

Serie
“Selección de Textos”

S | T

DE CAMINO A LA FILOSOFÍA

Sobre el aprendizaje de la filosofía escribiendo

Juan Redmond
Rodrigo López Orellana
Jorge Budrovich Sáez
(Editores)

Serie

“Selección de Textos”

S | T

Universidad de Valparaíso
Facultad de Humanidades
Instituto de Filosofía

DE CAMINO A LA FILOSOFÍA

Sobre el aprendizaje de la filosofía escribiendo

Juan Redmond

Rodrigo López Orellana

Jorge Budrovich Sáez

(Editores)

Selección de Textos

Volumen 6

2016

SERIE “SELECCIÓN DE TEXTOS”

Dirección: Juan Redmond, Universidad de Valparaíso

De camino a la filosofía. Sobre el aprendizaje de la filosofía escribiendo

Editores: Juan Redmond & Rodrigo López Orellana & Jorge Budrovich Sáez

Primera edición. Valparaíso, 2016

© 2016 de la presente edición, Universidad de Valparaíso.

La Serie “Selección de Textos” se propone publicar, por una parte, trabajos presentados en coloquios, congresos y simposios organizados en la Facultad de Humanidades de la Universidad de Valparaíso; y por otra, la producción académica de pre y post-grado debidamente arbitrados por el claustro de profesores correspondiente.

Volumen 1 - 2013

Ciencia, Tecnología e Ingeniería. Reflexiones filosóficas sobre problemas actuales

Editores: Carlos Verdugo S. & Juan Redmond C.

Volumen 2 - 2013

Amauta y Babel. Revistas de disidencia cultural

Editores: Osvaldo Fernández D. & Patricio Guitiérrez D. & Braulio Rojas C.

Volumen 3 - 2015

Conceptos y lenguajes, en ciencia y tecnología

Editores: Guillermo Cuadrado & Juan Redmond & Rodrigo López O.

Volumen 4 - 2015

Hacer filosofía con niños y niñas. Entre educación y filosofía

Editores: Juan Estanislao Pérez & Juan Pablo Álvarez & Claudia Guerra Araya

Volumen 5 - 2015

Estudios y preludios. Contribuciones a la filosofía desde Valparaíso

Editores: Jorge Budrovich Sáez & Rodrigo López Orellana

www.selecciondetextos.cl

Edición:

INSTITUTO DE FILOSOFÍA, UNIVERSIDAD DE VALPARAÍSO

Impreso en Valparaíso, Chile. Mayo de 2016

Número de copias: 500

ISBN 978-956-368-139-0

Universidad de Valparaíso - Facultad de Humanidades

Serrano 546, Valparaíso, Chile

Universidad de Valparaíso

Rector: Aldo Valle Acevedo

Prorrector: Christian Corvalán Rivera

Secretario General: Osvaldo Corrales Jorquera

Director General de División Académica: José Miguel Salazar Zegers

Director de Postgrado y Postítulo: Manuel Roncagliolo Pastene

Director de Investigación: Adrián Palacios

Director de Vínculos y Relaciones Internacionales: Alejandro Rodríguez Musso

Director de Dirección de Extensión y Comunicaciones: David Carrillo Rojas

Facultad de Humanidades

Decano: Juan Estanislao Pérez

Director del Instituto de Filosofía: Jaime Villegas Torrealba

Comité Científico “Serie Selección de Textos”

Adolfo Vera, Universidad de Valparaíso

Andrés Bobenrieth, Universidad de Valparaíso - Universidad de Chile

Carlos Contreras, Universidad de Chile - Universidad de Valparaíso

Elisabeth Simbürger, Universidad de Valparaíso

Felix Aguirre, Universidad de Valparaíso

José Jara, Universidad de Valparaíso

Nicolas Clerbout, Universidad de Valparaíso

Osvaldo Fernández, Universidad de Valparaíso

Shahid Rahman, Universidad de Lille 3, Francia

ÍNDICE

De camino a la filosofía.

Sobre el aprendizaje de la filosofía escribiendo

PRÓLOGO	9
1. Sobre la noción de infinito en «Los Tigres Azules» de Jorge Luis Borges CATALINA SOFÍA HIDALGO FERNÁNDEZ	13
2. ¿Pueden pensar las máquinas? CRISTIAN ANDRÉS FUENTES MADARIAGA	25
3. La ética y el caos FRANCISCA ANDREA MONSALVE MONTOYA	35
4. ¿Es la ficción una forma de convencer a los seres humanos? MAIRA CARVAJAL	51
5. Androide paranoico: Libertad, deseo y temor DAVID MARCHANT PÉREZ	59
6. ¿Por qué un nuevo lenguaje? ARANTXA MAUREIRA	67
7. Sobre la contradicción que tienen los suicidas según Arthur Schopenhauer PALOMA ALEGRÍA	73
8. Kurt Cobain: Un caso de Razón Irónica IGNACIO CORTÉS GONZÁLEZ	81

9. Las paredes también hablan CRISTOBAL INILO	91
10. La cárcel: un instrumento bien hecho pero mal utilizado JUAN MANUEL GALÁN CEA	113
11. Simultaneidad entre existencia y perfección. Más allá de una perspectiva teleológica KEVIN BASUALTO	121
12. Nuestra forma de comer refleja nuestra forma de actuar CAMILO PADILLA	127
13. Origen y banalidad del mal: por una lectura del film <i>La cinta blanca</i> NICOLE RODRÍGUEZ	135
14. Lo bello y lo sublime en “El caminante sobre el mar de nubes” de Caspar D. Friedrich MARTINA ROMÁN LIRA	143
15. Manifestaciones de ideología en el lenguaje de animales gregarios. Sobre la ideología en animales gregarios DIEGO DÍAZ JERÍA	155
16. La ayahuasca como filosofía de vida FELIPE VÁSQUEZ CORTÉS	163

PRÓLOGO

*De camino a la Filosofía.
Sobre el aprendizaje de la filosofía escribiendo*

“[...] y me alejé completamente de las cortes de Marte para ser acogido en el regazo de Minerva. Preferí la guerra de los métodos dialécticos a todas las demás enseñanzas filosóficas, por lo que cambié las armas militares por otras y establecí la batalla de las disputas verbales por encima de los trofeos de la guerra.”
(Abelardo, *Historia Calamitatis*, Ch I)

El presente volumen reúne trabajos vinculados al ramo asignatura *Taller de lectura y escritura filosófica* del primer año la carrera de Pedagogía en Filosofía de la Universidad de Valparaíso, impartido en el segundo semestre de 2015. El objetivo principal del ramo fue acompañar a los alumnos en la elaboración de un *artículo* para publicar y cuyo tema correspondiera a alguna de las ramas de la filosofía (ética, metafísica, lógica, filosofía de las ciencias, historia de la filosofía, etc.).

Los alumnos cumplieron ampliamente con este laborioso emprendimiento demostrando responsabilidad y compromiso a la hora de escribir en una de las modalidades más controvertidas de la producción filosófica, pero que al mismo tiempo es la más premiada y recompensada por los medios oficiales (Universidades, Conicyt, etc.): el artículo de investigación (*research paper*), preparado según estándares de producción científica (APA, MLA, etc.) para su arbitraje, corrección, publicación e indexación (ISI, WoS, Scielo, etc.).

La experiencia de producción de estos textos fue altamente gratificante, tanto para los alumnos como para el profesor que dirigía el curso. En cada paso se tuvo en cuenta la discusión crítica en torno a lo que debe ser una producción legítima en filosofía. Los alumnos no perdieron nunca de vista que el artículo o *paper* es condenado por algunos por considerarlo impropio de nuestra tarea como pensadores de la filosofía, y adorado por otros que, si bien reconocen que hay otros

modos de comunicar la filosofía (ensayos, libros, etc.), consideran el *paper* el modo más apropiado de llegar a los lectores.

El desafío de preparar un texto cuyo destino fuera ser indexado en las bases de datos científicas, también implicaba un compromiso afectivo y personal. La paciencia y el ánimo para reelaborar una y otra vez un escrito, velar por el cumplimiento de las normas y recomendaciones de los formatos estandarizados para la elaboración de artículos académicos y poseer el temple para recibir de la mejor manera evaluaciones negativas y hasta el rechazo de un trabajo por parte de árbitros, son aspectos fundamentales en la formación integral de futuros investigadores y profesionales de la filosofía y la educación.

Este libro no constituye de ningún modo una defensa de este tipo de producción escrita. Asumimos el desafío de enseñar a los alumnos a generar este tipo de escritura para que estén preparados al momento de enfrentar las exigencias del mundo laboral y profesional de nuestros días. Creemos que la experticia en este tipo de producción escrita no pone en cuestión las otras ni diezma la capacidad de un individuo de producir en los diferentes tipos existentes: libros, ensayos, reseñas, comentarios, etc. Pero dado el contexto nacional e internacional de exigencia para publicaciones y su importancia a la hora de sopesar un *curriculum vitae*, nos parecía incuestionable la obligación –como pedagogos de la filosofía– de acompañar a los alumnos en el aprendizaje de este tipo de escritura.

Este libro pone así a disposición del lector interesado en temas filosóficos, un material que da cuenta de las reflexiones que emergieron en el seno de nuestro Taller. Una de las características llamativas de esta empresa colectiva y que celebramos con admiración, es la diversidad de temas, enfoques e intereses que manifestaron los alumnos a la hora de escribir. Por lo demás, se trata de un registro del interés verídico que despierta la actividad filosófica en jóvenes que acaban de comenzar la carrera. Esto encarna al mismo tiempo nuestra convicción de que no hay un *a priori* o anterioridad (histórica o no) para comenzar a reflexionar filosóficamente.

Pero la tarea fue ardua pues si bien hay innumerable material en torno a cómo producir artículos en diferentes ciencias, en filosofía no

hay casi nada. ¿Cómo trabajamos? En primer lugar cada alumno delimitó un campo de su propio interés y lo conectó con una de las ramas tradicionales de la filosofía (ética, metafísica, lógica, filosofía de la lógica o de las ciencias, etc.) Una vez allí, comenzó el verdadero desafío que consistía en problematizar un aspecto dentro del campo elegido. Cada artículo debía dar cuenta de una problemática y los propios alumnos debían aportar un punto de vista o ensayar una explicación original o intentar dar una solución al problema señalado. Esto último en el marco de una argumentación lógica convincente y lo suficientemente clara como para cumplir con el objetivo de comunicar ideas de modo efectivo.

Encontrar un aspecto problemático dentro de un desarrollo filosófico, o cuestionamientos de estas características en la cotidianidad no fue nada difícil. Abundan las situaciones día a día que llaman a la reflexión filosófica crítica y al análisis pormenorizado utilizando instrumentos que aporta la filosofía.

Fue convicción de quien dirigió este taller de que la filosofía es por naturaleza transgresiva y contenciosa. Y que por esto mismo hace sentido en cada momento volver a pensar de nuevo cada aspecto de la realidad, cada convicción, cada creencia, cada supuesto o hipótesis. Esta última es la tarea mayor que la filosofía está llamada a cumplir.

Por otro lado, ejercicios y experiencias como las de nuestro taller se enfocan en el propósito último de formar profesores que no sean reducidos a disciplinadores y transmisores de conocimiento, sino que sujetos en lo cuales las habilidades para la investigación científica se compongan creativamente con la pasión por el conocimiento, la reflexión y la enseñanza propias del humanismo. En ese sentido, esperamos que experiencias como la cristalizada en el presente libro contribuyan a la urgente tarea de relevar la enseñanza y la actividad de la filosofía y las humanidades.

Sobre la noción de infinito en *Los Tigres Azules* de Jorge Luis Borges

Catalina Sofía Hidalgo Fernández*

Resumen

En el presente artículo defenderemos la idea de que los objetos clave descritos en el cuento «Los Tigres Azules» de Jorge Luis Borges, pueden entenderse como instanciaciones de un infinito actual no numerable. En efecto, se expondrá la visión de dos grandes pensadores del infinito: Aristóteles y Georg Cantor. Y a través de sus enfoques se hará una relación con las piedras descritas en el cuento de Borges, quien retrata en su historia aquello que estos pensadores concibieron de manera teórica, pero no en la realidad concreta.

Palabras clave: filosofía, matemáticas, piedras azules, Aleph.

Antecedentes

El autor argentino Jorge Luis Borges, es reconocido por su gran variedad de cuentos fantásticos. Cada uno de ellos relata acontecimientos u objetos que escapan al orden lógico y transgreden los límites de lo concebido como posible. Todos tienen algo en común, se enmarcan en temas como el infinito, lo eterno y lo inmortal.

En este artículo nos centraremos en el cuento «Los Tigres Azules» publicado en su libro *La memoria de Shakespeare* en el año 1983. En este cuento relata sobre la existencia de unas supuestas piedras azules con un carácter extraordinario pues rompen con las leyes matemáticas y lógicas que damos como necesarias y últimas para la constitución del conocimiento.

* Universidad de Valparaíso. Correo electrónico: catalinahfdez@gmail.com

A través de estas piedras, Borges hace una representación concreta de un infinito en acto. Sobre esta relación no existen antecedentes, pues a pesar de que podemos encontrar escasos artículos que se refieren a este cuento, el nexo establecido entre éste y el tipo de infinito (tema central en los cuentos borgeanos) es nulo.

Por esto último es que intentaremos establecer una relación entre estas dos nociones (infinito - piedras azules), comenzando con un estudio preliminar sobre el infinito. Seguidamente nos centraremos en el cuento para encontrarnos ante la presencia de una realidad que escapa al sentido común, que nos parece fantástica, pero que es traída a la literatura partiendo desde las más complejas teorías científicas, para terminar convertida en estos pequeños objetos descritos por el autor.

Sobre el infinito: su concepción filosófica y matemática

El tema del infinito y de su posible existencia ha sido tratado desde tiempos antiguos. Antes de Aristóteles, un número importante de pensadores concibieron la existencia de algo que no tuviese fin, una sustancia que traspasara las barreras de lo acabado y se perdiera en lo eterno.

Pero no fue hasta la llegada de Aristóteles que se pensara sobre lo infinito de una manera más completa. Aristóteles logró comprender que la existencia de una sustancia ilimitada supondría algo más complejo. Si consideramos un objeto compuesto de tal sustancia, tendríamos que considerar que éste puede ser comprendido de dos maneras distintas: como lo que él denominó un 'infinito en acto' o un 'infinito en potencia'.

Sin embargo, para los estudios realizados por este filósofo, la idea de un infinito en acto resultó imposible y solo pudo concebir la existencia real de un infinito en potencia. Trabajaremos sobre estos términos más adelante, para aclarar de manera más completa a qué se refieren estas dos clasificaciones del infinito.

Desde entonces, se dio prioridad a la consideración del infinito en potencia en desmedro del actual, y las discusiones posteriores respecto al tema consideraron en todo momento la idea de infinito solo como

posibilidad dentro de una dimensión potencial.

A finales del siglo XIV aparece Giordano Bruno, quien propone la existencia de un universo infinito. Esta teoría se oponía al heliocentrismo declarado por Copérnico. El omnicentrismo propuesto por Bruno ubicaba a la Tierra en cualquier punto del universo, pues al ser un universo infinito, todos los lugares son su centro y la Tierra ya no ocuparía un lugar privilegiado como en el geocentrismo aristotélico.

De manera implícita, Bruno propone la existencia de un infinito en acto. Sin embargo, esta teoría se opone al pensamiento religioso imperante de la época, y Giordano Bruno es quemado en el año 1600 por herejía.

Desde el año 1878, el matemático ruso Georg Cantor publica una serie de artículos que dan un nuevo giro a la concepción de infinito. Realiza un estudio sistemático y profundo, llegando a establecer una teoría que cambiaría las nociones existentes para pensar el infinito.

En efecto, Cantor no sólo reabre las posibilidades para pensar en un infinito en acto, rechazada por Aristóteles, sino que además demuestra su existencia concreta a través de las matemáticas.

Tipos de infinito

El infinito es un concepto abstracto que describe algo sin límites, y es relevante en un gran número de campos, principalmente en matemáticas y física.

En el plano físico, el infinito puede verse relacionado con dos conceptos esenciales: espacio y tiempo.

En términos temporales, el infinito puede ser visto como un intervalo interminable de tiempo. Éste no poseería ni principio ni fin, debido a la ausencia de límites. Podría considerarse como equivalente a 'lo eterno'.

Por otra parte, el infinito visto en términos espaciales puede hacer referencia a una distancia sin límites o a un objeto que posee una dimensión sin límites, es decir, que no es posible recorrer toda su extensión.

Matemáticamente puede definirse como la sucesión sin fin de una secuencia numérica, en donde a un número n se le suma sucesivamente uno ($n, n+1, n+1+1 \dots$) sin llegar nunca a un número final, pues siempre puedo continuar agregando uno a la cantidad obtenida. También podemos considerar como infinito la división de un número n de manera consecutiva, de tal forma que éste puede seguir dividiéndose indefinidamente.

En este sentido, cuando Aristóteles describe el infinito potencial, hace referencia a la posibilidad de seguir adicionando un número a la secuencia sin obtener nunca un resultado final, pues podemos admitir que existen cantidades que crecen y crecen sin tener un límite, pero no podemos admitir cantidades que sean infinitas en hecho, es decir, que existan actualmente entre las otras cosas finitas del mundo.

Un infinito en acto supone que la secuencia sea presentada de una sola vez. Esto, según Aristóteles, llevaría al absurdo ya que si una sustancia con estas características existiera en el mundo sensible, tendría que carecer de partes y ser indivisible. Este hecho llevaría a una serie de contradicciones, expuestas en argumentos que dejan imposibilitada la existencia lógica de un infinito en acto.

Es también evidente que no es posible que lo infinito exista como un ser en acto o como una sustancia y un principio. Porque cualquier parte que se tome de él sería infinita, si es divisible en partes (ya que si lo infinito es una sustancia y no un atributo de un sujeto, la esencia del infinito sería lo mismo que lo infinito) (Aristóteles, 2007: 146).

Sin embargo, con Cantor aparece una nueva interpretación del infinito. Este matemático no solo logra demostrar la existencia de un infinito en acto, sino que también logra demostrar con bases matemáticas que existen infinitos más grandes que otros.

A través de los conjuntos numéricos, Cantor realizó una correspondencia de uno-a-uno entre dos tipos de conjuntos, haciendo relación entre los miembros pertenecientes a un conjunto u otro, como por ejemplo los números naturales con los enteros.

Para poder hacer esta relación, usó el término 'cardinalidad'. Éste expresa la cantidad de miembros existentes en una colección finita o

infinita sin expresar cantidades. A través de él logra demostrar que la cantidad de miembros de un conjunto infinito como el de los números naturales es in-coordinable con otro tipo de conjuntos como el de los números reales, y por lo tanto existen infinitos más grandes que otros.

Para establecer una diferencia entre los conjuntos de infinitos, Cantor utilizó la letra hebrea Aleph (\aleph).

Se entiende que el conjunto de los número naturales (\mathbb{N}), es coordinable con los conjuntos \mathbb{Z} (enteros) y \mathbb{Q} (rationales) por poseer una correspondencia entre sus miembros uno a uno. Sin embargo, el conjunto \mathbb{N} es aquel que posee menor cantidad de miembros, pues comienza la sucesión desde 1, 2, 3... de manera interminable. A diferencia, por ejemplo, de su conjunto más cercano: los números enteros, que además contienen el 0. Es así como Cantor demuestra que el conjunto \mathbb{N} es aquel que posee el infinito más pequeño, y a este le designó el término Aleph sub cero (\aleph_0).

Habíamos mencionado anteriormente también que Cantor establece que existen miembros de ciertos conjuntos que se presentan como in-coordinables con los miembros de otro conjunto, como es el caso de los conjunto \mathbb{N} con el conjunto \mathbb{R} (números reales). Al no poseer una correspondencia, el conjunto \mathbb{R} sería un conjunto infinito distinto del denominado Aleph sub cero, y a su vez es más grande que este, pues abarca un número mayor de miembros. A este conjunto Cantor denomina como Aleph sub uno (\aleph_1).

Con esta nueva clasificación y características del infinito, podemos dar cuenta, como ya mencionamos, que existen infinitos más grandes que otros. Este hecho lleva a contemplar que el Aleph sub cero se encuentra contenido dentro del Aleph sub uno, dado que el conjunto \mathbb{N} se encuentra contenido dentro del conjunto \mathbb{R} . Bajo esta lógica se entra a un nuevo distingo: las nociones de *infinito numerable* e *infinito no numerable*.

Un infinito numerable corresponderá a todos aquellos conjuntos que sean coordinables con los cardinales del Aleph sub cero. Por otro lado, un infinito no numerable corresponderá a aquellos conjuntos que no puedan lograr una coordinación entre sus miembros y los de otro conjunto. El Aleph sub uno, en este caso, es considerado un infinito

no numerable.

Por último, si consideramos que ha sido demostrada la existencia de un infinito que puede ser contenido dentro de otro, entonces es posible considerar la existencia de un infinito en acto. Más claramente puede verse así: para que un algo contenga a otro algo, es necesario que este último se presente todo de una vez.

A continuación abordaremos el cuento «Los Tigres Azules», para realizar la relación entre lo expuesto recientemente y los objetos maravillosos descritos por Borges.

Las piedras azules, objetos maravillosos

En el cuento «Los Tigres Azules», Borges relata la historia de un hombre llamado Alexander Craigie, un escocés que trabaja en la Universidad de Lahore dictando clases de lógica occidental y oriental, y que dedica sus domingos a un seminario sobre la obra de Spinoza. Desde pequeño presentó una fascinación especial por los tigres, logrando conservar ese amor singular por los animales al llegar a la vida adulta. Incluso afirma que en sus sueños siempre estaban presentes.

Un día recibe la noticia de que en una región del Ganges ha sido descubierta una nueva especie de tigres, los cuales serían poseedores de un color azul en su pelaje. Considera que la noticia debe ser producto de una confusión y la descarta.

Luego de un tiempo, un colega vuelve a hablarle de la existencia de los extraños tigres y sorprendido por la noticia decide ir en su búsqueda.

Llega a una aldea perdida en la selva, a los pies de un cerro, en donde la vegetación crece y se extiende de manera salvaje. Estando ahí comienza con la búsqueda del tigre azul, sin embargo, pese a que incluso recibe indicaciones y ayuda de los aldeanos, no logra dar con el animal.

Pasado ya un buen tiempo de su búsqueda, y aún estando en la aldea, decide una noche escabullirse y subir el cerro que se ubicaba al lado de la aldea. Decide esto pues al mencionar la opción, obtuvo una

reacción muy extraña por parte de los aldeanos.

Al subir el cerro encuentra en el suelo grietas, las cuales contienen unas extrañas piedras de color azul, del mismo color azul que imaginó a los tigres, un azul de sueños. Se guarda un puñado de estas piedras en el bolsillo y vuelve a la aldea.

Al día siguiente se le presentan al protagonista los eventos maravillosos de las piedras azules:

- a. Al intentar sacar las piedras de su bolsillo, quedan unas cuantas dentro de él. Y se percata de que su número había aumentado considerablemente. Intenta contarlas una por una, pero la sencilla operación resulta imposible porque su número varía de modo ilógico: primero son 5 y cuando las vuelve a contar son 30, y así de modo sucesivo.

Los junté en un solo montón y traté de contarlos uno por uno. La sencilla operación resultó imposible. Miraba con fijeza cualquiera de ellos, lo sacaba con el pulgar y el índice y cuando estaba solo, eran muchos. Comprobé que no tenía fiebre e hice la prueba muchas veces. El obscuro milagro se repetía (Borges, 1998: 10).

- b. Las piedras en forma de disco aumentan o disminuyen en número sin ninguna aparente explicación.

Me sentí el mágico poseedor de esas maravillas. Ante el asombro unánime, recogía los discos, los elevaba, los dejaba caer, los desparramaba, los veía crecer y multiplicarse o disminuir extrañamente (Borges; 1998: 10).

- c. El protagonista intenta dar una explicación al carácter de las piedras, pues alude a que éstas contradicen ‘la ley esencial de la mente humana’. Explica que hay cosas que nos parecen imposibles, pero podemos imaginarlas (como que existen unicornios en la luna), pero que estas piedras escapan a lo imaginable, pues al intentar contarlas, las leyes matemáticas y lógicas quedan anuladas. Pues lo usual, cuando uno piensa en la suma de tres más dos, sabe que el resultado es cinco; pero si dijéran-

mos que tres más dos son diez y tres y ocho y nueve... eso es aquello imposible que incluso escapa a nuestra imaginación, y éste sería el carácter que poseen de las piedras.

Quien ha entendido que tres y uno son cuatro no hace la prueba con monedas, con dados, con piezas de ajedrez o con lápices. Lo entiende y basta. No puede concebir otra cifra. Hay matemáticos que afirman que tres y uno es una tautología de cuatro, una manera diferente de decir cuatro... A mí, Alexander Craigie, me había tocado en suerte descubrir, entre todos los hombres de la tierra, los únicos objetos que contradicen esa ley esencial de la mente humana (Borges; 1998: 11)

- d. Intenta buscar una explicación al fenómeno que se manifiesta en las piedras, y para ello realiza una serie de experimentos. Pone marcas a una piedra, y luego las confunde en el montón, la piedra se pierde. Sin embargo, descubre días después que una de las piedras que marca vuelve a aparecer de la nada.

