunque su idioma es el español también publica, por invitación o evaluación extraordinaria, artículos en inglés.

Todos los manuscritos recibidos se someten a lectura de pares, mediante el sistema de doble evaluación anónima e independiente (double-blind peer review). Durante el proceso, la revista mantiene estricta confidencialidad. En la publicación aparece la fecha de recepción y la de aprobación de los trabajos.

La edición impresa es limitada, pero el Círculo de Cartago brinda acceso abierto, libre y gratuito a *Coris* en: circulodecartago.org.

Requisitos para la presentación de manuscritos

1. Los artículos, reseñas y demás trabajos se presentan al Consejo Editorial en archivo digital.
2. Los autores aportan una nota curricular en un máximo de 50 palabras.
3. Los autores han de garantizar, con una nota dirigida al Consejo Editorial o al Director, que los escritos presentados son inéditos.
4. Los artículos deben presentar, en orden, lo siguiente: nombre del autor, título del trabajo, resumen en español e inglés (50 palabras), seis palabras claves en español e inglés, cuerpo del escrito, notas (cuando se requieran), bibliografía.
5. El texto principal no debe exceder los 45.000 caracteres (incluidos espacios); debe presentarse en letra Arial 12 o Times Roman 12, a doble espacio; las notas deben mantener tales estilos, pero en tamaño 10 y a espacio simple; la bibliografía también ha de utilizar tales estilos, en tamaño 12; las referencias en el cuerpo del escrito, las notas y la bibliografía han de seguir, en general, los parámetros APA.

He aquí algunas normas básicas:

- en las referencias de libros, puede usarse el acrónimo, como, por ejemplo: Murillo, R. (1987). *La forma y la diferencia*. San José: EUCR; aunque dicho acrónimo puede sustituirse con Universidad de Costa Rica (se evita la palabra “editorial”, o “editora”);
- dentro del texto principal o en las notas solo se hacen referencias del tipo: (Murillo, 1987, 34). Si se menciona al autor en el texto no se repite en la referencia;

- cuando se requiera, el traductor, el número de edición, la cantidad de volúmenes, etc. serán colocados entre paréntesis; nunca entre comillas;
- los títulos de artículos de revista no deben ir entre comillas;
- el nombre de la revista referida debe aparecer en cursiva; el respectivo volumen (cuando lo hay) en números arábigos y en cursiva; el número de la revista (arábigos, letra normal) entre paréntesis;
- se anota el año, no los meses de la publicación y las páginas respectivas se separan con un guión, sin usar “pp”, por ejemplo: Lapoujade, M. (2018) *La imaginación alquímica de Remedios Varo*. *Coris*. 15 (97), 11-20;
- los énfasis dentro del texto, así como las palabras en otro idioma, se hacen mediante cursivas (itálicas); el tipo en negrita solo se usa en títulos y subtítulos;
- las citas se colocan entre comillas dobles solo si las escribe dentro del texto; pero si las coloca en párrafo aparte, debe escribirlas en un tipo de punto inferior (11, con el texto principal en 12) y con márgenes mayores que el resto del escrito;
- la bibliografía se presenta en el orden alfabético del apellido de los autores; las obras de un mismo autor se anotan por año, del texto más reciente al más antiguo; las de un mismo año, por orden alfabético según el título de las obras; si han de referirse publicaciones distintas del mismo autor con la misma fecha, se las distinguen agregando una letra al año de la edición; las letras se utilizan en el orden del abecedario, por ejemplo: (1988 a), (1988b) (1988c) y así sucesivamente.

Direcciones electrónicas para recepción de textos:
zamorar5@gmail.com / gmocoronado@yahoo.com

www.circulodecartago.org

ISSN: 1659-2387

Vol.1 No.23 año 2025



Lago Erie, Pensilvania, USA

Foto de Gioconda Coronado