Hice una incisión en forma de cruz en uno de los discos. Lo barajé entre los demás y lo perdí al cabo de una o dos conversiones, aunque la cifra de los discos había aumentado.[...] Al otro día regresó de su estadía en la nada el disco de la cruz. ¿Qué misterioso espacio era ese, que absorbía las piedras y devolvía con el tiempo una que otra, obedeciendo a leyes inescrutables o a un arbitrio inhumano? (Borges; 1998: 12).

- e. Si aislaba una piedra de todas, esta no aumenta ni disminuye su número.
- f. Otro procedimiento era dividir y juntar las piedras para encontrar algún orden en su transformación. Sin embargo, esto tampoco dio resultado, pues al dividir las en montones o juntarlas, estas no mostraron nunca una secuencia u orden. El máximo que logra es de cuatrocientas nueve, y el mínimo son tres, pero estas nunca desaparecen.

El mismo anhelo de orden que en el principio creó las matemáticas hizo que yo buscara un orden en esa aberración de las matemáticas que son la insensatas piedras que engendran. En sus imprevisibles va-

riaciones quise hallar una ley [...] Mi procedimiento era éste. Contaba con los ojos las piezas y anotaba la cifra. Luego las dividía en dos puñados que arrojaba sobre la mesa. Contaba las dos cifras, las anotaba y repetía la operación. Inútil fue la búsqueda de un orden, de un dibujo secreto en las rotaciones (Borges; 1998: 12).

- g. Las piedras no siguen ninguna regla aritmética ni lógica. Pero a pesar de aumentar o disminuir su número, al parecer siempre mantienen su peso.

Naturalmente, las cuatro operaciones de sumar, restar, multiplicar o dividir eran imposibles. Las piedras se negaban a la aritmética y al cálculo de probabilidades. Cuarenta discos podían, divididos, dar nueve; los nueve divididos a su vez, podían ser trescientos. No sé cuánto pesaban. No recurrí a una balanza, pero estoy seguro de que su peso era constante y leve. El color era siempre aquel azul (Borges, 1998: 12).

Una vez expuestas las características de las piedras azules, se entregan los argumentos pertinentes a la relación antes expuesta.

Instancias de lo infinito

Como se expuso anteriormente, el infinito actual puede ser concebido como tal por estar contenido dentro de otro. En este sentido, cuando propongo que las descritas piedras poseerán una instanciación con el infinito en acto, aludo a un infinito en acto no numerable, pues coincide con la descripción del conjunto que Cantor describe con los números reales.

Este conjunto no logra ser numerable, pues si tomamos un intervalo de números, siempre aparecerá un número infinito de cifras. De manera arbitraria, si se toma una pequeña porción, siempre puede ser dividida y aparecerá una nueva cifra, o simplemente puede ser tomada en cualquier punto y podemos encontrar una cantidad infinita de números.

Asimismo, estas piedras tendrán un carácter equivalente. Podemos tomar un número aislado de piedras, pero al momento de contarlas, dará un número aleatorio de fichas, y estas pueden seguir dividiéndose

y dando asimismo un número cualquiera de piedras. No poseen un orden, pues no necesitamos el total de ellas para determinar su infinitud, nos basta con un montón aislado de éstas, y ya ellas se vuelven un número infinito de piedras.

También, es necesario considerar que ocupan un lugar en el espacio, y a su vez un tiempo. Por ser piedras infinitas, están contenidas en un espacio reducido en el universo. Su extensión espacial no es infinita, pues es posible poseerlas en un solo bolsillo y aún así tener un número que varía, por ejemplo, de 3 a 400 de manera aleatoria. Al estar contenidas en un espacio determinado, intentar contarlas en este espacio resulta imposible, pues las piedras son infinitas y a pesar de utilizar un espacio reducido, están expresando toda su extensión a la vez. Es por esto que al intentar contarlas una por una resultan sumas imposibles, pues su expresión carece de aritméticas, ellas simplemente se expresan.

Su peso no varía, es independiente de su número, lo que hace más imaginable su carácter infinito. Si suponemos un aumento o disminución de su peso, en su infinitud podrían colmar el límite de la masa posible sostenible en este mundo. Necesariamente requieren un peso invariable.

Pueden aislarse, pues su infinitud no implica que no posean la unidad. Es posible encontrar una separada de todas, pues es parte constitutiva de un todo. Sin embargo, al intentar contarlas dentro de un montón, es imposible determinar su número en caracteres lógicos, pues se presentan de manera en que tomado cualquier parte del intervalo (o del montón) aparecerá un número posible del montón mismo, no de su secuencia lógica.

Conclusión

Las piedras azules pueden entenderse como objetos milagrosos, pues transgreden las leyes de la física. Aquellas leyes han sido establecidas por el hombre, pero es cuando éste no logra darle una explicación racional a un suceso específico cuando nace el milagro, la maravilla. Borges nos lleva a imaginar objetos que escapan a las leyes

conocidas, y no queda más que permanecer atónitos ante el ‘obsceno milagro’.

Al final del cuento aparece un mendigo que se lleva las piedras, y le dice al protagonista: “No sé cuál es tu limosna, pero la mía es espantosa. Te quedas con los días y las noches, con la cordura, con los hábitos, con el mundo” (Borges, 1998: 13). Aquello que no es milagro, lo común.

Borges es capaz de describir estas piedras, pero aún nos resulta imposible imaginarlas, pues la mente humana pareciese que no logra concebir objetos que no posean una explicación racional, que no puedan ser dadas en la realidad con una explicación lógica.

La idea de un infinito en acto para Aristóteles era imposible de concebir. Sin embargo Cantor demuestra su existencia en las matemáticas, lo que no nos lleva a dar una existencia concreta o tangible de éstas.

Borges representa esa imposibilidad de pensar el infinito en acto, posible para Cantor pero solo en un mundo numérico. El autor del cuento en cuestión concretiza en las piedras la imagen de un objeto que sería poseedor de estas características, y da a entender lo ilógico que resultaría para nuestra mente tal existencia.

Referencias bibliográficas

ARISTÓTELES (2007). *Física*. Editorial Gredos, Madrid.

BORGES, Jorge Luis (1998). *La memoria de Shakespeare*. Editorial Alianza, Madrid.

¿Pueden pensar las máquinas?

Cristian Andrés Fuentes Madariaga*

Resumen

El siguiente artículo pretende defender la posibilidad de pensamiento en las máquinas, la existencia de una tensión entre inteligencia artificial e inteligencia humana, y proponer un cierto tipo de cualidad que debería poseer una máquina para ser considerada inteligente.

Palabras clave: filosofía de la mente, inteligencia artificial, Alan Turing, androide, principio de consensualidad.

Abstract

The following article seeks to defend the possibility of thinking machines, the existence of a tension between artificial intelligence and human intelligence, and propose a certain kind of quality that should have a machine to be considered intelligent.

Keywords: philosophy of mind, artificial intelligence, Alan Turing, android, consensuality principle.

El año 1950, el lógico y matemático inglés Alan Turing propuso un test para determinar si una máquina puede pensar o no, basado en el llamado *juego de la imitación*. El juego consiste en un interrogador que realiza preguntas a un hombre y a una mujer estando cada uno de ellos en habitaciones separadas, sin poder escucharse ni verse, y cuyo medio de comunicación es sólo por escrito o a través de un mensajero. El interrogador debe realizar una serie de preguntas con el fin de determinar cuál es el hombre y cuál es la mujer, donde el hombre

* Universidad de Valparaíso, Chile.

debe encargarse de engañar al interrogador para que éste se equivoque, mientras la mujer debe tratar de entregar información para que el interrogador pueda determinar quién es quién. Turing plantea que si reemplazamos al hombre por una máquina y ésta es capaz de engañar al interrogador sólo por la secuencia lógica de sus respuestas, entonces la máquina podría pensar, pues las reglas suponen necesariamente la facultad intelectual de los participantes. Pero, ¿qué tipo de máquinas son las que deben participar en este juego? Según el propósito del test, las máquinas participantes deberán ser computadoras digitales del tipo ‘máquina de Turing’, es decir, máquinas creadas para realizar cualquier tipo de operación propia de un ser humano, que puedan ser programadas para cada imitación y con una adecuada capacidad de almacenamiento, permitiendo predecir su comportamiento sin importar la cantidad de estados que pueda llegar a tener (Turing, 1950).

Si bien con este test Turing plantea alguna forma de pensamiento en las máquinas, cabe destacar que no intenta mostrar que pueda existir algún tipo de inteligencia¹ en las mismas. Pero por mero análisis del concepto, es factible sostener que la facultad de pensar supone inteligencia. Si se analiza la acepción de pensamiento como aquello que se trae a la realidad por medio de la actividad intelectual, entonces los pensamientos son productos elaborados por la mente, que pueden aparecer por procesos racionales del intelecto, o bien por abstracciones de la imaginación. Si se entiende el intelecto como potencia cognoscitiva racional de un ser humano, puede decirse que pensar es un acto racional. Entonces, si una máquina piensa, es menester que ésta tenga intelecto alguno, y si tiene intelecto, en consecuencia actúa de manera racional. Por otro lado, actuar de manera racional implica el saber elegir con el fin de asegurar nuestra sobrevivencia; por lo tanto, la facultad propia de inteligencia en un ser pensante es indispensable para su existencia. Por ende, cada próxima referencia a la posibilidad de pensamiento en las máquinas, refiere a la vez a la posibilidad de inteligencia artificial.

¹ El término inteligencia proviene del latín *intelligentia*, que a su vez deriva de *inteligere*. Esta es una palabra compuesta por otros dos términos: *intus* (“entre”) y *legere* (“escoger”). Por lo tanto, el origen etimológico del concepto de inteligencia hace referencia a quién sabe elegir.

El trabajo de Turing fue un propulsor para el desarrollo de la inteligencia artificial, ya que muchos científicos de la época dedicaron gran parte de su tiempo a fabricar una máquina que pudiese aprobar el test, como Joseph Weizebaum, quien en 1966 creó el programa ELIZA, uno de los primeros en procesar el lenguaje natural y cuyo objetivo era mantener una conversación coherente con el usuario. Se dice que las respuestas de este programa eran tan convincentes que cuando un usuario hablaba con él, pensaba que estaba hablando realmente con un ser humano, e incluso cuando se escribía una frase que el programa no reconociera, el programa reformulaba la expresión como pregunta o reflexión.

Hoy en día las máquinas pueden sustituir a los humanos en varios aspectos laborales y domésticos. Nuestras computadoras pueden guiarnos en el desarrollo de trabajos y hasta son capaces de jugar partidos de ajedrez. Existen máquinas capaces de armar autos o realizar escáners a nuestro cuerpo para examinar nuestra salud. Todos estos inventos son fruto de la evolución de la inteligencia artificial impulsada por Turing y los científicos empeñados en superar su test.

Sin embargo, por otro lado hay un argumento que contradice el supuesto del posible pensamiento en las máquinas, propuesto por el filósofo de la mente John Searle. Se plantea que no es más que un proceso de relación de símbolos fundados en reglas encaminadas por un operador y que este proceso no incluiría la comprensión de sentidos y significados, funcionando bajo principios meramente sintácticos. Este planteamiento se basa en el experimento mental de la *habitación china*, en el que Searle se imagina encerrado en un cuarto donde se le entrega un escrito en chino (idioma que él no puede entender). Además, se le da otro escrito en chino, junto con unas instrucciones en inglés, las cuales correlacionan el primer escrito en chino con el segundo; y a continuación, se le entrega un tercer escrito de símbolos en chino junto con otras instrucciones en inglés, las cuales sirven para correlacionar el tercer manuscrito con los otros dos manuscritos entregados anteriormente. Con toda esta información, Searle es capaz de aparentar el manejo de ciertos asuntos que le son consultados, incluso puede aparentar el manejo del idioma chino entregando un nuevo manuscrito cada vez que se le presenta otro, es decir, es capaz de relacionar sím-

bolos que no conoce a través de instrucciones que sí conoce (Searle, 1983).

Por analogía, las instrucciones entregadas en inglés cumplen la misma función que cumpliría un programa de computadora. Estas instrucciones le permitirían a un ordenador entregar respuestas lógicas, coherentes y detalladas a los temas que le son consultados; en el caso de Searle, estas respuestas serían a través de un manuscrito en chino. Cabe destacar que el observador externo al cual le son entregadas las respuestas no es capaz de ver el proceso de papeleo y manipulación de símbolos que se lleva a cabo dentro de la habitación, y que además no es capaz de saber que quien da una contestación tan acertada, no tiene absolutamente ninguna idea de qué es lo que está hablando, puesto que simplemente correlacionó símbolos sin comprenderlos.

En sí, el planteamiento de Searle en cuanto a la imposibilidad de pensamiento en las máquinas refiere a su *intencionalidad*², rasgo que tradicionalmente se ha considerado como fundamental de los procesos mentales del ser humano. Según esto las manipulaciones formales de símbolos realizadas por las máquinas no poseerían intencionalidad, ya que la base de su organización sería la estructura lógica de sus respuestas y no su significado. Por lo tanto los procesos realizados por una máquina no estarían dirigidos hacia algo, es más, no serían acerca de nada (Searle, 1992).

Según Searle, los humanos realizamos manipulaciones sintácticas de signos y además conocemos su significado. Searle señala que en la medida en que conozcamos cómo funciona nuestro cerebro, tendremos una explicación más clara del problema, pues la mente existe como un aspecto del cerebro. En otras palabras, para Searle las máquinas no tienen intencionalidad y por lo tanto no piensan, mientras la intencionalidad de los seres humanos surge de su biología, característica de la que carece la composición de nuestros aspirantes a máquinas inteligentes.

En oposición a Searle, en la década de los ochenta el matemático

² La definición de intencionalidad le corresponde al filósofo alemán Franz Brentano, y consiste en el hecho de estar dirigido a algo, es decir, ser acerca de algo.

y físico estadounidense Douglas Hofstadter defendió la posibilidad de pensamiento en las máquinas con un escrito en forma de conversación (Hofstadter, 1983). En esta conversación participan tres personajes: Sandy, estudiante de filosofía, Pat, estudiante de biología, y Cris, estudiante de física. Estos estudiantes discuten entre sí dejando entrever poco a poco las ideas del autor en cuanto al pensamiento en las máquinas, que pueden exponerse como sigue: para Hofstadter, los procesos estimados tradicionalmente intencionales como pensar, desear, intentar y esperar, emergerían de la misma complejización del funcionamiento de las máquinas. Otra observación de Hofstadter señala que los computadores se han considerado como objetos totalmente fríos y cuadrados, pero si la mirada que se tiene de las máquinas cambiase, se facilitaría la idea de la inteligencia artificial, donde las máquinas podrían evocar en las mentes humanas “trazados de luz danzantes en vez de palas de vapor gigantescas”³.

La visión de un pensamiento artificial como simulación del pensamiento humano, observado en los planteamientos de Searle y Hofstadter, evidencia la tensión entre inteligencia artificial e inteligencia humana, ya que los experimentos basados en la inteligencia artificial toman como base al ser humano en vez de intentar imitar la inteligencia que poseen otros seres vivos, como perros o gusanos, que también tienen cierto tipo de inteligencia reflejada en su habilidad de aprender situaciones concretas, animales que a través del aprendizaje desarrollan la capacidad de adaptarse a un ambiente para poder sobrevivir. Otro aspecto a destacar es que cada vez que se refuta la posibilidad del pensamiento en las máquinas, en la mayoría de los casos se apela a las cualidades biológicas propias del ser humano, lo cual evidencia aún más la existencia de esta tensión entre inteligencia artificial e inteligencia humana.

Cabe mencionar que Hofstadter entiende *la simulación como equivalente a lo simulado* y, con el fin de defender la capacidad de inteligencia en las máquinas, utiliza como ejemplo la simulación com-

³ Con esto Hofstadter refiere a la posibilidad de cambiar nuestra manera de ver a las máquinas como objetos fríos y sin sentimientos, y que en la medida que cambiemos nuestro pensamiento hacia ellas, podríamos llegar a sentir un tipo de empatía, produciendo así una relación meramente emocional entre ser humano y máquina.

putarizada de un huracán, que funciona como si fuese un huracán real que modifica la programación existente dentro de una máquina, damnificando los códigos binarios unos y ceros. Según Hofstadter, en el caso del huracán simulado, si observamos la memoria de la computadora con la esperanza de ver cables rotos y destruidos, tendremos una desilusión. Pero si miramos en el nivel correcto, es decir, ya no sólo materialmente, veremos que se han roto algunos lazos abstractos que han cambiado radicalmente algunos de los valores de la programación que implican el correcto funcionamiento de la máquina. Por lo tanto, esta simulación computarizada de un huracán dentro de una máquina sería equivalente a un huracán real según Hofstadter. En sí, esta equivalencia tiene una base más bien filosófica, debido a que en este planteamiento utiliza la expresión “huracaneidad”, que representa los efectos del fenómeno y la coherencia de sus componentes, es decir, la esencia del huracán no estaría en sus componentes físicos sino en los efectos que produce. Por lo tanto, se simularía la esencia de lo simulado, infiriendo así que la esencia del pensamiento debería ser el proceso que lo subyace: el *cómputo matemático*. En consecuencia, no es de importancia el medio y el cómo se realiza la operación, sino que sólo importa la operación misma.

Este tipo de razonamiento corresponde a una corriente filosófica conocida como funcionalismo, la cual fundamenta la ciencia cognitiva presentando los fenómenos mentales en función de sus roles causales, sin depender de un constituyente físico. Dicho de otra manera, no importa si se es un computador o un humano, para el funcionalismo, la esencia del pensamiento radica en el proceso del mismo y no en su composición física. Así, el planteamiento del funcionalismo de una esencia del pensamiento que puede ser simulada por el cómputo matemático, se contrapone a la habitación china de Searle que argumenta que la mente es una característica propia del cerebro y que por lo tanto la capacidad de las máquinas de poder pensar estaría limitada por su inexistencia biológica. Gracias a esta corriente filosófica funcionalista es posible afirmar la posibilidad del pensamiento en las máquinas, el cual está ligado a la simulación del pensamiento como cómputo matemático. Y a medida de que vayamos avanzando en la comprensión de nuestra mente, también irá avanzando la posibilidad de que el cómputo matemático pueda representar la capacidad de pensamiento en las

maquinas.

Como se aprecia, la posibilidad de la inteligencia artificial está ligada a la posibilidad de imitación de la inteligencia humana, que según la corriente funcionalista puede ser representada por el cómputo matemático en sustitución del pensamiento, además cabe destacar que últimamente las máquinas a las cuales se les ha otorgado algún tipo de inteligencia tienen un aspecto físico similar al de los seres humanos, pueden representar sentimientos, y hasta detectarlos con solo mirar el rostro de una persona. En base a lo cual lo que se intenta crear no es una máquina cualquiera, sino que al parecer, lo que se trata de concebir es nada menos que un *androide*⁴, puesto que existe la intención de otorgarle a las máquinas la facultad de poseer las funciones de un ser humano para realizar acciones propias de la vida humana. En consecuencia, si se quiere avanzar mucho más en cuanto a la posibilidad de pensamiento en las máquinas y la inteligencia artificial, es fundamental preguntarnos de dónde proviene la inteligencia humana, a fin de poder definir las cualidades que debería tener una máquina para ser considerada inteligente.

Si consideramos la inteligencia como el saber elegir de manera racional con el fin de asegurar la existencia del individuo, que para el caso es nuestro androide, es necesario que éste pueda convivir de manera armoniosa con la sociedad en la que esté inserto, puesto que si no es capaz de adaptarse a la sociedad, lo más probable es que se le reprima, y por lo tanto deberá ser formateado, lo que significaría borrar todo el cómputo matemático del androide para así programar uno nuevo, más inteligente y con mayores capacidades para adaptarse a nuestro ambiente. También es necesario que nuestro androide tenga la capacidad de aprender, puesto que esta capacidad aumentaría las posibles acciones que nuestro androide pueda realizar. Además el hecho de que nuestro androide pueda aprender significaría que tendremos una máquina más eficiente, pues es posible que llegue a ser capaz de aprender hasta de sus propios errores. Estas capacidades le

⁴ Un androide es un robot u organismo sintético antropomorfo que, además de imitar la apariencia humana, emula algunos aspectos de su conducta de manera autónoma. Es un término mencionado por primera vez por Alberto Magno en 1270 y popularizado por el autor francés Aguste Villiers en su novela de 1886 *L'Ève future*.

permitirían a nuestro androide explorar de una manera más segura la sociedad en la cual este inserto, con el fin de poder desarrollar de manera autónoma su inteligencia para poder sobrevivir. Lo más probable es que existan una gran cantidad de ideas para que nuestra máquina o androide pueda ser más inteligente. Y en este sentido sería de gran ayuda recurrir a nuestra propia historia evolutiva para tener una idea de cómo nos hemos transformado en seres inteligentes.

Según Maturana, nuestra historia evolutiva es una historia de expansión de las capacidades para lograr *consensualidad*⁵, y de ahí, la expansión de inteligencia. Además, dice que la inteligencia no es primariamente la capacidad de resolver problemas, sino la capacidad de participar en la generación, expansión y operación en dominios consensuales como dominios de coordinaciones de conductas a través de la vida como individuos sociales, puesto que la solución de problemas se produce como una operación en un dominio de consensualidad establecida con anterioridad, de manera que la inteligencia es secundaria a la consensualidad, no anterior a ella (Maturana, H.1999).

Si tomamos en cuenta que vivir como humanos significa vivir en el lenguaje, el cual está compuesto de conceptos consensuados, y que como humanos es gracias al lenguaje que podemos pensar, es necesario que nuestro androide tenga la capacidad de llegar a consensos, reconociendo a los individuos con los cuales convivirá como un otro distinto a él pero legítimo. Lo cual según Maturana sería la manifestación de la cualidad de amar. Esto abre la posibilidad de una relación emocional entre ser humano y máquina, y se reduce el temor de algunos al dominio de las máquinas sobre los humanos. Este temor se ha hecho presente en varias películas de ciencia ficción, pues algunos piensan que las máquinas algún día se volverán tan inteligentes que nos verán como seres inferiores, lo cual no vendría al caso si las máquinas nos reconocieran como un otro distinto pero legítimo.

En conclusión y en base a lo que este artículo pretende defender,

⁵ La consensualidad es un principio que hace referencia al mutuo acuerdo, a la expresión de voluntad entre dos o más partes o personas. Además es un principio que rige los contratos, ya sean civiles, comerciales o laborales. Es allí donde realmente se hace evidente e importante este principio.

la facultad de pensamiento en las máquinas es posible desde una mirada funcionalista, pues esta descarta aquella inexistencia biológica que limita la capacidad de pensamiento en las máquinas dado que es algo propio de nuestra biología. Esto gracias a que según esta corriente la esencia del pensamiento no está en sus componentes físicos si no en sus efectos, los cuales pueden ser representados por el cómputo matemático. También ha quedado en evidencia la existencia de una tensión entre la inteligencia artificial y la inteligencia humana, ya que los científicos usan como base nuestra inteligencia para así programar sus máquinas, y además cada vez que se intenta refutar la posibilidad de pensamiento en las máquinas se apela a que es una facultad propiamente humana. En cuanto a la cualidad que se ansiaba proponer cabe destacar que la posibilidad de amor en las máquinas ha sido un tema bastante explorado en ciencia ficción, pero científicamente no se le ha dado el tratamiento y la importancia que merece. Por ello, a mi consideración, para juzgar como inteligente a una máquina, que además pueda aprender y relacionarse de manera armoniosa con su entorno, es menester exhortar una cualidad humanamente significativa: incluir en su cómputo matemático el reconocimiento del otro como un otro distinto pero legítimo. Si esto sucediera, lo cual es probable con el avance a pasos agigantados de la ciencia, habrá que reenfocar la pregunta: ¿es posible que un ser humano pueda aceptar a una máquina como un otro distinto pero legítimo? Esto dará paso a un fenómeno social no muy lejano, sobre la relación entre ser humano y máquina, y con ello habrá que reflexionar las futuras dificultades éticas que se podrían presentar impidiendo una armoniosa relación y los grandes beneficios a los que podríamos acceder teniendo a seres tan inteligentes como nosotros, o incluso más inteligentes, como aliados y, en lo posible, como amigos.

Referencias bibliográficas

- HOFSTADTER, D. (1983). «Temas metamágicos bizantinos. El test de Turing: conversación en un café». En D. Hofstadter y D. Dennett (comps.), *El ojo de la mente. Fantasías y reflexiones sobre el yo y el alma*. Buenos Aires: Sudamericana. Págs. 90-125.
- MATURANA, H. (1999). *Transformación en la convivencia. Desarrollo de la conservación y conciencia social e individual del niño*. Santiago de Chile: Dolmen ediciones.
- SEARLE, J. (1983). «Mentes, cerebros y programas». En D. Hofstadter y D. Dennett (comps.), *El ojo de la mente. Fantasías y reflexiones sobre el yo y el alma*. Buenos Aires: Sudamericana. Págs. 454-493.
- SEARLE, J. (1992). *Intencionalidad*. Madrid: Editorial Tecnos.
- TURING, A. (1950). «Los aparatos de computación y la inteligencia». En D. Hofstadter y D. Dennett (comps.), *El ojo de la mente. Fantasías y reflexiones sobre el yo y el alma*. Buenos Aires: Sudamericana. Págs. 69-89.

La ética y el caos

Francisca Andrea Monsalve Montoya*

Resumen

En este artículo se pretende argumentar a favor de la existencia de una relación entre la ética y el caos. Alcanzaremos este objetivo mostrando que en su desarrollo conceptual, cada uno de los términos utilizados implica al otro en cierta medida. La relación entre caos, complejidad y teoría del caos junto con la ética se considera imprescindible para la comprensión del ser humano en su existir conjuntamente con el otro. Esto es, como el ser humano es un ser complejo y caótico, tales conceptos son inherentes a la vida común y a menudo no se piensan al proponer sistemas éticos.

Palabras clave: filosofía, ética, teoría de la complejidad, paradigma de la simplicidad.

Abstract

This article is oriented towards the favourable argumentation of the existence of a relationship between Ethics and Chaos. We will achieve this objective by showing that in its conceptual development, each used term implies one another in some way. The relationship between Chaos, Complexity and Chaos Theory with Ethics is considered essential to understand human beings in their common existence with others. This means, as human beings are complex and chaotic beings, these concepts are inherent to common life, and they are not always considered when new Ethic Systems are proposed.

Keywords: Philosophy, Ethics, Complexity Theory, Paradigm of Simplicity.

* Universidad de Valparaíso. Correo electrónico: fcmonsalve@gmail.com

1.1 El caos y la complejidad

Definimos caos en el contexto de la complejidad como algo no lineal y multidimensional. Es decir, aquello que pertenece al caos no sigue un orden, ni una secuencia específica en la que se puede predecir lo que cabe esperar del próximo tramo y tiene muchas dimensiones, en el sentido de formas de las que puede ser entendido. En lo caótico no hay necesidad. En algo caótico o perteneciente de alguna manera al caos no hay una forma única y necesaria de ser. Por lo tanto, existen otras maneras que se pueden dar de forma aleatoria regidas por el azar. Así como lo caótico, lo aleatorio conlleva desorden y azar. Además, lo aleatorio se caracteriza por ser impredecible¹ así como lo caótico por ser ininteligible en cuanto aún no se ha vislumbrado un patrón que permita su entendimiento. La aleatoriedad es aquello que rige las posibilidades en las que puede aparecer un objeto caótico en un determinado momento, de acuerdo a las posibilidades de existencia que tiene según las distintas combinaciones posibles de sus distintas partes. Por ejemplo, la personalidad que tiene una persona en un momento particular de su experiencia es en sí misma producida por el azar, puesto que los acontecimientos de su existencia que finalmente la definen no son necesarios y en su vida podrían haber ocurrido ciertos acontecimientos de una manera distinta, y como la experiencia influye en la personalidad, sería efectivamente distinta. Las posibilidades de ser de un objeto caótico podrían ser infinitas², a pesar de existir formas en las que una entidad no puede presentarse. Proponemos esto en el sentido de que las formas en las que se podrían combinar los elementos de algo son, en ciertos casos, ilimitadas. Un ejemplo de esto es que hay tantas formas de ser de individuos como individuos existen, ya que cada combinación de material genético y sucesos de la experiencia vital son distintos en cada individuo. Sin embargo, como dijimos que hay cosas que un objeto no puede ser, diremos que está más allá de la posibilidad de existencia de un ser humano, por ejemplo, ser piedra. Hay por tanto imposibles.

¹ En sentido pleno, consideramos que se puede hacer una predicción de lo que es posible que ocurra por los cálculos de probabilidad, pero no podemos asegurar un resultado entre tantas variables posibles.

² No diremos que lo son en todos los casos.

Lo desordenado es caótico y lo ordenado es armonioso, en tanto logramos observar cómo influye cada parte en el todo y su función se complementa con las funciones de lo demás. Lo armonioso recibe una admiración general por parte del ser humano, puesto que aspira al orden con el fin de comprender racionalmente. No se puede entender el mundo, en el sentido de la abstracción conceptual, sin un código ordenador que nos permita vislumbrar patrones a seguir. En un código hay un ordenamiento conceptual que hace inteligible lo que se piensa dando significado a una serie de signos. De esta manera, otros seres que manejan el mismo código podrán ser capaces de comprender aquello que se pretende transmitir. El lenguaje es un código que se emplea siguiendo una determinada estructura lógica conocida por todos aquellos quienes lo manejan.

De la misma manera, el caos es algo que el ser humano prefiere evitar, dado que lo caótico se escapa a su control. No podemos encontrar en primera instancia una secuencia que determine la constitución del elemento caótico. Por ello, se busca imponer un orden en el objeto que permita la comprensión, como una manera de neutralizar lo caótico y comenzar así a encontrar significado en aquello que hasta el momento resultó ajeno por ser incomprensible. Para lograr esto, se requiere crear normas o leyes a seguir en este elemento que bien podría ser una persona o algo tan complejo como un grupo humano que convive, o subdividir lo caótico en diversas categorías buscando algo común en todo ello que permita su ordenamiento. A pesar de que en el primer encuentro se veía como algo incomprensible, lo caótico en tanto objeto de la realidad tiene la posibilidad de ser ordenado según un determinado criterio que se encuentra en la observación del objeto o en la participación en el mismo. Esto se conoce como paradigma de la simplicidad, imponer relaciones causa-efecto o subdividir en categorías una entidad caótica con el fin de ordenarla de manera reduccionista, ya que se dejan de lado ciertos aspectos que no entran en este orden impuesto, y unidimensional. Lo unidimensional se refiere a la visión de un objeto o realidad desde una única perspectiva.

Según la definición a seguir, el caos no es una entidad en sí mismo, sino que se refiere necesariamente a un objeto. No nos referimos a un caos metafísico que existe externamente a los demás objetos del

mundo, y de alguna manera rige el ser de las cosas sin estar en ellas, como una suerte de dios. El caos es característica ontológica de otras entidades. Por ello, no hablamos de comprender y ordenar el caos, sino de comprender y ordenar aquella entidad u objeto que posee la cualidad de ser caótico o *lo caótico* como sinónimo. A su vez, lo caótico es *complejo* en cuanto al sentido epistemológico. Los objetos caóticos son multidimensionales y no son fácilmente inteligibles para el ser humano antes de realizar e imponer un ordenamiento al objeto en cuestión. Lo caótico no se entiende, ni cabe la posibilidad de entenderlo por sí mismo en primera instancia. De lo que está ordenado se puede tener una noción antes de la comprensión plena, ya que se sigue un determinado patrón que puede ser descifrado al prestar un poco de atención.

En palabras de Morin (1998: 22): “Es complejo aquello que no puede resumirse en una palabra maestra, aquello que no puede reducirse a una idea simple [...], lo complejo no puede resumirse en el término no complejidad, retrotraerse a una ley de complejidad, reducirse a la idea de complejidad.” Es decir, es complejo aquello que puede estar ordenado pero es difícil de comprender claramente, debido a que tiene muchas dimensiones. Esto implica que se puede ver desde diversas perspectivas que se confunden entre sí porque los parámetros que se usan para observar pueden incluir en ciertos casos las mismas partes, y es una ardua tarea distinguir entre ellas. Aquí encontramos un nuevo punto de cruce con lo caótico. Lo caótico puede ser ordenado³, pero este siempre será un orden impuesto en el objeto que ayude al ser humano a vislumbrar significado. Al imponer un orden, no siempre se conservan todas las dimensiones que la entidad podría tener, cayendo en el paradigma de la simplicidad. Lo caótico es complejo, en tanto en primera instancia nos resulta incomprensible porque las dimensiones que tiene el objeto se entrecruzan, y resulta difícil discernir lo que es sin un ordenamiento previo, pero no todos los objetos complejos son caóticos, ya que lo caótico implica desorden y lo complejo puede estar ordenado, su característica es la dificultad de lectura, o sea, la dificul-

³ Dejando así de ser caótico.

tad de establecer un sentido y significado único en el objeto⁴.

1.2 Teoría del caos, teoría de la complejidad

Tras definir el concepto de caos, se puede hacer un acercamiento a la teoría del caos, que está fuertemente vinculada con la teoría de la complejidad, como veremos a continuación. El paradigma de la simplicidad se considera reduccionista y se pretende evitar por los partidarios de la teoría de la complejidad. Este paradigma, que ha sido bastante utilizado a lo largo de este artículo, se basa en establecer relaciones causa-efecto y subdividir en categorías reconocibles en la mayoría de los casos en los que se presenta una entidad caótica, o cualquier otra. Eso lleva a que el suceso o cosa en particular se estudie únicamente desde una perspectiva. De esta manera, se pretende hacer comprensible para el ser humano lo que no le sería posible entender si no tuviera una estructura, con el costo de dejar de lado muchas partes que no entran en definiciones simplistas.

Como indica Deleuze (2009: 202) “Sólo pedimos un poco de orden para protegernos del caos. No hay cosa que resulte más dolorosa, más angustiante, que un pensamiento que se escapa de sí mismo, que las ideas que huyen, que desaparecen apenas esbozadas, roídas ya por el olvido o precipitadas en otras ideas que tampoco dominamos.”. Sin embargo, debemos pensar cuál es el orden que necesitamos, puesto que un orden que cae en el reduccionismo podría quizás ser peor que los elementos caóticos. En la teoría de la complejidad se integran ordenamientos simplificadores que no reducen el objeto a una única dimensión, respeta la multidimensionalidad intentando capturarla de la mejor manera posible. Cuando los ordenamientos simplificadores no pretenden reducir a una perspectiva aquello que es multidimensional y puede ser observado desde diversos puntos de vista, iría un paso más en el entendimiento del mundo por parte de la humanidad. Un contraejemplo, para clarificar lo que se pretende decir, sería el reducir al hombre a su biología, dejando de lado otras consideraciones que se pueden tomar respecto a sus características.

⁴ Que además cae en el paradigma de la simplicidad.

Se considera como un punto de partida el método de Descartes el entendimiento de lo ordenado como racional, puesto que se refiere a dividir lo que no se entiende en partes más pequeñas hasta lograr una comprensión (2006: 27). Posiblemente haya algún autor anterior que quisiera ordenar el modo de conocer, sin embargo, destacamos el carácter sistemático de dicho autor. Por otra parte, lo desordenado pasa a ser algo que requiere necesariamente de una simplificación y un ordenamiento. La teoría de la complejidad se dirige hacia la aceptación de la multidimensionalidad de las entidades, su pretensión es lograr operar mediante el pensamiento complejo, que como describe Morin: “No se trata de retomar la ambición del pensamiento simple de controlar y dominar lo real. Se trata de ejercitarse en un pensamiento capaz de tratar, de dialogar, de negociar con lo real.” (Morin, 1998: 22), vale decir, en el pensamiento complejo no se realiza el reduccionismo criticado del paradigma de la simplicidad, sino que se intenta comprender cada cosa de la realidad desde todas las perspectivas que puedan ser abordadas desde la racionalidad humana, entendiendo que lo real no se refleja en breves definiciones que olvidan muchas cosas.

Se piensa lo complejo por Morin (1998) como algo constituido de manera heterogénea. Lo complejo se encuentra en el desorden, en tanto las entidades caóticas son unidades de multiplicidades. Entendemos esta formulación como que algo uno, el objeto caótico, está conformado por varias dimensiones, siendo estas dimensiones las diversas formas desde las que se puede abordar su estudio. Diferentes partes con diversas características que se pueden ordenar de acuerdo a muchas categorizaciones dentro de un mismo todo. Por ello, si bien requerimos de órdenes que permitan la inteligibilidad, cabe insistir que al reducir y al simplificar se pierde contenido. Queda así esto como un punto ciego al resto de los modos de estudio de un cierto objeto, realidad o concepto.

La teoría del caos es conocida principalmente por el efecto mariposa, que sirve como ejemplificación. En el efecto mariposa se expresa que si en algún momento una mariposa aleteara cuando en nuestra historia, en este mundo posible no lo hizo o no lo hubiera hecho cuando sí lo hizo, habría una serie de diferencias a partir de lo que cambió en ese minúsculo evento que conllevarían otro mundo posible. En otras

palabras, la teoría del caos considera que una pequeña modificación en las condiciones iniciales puede finalizar en resultados completamente diversos. Por esto la teoría del caos es caótica en sí misma, además de compleja. Hay un devenir casi azaroso e indeterminado, donde es difícil hacer un seguimiento tal que muestre cómo un cambio tan pequeño en las condiciones iniciales de un proceso puede desembocar en resultados tan alternativos. Explicaremos ahora el casi refiriéndonos a la complejidad de la teoría. Consideramos este proceso complejo ya que si bien seguir todo el proceso es difícil, resulta posible siempre que se haga un estudio minucioso de cómo va afectando este pequeño cambio inicial, cómo se va derivando de una en otra cosa sin dejar factor ni movimiento alguno de lado. Es imprescindible que el estudio no sea banal y considere unas pocas causas y efectos, sino que debe trabajarse de manera compleja. Así, podríamos decir que la teoría del caos puede ser abordada desde la teoría de la complejidad para hacer una visión epistemológica que permita comprender lo que ocurre en la primera.

1.3 La ética

Consideraremos la ética como aquella disciplina que se preocupa por entregar una respuesta coherente a la pregunta “¿cómo podemos vivir juntos?”. La forma de realizar dicha tarea es la creación de valores, normas y leyes que ayudan a dilucidar el tipo de conducta requerida para una vida común efectiva para los seres humanos en conjunto, además de la preocupación por el bien común. Tradicionalmente, la ética ha establecido las categorías de Bien, para referirse a las conductas idóneas, y Mal, para aquellas que deben ser evitadas. Compartiendo las palabras de Nietzsche (1996) respecto a la verdad, estas ideas o categorías de Bien y Mal son puestas de acuerdo, y no algo trascendental que es necesariamente de una manera determinada. Las comunidades se construyen en torno a las concepciones de Bien y Mal que aceptaron como verdaderas en un principio. Podemos conjeturar que estas son las condiciones iniciales sobre las que aparece todo el aparato Ético y moral. La puesta de acuerdo puede ser principalmente de dos maneras, se da entre un grupo de individuos que viven en una comunidad de una forma que podría decirse democrática en el sen-

tido de que son verdaderos acuerdos y no mera sumisión que acepta la imposición de otro, o bien pueden ser imposiciones de un grupo en particular, ya sean los “más fuertes”, los líderes, o los “débiles” que establezcan un poder hegemónico por sobre los más fuertes por naturaleza (Nietzsche, 2005). Esta categorización de fuertes y débiles puede considerarse bastante subjetiva, y autores como Hobbes (2014) consideran que la fuerza individual no es relevante a la hora de tener el poder, pero esta es una discusión que se escapa a nuestro artículo.

La ética, según Kant, viene de la racionalidad y sólo puede existir en seres racionales que utilizan un lenguaje. A través del lenguaje simbólico se pueden hacer reflexiones acerca temas tan abstractos como es la moralidad que escapan a otras formas de comunicación no verbales ni simbólicas. Desde esa perspectiva, aceptamos que la racionalidad y el lenguaje son necesarios para la existencia de la ética. Podemos pensar que la ética se encuentra en la puesta de acuerdo o aceptación por imposición unos valores por parte de un grupo como sus normas para la convivencia, como reflexión sobre la moralidad pertinente para una comunidad sin ser por sí misma el conjunto de normas en particular. Además de la creación misma de estos valores, dado que el lenguaje complejo permite la transmisión de ideas abstractas de una persona a otra, tiene una función social además de la función individual de permitir la propia reflexión, en tanto hay un manejo del mismo código por parte de diversos individuos. Para la ética, se requiere ir un paso más allá de la reflexión individual y actuar autónomamente. Además de aquello, se debiese incluir la discusión sobre las conclusiones de la reflexión de cada uno con el fin de conocer otras perspectivas. La ética permite la organización colectiva en pos de una vida en común favorable para los individuos de una comunidad, a través de un cierto código que facilite dicha existencia.

La ética kantiana no se centra tanto en el contenido moral y valórico propiamente tal, es decir, no impone ciertos valores como buenos y otros como malos, sino que se centra en la forma. La ética kantiana pretende encontrar la forma de aceptar o no los valores que ya existen o las máximas de acción individuales, comprobando si éstos pueden pasar a ser un deber que necesariamente se cumpla por todas las personas que participan de una comunidad. Un valor, o máxima puede

pasar a ser un deber siempre y cuando respete las formulaciones del imperativo categórico. De las formas del imperativo categórico cabe destacar la tercera⁵: “Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin, nunca como un medio” (Kant, 2013:50). Una máxima de acción, que consideraremos equivalente a valor en tanto es una norma o algo que se desea alcanzar a nivel personal, puede pasar a ser un deber sólo si en ella se respeta al otro como un otro que al igual que uno mismo, es un fin. En este caso, se reconoce en el otro a un ser que no debe ser utilizado para conseguir un resultado egoísta, sino que no se debe pasar por encima de él. Debe existir una cooperación que permita convivir de tal forma que todos los seres humanos sean importantes por el hecho de ser seres humanos, y puedan desempeñarse en su vida, que es común con su grupo, sin que esto implique que deba haber necesariamente mayores afinidades entre los individuos.

1.4 A modo de conclusión: la ética y el caos

La relación del caos, la teoría del caos, teoría de la complejidad y la ética es que esta última es el ordenamiento complejo de una entidad o realidad concreta: la sociedad caótica o las comunidades humanas en general. La sociedad es desordenada antes⁶ de existir una ética que marque o delimite cómo debiese funcionar la vida común. La ética debe ser un tipo de pensamiento complejo que albergue la multidimensionalidad de la existencia humana, tanto en lo individual como en lo social, con el fin de encontrar una manera en la cual los seres humanos puedan vivir en conjunto. De un modo en el que el respeto mutuo sea una realidad, comprendiendo que cada una de las personas que viven alrededor de uno es un fin en sí tal como lo es la propia persona, y no deben ser utilizados como objetos: son seres únicos e independientes. Se trata de buscar la unidad en la diversidad, en la multiplicidad, en el sentido de que cada ser humano es singular e irrepetible. Necesitamos aceptar la diferencia que tenemos con el otro, ya

⁵ De las presentadas en *La fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

⁶ La ética es un primer intento de ordenamiento que funciona hasta ciertos límites.

que rechazarla resultaría absurdo en el entendido de que todos somos diferentes en muchas dimensiones.

Lo caótico del ser humano puede ser explicado por la teoría del caos. Pudiendo haber dos personas con la misma información genética como condición inicial, como es el caso de los gemelos idénticos⁷, siempre habrá pequeñas y ligeras diferencias en su experiencia, pues no ven con los mismos ojos ni están siempre en los mismos lugares prestando atención a las mismas cosas. A lo largo de su desarrollo, esto desembocará en una personalidad y forma de reconocerse y ser en el mundo completamente diferentes. Por ende, tendrán una forma distinta de relacionarse con los otros. Tienen una comprensión única sobre cómo funciona el mundo en el que están inmersos de acuerdo a cómo han vivido, y también sobre cómo pueden ser las relaciones con los demás. Esta singularidad humana, esta manera de ser únicos es producto de las diminutas variaciones que tenemos en nuestras “condiciones iniciales”, cada experiencia distinta es un aleteo de mariposa. Respecto a lo caótico en sí de cada uno, y no en comparación con los otros, cabe destacar las diferentes partes y contradicciones que se dan en uno mismo y que no siempre podemos controlar. El ser humano está conformado por una serie de distintas dimensiones que afectan a la manera en que actuamos y sentimos, no podemos ordenarnos fácilmente a nosotros mismos, por tanto, somos esencialmente caóticos, y no sabemos definirnos.

Al estar los grupos de individuos, las comunidades y las sociedades compuestos por seres humanos tan distintos unos de otros, se genera una complejidad que debe ser trabajada para lograr una convivencia favorable. Lo caótico de la vida común se refiere a esto; a la diversidad que no se puede controlar. Los grupos humanos que carecen acuerdo ético tienden a ser caóticos, y cada individuo es caótico, o al menos complejo, por sí mismo. En cuanto a lo caótico de la sociedad, cada persona tiene una visión única del mundo, lo cual es completamente válido, pero un conjunto de individuos con visiones distintas al punto de ser opuestas sin acuerdo respecto a lo permitido, no puede ser otra

⁷ Entendemos que en los genes está la potencialidad de una persona, es decir, lo que puede llegar a ser sin determinar necesariamente el final.

cosa que caótico. De no haber ordenamiento de las condiciones de vida, cabría la posibilidad de cometer abusos sin que sea mal visto por la comunidad, porque no existe realmente una comunidad, sino que habría ciertos individuos, quizás no todos, que tenderían hacia satisfacer sus fines egoístas pasando por encima de los demás. La comunidad supone la existencia de acuerdos. De lo contrario, la persona abusada podría responder de manera violenta al no haber ningún elemento que norme lo que está permitido y así llegar a la mutua destrucción tras una serie de mutuas transgresiones.

En lugar de imponer sistemas morales reduccionistas que dictan un actuar sin tener en cuenta todas la multidimensionalidad del ser humano, se propone tomar en cuenta para la redefinición de los valores una reflexión en torno a las condiciones iniciales de la ética. En este artículo entenderemos que van desde los acuerdos primeros respecto a qué se considerará como el bien y sobre cuál será entonces el mal en los primeros grupos humanos o tribus de una manera similar a la que expone Nietzsche (1996) respecto a los acuerdos en los primeros grupos referidos a qué se considera como verdad. Además, deberá tenerse en cuenta para este nuevo sistema ético, la forma de ser y actuar en general que puede apreciarse en los individuos que conforman las comunidades en las complejas sociedades modernas, como también las características particulares de los diversos grupos e individuos para que haya una verdadera representación de la multidimensionalidad y complejidad.

Lo caótico de la sociedad es negativo para la vida común en general, como se expresa en “todas las sociedades dejan un lugar al desorden, al temerlo; a falta de la capacidad para eliminarlo [...], es necesario de alguna manera transigir. Puesto que es irreductible, y aún más, necesario, la única salida posible es transformarlo en un instrumento de trabajo con efectos positivos, utilizarlo para su propia y parcial neutralización, o convertirlo en factor del orden” (Balandier, 2003: 113). Podemos entender esta necesidad del desorden como referido a la existencia de caos en todo grupo que participa de una vida común, por lo anteriormente explicado. Por ello, se requiere de un orden ético que evite las posibles faltas a la integridad de una persona, y sirva como forma de neutralizar lo caótico para no llegar a la mutua destrucción

en caso de no haber comprensión entre seres humanos. El ser humano es afectado por las condiciones sociales y genéticas que lo componen y que han pasado por este. Cada individuo comprende la realidad de una manera determinada, que no es la misma que tiene el otro, como se explicó anteriormente. Por tanto, el orden o modelo ético que se defiende para vivir en comunidad, de tal forma que se acepte y se respete la diversidad, debe considerar la esencia caótica de la humanidad y la sociedad. Consideramos que se requiere de un estudio exhaustivo de todas las dimensiones que afectan al comportamiento humano tanto como individuo como en relación a los demás para poder ordenar de la manera más precisa posible. Lo desordenado puede ser ordenado, pero se debe evitar caer en el paradigma de la simplicidad.

La ética debe ser un ordenamiento valórico y una sistematización flexible del deber que considere la complejidad del hecho y no reduzca. El orden “permite al hombre el máximo aprovechamiento de espacio y tiempo, economizando simultáneamente sus energías psíquicas” (Freud, 2013: 92). Gracias al orden ético cabe la posibilidad de encontrar la forma de vivir juntos, ya que sin él no hay un entendimiento claro de lo que debería significar vivir juntos en lugar de que cada uno decida egoístamente cómo se comportará. En el orden común, que es conocido por todos, se reflexiona en torno a qué está permitido y qué no, qué significa ser una persona, qué podemos aceptar en una persona, etcétera. Esto no significa que una delimitación sea definitiva e inamovible, pues se irá modificando de acuerdo a cómo cambie la mentalidad humana, pero será la pauta a seguir mientras sea la ética bajo la que la sociedad se rige para la correspondiente legalidad. La legalidad se entenderá como una fiscalización de la ética.

Según el análisis hecho en este trabajo, ciertos aspectos de la ética kantiana, y en particular las formulaciones del imperativo categórico, nos dan una idea de la ética a la que debemos llegar de acuerdo a la visión que proponemos, pues hay elementos de dicha formulación que podemos utilizar cuando se reflexione en torno a cuál es la manera ideal de vivir juntos en el respeto de la diversidad humana. La ética no establece unos valores determinados como buenos o malos, sino que da la posibilidad de que cada individuo se ordene a sí mismo en tanto es un ser libre por tener racionalidad. Y da la posibilidad de tener un

código bajo el cual respetarse mutuamente. Para encontrar el orden individual, se ofrece un patrón⁸ que permita encontrar unas leyes que logren que en la vida común cada individuo tenga las mismas posibilidades de existir en unas condiciones favorables. Sin embargo, sería una falta de rigurosidad no pensar la felicidad en la ética. En la ética kantiana podemos encontrar una forma de vida práctica y útil, pero queda de lado la aspiración a la felicidad por parte del ser humano, además del desarrollo personal más allá del deber puro. La felicidad es un componente fundamental de la vida.

Para concluir este trabajo, se dirá que en la ética es imprescindible considerar lo caótico y lo complejo. Se requiere tener un pensamiento complejo, es decir, un pensamiento que ordene pero no reduzca como el paradigma de la simplicidad aquello que es caótico en el ser humano y la sociedad, cuya complejidad reside en la diversidad humana. Así mismo, la ética debe ser un tipo de pensamiento complejo. El orden es necesario para una vida conjunta positiva, y no terminar en la destrucción mutua por falta de coordinación. El nuevo problema de la ética es encontrar cuál será dicho orden que considere la multiplicidad de dimensiones del ser humano para hacer posible la vida en conjunto, y además de cómo construirlo, cómo velar por su cumplimiento. Aceptamos las ideas de Habermas (2007) que refieren a la co-construcción de la ética a través del diálogo que proponemos como permanente. Las normas de convivencia de la comunidad deben ser creadas por la propia comunidad para que tenga en cuenta la realidad en la que existe en el momento en que se dé, por tanto las reuniones y discusiones sobre el tema deben ser periódicas. La ética no será estática, sino que irá evolucionando de acuerdo a los cambios que haya en las condiciones iniciales de ésta, es decir, la comunidad. Los propios cambios en la forma de ser de los individuos de las comunidades, los eventos históricos relevantes que puedan ocurrir, etc. irán derivando en modificaciones de la manera de comprender el mundo y la forma de vivir en este. El diálogo que determine la ética deberá considerar lo caótico y complejo de la existencia, para así velar por una mayor comprensión de las condiciones que llevarán al bien común de la comunidad.

⁸ En el sentido de que la ética no son los valores sino la forma en la que se llega a determinados valores.

Dentro de la ética propuesta cabe discutir también las opciones del cómo velar por el cumplimiento de la misma. La primera manera en que podría llevarse a cabo será hacer énfasis en la educación de los individuos desde la infancia, pues la escuela es una institución que acompaña a los niños en su desarrollo. Al desarrollarse el ser humano en torno a un entendimiento tal de la ética, funcionará dentro de ella de manera más sencilla por ser esta parte de su aprendizaje que de imponerla externamente a adultos que se criaron en una moralidad determinada distinta. No es imposible lograr el entendimiento y respeto al otro tras haber crecido rechazando y teniendo prejuicios, pero requiere de mucho trabajo y voluntad del sujeto. Volviendo al principio de esta primera manera, la forma de hacer esto sería realizar una educación que busque que cada individuo se comprenda a sí mismo como ser humano independiente y autónomo que puede decidir por sí mismo, y al otro en tanto que es otro que merece el mismo respeto y tiene las mismas características, y con el cual la convivencia es necesaria. Por tanto se ha de buscar la mejor forma de convivencia y ésta será la que se ha expresado a lo largo de este artículo. Pero se debe ir aún más allá que eso, no se debe respetar al otro sólo porque la convivencia con él sea necesaria para la supervivencia, sino que se debe aspirar a la comprensión del otro como la de uno mismo dándole un especial valor a convivir en la aceptación mutua. Esta educación, más que imponer los valores a los estudiantes, buscará desarrollar la consciencia autónoma, es decir, aceptar racionalmente tal ética, por considerar que es la mejor por su argumentación. Además se acepta por ser aquella que comprende lo caótico de la existencia humana, es decir, su diversidad.

La segunda opción a presentar para establecer nuestro sistema, o cualquier otro sistema ético, es construir un aparato de derecho que exprese esta ética en forma de leyes como una manera de fiscalizar el cumplimiento de la misma. Las faltas se penalizan, pero no se hará de manera burocrática, sino que se estudiará la complejidad de cada caso. Esta opción resulta más útil para que la ética se acepte por parte de personas que se criaron en otra forma de moralidad y tienen dificultades para comprender este pensamiento complejo. Más que en la aceptación autónoma, se trabaja para *imponer* el sistema a través de la legislación, la cual podría resultar en abusos por parte de los legisladores al crear leyes excesivas. Sin embargo, un derecho tan complejo

no debiese caer en tales problemáticas. Un sistema de derecho ideal, sería complementario a la educación planteada anteriormente, pues las opciones presentadas no son mutuamente excluyentes, sino que tienen fines distintos. Es más, el derecho tendrá la función⁹ de velar por aquellas personas que no lograron los fines de la educación descrita y evitar que cometan faltas contra la diversidad de la existencia. Sin embargo, esperamos que tal derecho esté completamente fundamentado en la ética, y evite las malas prácticas. Habría que cambiar todo el aparato jurídico actual, pues se trataría de leyes flexibles ya que en una ley fija siempre habría elementos que se escaparían y no se considerarían, cuando consideramos que muchas cosas tienen incidencia en un hecho. Quedaría el problema nuevamente de evitar abusos por los vacíos legales que generaría este derecho flexible, además de que se requiere pensar cuáles serán los castigos ante las faltas.

El propósito de este artículo es plantear un problema más que entregar una respuesta concreta. Aquí se expresa una idea sobre una forma de pensar la ética y construir un sistema ético diferente. Se entrega una suerte de marco a seguir que tiene en cuenta ciertos elementos considerados fundamentales. Reiteramos nuevamente, será esencial para la existencia común considerar las diferencias entre individuos y no reducirlas. No podemos ignorar nuestras diferencias esperando que desaparezcan. Debemos entendernos y aceptarnos. Así, cabe posibilidad de pensar una vida comunitaria que realmente busque el bien común, a través de la comprensión de la complejidad de la existencia humana. Localizar todas las dimensiones que afectan a la generación y aplicación de los sistemas éticos será un arduo trabajo, sin embargo, es tan arduo como necesario.

⁹ Entre otras, no pretendemos caer en el paradigma de la simplicidad dentro del propio artículo.

Referencias bibliográficas

- BALANDIER, Georges (2003). *El desorden*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- DELEUZE, Guilles (2009). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Editorial Anagrama.
- DESCARTES, René (2006). *Discurso del método*. Buenos Aires: Editorial Aguilar.
- FREIRE, Paulo (1997). *Política y educación*. Ciudad de México: Editorial Siglo XXI.
- FREUD, Sigmund (2013). *El malestar en la cultura*. Madrid: Editorial Alianza.
- HABERMAS, Jürgen (2007). «Ética discursiva». En *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX (Antología por Carlos Gómez)*. Madrid: Editorial Alianza. Págs.174-184.
- HOBBS, Thomas (2014). *Leviatán*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- KANT, Immanuel (2013). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Ciudad de México: Editorial Porrúa.
- MORIN, Edgar (1998). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Editorial Gedisa, Barcelona.
- NIETZSCHE, Friedrich (1996). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Editorial Tecnos.
- NIETZSCHE, Friedrich (2005). *Genealogía de la moral*. Madrid: Editorial Alianza.

¿Es la ficción una forma de convencer a los seres humanos?

Maira Carvajal

Resumen

Nos proponemos probar que el uso de ficciones en medios masivos de comunicación visuales orienta de modo determinante la conducta de los seres humanos. En efecto, los seres humanos actúan influenciados por elementos ficcionarios, es decir, convencidos por las ficciones.

Palabras clave: Acción, imaginación, medios y convencimiento.

1. Introducción

El hecho de que el uso de las ficciones influya en nuestras acciones es claramente curioso. De cierta manera nos convence más una publicidad con ficciones que otra con argumentos racionales. Y esto es obviamente debido a que el efecto de las ficciones en los seres humanos puede llegar a ser más efectivo que el uso de razonamientos lógicos. El gran problema es que suena bastante extraño el pensar que un pollo con una guitarra mueva más masas de seres humanos que un argumento incuestionable, por ejemplo. Que se usen ficciones para provocar acciones reales es claramente un problema. Siendo la ficción aquello que es totalmente diferente de la realidad, la ficción causa efectos en la realidad. Es como decir por ejemplo, que siendo la sal totalmente diferente del azúcar, la sal causa efectos dulces al degustarla. Es ciertamente una situación paradójal.

Por medios masivos de comunicación visuales entendemos la televisión, los anuncios, comerciales, publicidades, panfletos, películas, tráileres y videojuegos.

La ficción es una forma de convencer a los seres humanos, al igual que cualquier otro argumento lógico-racional. Cuando hablamos de convencer nos referimos a convencer provocando una determinada acción en el ser humano. Ésta acción estaría influenciada por una herramienta ficcionaria que es la base de este convencimiento. En este convencimiento solo hay estímulo – respuesta. Solo hay una acción provocada.

La ficción es ocupada en diferentes campos, en los cuales se utilizan diferentes herramientas para lograr un objetivo en general. Ese objetivo en general es siempre el lograr que un ser humano imagine a través de la representación de una determinada historia o una determinada situación. Entendemos por ficción toda obra literaria o trabajo cinematográfico que narra o representa hechos imaginarios.

El lograr que un ser humano simule y/o imagine y se vea involucrado con una película, anuncio o comercial cada vez es menos complicado, por ende más fácil y más asequible. La asequibilidad tiene que ver con los avances en los medios masivos de comunicación visuales y con el avance en la tecnología de hoy en día.

2. La ficción

La ficción en los medios de comunicación visuales siempre tiene una intención. Esa intención puede ser, por ejemplo, convencernos de que compremos un producto o intentar que nos emocionemos con una película, etc. En la ficción siempre subyace la idea de lograr que una determinada acción sea realizada. Los seres humanos no somos conscientes de que estamos siendo convencidos con una herramienta ficcionaria en una primera instancia.

Ciertamente la ficción es pasada por alto por los seres humanos en el momento en el cual se está viendo un elemento ficcionario. En aquel momento el ser humano no piensa en el trasfondo de lo que ve, solo recibe un estímulo y responde. Por ejemplo, nadie que esté viendo una película atentamente se va a preguntar en ese momento, la intención que tiene la película o qué ideología tiene de trasfondo.

Todo esto, desde luego, si la ficción está siendo convincente y busca la credibilidad.

En primera instancia en una ficción solo hay recepción y/o asimilación de lo visto. Posteriormente se puede hacer un juicio acerca de lo visto y esto, desde luego, dependiendo de la ficción de la cual se está tratando.

En una buena ficción hay una correspondencia entre lo que busca la ficción y la respuesta que logra en el ser humano. Por ejemplo, si se busca el convencimiento de lo que se muestra y se logra, es una buena ficción. En cambio en una mala ficción ciertamente hay intención de provocar una determinada acción, pero la respuesta no es la que se planeó. En el instante en el cual una película provoca la incredulidad, la ficción expuesta ha fracasado, siempre y cuando esta película busque la credibilidad. Pues ya es ficción por buscar una determinada acción en el otro, ya sea de credibilidad o de incredulidad. Una mala ficción no logra la respuesta planeada. Tomando en consideración que la gran mayoría de las ficciones buscan la credibilidad, que a veces se logra y a veces no. Todo depende de si alcanza su objetivo o no. Esta idea la señala Coleridge en uno de sus fragmentos:

Esta idea dio origen al proyecto de *Lyrical Ballads*; en el cual se acordó que debería centrar mi trabajo en personas y personajes sobrenaturales, o al menos novelescos, transfiriendo no obstante a estas sombras de la imaginación, desde nuestra naturaleza interior, el suficiente interés humano como para lograr momentáneamente la voluntaria suspensión de la incredulidad que constituye la fe poética (Samuel Taylor Coleridge, *Biographia Literaria*, 1817).

La asimilación y/o recepción de la que hablo tiene que ver con el grado de convencimiento que esté teniendo la ficción. Por otra parte la asimilación se debe a que la ficción está provocando simpatía en el público y cuando se provoca simpatía, se provoca diversión, lo que lleva a un ambiente similar al de un juego. La diversión provoca en el ser humano una sensación de bienestar. Esta sensación provoca añoranza y anhelo. Pues es una característica humana el anhelar todo aquello que cause bienestar.

Este anhelo de bienestar se dirige hacia la diversión y hacia la zona de confort creada por el ambiente de convencimiento que se genera. Estas ansias por tener cada vez más diversión mueven al ser humano y lo motivan e incentivan a avanzar cada vez más en el consumo de tecnología y lograr representar lo que imagina más fidedignamente y así tener una agradable experiencia al imaginar.

El ser humano se divierte con los elementos ficcionarios por una cantidad corta de tiempo. Olvida los problemas que tiene por un momento. Olvida incluso en el caso de una ficción cinematográfica, que lo que se ve es un montaje, y se involucra tan profundamente hasta el punto de emocionarse. En el caso de una ficción en un anuncio pasa exactamente lo mismo. Solo que se tiende en la mayoría de los casos a no generar una reacción sentimental. Sino que se tiende a generar una reacción que se enfoca en comprar un producto. Pero no completamente, pues, siempre hay una parte de nosotros que está atenta a la realidad y sabe que es un montaje. El montaje se acepta como un juego. En el caso de la película ésta solo convencerá mientras que la película esté en una dinámica de convencimiento continua, pues, solo se acepta como juego mientras dura la película.

3. La teoría del “hacer de cuenta que”

Kendall Walton pensó en las acciones provocadas por elementos ficcionales. Esto lo entendió como la simulación de un juego y creó la teoría del “hacer de cuenta que”. La teoría de la simulación considera así una vasta variedad de diferentes objetos utilizados como recursos imaginarios (atrezos o utilería) repartidos desde las novelas hasta las películas, desde las pinturas hasta los juegos y desde la música hasta los juegos de los niños. En el contexto presente, sólo discuto el caso de la literatura. Los trabajos de ficción literaria son considerados en la presente explicación como atrezos pues incitan al lector a imaginar ciertas cosas (Roman Frigg, 2010: 9).

En muchos casos en los que descubrimos hechos ficticios en un juego de pasteles de barro, se podría decir, que no vemos sino que “inferimos” lo que es ficcionalmente verdadero, aunque a menudo simplemente reconocemos, notamos, miramos y vemos que ciertas

cosas son ficciones reales cuando nos enfrentamos a una imagen (Kendall Walton, 1973: 308)¹.

De cierta manera Walton deja entrever su postura en esta cita. Ésta postura tiene que ver con el cómo una imaginación en un juego, que es ficción, puede ser tomada como realidad cuando se nos presenta como una imagen.

La teoría del “hacer de cuenta que” está basada en los juegos de los niños, es decir, en cómo juegan los niños. Los niños utilizan para jugar los objetos que tienen a su alcance y que pueden ser de cualquier tipo. A partir de estos objetos imaginan, por ejemplo, que un lápiz azul es un espada y un lápiz rojo es una pistola. Para jugar este juego necesitan de las reglas de generación que son las que permiten hacer que el juego siga una coherencia, una cierta lógica. De acuerdo con estas reglas no se podrá en el juego disparar con el lápiz azul, pues este es la espada y no la pistola.

Los niños están dentro y fuera del juego a la vez. Una parte de ellos imagina y se deja convencer por el juego. Pero la otra parte del niño sabe muy bien que la espada, no es espada sino un lápiz. Debido a que al momento de dejar de jugar el niño recobra inmediatamente el sentido del aquí y ahora, parte que se veía desconectada durante el juego. Walton llama *utilería* a los objetos que nos ayudan a imaginar, aquellos que nos incitan y nos persuaden a imaginar. La imaginación tiene una condición, y esa condición es tener un objeto y/o estímulo que cause el efecto de imaginar. La creencia necesita de la coherencia lógica del juego, de las reglas de generación para comenzar a practicar el juego del “hacer de cuenta que” de Walton.

Propongo que las imágenes sean entendidas como *props* en los juegos de “hacer de cuenta que”. “Las verdades” acerca de los objetos-imágenes son ficticias, y debe ser necesariamente así (Kendall Walton, 1973: 300)².

¹ Traducción de Diane Cámos Flores.

² Traducción de Diane Cámos Flores.

La idea de que los objetos-imágenes son necesarios para el juego de ficciones ya se desarrollaba en Walton, lo que lo llevaría a formar toda su teoría.

4. La teoría del “hacer de cuenta que” aplicada al cine

Nadie que este viendo una película consideraría que, de cierta manera, uno es espectador del suceso en cuestión y que ese suceso tiene un espacio en la realidad. Por ejemplo, nadie llama a la policía cuando ve que en la película están asesinando a alguien o están cometiendo algún delito. Pero si nos sucede que lloramos, en ocasiones gritamos y nos preocupamos por lo que en la película acontece. Y esto es porque una parte de nosotros se ve convencida por la ficción y la otra parte se mantiene alerta a la realidad, es decir, está al tanto de qué sucede en el aquí y ahora. Las acciones provocadas por las ficciones son limitas. Una película no provocará el llamar a la policía por lo que en la película acontece. Y es por que por mucho que el ser humano se identifique con las emociones de los actores y/o situaciones que enfrentan se tiene muy claro que es por ficción. Se tiene claro que la película no tiene un espacio en la realidad en el minuto en el que se ve la película. Una película puede narrar hechos de la vida real, pero la película en si es un montaje. Con esto me refiero a que los actores no vivieron esos sucesos y están actuando. Esto se entiende claramente al momento de ver cualquier película, como un pacto entre la película y el telespectador. Pues el ser humano se imagina concretamente estas situaciones a través de estímulos audiovisuales.

Los seres humanos experimentamos el convencimiento a través de ficciones no importando nuestra edad, ya que, aun cuando el ser humano crece tiene la capacidad de imaginar como cuando era un niño. Lo único que cambia es que ya no se imagina, ni se comienza el juego de ‘hacer de cuenta que’ tan fácilmente como antes. Se necesitan estímulos mucho más sofisticados, como los que nos ofrece la tecnología de hoy en día, que claramente ha ido evolucionando cada vez más creando, por ejemplo, el cine en 4D.

Se conoce como Cine 4D a un sistema de proyección cinematográfica, que busca un mayor involucramiento del público en

el ambiente de la película. Recreando en la sala de proyección las condiciones que se ven en la pantalla, como niebla, lluvia, viento, frío, calor, sonidos más intensos y colores más intensos, también tiene vibraciones en los asientos. Por estas razones el cine en 4D logra un mayor convencimiento en el espectador. Por ende es más fácil pensar que la película tiene un espacio en la realidad y que está sucediendo. Debido a que se le da un lugar en los sentidos. De igual manera, el cine en 4D aun generando dichos estímulos, es tomado por sus espectadores como una instancia de recreación y no como un suceso en sus vidas. Cada vez se hace más estrecha la línea entre lo que se vive en la realidad y lo que se vive cuando se enfrenta a un video juego o una película en 4D.

5. Evolución tecnología y la efectividad de las ficciones en los seres humanos

La tecnología ha tenido que ir mejorando sistemáticamente durante los años para lograr el mismo convencimiento que antes. El hombre se acostumbra a los estímulos anteriores ya experimentados. La tecnología tiene que dar un paso más arriba en su estimulación para lograr el mismo efecto que tuvo en un comienzo, para lograr el mismo convencimiento que ya había tenido.

El grado de convencimiento de la ficción en los medios de comunicación visuales depende del como ésta se genere. Si es una forma novedosa causara gran asombro, ya que por lo general ésta tiene mayor semejanza con la realidad. Por ende tendrá más convencimiento. Si es una forma conocida, tendrá menos convencimiento, ya que estaremos acostumbrados, es decir, habituados a ella. En este sentido una buena ficción puede dejar de ser buena, porque, deja de provocar la acción que provocaba anteriormente, la acción para la cual fue creada.

6. Para terminar

Todos somos en parte aun niños al llorar con una película pues estamos dejando que la película nos convenza a través del juego del “hacer de cuenta que” que practicábamos cuando éramos niños. Los medios de comunicación usan esta capacidad del ser humano, para convencernos, por ejemplo, de que compremos un determinado producto.

¿Es la ficción una forma de convencer a los seres humanos? Según el sentido común ciertamente se diría que no, pero la importancia de esta investigación es exponer que si es elemento de convencimiento masivo. Y es por esto que la ficción es ocupada en publicidades y transmite mensajes subliminales en todas sus expresiones visuales sin que nos demos cuenta de esto. Aunque se tome como un juego, ese juego, puede afectar la manera de pensar de alguien y puede provocar comprar un determinado producto comercial. Sería pertinente realizar próximamente un trabajo enfocado hacia el concepto de “lo verdadero” tratado cuando se habla de ficción.

Referencias bibliográficas

- COLERIDGE, Samuel Taylor (1817). *Suspensión de la incredulidad*, en Wikipedia: https://es.wikipedia.org/wiki/Suspensi%C3%B3n_de_la_incredulidad. Consulta: 01/12/2015.
- FRIGG, Roman (2009). «Los Modelos y la Ficción», *forthcoming* en Pablo Lorenzano: *Modelos y Teorías en Biología*. Buenos Aires.
- WALTON, Kendall L. (1973). «Pictures and Make-Believe», en *The Philosophical Review* (July), pp. 283-319.
- WALTON, Kendall L. (1973). «Pictures and Make-Believe», *The Philosophical Review* (July), pp. 300.

Androide paranoico: Libertad, deseo y temor

David Marchant Pérez*

Resumen

A partir de la perspectiva filosófica de Jean Paul Sartre, este trabajo postula que el temor y el deseo con que el ser humano confronta su libertad ante el cambio y el futuro, lo aboca a la condición de lo que se denomina «androide paranoico».

Palabras clave: cambio, temor, deseo, libertad, Androide Paranoico.

La historia del ser humano está marcada por el cambio, por el devenir. Si bien hay tiempos estáticos (o de «poco avance»), tal sólo se trata de momentos transitorios. «El cambio» se presenta en todo asunto humano, tanto en el estrato personal como en el colectivo e histórico (cambio de trabajo, cambio de casa, de amigos, de gobierno, de desarrollo tecnológico, cambios fisiológicos, biológicos, etc.).

Pero el *cambio* del cual hablo no se debe comprender como un proceso mecánico. El *cambio* va aparejado de temor: al futuro, a la incertidumbre. Sin embargo, las transformaciones se presentan de igual manera, y la mayoría, ya sea en el plano histórico como en el personal, provocadas por las mismas personas. Pareciera que tal temor se desprende en cierto momento en favor del cambio mismo. Entonces cabe preguntar, ¿por qué en la vida de las personas se presenta una lucha interna en la que, por un lado, hay un conservadurismo en relación al *cambio*, pero por el otro hay una aceptación e incluso deseo por este?

* Carrera de Pedagogía en Filosofía, Facultad de Humanidades, Universidad de Valparaíso.
Contacto: davidmarchantperez@gmail.com

El existencialismo sartreano y su noción de libertad

A partir de algunas obras de Jean Paul Sartre, se puede afirmar que el ser humano es un ser libre, y que su libertad radica en su vacío pre-existencial. En la conferencia dada por el filósofo francés en 1945 y publicada en 1946 como «El existencialismo es un humanismo» (1947), se hace una defensa del existencialismo, por esa época principalmente cuestionado desde perspectivas aparentemente dispares: el marxismo y el cristianismo. Las críticas respectivamente son: una posición de «quietud» de esta doctrina frente a la vida, y del otro lado, se le increpa el hecho de negar valores, leyes y/o mandamientos providenciales que dirijan a priori la vida humana, invalidando la capacidad de juzgar moralmente a las personas por sus actos. En síntesis, se le condena como una doctrina pesimista, que pone el acento en el lado malo de la vida y faltar a la solidaridad humana.

Estando las críticas dadas, Sartre se propone argumentar en favor del existencialismo. Afirma que tal pensamiento es un humanismo, pues su razón y fundamento es el ser humano mismo, de quien defiende su total libertad y facultad de tomar la responsabilidad de su vida. Las personas, parten por ser nada (cf. Sartre, 1947). El ser humano, al contrario de las cosas artificiales en las que la esencia precede a la existencia (según una visión técnica del mundo), es echado al mundo sin una esencia, sin una pre-existencia. Es un ser que se hace a sí mismo a medida que está en el mundo.

En Sartre los individuos no están predeterminados ni por la biología, ni por la estructura de su *psykhé*, ni por ningún ser divino que dirija su conducta. Son totalmente libres. En palabras del autor: “condenado a la libertad” (Sartre, 1947: 7). Es un ser arrojado a la acción, completamente responsable de su propia existencia. Este ser es en sí pura existencia, pero no entendida como el «da-sein» o «ser-ahí» de Heidegger, sino como «ser-para-sí», es decir, un proyecto en tanto debe hacerse a sí mismo.

En su discurso define también conceptos que nacen de esta condición de libertad en el ser humano. El primer concepto en aparecer es la angustia, que es la sensación que conlleva al ser el total responsable de la propia existencia, y al mismo tiempo ser una

especie de legislador que elige por la humanidad entera. Luego está el abandono, la libre interpretación de los signos o sucesos en la vida, que implican que las decisiones se tomen personalmente. El abandono lleva a que uno mismo elija su propio ser. Por último, la desesperación, limitada a contar con lo que depende la voluntad, o del conjunto de probabilidades que hagan posible la acción (cf. Sartre, 1947).

Definidos los conceptos, a grandes rasgos, Sartre se dedica en su obra apologetica a argumentar nuevamente en favor de su enfoque, aclarando que el existencialismo es una doctrina positiva y dura, porque insta al ser humano a estar en acción ya que él es el encargado de hacerse a sí mismo. Y sea cual fuere la acción o empresa que realice, éste será siempre el único responsable de las consecuencias que conlleve tal o cual acto a realizar.

Aquel que intente traspasar la responsabilidad de existencia del «existente-consciente» a un fuera de sí, es alguien que actúa con «mala fe», pues es un auto-convencimiento por parte de un individuo para eliminar la angustia que provoca el existir, y lo que implica hacerse cargo de su propia vida.

El Androide Paranoico

La sofisticada composición biológica y neuronal humana ha hecho que se rompa con la completa guía del instinto y se tenga el poder de decidir. Esto significa también tener el poder de cambiar algo a voluntad propia. Entonces la lucha interna que se da entre deseo y temor de cambio, es producto de la propia libertad del ser humano, libertad entendida como vacío existencial.

La esencia humana es la existencia, por lo cual se está en constante búsqueda de transformación, pues como se es nada, las personas a medida que viven forman su propio ser, que es contingente, varía y no hay un modo fijo y eterno de ser¹. La persona toma la responsabilidad

¹ “Si cada persona hace su propia esencia, según la inspiración del momento, no puede haber ninguna norma exterior a la decisión libre y personal, ni anterior a ella. Entonces la norma de nuestra acción es la libertad plena y sin límites. Lo que vale no es lo que se hace, sino hacerlo libremente, auténticamente”. (Sanabria, 2005: 175)

de su vida. Entonces desea el cambio porque su libertad, como vacío, lo lleva a un constante formar y deformar del mundo. El cambio equivale al movimiento que tiene la condición de libertad humana por hacerse constantemente.

Pero por esta misma razón el ser humano le teme al cambio, es un ser vacío, no sabe lo que le espera, pues el «por venir», el cambio y el futuro están en sus propias manos, lo que crea en él la angustia. Angustia por efecto de la responsabilidad que trae el ser creador de cambio, el constructor del futuro, y que independiente del resultado que conlleve tal o cual transformación, el único responsable es él mismo. Esto tiene como consecuencia también la tendencia por una conservación de lo presente y evitar que el cambio transforme el futuro en algo distinto e incierto.

Esta situación de deseo y temor pone en una encrucijada a la persona, su condición de libertad y la reflexión sobre tal vuelve el actuar humano en algo paradójico. El cambio y el futuro son para el sujeto objetos de deseo y también de miedo. Y el resultado de este fenómeno es que la acción humana se vuelva resultado de una perturbación mental inestable.

Esta condición del ser humano es la que denominamos «androide paranoico». Tal noción se extrajo del título de la canción «Paranoid Android» de la banda británica de rock alternativo, Radiohead. Canción que con música, letra y videoclip intenta expresar, según lo interpretado, el estado caótico interior de los individuos que se enfrentan al mundo. Mundo en el cual las relaciones humanas también viven del caos. Es pues aquella idea de caos en la obra musical la que se relaciona con la noción de «paranoia» en el ser humano-androide.

La condición de «androide» en la persona junto con su paranoia es el resultado de la formación que gana viviendo, en el «existir» mismo. El ser humano se vuelve un «autómata con figura de hombre»² a medida que él en cuanto ser libre experimenta el mundo y se vuelve consciente de ser un ser libre que decide.

² Esta concepción pertenece a la definición que da la Real Academia Española al concepto de androide.

Cuando se es niño la libertad está presente en el actuar y en el hacer, pero no se tiene consciencia de que tenemos la responsabilidad de formar los distintos mundos que se presentan en la vida. Es la etapa en que la libertad se presenta en acción y no es objeto de reflexión. El niño desea lo nuevo, todo le llama la atención, se inclina por probar, busca el cambio y no le teme por lo tanto no se es androide paranoico en la niñez.

Es en la edad adolescente y en la adulta en que se va formando una consciencia de la libertad humana y la responsabilidad que conlleva tomar una decisión como ser libre. Aparece la angustia de la que habla Sartre, y con esto aparece el temor al cambio que vuelve paradójico el actuar humano. Se manifiesta el androide paranoico en el ser humano.

En la edad adulta mayor y en la vejez la condición de androide paranoico se reduce a la reflexión por sobre la acción. Por tener mayor experiencia de vida, se tiene una perspectiva más amplia sobre la vida humana. También en esta edad está la vía de un mayor conservadurismo respecto a los cambios que traen las generaciones.

Cabe destacar también que todas las personas presentan la condición de androide paranoico en distintos niveles, pues como se argumenta, el ser humano carece de esencia pre-existencial. Sería contradictorio a la libertad definida afirmar que en todos se presenta tal fenómeno de la misma manera.

Terminar con la condición de Androide Paranoico

Ser un androide paranoico se da por la condición de «ser libre» de la persona, por lo que siempre está la probabilidad que se manifieste. Respecto este fenómeno, se defiende la idea de intentar erradicar, a través de un trabajo sobre sí mismo, tal manifestación en la vida humana, pues ser un androide paranoico quiere decir que se vuelve esclavo de la propia libertad. Tomar una decisión, cambiar, transformar el mundo, en otras palabras, manifestar la libertad humana se ve interrumpida por el temor de las consecuencias del cambio y el rechazo de la toma de responsabilidad.

Vivir y aceptar la libertad es la manera para evitar el estado del androide paranoico. Con vivir la libertad se quiere decir el vivir como niño, en acción, en una búsqueda constante de cambios para hacerse a sí mismo como ser humano. Con aceptar la libertad nos referimos a la toma de conciencia que se tiene acerca de tal condición humana, pues aceptarla lleva a la aceptación de su responsabilidad como constructor de cambio, formador de realidades y encargado del futuro humano. No se defiende la idea de no reflexionar sobre la libertad, se está permito. Lo que se debe evitar es la quietud, el estanco de la libertad, el creer que es nociva, y no aceptar la responsabilidad del actuar libremente. Esto puede conducir también a creer que hay una realidad única y una manera fija de ser, a formar una imagen única de ser humano, olvidando se carácter de libre y contingente.

Conclusión

Se identificó un problema sobre la conducta humana. ¿Por qué las personas desean y le temen al cambio y al futuro? A partir de la lectura sartreana sobre la libertad se afirmó que al ser la humanidad vacía de esencia busca cambios y transformaciones para hacerse a sí misma y al mundo que le rodea. Pero también le teme a los cambios pues son total responsabilidad de la persona, y el resultado que traigan son desconocidos por ser formados por entidades sin pre-existencia (la persona misma). Este conflicto que hay al interior del ser humano se le dio el nombre de androide paranoico, pues por la tensión entre temor y deseo el accionar humano se vuelve paradójico e inestable. Pero tal estado debe ser superado pues interrumpe la libertad humana, y la manera de hacerlo es que la persona misma acepte y viva su libertad para hacerse a sí mismo a través del devenir.

Bibliografía

MACLNTYRE, Alasdair (1991). *Historia de la ética*. Barcelona: Paidós.

SANABRIA, José Rubén (2005). *Ética*. México: Porrúa.

SARTRE, Jean-Paul (1947). *El Existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires: Sur.

SARTRE, Jean-Paul (1981). *Las moscas*. Madrid: Alianza – Losada.

SARTRE, Jean-Paul (2004). *A puerta cerrada. La puta respetuosa*. Buenos Aires: Losada.

¿Por qué un nuevo lenguaje?

Arantxa Maureira*

Resumen

Mi propósito es abordar la problemática de la neutralización genérica de los términos, particularmente en el uso de la gramática española, con el objetivo de comprobar la importancia de la creación y utilización de un nuevo sistema lingüístico que cumpla con dicha neutralización sin ser excluyente. Me apoyaré en las propuestas de Judith Butler sobre la resignificación del lenguaje – inspiradas en las contribuciones al análisis del lenguaje de John L. Austin y Ludwig Wittgenstein – para desde allí explicar cómo el lenguaje comporta dimensiones socioculturales e ideológicas. Me interesa mostrar la relevancia de un nuevo lenguaje como herramienta de conciencia para la supresión de las ideas de subordinación de género.

Palabras clave: Lenguaje, Género, Resignificación, Igualdad, Subordinación.

Toda transformación social se acompaña siempre de una transformación retórica, toda transformación social es en un determinado y muy profundo sentido una mutación retórica.

Julia Kristeva

1. Introducción: Contextualización del problema

Partiré por contextualizar el motivo por el cual se impulsa la creación de nuevos métodos lingüísticos para su uso en la contemporaneidad.

* Pedagogía en Filosofía, Facultad de Humanidades, Universidad de Valparaíso.
Contacto: arantxa.maureira@alumnos.uv.cl

Desde los movimientos de igualdad de género y derechos sexuales han surgido propuestas orientadas hacia la supresión de toda forma de discriminación en materia de género. Atingentes a una diversidad de ámbitos, estas propuestas se apoyan en la convicción de que tal tipo de discriminación no se acomoda a la realidad, en la medida que genera y supone un patrón normativo para categorizar a las personas arquetípicamente.

Uno de los aspectos en que se han centrado las propuestas de igualdad de género es el lenguaje -tema que desarrollaremos a continuación- en tanto juega un rol clave para las ideas de transformación social de las nuevas generaciones. El problema nace de la inconformidad ante el predominio de un lenguaje androcentrista, el cual que ha dado soporte a la perpetuación del sexismo, el patriarcado y, por ende, la exclusión.

La búsqueda de la emancipación de tal sistema lingüístico es lo que ha llevado a utilizar diferentes símbolos gráficos como alternativa para poder crear una neutralización significativa.

Sin embargo, antes de proseguir, se debe reconocer que el problema de la neutralización del lenguaje no se da en el uso de todas las lenguas existentes, por eso nos enfocamos en la gramática española, en donde se asumen como neutros los términos masculinos para la universalidad.

Desde tal perspectiva, a favor de las nuevas propuestas de igualdad de género y derechos sexuales, la tesis que pretendo defender refiere a la importancia – o mejor dicho – necesidad de un nuevo lenguaje. Un nuevo sistema gramatical a la altura de las demandas de transformación social de las nuevas generaciones.

2. Importancia del lenguaje

2.1 ¿Por qué las teorías de género buscan su desarrollo en el lenguaje?

El lenguaje desde hace siglos ha demostrado tener una importancia fundamental ya que es uno de los ejemplos más claros de que todo contexto sociocultural influye en su utilización y en la creación de mundos y realidades. Desde entonces, el estudio de la lingüística en relación a dichas influencias ha dado paso a la etnolingüística para tratar estos temas. Según la etnolingüística, el uso del género masculino como generalidad surge de la evolución del latín en lengua romance castellana, sin la intencionalidad en ese entonces, de imponer algún tipo de ideología. Sin embargo, inconscientemente, generó y promovió una cultura y pensamiento al respecto.

Tomando en cuenta tales antecedentes, se infiere que el lenguaje incluso entra en juego durante el proceso de desarrollo de las personas, que más allá de describir una realidad, la crea. De esta manera es como se van construyendo las ideas y las concepciones de normalidad que en la modernidad han resultado insuficientes para representar la totalidad de lo existente.

En palabras de teóricos como Jerome Bruner o Lev Vygotsky, que centran sus investigaciones en el desarrollo del lenguaje con respecto a las personas, se reconoce la influencia que tiene el uso de los sistemas de lenguaje predominantes en cada cultura con la construcción de su pensamiento, al quedar fijada su realidad mediante los conceptos que les entrega el entorno en el cual se desenvuelven.

2.2 El lenguaje dentro de la filosofía

Siguiendo la línea argumentativa anterior, y ya entendiendo el rol que juega el lenguaje dentro de la formación de criterios de las personas, proseguiré con el análisis de las perspectivas filosóficas del asunto, desde donde propongo encontrar la solución a nuestra problemática.

Ludwig Wittgenstein (1921) relaciona el pensamiento con el lenguaje explicitando que los límites del lenguaje, son los límites del pensamiento. En ese sentido, los códigos lingüísticos –término adoptado por Bernstein– serían reflejo de esto. La utilización restringida o elaborada del lenguaje, refleja los límites impuestos sociocultural e históricamente, que inciden en la formación del pensamiento de las personas. John L. Austin (1955) planteará que el lenguaje existe como una herramienta performativa, es decir, que más allá de ser palabras las que utilizamos, son en sí acciones, que se adecuan a su contexto sociocultural y al mismo tiempo condicionan.

A partir de las propuestas de los filósofos arriba señalados, Judith Butler (2009) concibe el lenguaje como algo que va más allá de la descripción o enunciación, que en su uso cotidiano actúa en y a través de lo que se dice:

Hacemos cosas con palabras, producimos efectos con el lenguaje, y hacemos cosas al lenguaje. Lenguaje es el nombre de lo que hacemos: al mismo tiempo ‘aquello’ que hacemos (...) y aquello que efectuamos, el acto y sus consecuencias. (Butler, 2009: 25-26)

Butler, reconocida por tratar temas de género y plantear lo que se ha reconocido como *teoría queer*, radicaliza las inquietudes emergentes en la actualidad para colaborar con la idea de cambio. Uno de los cambios propuestos, refiere a la legitimación de un lenguaje nuevo, el cual se plantea aquí como solución para acabar con la vinculación a este sistema lingüístico excluyente, que viene edificado desde una base culturalmente patriarcal.

En ese marco, Butler (2009) utiliza el concepto de resignificación del lenguaje. Con esto quiere decir que la resignificación requiere abrir nuevos contextos, que permitan hablar de maneras no legitimadas, y que, por lo tanto, produzcan nuevas y futuras formas de legitimación. La idea central es que en esta nueva legitimación se incluyan las protestas de las nuevas generaciones en cuanto al empleo de un lenguaje íntegro, que no mantenga la concepción de subordinación de un género en cuanto a otro, que normalmente se da como la supresión del femenino bajo el masculino.

3. Por qué es importante la creación de un nuevo lenguaje

Una vez reconocida la relevancia que tienen los sistemas lingüísticos de cada cultura en la formación del pensamiento de los seres que emplean dicho lenguaje, y que no sólo participa como una herramienta para expresarnos al dialogar, sino que conlleva un accionar delimitado también por las ideologías y criterios en los que se ha desarrollado, entonces se puede comprender la importancia de un cambio dentro de este ámbito.

En la actualidad, la neutralización de términos se establece con los términos de género masculino. Al hacer referencia a grupos mixtos, se acepta el masculino como término general, que sumado al contexto en donde se efectúa – una sociedad patriarcal, donde el sexismo sigue vigente – continua siendo posible la permanencia de la idea del género masculino por sobre el femenino, es decir, la subordinación.

La idea de la creación de un nuevo lenguaje o la resignificación del lenguaje, ayudaría a solucionar el problema de la neutralización, adoptando términos que realmente cumplieran con la integración general al referirnos a grupos mixtos. Es por esto que las propuestas lingüísticas emergentes de los movimientos por la igualdad de géneros constituyen una solución simbólica para acabar con la utilización del lenguaje como *herramienta categorizadora*.

El término *herramienta categorizadora*, señalaría la función clasificatoria y discriminatoria de un lenguaje que *dicta el ser* del género femenino o del género masculino. Por ejemplo, cuando normalmente se habla de género femenino se hace referencia al ser femenino, a lo que está dentro de la concepción de bio-mujer. El problema está en que no se puede seguir definiendo de esta manera la categoría de “femenino” en la modernidad, pues entonces ¿qué pasa con las subcategorías que actualmente se reconocen como “mujer” más allá de los términos biológicos?

Para ejemplificar, la utilización del morfema “e” ha sido una de las prácticas más relevantes, pues cumple el propósito de ser neutro y además puede ser realizado fonéticamente (a diferencia del morfema “x”). En frases como: *los niños (...)*, se sustituye como: *les niñas (...)* para integrar niñas y niños sin caer en la idea de exclusión.

Plantear un nuevo sistema lingüístico en el que la neutralización deje de ser excluyente en cuanto a géneros, funcionaría entonces como una herramienta de conciencia para acabar con las ideas de subordinación entre géneros en las nuevas generaciones. Atrás quedarían los patrones de pensamiento tradicionales, que han hecho del lenguaje una herramienta normativa, para dar paso a una resignificación que permita legitimar las nuevas propuestas orientadas hacia la integración.

Referencias bibliográficas

BUTLER, Judith (2009). *Lenguaje, poder e identidad*. (Trad. Javier Sáez y Beatriz Preciado). Madrid: Síntesis.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1921). *Tractatus Logico-philosophicus*. Departamento de Filosofía de la Universidad ARCIS; <https://bibliophiliaparana.wordpress.com/2011/04/29/wittgenstein-ludwig-tractatus-logico-philosophicus/>

AUSTIN, John L. (1955). *Cómo hacer cosas con palabras*. Departamento de Filosofía de la Universidad ARCIS; <https://bibliophiliaparana.wordpress.com/2011/04/27/austin-john-l-como-hacer-cosas-con-palabras/>

Sobre la contradicción que tienen los suicidas según Arthur Schopenhauer

Paloma Alegría

Resumen

El objetivo de nuestro trabajo es indagar en torno a si existen fundamentos para dar sentido a la existencia o, en su defecto, fundamentos para abolirla. En efecto, tales fundamentos deberían ser la base para elecciones determinantes del ser humano.

Palabras clave: filosofía, vivir, morir, elección.

1. Introducción

A lo largo de nuestras vidas, pasamos por un sinfín de momentos, ya sean gratos o desagradables, los cuales nos forman como entes críticos y pensantes. No obstante, existen ciertas situaciones que nos llevan a caer en estados de angustias persistentes en períodos extensos de nuestras vidas. De estos nacen las interrogantes de si la vida que llevamos corresponder a la que deseamos tener o si no vale la pena seguir con una especie de ‘circo’ que hemos hecho de nuestro vivir. Así, cuando la abrumante noche cae en nuestras cabezas, cuestionamos todo lo que se ha hecho, llegando al punto de decidir sobre si es necesario morir o no, dudando en concretar el acto de suicidarse, de quitarse la vida para siempre.

Cuando hablamos de suicidio pensamos en que las personas se autoflagelan hasta morir instantáneamente. Sin embargo, tal como menciono en el título del presente texto, existe una contradicción previa antes de decidir morir. Ésta contradicción difiere entre la vida y la muerte; todo suicida ha divagado entre terminar definitivamente con su vida, o bien, mantenerse vivo. Camus, lo dice concretamente

con las siguientes palabras: “No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio. Juzgar si la vida vale o no vale la pena de vivirla es responder a la pregunta fundamental de la filosofía” (Camus, 1996: 9).

Al igual que Camus, pienso que aquel problema (y/o respuesta) ha sido controversial a lo largo de los años. Muchos filósofos han intentado ingeniar una respuesta apropiada acerca de lo que es el suicidio y de cómo éste ha influido enormemente en una sociedad estructurada bajo el seno católico-cristiano. No obstante, para argumentar mi tesis me ayudaré del autor citado al inicio de mi escrito, Albert Camus, quien en su obra *El mito de Sísifo* explaya de una manera global, lo que es el suicidio y como nos aqueja ocasionalmente. Asimismo, me apoyaré de los fundamentos de Arthur Schopenhauer, filósofo que elogiaba el suicidio y es el pensador más apropiado para explicar los razonamientos respectivos de una persona suicida. Por otra parte, recurriré a diferentes expositores sobre el tema tales como Philipp Mainländer, Friedrich Nietzsche, Baruch Spinoza. Además de una de las novelas de Franz Kafka, a modo de ejemplo.

Dentro de todos los filósofos me permitiré apropiarme de los postulados de uno, para comenzar a argumentar las siguientes páginas. Es Arthur Schopenhauer, quien en su libro *El mundo como voluntad y representación*, nos menciona por medio de cuatro libros —todos dentro de un mismo volumen— las respectivas modalidades de la voluntad, y como esta voluntad se ejerce en la representación —el acto mismo—. Aun así, nosotros nos enfocaremos en el cuarto libro, que habla de “El mundo como voluntad, segunda consideración: afirmación y negación de la voluntad de vivir al alcanzar el autoconocimiento” (Schopenhauer, 1985: Sección 53 a la 71). En este libro nos encontramos con la imponente explicación de lo que es el suicidio y lo dejo presente en las siguientes líneas.

Lejos de ser una negación de la voluntad, el suicidio es un fenómeno de la más fuerte afirmación de la voluntad. Pues la esencia de la negación es que no se detesta el sufrimiento, sino los goces de la vida. El suicida quiere la vida y sólo se halla descontento de las condiciones en las cuales se encuentra. Por eso, al destruir el fenómeno individual, no renuncia en modo alguno a la voluntad de vivir, sino tan sólo a

la vida. Él quiere la vida, quiere una existencia y una afirmación sin trabas del cuerpo, pero el entrelazamiento de las circunstancias no se lo permite y ello le origina un enorme sufrimiento (Schopenhauer, 1985: 541).

2. El deseo de vivir

Es sabido que el ciclo de la vida consiste en nacer, crecer y morir, sin embargo en la ‘segunda etapa’ de la vida, en la cual nos desarrollamos y formamos como seremos humanos, creamos un deseo de vivir, un amor a la vida, un enamoramiento que nos hace pensar que la vida es lo que siempre quisimos tener. Aceptamos la vida y lo que ésta conlleva sin hacer mayor hincapié en lo que sucede al alrededor.

Por otra parte se comprende al deseo de vivir como un mantenimiento constante de cada acto que hacemos para vivir. Así lo plantea Spinoza (1980), refiriéndose al deseo como una espontaneidad natural del cuerpo en cada movimiento y también, como un deseo base desde nuestra razón. Además, menciona al deseo como un esfuerzo para mantener la esencia de cada cosa en nuestro ser. Entendiéndolo de esta forma, el deseo se ocupa de conservar la identidad, el ser, nuestra esencia en la vida, anhelando que perdure eternamente.

También se puede considerar el deseo como una forma de poder tal como lo cataloga Nietzsche (2006). Para él, la voluntad de poder explica un estado natural de la vida humana sin excepciones, comprendiéndose el comportamiento humano como un deseo de poner la propia voluntad (entiéndase como la verdad, lo correcto, lo real, etc.) sobre la de otros. De esta manera, la voluntad de poder según Nietzsche concentra dentro de sí la voluntad de vivir que plantea Schopenhauer, lo que conlleva a los seres humanos a arriesgar su vida por cualesquiera sean las razones, así, la negación de vivir o la afirmación de vivir son manejadas por la voluntad de poder.

3. El deseo de morir

Luego de evidenciar las maneras en que se genera el deseo de vivir, nos centramos en su contrario, el deseo de morir.

Tal como se mencionó antes, el deseo de vivir surge a medida que vamos creciendo, sin embargo, no todas las personas sienten ese deseo dentro suyo, al contrario, se sienten angustiadas y comienzan un largo trayecto de cuestionamientos con parada en la desesperación de no saber las razones de vivir y de cómo terminar con ese pesimismo.

Philipp Mainländer dice: “cada cosa en el universo es inconscientemente voluntad de morir” (Mainländer, 2011: 125). Esta voluntad de morir a la que se refiere Mainländer está en cada ser humano, sin embargo queda oculta bajo la voluntad de vivir, esto es porque la vida es el medio necesario para alcanzar la muerte.

Como mencioné antes, para algunas personas la vida no es necesariamente un anhelo, al contrario es una agonía diaria que pierde cabida frente a la tentadora muerte. Mainländer cree que sólo el bruto piensa que la vida es el camino a seguir para llegar a la muerte, puesto que el sabio, no necesita un camino, la desea directamente.

En consecuencia, se puede clarificar que dentro de nosotros, de nuestro núcleo más interno, dentro de nuestra esencia humana queremos la muerte, es decir, “sólo se ha de quitar el velo sobre nuestra esencia y, en el acto, aparece el amor por la muerte” (Mainländer, 2011: 126).

A su vez, Albert Camus toma este deseo de morir desde la perspectiva del absurdo y lo enfoca de esta manera:

Lo que yo no comprendo carece de razón. El mundo está lleno de irracionalidades. El mundo mismo cuya significación única no comprendo no es más que una inmensa irracionalidad [...] todo es caos [...] Lo absurdo nace de esta confrontación entre el llamamiento humano y el silencio irrazonable del mundo (Camus, 1996: 56-57).

Hallamos un sinsentido en nuestras vidas, además de un sufrimiento creado por la ineficacia de encontrar una razón para vivir. No obstante, aunque el absurdo carcoma nuestro ser completo, intentado robar la libertad, nos deja un tipo de libertad de acción. De esta manera, el

hombre absurdo propuesto por Camus, puede vivir según sus propios límites y elegir las acciones aunque estas sean inútiles e improductivas. Camus explica también que aunque tengamos desesperación y queramos optar por el suicidio no debemos concretarlo, ya que al no hacerlo le daremos un valor a nuestra vida, reconociendo en la miseria misma, la grandeza del hombre por sus elecciones propias.

4. La contradicción

Ayudándonos de las últimas líneas del fragmento anterior, podemos establecer la contradicción que se genera cuando se desea suicidarse, pero llega el pensamiento de que el no hacerlo puede darle el sentido a la vida al establecernos como los únicos entes capaces de decidir por sí mismo lo que hacemos o no con nuestras vidas.

Por otro lado, se genera una contradicción también al establecer los parámetros que afectan el diario vivir, como por ejemplo lo que sucede en la novela *El Proceso* de Franz Kafka (2013), donde el protagonista asume la acusación de un delito supuestamente cometido, siendo presionado hasta el punto de creer que realmente es un asesino, haciéndolo sentir culpable de muchas cosas. Pero lo que peor lo hace sentir es el sentimiento de culpa que tiene cuando se percata de que podría haber actuado para arreglar su proceso y cambiar su destino.

Así, se puede comprender que existen circunstancias en la vida que nos llevan a pensar cosas que realmente no lo son, lo cual nos provoca angustia y sin razón, llevándonos a la instancia de analizar si es pertinente seguir luchando por lo que queremos o dejarnos abrumar por las imposiciones sociales, culturales, emocionales, etc.

Ahora bien, cuando hablamos de suicidio uno de los mejores exponentes es Arthur Schopenhauer. Para comprender la filosofía de Schopenhauer, hay que saber que él toma al suicidio desde una perspectiva diferente de cómo lo hace la psicología, ya que no lo menciona como un problema psiquiátrico del cual una persona deba recuperarse, al contrario, dice que el suicidio es una afirmación total de querer vivir, una voluntad de vivir, puesto que al deseársela y no

encontrar algo que no sea sufrimiento en ella, decide acabarla. Esto es porque no satisface el anhelo de obtener una vida grata, pertinente con el estilo de vida que se lleva.

Así es como se establece un problema moral, ya que el suicida no deja de querer, pero el acto de morir lo llevaría a terminar con los intentos de mejorar su vida. De esta forma, mediante la muerte, mediante una decisión para algunos ‘extrema’, es como se logra afirmar verosímilmente las ganas de vivir y, de no aceptar ciertas circunstancias y/o momentos que nos llevan a decaer y sufrir.

Schopenhauer (1985) además distingue entre los suicidas y los renunciantes, estos últimos no llevarían a cabo la afirmación de vivir, debido a que no quieren obtener los goces de la vida, al contrario, los repudian, niegan el querer vivir, niegan disfrutar la vida. Sin embargo, aquí es cuando comenzamos a ver una especie de contradicción, ya que el sufrimiento como tal no permite disfrutar y descansar, por esto es que se manifiesta un límite vital. El suicidio, en parte, es una combinación de frustración por el sufrimiento que se experimenta y que no se puede remediar, como también, un anhelo de morir que se funda en el deseo de tener una oportunidad para realizar cada cosa que se estima conveniente para enriquecerse como persona, pero que no se alcanza. Por consiguiente, el suicidio establece una elección, frente al acabar con la vida, al abandonar la vida que se nos entregó o intentar mantenerla, aún sabiendo que cabe la posibilidad de no obtener lo que se quiere.

¿Existe realmente una contradicción entre la vida y la muerte? Pues sí. Desde esta base comienzo a exponer lo que es el suicidio propiamente tal y cómo afecta al diario vivir de una persona con la necesidad de morir, ya sea por aflicción, remordimiento, desesperanza, sinsentido de la propia vida, el absurdo y, un sentimiento de vacío y nada que le afecta constantemente.

Soy sincera y lo digo brevemente, toda persona que ha vivido el desesperante y abrumante absurdo de existir, ha pensado en suicidarse. No obstante, en esas noches de desolación, no ha encontrado respuesta alguna (de si vivir o no es necesario) para su nefasta existencia, y en consecuencia a mantenido su vida intacta.

Pero vayamos un poco más al fondo del asunto y separemos ambas partes de la realidad. Si bien la vida es la existencia que nadie pidió —puesto que a nadie se le dio la opción de ser producto de una fecundación—, una vez obtenida, nos enseñan desde pequeños que debemos amarla y cuidarla para que perdure por los siguientes años. De esta manera la vida es entendida como el apogeo que se debe alcanzar y concretar durante nuestro tiempo en la tierra. Así, nos llevamos años viviendo de una manera, en teoría, plena y significativa, que nos otorga ciertos grados de felicidad. Se nos inculca una moral destinada a actuar de manera justa y establecida, la que concluye en una buena vida, una vida virtuosa, una vida feliz. No obstante —y para muchos— lamentable, la vida tiene un contrario, la muerte. Este suceso en ocasiones causa terror, pero hay personas que la anhelan, personas que necesitan o creen necesitar morir para no seguir viviendo esa ‘justa y buena’ moral. Me refiero a los suicidas, aquellos que se autoflagelan para morir, que se dañan corporal y emocionalmente para acabar de una vez por todas con sus vidas.

Y ahora es cuando pensamos en el opuesto y lo desglosamos como el término de la vida, el juicio final, la nada, lo oculto, el destino irrefutable al que todos debemos llegar. La muerte es algo incontrolable y a pesar de esto, un núcleo de seres humanos, la desean fervientemente. La razón, el rechazo a la vida que nunca pidieron tener.

Existen personas que se sienten fuera de este mundo, como si vivir fuese el peor de los males. No obstante, hay algo que los mantiene vivos, presentes en nuestro planeta, ese ‘algo’ podría plantearse como incapacidad de suicidarse, miedo a lo que ‘vendrá’, tener al menos una razón para seguir con vida, o sentirse absurdo ante lo que acontece y ni siquiera intentar quitarse la vida.

Como anteriormente mencioné presenciamos un desequilibrio existencial que envuelve a los potenciales suicidas en la difícil decisión de seguir viviendo o morir instantáneamente. Existe un sin fin de motivos que pueden llevar al suicidio, como también es cierto que es realizado por cualquier persona, debido a que se podría denominar una ‘tristeza espiritual’, ‘una tristeza del alma’ que perdura latentemente en nuestro pensamiento, agotándonos, melancolizándonos, frustrándonos,

etc. La reflexión que se hace respecto al tema, muchas veces se hace en un ambiente tranquilo y calmo, como en la comodidad de nuestro hogar, y para ser más exactos, nuestra habitación. Allí es donde se elige realmente qué es lo que necesariamente debe ocurrir y como concretarlo.

5. Conclusión

De esta forma, podemos evidenciar que la elección que abarca la vida y la muerte es tan complicada que aún no existen fundamentos necesarios para establecer cuál es la correcta y/o necesaria. Es por esto, que es tan difícil decidir si se debe seguir viviendo, con todos los pros y los contras, a pesar de estar inmersos en una sociedad que nos disgusta, sintiendo que no somos parte de este mundo, o elegir morir para acabar de una vez por todas con todos los problemas causados por las cuestiones antes mencionadas. Esta encrucijada es el problema fundamental de la filosofía, que no pudo ser resuelta por los filósofos contemporáneos y quizás pase mucho tiempo más para que logremos afirmar cual es la decisión apropiada.

Referencias bibliográficas

- CAMUS, Albert (1996). *El mito de Sísifo*. Madrid: Alianza.
- KAFKA, Franz (2013). *El proceso*. Madrid: Alianza.
- MAINLÄNDER, Philipp (2011). *Filosofía de la redención*. Chile: FCE.
- NIETZSCHE, Friedrich (2006). *La voluntad de poder*. Madrid: EDAF.
- SCHOPENHAUER, Arthur (1985). *El mundo como voluntad y representación*. México: Porrúa.
- SPINOZA, Baruch (1980). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Nacional.

Kurt Cobain: Un caso de Razón Irónica

Ignacio Cortés González

Resumen

De acuerdo a los estudios sobre cinco casos clínicos realizados por Martín Hopenhayn sobre la razón irónica, el autor define a esta racionalidad como un modo que impugna la racionalidad que prevalece en un momento histórico y que en cada caso opera de distinta manera. Siguiendo la línea de los trabajos realizados por Hopenhayn, el presente trabajo se propone mostrar que la obra y vida del músico estadounidense Kurt Cobain fue un caso de razón irónica.

Palabras clave: crítica, razón irónica, Kurt Cobain, alienación.

Es mejor quemarse que apagarse lentamente.

Neil Young

1. De la Razón Irónica

En su obra publicada en 2001, Martín Hopenhayn, realiza cinco estudios de caso donde analiza los usos y modalidades de la ironía como dispositivo cuya eficacia es capaz de impugnar la racionalidad dominante. Los casos tratados van desde el escritor marqués de Sade, el filósofo Friedrich Nietzsche, el escritor Franz Kafka, el director de cine y teatro Reiner Fassbinder y el músico Jim Morrison. En cada uno de ellos, el autor se apoya en las biografías privadas, buscando tanto hitos significativos como procesos de desarrollo, que permitan entender los tormentosos giros irónicos de sus vidas y el alto calibre de sus críticas, las cuales quedarían plasmadas en sus obras.

Para Hopenhayn, la ironía tomada es entendida como una fórmula para impugnar la racionalidad que prevalece en un momento histórico. Se entiende como un desmontaje del mundo, como una demostración del fondo de arbitrariedad tras las pretensiones de orden, pero además una crítica a las ideologías que luchan por su transformación¹.

Bajo la razón irónica -que fuera el arma fundamental de estos cinco personajes estudiados- no quedan pilares sólidos en la trama de la cultura y las costumbres, bajo su juicio pasa la moral de contensión, pero también de la descontensión, dejando la sensación de que da lo mismo de qué lado estar, ya que al borrar las divisiones tampoco junta, dejándonos en un estado de indiferencia e incertidumbre.

2. Fracaso del ‘American Way’

Kurt Cobain fue líder de la reconocida banda de rock Nirvana, la cual durante los años 90 se convertiría en un emblema para muchos jóvenes de aquella generación. Nació en 1967 en un pueblo llamado Aberdeen, en el estado de Washington, al noroeste de Estados Unidos, que es famoso por su prosperidad económica derivada de la industria maderera iniciada después de la segunda guerra mundial. Fue el primer hijo del matrimonio entre Donald Cobain y Wendy Fradenburg.

Creció en una familia de contrastes donde la madre siempre fue vista como una figura comprensiva que mantenía todo bajo control, para que sus hijos no tuvieran obstáculos para desarrollarse (Schmack, 2007). Por su parte, el padre era percibido como una autoridad violenta, que fijaba para sus hijos un orden determinado, que en caso de no cumplirse aparejaba lamentables castigos.

Desde muy pequeño, alrededor de los 4 años, Cobain comenzó a demostrar dotes artísticas que se veían reflejadas en sus innumerables dibujos, pinturas, e incluso canciones y juegos creados por él mismo.

Sin embargo, todo este desplante de energía creativa no era visto con buenos ojos por su padre, para quien las desbordantes habilidades

¹ Hopenhayn, Martin. (2001). *Crítica de la razón irónica*. Buenos Aires: Sudamericana. p. 8-9.

de su hijo eran motivo de vergüenza. Desde la perspectiva paterna, lo propio de un hombre, de un ‘buen hombre’, era el orden y la medida, más no el exceso y la alteración.

Es por esta razón, que una vez agotados los maltratos psicológicos por la autoridad paterna, y al observar el aumento de las ‘anormales’ conductas de su hijo, sus padres consideraron que lo mejor era llevarlo ante una mirada clínica que pudiera recomendar alguna solución al problema.

Cobain fue diagnosticado con un trastorno deficitario atencional, no común en un niño de su edad, lo cual llevaría a sus padres a tomar la opción de medicarlo con Ritalin², medicamento prescrito para bajar los niveles de hiperactividad.

Lamentablemente los resultados fueron opuestos a los esperados, generándose aún más presión sobre él, al punto de ser constantemente ridiculizado y golpeado por su padre, debido a que no podía comportarse como él esperaba. De ahí que jamás pudo sentirlo como un verdadero padre, con quien poder compartir sus cosas (Schmack, 2007).

Una segunda crisis la vive a los nueve años de edad, cuando es testigo de la separación de sus padres, hecho que lo marcará por el resto de su vida –según su propio testimonio-. Las consecuencias de este hecho no las afrontó pasivamente, sino que fue protagonista de la posterior desarticulación de su familia.

En primera instancia, tras el divorcio vive un tiempo con su madre, luego con su padre, a continuación con sus tíos, después con sus abuelos y finalmente otra vez con su padre, quien ahora estaba acompañado por su nueva madrastra que ya estaba esperando a su medio hermano.

² Nombre comercial del Metilfenidato, medicamento psicoestimulante usado para tratar el trastorno de déficit atencional con hiperactividad, síndrome de taquicardia ortostática postural y narcolepsia. Al administrarse en el paciente, eleva su estado de alerta del sistema nervioso central, produciéndose así una mejor concentración, coordinación motora y control de impulsos.

Sin embargo, dado un mal diagnóstico clínico, este medicamento puede producir terribles efectos negativos tales como el desarrollo de comportamientos obsesivo-compulsivo, depresión y/o pérdida de sociabilidad.

Las causas de estas seguidillas de mudanzas de hogar pueden encontrarse en la constante generación de problemas que él mismo hacía con toda su familia, quienes finalmente terminarían rechazándolo en todo sentido (Morgen, 2015).

Tal como él mismo lo relata, a los quince años de edad encuentra un descanso en el consumo de marihuana, la cual le servía como un refugio para escapar de la confusión que sentía en su interior.

He aquí donde encontramos la primera ironía, la cual es visible al momento de desear una familia modelo pero luchar contra ella cada vez que lograba tenerla medianamente. En sus memorias, sostiene que este período, mientras estaba en la educación secundaria, fue como un montón de desperdicio, viviendo en un constante estado anti-social, donde sus amigos eran tan banales que jamás los pudo considerar como lo que se decía que eran.

Cobain deseaba y repelía al mismo tiempo, reprochaba duramente pero siempre anhelando el núcleo moral de la sociedad norteamericana, una familia bien constituida, esa del padre trabajador y exitoso, de la madre dueña de casa esmerada y amorosa, de los hermanos educados y moderados. Crecían en él una especie de resentimiento contra quienes le habían arrebatado la posibilidad de ser feliz según el modelo, pero a la vez también los odiaba por querer limitar su desarrollo desde niño, los rechazaba por querer de él un prototipo estéril, una versión controlada y normada externamente.

Desde este punto, comienzan a aparecer los primeros fillos de su mordaz crítica plasmada en su obra musical. Precisamente, considerando que la mayoría de las personas viven en un estado perpetuo de alienación, donde cada identidad personal era entregada a cambio de la funcionalidad al sistema, él logró encontrar un medio a través del cual podía hacer fluir todo el sentimiento que aquel fenómeno le provocaba siendo un adolescente.

La música sería el camino, o más bien la salida de escape, para todo esa represión emocional que contenía desde pequeño. Escribir y componer como una forma de terapia para desahogarse del clásico estilo de vida americano (Smeaton, 2005). Y es por esa misma razón

que una vez llegado a su época de adulto, siempre se sintió conectado con los jóvenes, manteniendo ese nexo con ellos, porque decía que vivía los mismos problemas y angustias.

3. La liberación del sufrimiento

Al salir de secundaria su familia pensaba que él iría a una escuela de arte y aceptaría una beca de estudios que le habían ofrecido, pero Cobain la rechaza convencido de que su banda era lo único a lo que dedicaría. Perplejos ante esta postura, su familia termina expulsándolo de su último hogar. Obviamente a ojos de sus padres, él no estaba haciendo nada productivo con su vida, no era relevante para ellos el hecho de que él se dedicase a hacer música.

Durante este período peregrina de casa en casa por meses, sin pagar renta y apoyado por algunos amigos y su novia de aquel entonces. El mismo Cobain se definió a sí mismo como una persona holgazana a la hora de trabajar, pero no por el trabajo mismo, sino por la aversión a la gente promedio, a las cuales no podía ignorar y se veía obligado a increpar (Schmack, 2007). Personalmente se sentía orgulloso de vivir sin trabajar, resistiendo a los ideales y motivaciones que todos tenían. Estaba a gusto con poder dedicarse tiempo completo a la música. Es en este período donde formará su banda definitiva, llamada ‘Nirvana’³, donde él sería el principal compositor de letras y música, cantante y guitarrista.

Luego de mudarse de Aberdeem a Olympia, y de esta última a Seattle⁴, el relativo éxito con su banda le permitió poco a poco poder mantenerse sólo con la música, y de show en show consiguió la libertad total que tanto anhelaba.

³ Concepto que proviene de las religiones hindú y budista, utilizado para nombrar un estado de cese de la actividad mental corriente, y que significa una liberación espiritual, un estado de felicidad supremo.

⁴ Estas dos ciudades son las dos más grandes del estado de Washington, Estados Unidos. La primera es la capital estatal, mientras que la segunda veían siendo el núcleo musical de la época y en donde surgiría un subgénero musical del rock conocido como “Grunge”.

Lo anterior podía explicarse en cierta medida en que desde 1988, la escena musical de Seattle venía generando distintas identidades y creciendo hasta llegar a convertirse en una de las capitales musicales del país. Esto fue detectado prontamente por productoras locales, que hicieron del circuito una marca propia, el denominado ‘Seattle Sound’.

Este sonido de Seattle fue sólo un producto comercial para impulsar un determinado estilo musical, de las cuales pocas bandas eran exponentes. La escena local fue homogenizada, manipulada y aplastada por el marketing, siendo ‘Sub-Pop’ una de las principales productoras encargadas de aquello.

Dichas productoras locales pretendían ser algo que no eran, haciendo mucho dinero al venderle a las grandes cadenas de entretenimiento los siguientes éxitos musicales (Pray, 1996). El ‘Grunge’ como nueva materia rentable como sub-género del rock, no sólo fue sobre-explotado y llevado al agotamiento en el ámbito musical sino también en otras dimensiones del consumo, como por ejemplo, la moda de vestuario.

Así, en medio de la explosión comercial del ‘grunge’ y sin estar preparados para el éxito, Nirvana estrena su segundo álbum titulado ‘Nevermind’ con el cual se consagrarían como íconos del sub-género y reconocidos mundialmente⁵.

Siendo un outsider, un excluido de siempre, Cobain siempre presentó una estética desaliñada y desesperada, burlándose en ese sentido de típico rockstar preocupado de su imagen. Sin embargo, cualquier crítica a la industria comercial desde el pulpito de la misma, termina siendo irónicamente, una nueva propuesta estética lista para estrenarse como una nueva moda.

En general, su obra puede considerarse como su segunda ironía, ya que si bien trataba sobre los sentimientos de alienación que nos presionan a diario el sistema social, describiendo el sentimiento de toda una generación (Smeaton, 2005), pero también su crítica se dirigía

⁵ Hasta el día de hoy “Nevermind” ha vendido más de 30 millones de copias en todo el mundo y ha sido considerado como uno de los mejores álbumes del siglo XX de acuerdo a la revista *Rolling Stone*.

a misma alienación a la cual asistimos y disfrutamos voluntariamente como es el caso de las modas, y en específico a la moda en que se había convertido el ‘grunge’ y Nirvana como ícono del mismo.

4. La Fama como aislamiento

En el transcurso de tres años, es increíble como un joven introvertido que sólo disfrutaba de hacer música con sus amigos, llegase a convertirse de la nada alguien perseguido constantemente por la prensa. Bien lo sabía el mismo Cobain quien declaraba que se había vuelto un producto de la jodida y malcriada América (Schmack, 2007). Es por aquel motivo que desde el pulpito que le proporcionaban los mass media es que podía entregar su mensaje pero a su vez burlarse de esos mismos medios, su tercera ironía consistía en: dar entrevistas que le proporcionaban darse a conocer a mucha más gente con un infinito tedio, lo cual más bien parecía decir que lo importante no era él sino su obra; arruinar los shows por televisión —no tocando para hacer patente el playback de las canciones— o en vivo -cambiando las afinaciones, la estructura y/o orden de las canciones- por encontrarlos como viles reproducciones vacías de su trabajo.

Sin embargo, y por mucho que trataba de presentar esa imagen cínica, irritante y desanimada a través del *mass media*, era percibido como un golpe de vitalidad, de energía y de desenfadada juventud. Precisamente otra muestra de un inesperado del tercer giro irónico.

La fama no sólo le servía a Cobain para realizar todas sus actuaciones contra hegemónicas, sino que también se servía de él. Un sutil costo que los protagonistas del mundo del espectáculo bien conocen. Ya en la cima de los rankings de ventas, no sólo su obra se volvía de conocimiento público, sino también su vida privada.

5. Ella sólo quiere amarse a sí misma

Quedaba entonces destapada toda intimidad al público, quien se enteraba periódicamente sobre sus excesos con el alcohol y las drogas, y su pretensión de empezar a formar una familia a pesar de ello. La ironía aquí es tremenda, ya que sus ideales parecían volverse tan destructivos con tal de sostener una resistencia a los valores predominantes, que terminarían por acabarlo a él.

Concretamente, al ver su historia, nos parece que sus intenciones de formar una familia, sin caer a la vez en la imagen clásica de la misma, sólo podía darse por medio de una disfuncionalidad total. Quizás sea por esa misma razón, que la figura de su esposa fue perfecta para lograr aquel objetivo.

Courtney Love, su esposa y madre de su única hija, puede ser descrita como una fatal combinación de un largo prontuario de ataques violentos, una compulsión por la fama y el éxito, y una determinación a toda prueba (Broomfield, 1998). Con ella, la contra cara de esta última ironía que se entremezcla con la primera es implacable, ya que los viejos patrones de su niñez comienzan a recrearse en su vida adulta y cuando su corto matrimonio entrase en decadencia, los viejos miedos resurgirían.

6. Conclusión

En 1994, quedaba atrás una infancia que vio reprimir sus dotes artísticas, que desestructuraba su familia luego del divorcio de sus padres y que concluía con las visiones de orden que había en el mundo de un pequeño de 8 años. Siempre anhelante en su interior de esa armonía perdida, pero exteriormente arisco a cualquier posibilidad de volverla a vivir, pasaba también una juventud llena de frustraciones, de sin sentidos, de proyectos estériles con pretensiones de éxito que miraban a un futuro estereotipado, el cual que no podía ser otro que el de los hombres producidos en la cadena de producción social.

Cuando la luz al final de camino parecía decir que no quedaban más alternativas que rendirse y entregarse a la alienación, fue la misma maquinaria de la industria del entretenimiento quien lo catapultaría a

la cúspide del triunfo en un abrir y cerrar de ojos. Pero tal destino tuvo un alto precio, y es que el peligroso juego de burlarse de quien nos mantiene, de tratar de engañar a quienes disfrutan de nosotros y de resistir a toda costa a cualquier similitud con los modelos de vida que deben vivirse, no sería gratuito.

En el último año de su vida, antes de ser descubierto su cuerpo en su casa tres días después de su muerte, Cobain había logrado aguantar y batallar toda su vida con su arma más poderosa, la ironía, pero como bien sabemos, ella es un arma de doble filo, la cual terminaría por consumirlo a él mismo.

Precisamente en el bastión más profundo de su persona, en el mundo donde sólo estaban su esposa y su hija, donde logró sentirse seguro y convencido de que le había ganado, ahí donde su estilo de vida parecía erguirse victorioso diciéndole al mundo que jamás sería como ellos, nunca sería común ni un cualquiera, donde terminarían irónicamente con él. Y es que al fin de la historia, cuando los cuatro giros irónicos se alinearon, la traición, la soledad y la sensación de abandono estallaron sobre Cobain, poniéndole fin a la llama de su vida.⁶

⁶ Cf. Van Sant, Gus (director). (2005). *Last Days*. Estados Unidos. En esta película, mezcla de drama y ficción, se narran los últimos de un artista de rock inspirado en la figura de Kurt Cobain, explotando los sentimientos de aislamiento, derrota y frustración al interior del protagonista, ante los cuales el terminaría por ceder.

Referencia bibliográfica

HOPENHAYN, Martín. (2001). *Crítica de la razón irónica*. Buenos Aires: Sudamericana.

Referencias en línea

BROOMFIELD, Nick (director). (1998). *Kurt & Courtney*. Reino Unido. Consulta 14/11/2015:

<https://www.youtube.com/watch?v=Zgqaz4oELzc>

SCHNACK, AJ (director). (2012). *About a son*. Estados Unidos. Consulta 24/10/2015: <http://www.dailymotion.com/video/x2h4wfl>

MORGEN, Brett (director). (2015). *Montage of heck*. Estados Unidos. Consulta 10/10/2015: <http://www.pelispedia.tv/pelicula/kurt-cobain-montage-of-heck/>

PRAY, Doug (director). (1996). *Hype!*. Estados Unidos. Consulta 31/10/2015:

<https://www.youtube.com/watch?v=oWcZ5fHP80s>

SMEATON, Bob (director). (2005). *Classic Albums: Nirvana-Nevermind*. Reino Unido. Consulta 01/11/2015:

<https://www.youtube.com/watch?v=QVL01Fw8sRs>

STATLER, Benjamin (director). (2015). *Soaked in bleach*. Estados Unidos. Consulta 28/11/2015: <http://gnula.nu/documental/ver-soaked-in-bleach-2015-online/>

VAN SANT, Gus (director). (2005). *Last Days*. Estados Unidos. Consulta 21/11/2015:

<https://www.youtube.com/watch?v=CsrMWkChTP8>

Las paredes también hablan

Cristóbal Inilo*

Resumen

El grafiti como manifiesto urbano posee un carácter cultural que se legitima dentro de la sociedad como consecuencia de la limitación intelectual y material presente en el actual sistema contemporáneo, por lo que los integrantes de la sociedad buscan una salida actuando en determinados espacios, en grupos y con características específicas. En el presente trabajo trabajaremos la pregunta clave: ¿Es el grafiti una manifestación artística que debería ser aceptada?

Palabras claves: Grafiti – Jean Braudillard – Arte – Teoría de Zygmunt Bauman – Anarquismo Individualista.

Introducción

El concepto de “Grafiti” ha estado presente desde hace mucho tiempo. Nació como una definición arqueológica en la que se denomina grafiti a los grabados hechos hace siglos atrás. Es pieza fundamental del “Arte Paleolítico”, manifestado en el mediterráneo y resto del mundo durante aquella época. Se define como una marca o raya hecha al grabar una superficie extensa como una cueva o pared.

Más tarde el término fue adoptado en los años 60'ss por los artistas urbanos que encontraron una forma de expresión en los muros de la ciudad. Originalmente la mayoría se realizaban en los trenes o muros viejos de zonas aisladas en la ciudad. Poseía tres características fundamentales: el anonimato bajo un seudónimo, la ilegalidad y el aerosol.

* Universidad de Valparaíso, Chile / cristobal.inilo@gmail.com

Desde aquí en adelante nace una nueva manifestación de arte contemporáneo concentrado en las paredes de las urbes, como edificios viejos, buses, trenes, paraderos, etc. Poco a poco empieza a adquirir distintas variantes que moldean el grafiti que hoy en día conocemos de manera que se volvió imposible serle indiferente, ya que no son solo firmas anónimas, si no que adquirieron muchas formas de variable tamaño (*tag's*, mural, *stencil*, *bombs*, etc.) y distintas formas de interpretarse.

Bajo esta breve reseña quiero destacar que el propósito del presente trabajo va en torno a indicar una pauta de estudio y análisis de las culturas urbanas contemporáneas desde una perspectiva que evite caer en la discusión sobre los criterios del arte. En efecto, centrar la investigación sobre la discusión de qué es lo que interpretamos por arte, una discusión en torno a cuál obra es o no es artística resulta un poco infructuoso ya que la definición que descansa sobre la premisa del arte es un tanto difusa y ambigua dentro del ámbito contemporáneo. Asimismo cuando lo comparamos con el arte urbano resulta bastante descontextualizada y anticuada, por lo tanto para responder a la pregunta en torno a si el grafiti es una expresión válida, hay que pasar directamente al análisis socio cultural y filosófico para entender cuáles son las razones de su existencia, cuál es su objetivo principal e identificar desde esta perspectiva si es que es arte o no.

De esta forma se puede concluir que el grafiti desarrolla procesos elaborados de producción, en el sentido de que es lo que se le quiere otorgar combinado con una reflexión sobre sí mismo, procesos que crean un lenguaje propio, y que no es posible interpretarlos bajo los cánones de la historia del arte. En el grafiti se emplea de manera constante e intertextualmente con otras manifestaciones culturales, pero la peculiaridad que tiene es que reacciona a un entorno o espacio de manera hostil, adjudicándose como propio o bien desvinculándose de él de manera abstracta.

Numerosos han sido los intentos por dar explicaciones desde distintas perspectivas de los estudiosos del comportamiento humano sobre el por qué se hace el grafiti y quienes son los que forman parte de él. Generalmente dando como resultado una visión muy superficial del tema, tildándolos de delincuentes, inadaptados o justificándolo

con un estado momentáneo de rebeldía juvenil. Pero lo cierto es que para encontrarle un significado y la causa del por qué el grafiti está presente, hay que salir de los estereotipos y adentrarse más en la vida de un escritor urbano para así poder dar con una respuesta. Estas interpretaciones sin embargo son subjetivas, ya que en el grafiti no existe una filosofía definida. Cada *writer* tiene su propia postura, su forma de ver el mundo y el por qué lo hace. No corresponde a un movimiento artístico definido donde se puedan objetivar los por qué ni los métodos ya que ésta es la esencia de la cultura callejera, un ‘arte marginal’ como muchos han optado llamarle en el sentido artístico, ya que cualquiera puede realizarlo y esta al acceso de todos. Es un arte que no es propio de sectores especialistas y cada *writer* ve cómo va mejorando sus pinceladas con la práctica. En efecto, nadie enseña a hacer grafiti en alguna escuela, nadie dice que existen márgenes y colores determinados. El principal objetivo de los grafiteros para pintar las paredes es el mismo que cualquier tipo de manifestación artística, la necesidad de expresar sumado a otra razón: la búsqueda de reconocimiento, el dejar una huella dentro de la ciudad en espacios que ellos se adjudican como propios.

Lo que precede nos permite decir que el grafiti no es sólo un ejemplo o una ilustración de las identidades urbanas, sino que su inscripción participa de la creación de éstas, en el simple acto de escribir en el espacio público y convertirse en un *writer*. En un movimiento de ida y vuelta permanente entre construcción y representación de sí, el grafiti (junto con otras formas de exponerse en la calle) crea y refleja constantemente un imaginario colectivo, urbano y popular.

¿Quiénes son los que hacen grafitis?

El grafiti durante mucho tiempo se adjudicó a la cultura Hip-Hop. Esta es una de las cuatro ramas esenciales dentro de este movimiento, pero lo cierto es que no todos los que hacen grafitis pertenecen a este movimiento. Cualquiera puede ser parte de la producción de grafitis sin importar condiciones socio-económicas, edad o género, y de esto depende el mensaje que quiera comunicar. Existen grafitis realizados

por ejemplo en la cultura punk o skater, mientras que otros son hechos por movimientos sociales haciendo alusión a sus demandas, y otros tienen índole política (Activista) o poética.

Clasificación del grafiti

Dentro de los pocos estudios oficiales que se pueden citar en torno a la cultura del grafiti, uno de los más reconocidos e importantes es el del sociólogo posmoderno francés Jean Baudrillard, quien en un escrito realizado sobre los grafitis en Nueva York del año 1974 distinguió dos tipos básicos de grafiti (Baudrillard, 1974):

1. El compromiso con la realidad social que le sirve de contexto: Corresponde al modelo europeo de grafiti y se manifiesta con mensajes sociales.
2. La despreocupación lúdica intimista: Modelo Americano ligado a la cultura Hip-Hop, va más orientado al reconocimiento del autor o territorial de un grupo (*clika* o *crew*).



Graffiti realizado en el muro de Berlín, en alusión a la división política de la época

Dificultades para realizar grafiti en Chile

Dentro de las numerosas dificultades para quienes participan dentro de estas manifestaciones, la principal es por el carácter de prohibición y prevención contra grafiti por el que optan la mayoría de los gobiernos, específicamente en Chile. Si bien no existe una ley que atente directamente contra el grafiti, existen diversas políticas camufladas en “defensa del patrimonio” en paredes, esculturas y transporte público en particular. En empresas nacionales de transporte, el grafiti supone una gran parte de su presupuesto en esmero de borrarlos de sus micros o buses. Por ejemplo, según la empresa de transportes santiaguina “Alsacia-Express”, destinan más de doce millones mensuales en el borrado de grafitis en sus máquinas, mientras que en la empresa “Metropolitana” que corresponde solo a una línea de buses, son casi cinco millones de pesos por mes. Cifras que aumentan al momento de analizar gastos realizados por empresas que defienden el patrimonio histórico de Santiago. La Fundación Calle Dieciocho -entidad protectora del patrimonio histórico de Santiago- realizó un sondeo que reveló que en el primer semestre de 2012 se gastaron \$94.941.250 de pesos en reparar el daño provocado por el rayado masivo y grafiti no autorizado según el diario “La Nación”. Además de estos gastos existen emblemáticos casos de provincias santiaguinas donde se realiza una gran lucha en contra de este arte urbano. Por ejemplo en la comuna de Providencia se hacen limpiezas diarias de la fachada urbana a partir del año 2013. Ésta fue una de las políticas implementadas por el alcalde Cristián Labbé denominada como “efecto metro” y de esta forma cuando se rayaban los muros en la noche se aseguraban con arduo trabajo de que a la mañana siguiente ya no quedara ningún rayado. Citando al alcalde de aquella provincia:

La empresa Selimp trabaja para Providencia, de lunes a lunes, con tres personas, dos máquinas y un inspector municipal, recorriendo una ruta determinada y puntos específicos denunciados por los vecinos. Una superficie de 3.000 metros cuadrados de grafiti al mes son limpiados con hidrolavado, pintura o arenado. Para que se haga una idea, si se tratara de un solo muro de dos metros de alto, tendría el largo de cinco torres del Costanera Center recostadas una tras otra. (Laborde, 2013).

Medidas como éstas reflejan la clara postura del gobierno en contra de estas manifestaciones culturales. Raúl Ponce, director de Aseo de la Municipalidad de Santiago argumentó que:

Los rayados dan la sensación de un lugar inseguro, más que los grafitis que pueden ser vistos como una obra artística. Por eso queremos trabajar con la subsecretaría de seguridad ciudadana y quizá con la fiscalía, para tomar medidas concretas, como que haya una sanción más fuerte para quienes hacen los rayados (Laborde, 2013).

De esta forma se les tilda a los grafiteros directamente como delinquentes, buscando aumentar sanciones contra las personas que ejercen estas manifestaciones.

Sumado a la negativa del gobierno de reconocer a los *writers* y sus escritos de manera legítima como parte de la cultura, otra complicación que surge al momento de realizar grafitis es el gasto excesivo que conlleva esta práctica. Para hacer una obra compleja se requieren varios litros de pintura y spray, además de los implementos para los aerosoles, los “fat-cap” y otros implementos que cada uno de los *writers* pueda utilizar tales como plumones, aerógrafos, rodillos, implementos que comprados al por mayor bordean aproximadamente la suma de cuarenta mil pesos chilenos por mural. La complicación económica que generan los altos precios para adquirir los implementos genera en varios *writers* el hecho de tener que robar varios de estos, ya que no todos poseen los ingresos necesarios para adquirirlos con el pago monetario, hecho que sigue sumando en la lista de actos ilegales que muchos grafiteros tienen que hacer para poder expresarse.

Si bien es cierto, existen formas legales de realizar grafiti bajo las políticas del estado, mediante la autorización gubernamental para poder pintar en algún muro de la ciudad. Pero lograr adquirir este permiso se hace demasiado difícil, ya que existen muchas vueltas burocráticas que por lo general terminan en una negativa hacia el *writer*. Por lo demás, tampoco existe un interés del gobierno por generar conocimiento de estos permisos siendo así la falta de información una constante general en todas las regiones. Todas estas complicaciones se suman a la carencia de espacios para realizar grafitis, ya que aunque

existan diversos festivales en conmemoración al arte callejero donde sí se autorizan o construyen muros para realizar estos grafitis, son los menos, a diferencia, por ejemplo, de Europa donde existen políticas para conservar y conmemorar el arte urbano. El caso más emblemático fue el de “INTI”, un conocido grafitero de nacionalidad chilena, oriundo de Valparaíso, que realizó un mural en España en un evento de difusión urbana.



En abril del año 2014, el muralista nacional INTI hizo este Quijote de la Marcha como parte el proyecto Multi-viral del grupo de música Calle 13. Si bien en un principio fue censurado, aún está en el edificio gracias a las gestiones de la asociación CULM.

Ahora bien, ejemplificando las manifestaciones de algunos artistas urbanos ya consolidados como es el caso de INTI, hay que hacer una diferenciación entre un artista urbano de nivel avanzado y un principiante, en donde las obras generadas por ambos son totalmente diferentes en calidad. Es aquí donde nace una gran complicación al momento de diferenciar que es lo que la mayoría de las personas entiende como grafiti artístico (mural) y grafiti vandálico (*tags, bombs, flops*). Es aquí donde nace la disyuntiva al momento de interpretar

el grafiti como un manifiesto cultural en el común de las personas producto de lo que muchas veces lo que ven a sus ojos no lo interpretan como arte, si no mas bien como rayas inentendibles.

El grafiti según los grafiteros

Al momento de fundamentar el grafiti como una manifestación artística la visión de los grafiteros no puede pasar inadvertida, ya que es desde ellos que este arte toma forma. Ellos son los que exportan una galería artística a la calle y explicar su visión es casi tan importante como analizarla filosófica y sociológicamente.

Bajo el anonimato externo que refleja el grafiti a las personas que no están inmersos en este mundo resulta bastante difícil leer, interpretar y diferenciar este arte urbano. No así para los propios grafiteros, que por una firma o un estilo determinado pueden identificar rápidamente quien es el autor y que carácter lleva impresa la obra. Es aquí donde entran en juego los códigos. Un código bastante general es que la imitación está mal vista dentro de los grafiteros, cada uno debe buscar su propio estilo y al momento de este ser un plagio se generan varios roces entre ellos mismos. Por ejemplo, un grafitero no puede tener el mismo seudónimo que otro ni tampoco puede tapar la obra dentro de la muralla. de lo contrario se generan varios enfrentamientos entre los grafiteros y grupos a los que estos pertenecen, donde entra en juego el reconocimiento que este haya logrado dentro de la urbe. Una forma característica de definir estas trifulcas además de los golpes y amenazas son las conocidas batallas entre grafiteros. Una de ellas es la batalla de “bombers”, que consisten en que en una especie de duelo, ambos grafiteros realizan firmas en los centros de la ciudad en pleno día, la idea es que el que logre correr mayores riesgos para realizar su firma y lo logre con éxito es el ganador. Por ejemplo, rayar buses en los semáforos, comisarias, cárceles, autos de carabineros o esculturas, entre muchos otros.

Sin embargo, fuera de estos códigos y actos plenamente vandálicos para las autoridades, existen varios fundamentos que llevan a justificar esta actividad urbana es una manifestación artística. Muchos de estos son otorgados por los más instruidos en la cultura, en recopilaciones

de entrevistas a grafiteros a las que se pueden tener acceso. Una de las preguntas más frecuentes es si ellos consideran el grafiti como vandalismo, a lo que un grafitero español (Lama) da una respuesta bastante peculiar:

Yo pienso que el grafiti es el lado más artístico del vandalismo o el lado más vandálico del arte, pero no me preocupa donde se encasille o como quieran llamarlo, porque para mí es mi forma de vida y no se puede etiquetar con otra palabra que no sea grafiti¹.

Un factor que influye mucho en los grafiteros al pintar en un muro es la ilegalidad que esto conlleva y que ellos la tienen muy presente. Sin embargo, no consideran que su arte es dañino mientras no se haga por ejemplo en monumentos. Es decir, existen lugares determinados que llaman a plasmar la obra con mayor motivación, como una pared en blanco, o un lugar llamativo en alguna avenida. Entre más complicado y de menos acceso es el lugar la obra tiene un valor agregado, sin embargo también existen artistas que lo hacen en espacios autorizados y venden sus obras a museos del arte. A estos se les conoce como los grafiteros comerciales, una instancia para profesionalizar el grafiti que si bien es mal visto por algunos, por la mayoría es un sueño que aspiran lograr. Es decir, significa llegar a la cumbre de su nivel, el último eslabón donde el artista se siente valorado por su arte, haciendo obras a pedido y de vivir en función de lo que te gusta, que en el fondo es el principio básico que nos inculcan desde que somos jóvenes.

En cuanto a la visión del transeúnte, aunque muchos no lo crean, varios son los que otorgan opiniones positivas cuando ven un grafiti. Valoran la estética de estas producciones, aunque pocos son capaces realmente de hacer una lectura de lo que expresa el grafiti. Cuando el juicio del que no está metido en la cultura es positivo -a pesar de que el grafitero pinta para él- genera mucho ánimo porque también existe la búsqueda de reconocimiento. De otro modo cualquiera haría sus obras en la pared de su casa y no las vería nadie. Por esto se pueden clasificar muchos espacios y contextos dentro del grafiti. Algunos lo realizan en lugares donde nadie llega para que no se los puedan

¹ <http://www.valladolidwebmusical.org/graffiti/historia/08filosofia.html>

borrar con facilidad. Otros lo hacen en los sectores más transitados de la urbe para que todos los vean. Mientras que otros tienen lugar en sectores aislados de la ciudad por que buscan una identificación propia expresando una obra en la que él mismo le da el significado.

A modo de pocas palabras, podemos definir al artista del grafiti como el que representa el deseo y necesidad de comunicación en la urbe con sus propios medios, haciéndolo de manera autónoma y luchando por mantener espacios vivos, abiertos y poco estandarizados con el objetivo de descubrir cosas de su ser propio, y esto es lo que lo distingue de una obra de arte auténtica, ya que no se aprende en alguna academia. El grafiti posee una riqueza incomparable de significados y matices que el observador ajeno no podrá comprender, pero de la misma forma está en un espacio en que se le hace imposible la indiferencia.

Se necesita mucho valor para levantarse anónimamente en una democracia occidental y pedir cosas en las que nadie más cree como la paz, la justicia y la libertad. (Banksy, 2002)

Modernidad Líquida – Zygmunt Bauman

La modernidad líquida es una figura del cambio y de la transitoriedad, de la desregulación y liberalización de los mercados. La metáfora de la liquidez que propone Bauman intenta dar cuenta de la precariedad de los vínculos humanos en una sociedad individualista y privatizada, marcada por el carácter transitorio y volátil de sus relaciones. El amor se hace flotante, sin responsabilidad hacia el otro, se reduce al vínculo sin rostro que ofrece la Web. Surfeamos en las olas de una sociedad líquida que siempre es cambiante, cada vez más predecible e incierta. Es para él, un producto de la decadencia del Estado del bienestar. La modernidad líquida es un tiempo sin certezas donde los hombres lucharon durante la ilustración por poder obtener libertades civiles y deshacerse de la tradición, se encuentran ahora con la obligación de ser libres asumiendo los miedos y angustias existenciales que tal libertad comporta; la cultura laboral y la flexibilidad arruina la previsión del futuro. (Vásquez Rocca, 2008)

Para analizar movimientos tan contemporáneos en la historia hay que adentrarse y contextualizar con el devenir actual de la sociedad y cómo esto está afectando a la colectividad. Consecuencia que lleva a muchos a querer desligarse de cualquier manera de esta maquinaria a la que les tocó pertenecer llamada sociedad capitalista. Bauman describe como han aumentado las contradicciones en nuestros lazos sociales, así como también existenciales, y en las relaciones de las que somos parte. El mayor auge de estas características que diferencian esta época de muchas otras es el individualismo. Esto vendría siendo una característica sólida, ya que se transformó en algo permanente en un tiempo sin certezas que trabaja con el miedo al fracaso más que con la superación.

Dentro de este carácter individualista del otro, para Bauman se tipifica “El otro”, es decir, alguien alterno a nuestras relaciones o fuera de nuestros cánones comunes como un extraño, ya que nos provoca incertidumbre y posible amenaza al orden de su espacio social en el que se desarrolla su mundo: estos son los desclasados. Crear desclasados ha sido uno de los objetivos del capitalismo, porque es el camino más corto para conseguir la fragmentación de una clase social a la que hay que mantener a raya. Facilitar la deserción de clase allana el objetivo principal del sistema. Desintegrar todos los obstáculos organizados que comprometan la defensa de la clase. Empleados del sector privado contra los del sector público, contratados temporales contra fijos, nativos contra inmigrantes o jóvenes contra mayores. Los “iguales”, cada vez más, se convierten en enemigos y el desclasado es la cuña perfecta para la fragmentación.

Existe un principio que nos dieron los mercados: “Nada es para siempre”. Por lo tanto para qué empeñarse en mantener lazos de clase. Mejor que cada uno realice sus propias hazañas individuales ya que de eso se trata y así nos han enseñado. Se trata de discriminar todo lo que ofenda el espacio privado que se dice erróneamente “ganado con sudor” por las personas. Bajo esta evidencia, ¿Sería el grafiti algo mal visto si es que por ejemplo, no se pagaran impuestos de nuestro sueldo para el mantenimiento de las calles? De esta forma el individuo no se vería comprometido con la amenaza de lo que pueda ofrecer el otro ya que lo que pase fuera de su mundo no sería de su incumbencia.



Autor: Banksy

El extraño, como cuestionador implacable del orden establecido es lo que las leyes quieren extirpar. Son conscientes de que existen y que son una importante amenaza, por eso intentan disuadirlos cuanto antes y marginarlos del común siendo estigmatizados. Reciben así los rasgos de ambivalencia y suciedad: a ellos se les atribuye la falta de confiabilidad por lo errático de su conducta, su laxa moralidad y promiscua sexualidad, su deshonestidad comercial, etc.

El miedo, según Bauman es un condimento esencial para mantener el orden. Las ciudades son metrópolis de miedo, siendo que los núcleos urbanos se construyeron rodeados de murallas para protegerse de los peligros que vienen del exterior, lo cual constituye una paradoja. Los ciudadanos se han convertido en adictos a la seguridad pero siempre inseguros de ella, aceptándolo como si fuera algo inevitable. Miedo es el nombre que se le da a la incertidumbre con respecto a lo que nos amenaza. Los miedos o temores son muchos y variados, reales e imaginarios, desde un ataque terrorista, las plagas, la violencia, el desempleo, terremotos, hambre, enfermedades, el otro.

Los miedos nos golpean uno a uno en una sucesión constante aunque azarosa, ellos desafían nuestros esfuerzos (si es que en realidad hacemos esos esfuerzos) de engazarlos y seguirles la pista hasta encontrar sus raíces comunes que es en realidad la única manera de

combatirlos cuando se vuelven irracionales. El miedo ha hecho que el humor del planeta haya cambiado de manera casi subterránea. (Vásquez Rocca, 2008)

Espacios urbanos

Según Bauman, la ausencia de educación cívica invalida toda la concepción de espacios urbanos que a estos se les otorgaban tradicionalmente, creándose así nuevos espacios propios al templo del consumo los que llamó: Espacios émicos, espacios fágicos, no-lugares y vacíos.

Lo que ocurre en el “templo del consumo”, como un shopping, es “estar en otra parte”. Ser transportado a otro mundo, no una transformación de la ciudad como formando parte de ella, sino un viaje espacial y no temporal. Lo que lo convierte en “otro” no es una suspensión de las reglas, es el despliegue de un modo de ser distinto al de la cotidianidad. Los templos del consumo no revelan nada de la naturaleza de la realidad, salvo su opaca tenacidad e impenetrabilidad. Son lugares flotantes en sí mismos, un lugar sin lugar que presenta un equilibrio casi perfecto entre la libertad y seguridad que no ofrece el mundo real, diferencias tamizadas y sanitizadas. Dentro de estos templos, los consumidores hallan el consuelo de pertenecer a una comunidad, pero es una reunión pre-ordenada, que viene dada y no requiere ningún esfuerzo. No es una tarea, sino una falsificación de la experiencia. Es de este modo que han ideado y supervisado el funcionamiento de los templos de consumo. Son, de hecho, maestros del engaño, creando una comunidad ideal imaginada en la cual no hay diferencia importante que requiera confrontación o cuestionamiento.

El antropólogo Claude Lévi-Strauss dice que hay dos estrategias para enfrentar la otredad de los otros: la antropeómica – que consiste en expulsar a los otros impidiendo el dialogo e intercambio social; la estrategia “émica” es la de la separación espacial, acceso selectivo a ciertos espacios- y la antropofágica, en la que se “ingieren” cuerpos

extraños para convertirlos en idénticos al cuerpo que los ingirió. En resumen, la primera tiende al exilio o aniquilación de los otros, mientras que la segunda es la aniquilación de la otredad.

Enfrentar encuentros con extraños requiere medidas respaldadas por el poder cuando no hay civilidad. De ahí derivan las dos clases de espacios urbanos “públicos pero no civiles”, y enfrentan las consecuencias dañinas de esta ausencia, volviendo su posición irrelevante. Una tercera respuesta a esto, ideada por George Benko, denominada “no-lugares” (Benko, 2000). Los no-lugares desalientan la permanencia, estando destinados a ser rodeados, impidiendo el acceso. Permiten la presencia meramente física, así sus habitantes temporales se vuelven irrelevantes durante su estadía. Aquí todos se sienten como en su casa pero sin poder comportarse como en su casa, por ejemplo: Aeropuertos, Autopistas, Transporte público, etc.

Las diferencias pueden también tornarse invisibles, esto se logra gracias a los espacios vacíos, que no es que sean insignificantes, sino que carecen de sentido. Son los espacios sobrantes luego de la estructuración de los otros espacios, aunque no siempre es así, a veces son ingredientes necesarios para mapear esta estructura compartida por muchos usuarios distintos. Por ejemplo, el mapa que tenga en la cabeza una persona con respecto a su ciudad puede ser muy distinto al que tenga de la misma ciudad otra persona. Y para que el mapa de cada uno tenga sentido, algunas áreas de la ciudad deben ser descartadas, carentes de sentido. De esta forma es posible que los demás lugares, los que son de mayor importancia en la cotidianidad del individuo, brillen y estén realmente colmados de sentido. Por lo tanto, el vacío del lugar está en el ojo de quien lo contempla: “son vacíos los lugares en los que no entramos y en los que nos sentiríamos perdidos y vulnerables, sorprendidos, alarmados y un poco asustados ante la vista de otros seres humanos” (Bauman, 2000: 113).

Estos llamados “espacios públicos”, existen en dos direcciones opuestas, pero complementarias: Uno de ellos es el imponente lugar inhóspito que inspira el no permanecer en él y el otro está destinado a convertir al residente en consumidor. Espacios que instan la acción en vez de la interacción, haciendo precisamente de consumir su tarea fundamental.

Es así entonces a modo de ejemplo, los lugares émicos y fágicos son los llamados “templos de consumo” para Bauman, no revelan nada sobre la realidad cotidiana, son cerrados en sí mismo, y permiten escaparnos de las otredades momentáneamente. Los no-lugares son los que se comparten con otros espacios, no son lugares de permanencia sino momentáneos de paso donde se acepta la presencia de extraños. Por ejemplo: Aeropuertos, Hoteles, etc. Seguido de estos, están los espacios vacíos, son vacíos en el sentido de quien los contempla, lugares en los que no se entra para no sentirse perdidos y vulnerados, espacios sobrantes.

Consecuencias

El ejercicio del grafiti desde la visión que propongo, es una de las muchas consecuencias de adjudicación de espacios de los individuos de la sociedad, adjudicándose espacios vacíos en un principio, como consecuencia de no sentirse encajados en los espacios de consumo. Estas adjudicaciones tienen un carácter quizás violento para muchos, pero para los grafiteros constituye una búsqueda de identidad, por lo que también podría clasificar como una actitud individualista y quizás egoísta por los que si se sienten cómodos en lugares de consumo, mientras que para otros es una adjudicación válida. He aquí el debate sobre la legalización y legitimización del grafiti como una manifestación auténtica. Calificada como una actitud nihilista si se le quiere llamar, pero que a ciertas luces constituye una forma de escape imposible de ignorar para el observador externo.

Como muchos tengo la fantasía que los pobres y débiles perdedores se alien. Que toda la alimaña consiga un buen equipo y lo clandestino salga a la superficie para desgarrar esta ciudad en pedazos. (Bansky, 2002)

El grafiti es entonces, un ejercicio válido que busca emanciparse de los reductos urbanos establecidos y esto es lo que diferencia el grafiti de cualquier otro arte. En efecto, no es solo la necesidad de expresión y búsqueda de identidad, sino que es algo más metafísico si es que se le puede llamar así, el deseo de eyectarse de los cánones de consumo,

y es algo que debería ser reconocido como una manifestación artística propia de nuestro tiempo por su nueva forma. Asimismo como objeto de estudio, algo que va mucho más allá de vandalismo juvenil y de la necesidad adolescente de encajar en su propio mundo por miedo y angustia, el grafiti no lucha por ser reconocido por especialistas porque de ser así puede ser juzgado y cambiado perdiendo su valor auténtico, sino que busca ser aceptado tal como está constituido por sus autores en todas sus miles formas de expresión.

Anarquismo Individualista

El anarquismo individualista es una tradición filosófica del anarquismo con un particular énfasis en la autonomía del individuo, sosteniendo que cada uno es su propio dueño, interactuando con los otros a través de la asociación voluntaria. Prioriza al individuo sobre toda clase de determinantes externos. Sin embargo la categoría de anarquismo individualista está constituida como un gran concepto lleno de filosofías contrarias entre sí – Anarco individualismo, Mutualismo, Anarco naturismo, Anarco capitalismo, Anarco insurreccionalismo, etc. Dentro del grafiti como movimiento social, se encuentra caracterizado particularmente por la Anarquía Pos izquierda. Para Wolfi Landstreicher la “reapropiación de la vida a nivel social, tanto como su completa reapropiación a nivel individual, sólo puede ocurrir cuando paremos de identificarnos a nosotros mismos en términos esencialmente de nuestras identidades sociales” (Landstreicher, 2009).

Zona Autónoma Temporal

Hakim Bey² describió una Zona Autónoma Temporal como la apropiación de espacios ya sean sociales, culturales, geográficos o incluso imaginarios, como la búsqueda de espacios que sean relativamente abiertos por medio de la negligencia del estado, debido a que han escapado del conocimiento de los mapeadores o simplemente son espacios rechazados por la sociedad (Bey, 1997). Son un medio

² Seudónimo de Peter Lamborn Wilson, escritor ensayista y poeta estadounidense.

de escape de los medios convencionales, un nuevo territorio-tiempo creado en la línea limítrofe de regiones establecidas ya que dentro de los espacios convencionales cualquier intento de una permanencia prolongada que deseche o ignore el tiempo presente degenera un sistema demasiado estructurado y rígido que inevitablemente nos lleva a ahogar la creatividad individual.

Estas zonas han de ser tanto temporales como permanentes, siendo por ejemplo espacios políticos, de revueltas sociales o auto organización, que no buscan atención mediática sino por el contrario tratar de pasar desapercibidos y también son naturales de las revueltas y exilio más allá de los territorios asumidos por el estado. El grafiti en algunas de sus formas constituye parte importante de estas zonas autónomas siendo también expresión afable al reflejo de la búsqueda de autonomía del individuo, por eso el grafiti con sus aerosoles y varios pueden adjudicárseles conductas que corresponden a un tipo de filosofía anarquista en la búsqueda del placer de la expresión.

Bogotá

El caso más emblemático a nuestros alrededores en América Latina es el caso de la ciudad de Bogotá en Colombia. Ahí un joven niño de 16 años, Diego Felipe Becerra fue baleado y muerto por la policía en el momento en que hacía un grafiti en el año 2011, este hecho dentro de la comunidad mundial de grafiti generó grandes debates sobre las medidas represivas que adoptan los gobiernos cuando una idea de expresión no es aceptada por ellos. Cabe decir que en Bogotá el grafiti constituye gran parte de su espacio urbano, lo mismo que sucede por ejemplo con Valparaíso en Chile, pero estas ciudades son contables excepciones para los afortunados instruidos en el grafiti.



Graffiti “Justicia”. Autor: Diego Becerra.

Sin embargo luego de la muerte de este joven inmediatamente al comenzar las movilizaciones y demandas legales en contra del estado se instauró una política amigable con el rayado urbano luego de emblemáticos encuentros de artistas urbanos con políticos y policías de ese país, finalmente anunciaron que el movimiento grafitero ayuda a recuperar espacios urbanos de miedo y que de ninguna manera es un movimiento que incita a la violencia, calificando a los jóvenes como constructores de sociedad y no como enemigos delincuentes. Finalmente se crearon políticas de protección del grafiti y una escuela (Escuela de Multiplicadores de Cultura para la Vida), que busca no solo informar a la sociedad, sino que también ayudar a niños que quieran formar parte de este arte urbano propiciando detalles y conocimientos sobre las zonas patrimoniales de la ciudad y cuidado de los espacios públicos. Usado además como medio de distracción para niños en riesgo social y poblaciones peligrosas en la ciudad de Bogotá, es un claro ejemplo de que si el gobierno logra adoptar una política de entendimiento amigable con el grafiti se pueden lograr buenos frutos de ello.

Conclusión

Respecto al grafiti como movimiento urbano y su legitimización puedo concluir lo siguiente:

La validación de cualquier manifiesto humano sin importar el contexto en el que este se encuentre, mientras no violente contra nadie más de forma directa, física o psicológicamente, no debe ser clasificado como ilegal, sino más bien como un objeto de análisis y entendimiento de ciertos sectores de la sociedad que están más arraigados en sus propias normas e interpretaciones. El grafiti es una respuesta a la falta de medios materiales y artísticos actuales, ya que busca potenciar la creatividad como cualquier otro movimiento artístico, sin embargo posee un agregado inmoral al no ser reconocido por el estado y ser calificado como ilegal por lo que el actuar de los grafiteros tiene que ser en la clandestinidad. Creando así también espacios de unión donde se recopilan realidades y pensamientos de una manera no convencional a la filosofía del común, por lo que, así mismo no puede ser analizado desde los cánones del arte al tener el arte una definición ambigua y poco objetiva.

El concepto de vandalismo ligado a los grafiteros, es un concepto despectivo que se usa para juzgar a cualquier individuo que haga grafiti como si fuera un ser dichoso de excluir, al igual que un delincuente o un estafador. Esta medida pareciera ser validada por los individuos producto de la visión capitalista de segmentación e individualismo que señala Bauman, visiones que sobre el mundo contemporáneo muestran la decadencia de nosotros mismos como individuos sentimentales a la hora de pensar en el otro y los otros como una colectividad.

El grafiti al ser un movimiento colectivo con autogestión se le otorga un carácter autónomo de organización con sus propias reglas y su propia filosofía. Por lo que clasifica como un movimiento con características anarquistas por la construcción de su propio desarrollo aparte de las leyes del estado. Con esto no quiero decir que el grafiti sea un movimiento que busque la erradicación del estado, sino que es un movimiento que tiene características anarquistas pero al desligarse casi totalmente de ser una organización con un fin político basado en alguna doctrina, no se le puede clasificar como anarquía. El grafiti

jamás desaparecerá, puede ser alterado, pero jamás se eliminará la necesidad primitiva del ser humano de expresiones en la muralla para dejar una huella. La actitud grafitera de ahora significa molestar a la sociedad pero también construir, mantenerse a raya de ella pero también sorprenderla. Es algo tan exclusivo y llamativo que jamás conseguirán algo con su prohibición.

Imagina una ciudad donde el grafiti no sea ilegal, una ciudad donde todo el mundo pueda dibujar lo que quiera. Donde cada calle esté llena de un millón de colores y pequeñas frases. Donde esperar en una parada de autobús nunca sea aburrido. Una ciudad que se sienta como una fiesta en la que todo el mundo esté invitado, no sólo los agentes inmobiliarios y los magnates de los grandes negocios. Imagina una ciudad así y deja de apoyarte en la pared, está húmeda. (Banksy, 2002)

Referencias bibliográficas

- BANSKY, Robin (2002). *Existencialism*. Bogotá: Esperpento Editores.
- BAUDRILLARD, Jean (1974). “Kool Killer: les graffiti de Nova York”, en *Revista de Sociología*, Vol.3, pp. 27-38.
- BAUMAN, Zygmunt (2000). “Modernidad Líquida”. pp. 113.
- BENKO, George (2000). “La recomposición de los espacios”, *Geographicalia*, 38, 2000: 3-10.
- BEY, Hakim (1997). *La zona temporalmente autónoma*. New York: Automeia: <http://www.merzmail.net/taz.pdf>
- LABORDE, Antonia (2013). “¿Por qué en Providencia no hay rayados y en Santiago sí?”, en *El definido*, secc. Actualidad/País: <http://www.eldefinido.cl/imprimir/14/>
- LANDSTREICHER, Wolfi (2009). “From Politics to Life: Ridding anarchy of the leftist millstone”, en *The Anarchist Library*: <https://theanarchistlibrary.org/library/wolfi-landstreicher-from-politics-to-life-ridding-anarchy-of-the-leftist-millstone>

VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo (2008). “Modernidad líquida y fragilidad humana; de Zygmunt Bauman a Sloterdijk”, en *Revista Almiar*, Nº 3: (http://www.margencero.com/articulos/new/modernidad_liquida.html)

VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo (2008). “Zygmunt Bauman: Modernidad líquida y fragilidad humana”, en *Revista Nómadas*, edición 19.

La cárcel: un instrumento bien hecho pero mal utilizado

Juan Manuel Galán Cea

Resumen

En este artículo nos proponemos reflexionar en torno a los malos tratos en la cárcel y la propuesta de nuevos planes de reinserción social. Estos planes deberían tener una visión más amplia de los crímenes y creemos que allí la filosofía puede realizar un gran aporte.

Palabras clave: Filosofía, Reinserción, Reincidencia, Panóptico, Castigo

A modo de introducción

Consideramos fundamental la formulación de algunos conceptos que refieren al contexto carcelario, como por ejemplo: reinserción, reincidencia, castigo, panóptico, etc. Por medio de la formulación de conceptos se piensa llevar a cabo una indagación filosófica, es decir, reflexionando éticamente sobre la situación carcelaria en general.

Se supone que hoy los centros de reclusión penitenciarias tienen una tarea en común, y ésta es la de reinsertar personas en la sociedad. Estas personas son aquellas que desde el inicio de su estancia y hasta el final de su pena han modificado sus conductas. Por consiguiente, también cambia su manera de desenvolverse en distintos contextos de la realidad social. Desde aquí podemos preguntarnos si hay un método de reinserción único, refiriendo de esta manera a una sola forma de reinsertar individuos a la sociedad. O contrariamente a lo anterior, si

hay una multiplicidad de formas de reinserción social dirigidas a las diferencias específicas, es decir, al tipo crimen y la forma de ser de cada condenado o imputado. Ya desde este punto se pueden establecer ciertos criterios éticos sobre qué es lo bueno para la sociedad y para el individuo en proceso de reinserción.

A continuación se definirá qué es la reinserción, a quiénes afecta, cuándo se consigue la reinserción, etc. Los individuos, en la mayoría de los casos, necesitan de la sociedad para poder desarrollarse. Esto ocurre ya que en tiempos actuales, queramos o no, nacemos insertos en una sociedad. Al estar insertos en una sociedad nos regimos por normas y leyes. Las normas moldean nuestro comportamiento y las leyes prohíben. Cuando se violan las normativas y las leyes, el individuo¹ atenta contra la sociedad. Al hacer esto merece un castigo impuesto por la sociedad. Es aquí donde hay que reinsertar, los condenados pierden la ciudadanía, además de bienes y derechos. Los talleres de reinserción están enfocados a la nueva inserción del individuo en pro de la sociedad. En estos talleres que son por ejemplo: educativos y culturales, deportivos, el trabajo, etc., el individuo esta reinserto no solo porque puede trabajar, o sacar la licenciatura de la educación media en la cárcel. Sino que el individuo está reinserto cuando él como persona se siente libre por ser parte de la sociedad y aceptado por ésta misma.

¿Qué enseñanza hay que llevar a cabo con tan complejo alumnado? Esta pregunta es importante porque hace referencia a la diversidad de personas que se integran a los talleres de reinserción social y al compromiso ético de la institución. De esto se asume que no exista una forma única de reinserción, sino que muchas, y además deben ser respectivas, pues se le entrega al delito o crimen cometido un valor y se impone un castigo que tiene un valor equivalente. Para ejemplificar, no se puede llevar el mismo plan de reinserción en un abusador de menores, un asesino en serie, o un acusado de reiterados robos con intimidación. La reinserción tiene un aspecto casi individual y especí-

¹ Refiriéndose a la figura del criminal

fico. La importancia del sistema cerrado, o sea la cárcel, radica en el tiempo de aprovechamiento que pueda tener el imputado o condenado en privación de libertad.

Es necesario conceptualizar qué se entiende por crimen, por infracción, pecado, falta, etc. En las lecturas de Foucault, precisamente en “Vigilar y castigar” se hace un distingo fundamental entre los conceptos anteriores. Según el autor francés la falta es una infracción a la ley natural, a la ley religiosa, esto es, la falta tiene un fundamento divino. Por otra parte, en el caso del crimen o infracción penal, es preciso que exista un poder político, una ley que haya sido formulada. El crimen no está relacionado ni con el pecado ni con la falta, por definición es algo que damnifica, que atenta contra la sociedad².

De lo anterior surgen al menos dos preguntas, ¿por qué la cárcel? Y, ¿de qué modo se castiga a los criminales? A mediados del siglo XIII surge un proyecto llevado a cabo por Beccaria y Brissot, que plantea formas de castigar a los criminales. La primera era la expulsión del criminal fuera de la sociedad a la cual le ha causado daño, esto es lo que se conoce como deportar. El segundo método planteado era la humillación, un maltrato moral y psicológico de carácter público. El tercer método era la reparación del daño social, un ejemplo de esto es el trabajo forzado. El cuarto método es casi igual a la ley del talión, es decir, ojo por ojo, para que no se vuelva a cometer el crimen. Pero hubo un método que sin sustento teórico por parte de los pensadores salió al aire, y hoy es uno de los métodos penitenciarios más conocidos: la cárcel. Planteada por Beccaria y Brissot a principio del siglo XIX, este era uno de los métodos dejado en el tintero, como un personaje secundario y ahora es el que abarca la mayor parte de la demografía penal.

En Chile la cárcel es el método más usado y tales métodos como el que era semejante a la ley del talión está completamente abandonado. Hoy las cárceles en Chile hacen uso del castigo físico y psicológico de manera implícita, pero no uso del suplicio. El castigo está presente en las cárceles. “El castigo ha pasado de ser un arte de las sanciones

² Se entiende que el criminal es hostil a la sociedad.

insoportables a una economía de derechos suspendidos” (Foucault, 2012:20). El suplicio es una tortura, por ejemplo quemar el cuerpo del culpable con aceite hirviendo o cortarle una extremidad. A pesar de que lo que se realiza en Chile no es un suplicio, si hay un castigo físico y psicológico: el hacinamiento, los golpes, las peleas y en general todos esos contextos que no permiten un aprovechamiento ameno del tiempo durante la privación de la libertad. Lo que hace el castigo es crear más resentimiento contra la sociedad ¿Pero entonces para qué se castiga? Es la satisfacción de la venganza lo que hace pensar a la sociedad que es preferible que pierda derechos, y más importante, su libertad de acción en la cárcel antes que ocurra un proceso de reinserción. Pensamos que esto se da por la ineptitud del sistema penitenciario.

Respecto a lo anterior, es importante tener en cuenta que la cárcel no tiene como propósito el castigar a los individuos. Para que se entienda mejor, la cárcel está hecha para reinsertar personas a la sociedad, para cuidar a la sociedad de la persona que cometió un crimen y por último cuidar al individuo de sí mismo. Pero que no se malentenda, en las cárceles sí se castiga, aunque no sea el propósito de la cárcel moderna, el castigo se ejerce de manera implícita. Si el castigo no fuera un método correctivo entonces por qué el hacinamiento. La sobrepoblación es un problema grave en la cárcel. Dice Konrad Lorenz “el confinamiento de muchos seres humanos en espacios muy angostos no sólo acarrea indirectamente una deshumanización incipiente con el agotamiento y entorpecimiento paulatinos de las relaciones interhumanas, sino que también suscita un comportamiento agresivo y definitivamente directo. Se sabe, por muchos experimentos con animales, que la agresividad dentro de una misma especie suele acrecentarse con el confinamiento” (1973:23). Si uno de los propósitos de la cárcel es el cuidado del individuo con privación de libertad, ¿por qué solo en algunas cárceles existe la segregación según conjunto delictual?, ¿Por qué aún existen cárceles con un hacinamiento excesivo, si estas a su vez deben preocuparse por el individuo que esta privado de libertad? Es claro que idealizando la cárcel como un centro de reinserción, de cuidado del individuo y de la sociedad no debería haber castigo intencional.

Además todo depende de cómo entendamos el concepto castigo. Por ejemplo, en el conductismo: “En cambio, los psicólogos definen el castigo como algo que ocurre cuando una operante se ve debilitada por una consecuencia que la sigue; por tanto, dar nalgadas o retirar privilegios sólo se considera castigo en los casos que se debilita la conducta precedente” (Davidoff, 1989:121).

En Chile la primera cárcel se creó en 1843 en la presidencia del general Manuel Bulnes Prieto. La primera cárcel fue llamada “Penitenciaría de Santiago”. Surgió con el propósito de corregir virtudes lo que Bentham llamaba la ortopedia social, además de ser construido con un modelo de panóptico. La instrumentación penal es variada, no solo existen las cárceles para corregir, sino que también están las penas sustitutivas, que para este artículo son irrelevantes, pero como un dato importante las penas sustitutivas tienen menos niveles de reincidencia a diferencia del sistema cerrado con altos niveles de reincidencia. La reincidencia aunque no precisamente es una reiteración, es el número de veces que repite un delito desde una condena previa. Desde un punto de vista utilitarista las penas sustitutivas son más baratas, pero no pueden contener la cantidad de personas que puede contener la cárcel.

La cárcel es un instrumento bien hecho ya que puede contener grandes cantidades de condenados, vigilados las 24 horas del día, evitando así atentados contra la sociedad. En algunos casos además se aprovecha el tiempo en la cárcel y las personas se reinserían con éxito. Por otra parte, da espacio para personas que cometieron crímenes graves y reiterados, de difícil reinserción y que lo más probable es que no se reinserían con penas sustitutivas.

La vigilancia: El poder que maneja a la sociedad actual aspira a un panoptismo absoluto, la vigilancia absoluta y sin descanso que se ejerce ya no solo en edificios, sino que en casi todas partes. En principios la estructura panóptica partió como una construcción central dentro de un edificio que podía ver los alrededores sin correr el riesgo de ser visto. Hoy este panóptico se masificó con las cámaras y la vigilancia es cada vez más totalizante y uniformadora. El panoptismo total es la utopía de la sociedad civilizada.

Una de las críticas principales que se le hace a la cárcel es que es una escuela del delito. En Chile no todas las cárceles discriminan por crimen o delito cometido. Consecuencia de esto: la mezcla de los saberes delictuales. La cárcel hoy en día presenta altos niveles de reincidencia y esto nos hace reflexionar sobre cómo se llevan a cabo los dichos planes de reinserción social.

Es importante cuestionarse, por ejemplo, qué es lo que se enseña en las cárceles. La educación a qué y/o a quienes está dirigida, etc. La educación en mayor medida está enfocada a la enseñanza técnica y para quienes voluntariamente quieran formar parte. El problema es que el fin productivo es reduccionista. Dónde está la enseñanza ética, la inculcación de valores y muchas otras cosas que deberían estar presentes en la educación de un condenado, es decir, el fundamento del por qué no debe damnificar a la sociedad. Está claro que el trabajo en cierta medida puede generar conciencia de sus actos en una persona cuyo crimen tenga que ver con el hurto, por ejemplo. Pero una persona que presente una patología mental que no sea extrema (trastornos depresivos, neuróticos, bipolares), por ejemplo, y que además tenga una conducta delictual diferente a la persona anteriormente nombrada, de qué le servirá el trabajo. En los casos anteriormente nombrados es cuando podemos hablar de múltiples formas de reinsertar, avocados a diferentes casos delictuales.

Los deportes también son parte de los talleres de reinserción, masivos y con altos niveles de reincidencia. Los deportes tienen un fin positivo, y éste es que puede preservar la buena salud de los internos, mejor dicho la práctica de deportes va conjunto con una vida saludable, ¿pero qué es lo que se aprende? Pensamos que los deportes no es un buen método para reinsertar ya que no implica un aprendizaje constructivo respecto a la sociedad. Esto no significa que se deban omitir los deportes de los planes de reinserción, sino que pensamos que se le debería dar mayor hincapié y motivar a los internos a otros talleres que sean más provechosos para su reinserción.

Conclusión

En este artículo hemos querido reflexionar en torno a los malos tratos en la cárcel y la propuesta de nuevos planes de reinserción social como lo sería un nuevo plan educativo. Este plan debería tener una visión más amplia de los crímenes y creemos que allí la filosofía puede realizar un gran aporte. El re-pensar filosóficamente la estrategia carcelaria en pro de ésta misma.

A modo de síntesis, existe un método de contención que es la cárcel que está bien hecho y el sustento teórico que se le da es que puede albergar gran cantidad de individuos, protegiendo a la sociedad y a ellos mismos. Pero creemos que la cárcel está mal utilizada porque no protege efectivamente a la sociedad por lo que habíamos llamado escuela del delito, y tampoco protege efectivamente al condenado. Este último es sometido a castigo físico, en algunos casos proporcionado por la autoridad a cargo, y el hacinamiento producido por la alta densidad demográfica. Además se puede agregar la ineffectividad de los planes de reinserción.

La reinserción parte por la motivación de la persona, y para que sea efectiva debe haber aceptación del contexto social hacia el individuo. La ayuda post-penitenciaria es necesaria para que la reinserción sea efectiva. No solo hay que cambiar al individuo que obtuvo una pena, sino que, al contexto que lo rodea. Es una tarea difícil pero la nueva forma educativa e inculcar un nuevo propósito en las vidas de las personas sería una opción para cambiar este sistema.

Referencias

DAVIDOFF, Linda (1989). *Introducción a la psicología*. Editorial Mc Graw Hill.

FOUCAULT, Michel (2012). *Vigilar y castigar*. Editorial Biblioteca nueva.

KORANZ, Lorenz (1973). *Ocho pecado mortales de la humanidad civilizada*. Editorial Plaza & Janés, S.A.

<https://en.wikipedia.org/wiki/Prison>

Simultaneidad entre existencia y perfección. Más allá de una perspectiva teleológica

Kevin Basualto

Resumen

Tomando como punto de partida un concepto central en la filosofía aristotélica, como lo es el de “τέλος”, esta investigación desembocará, articulada en torno a la pregunta “¿Es la causa final aristotélica el criterio único para delimitar el concepto de perfección en las cosas?”, en una nueva manera de entender la noción de “perfección”. Lo que se pretende probar es *que todas las cosas, en tanto inmediatas, son perfectas*, dado esto por el simple hecho del existir de cada objeto, lo que no sería posible sin la posesión, de todos y cada uno de ellos, de una identidad, la cual depende a cabalidad de lo que de ellas se predica.

Palabras clave: Causa final, perfección, immediatez, identidad, predicado.

Introducción

Esta investigación encuentra su punto de partida en la filosofía antigua. Desde allí se plantea, como principal objetivo, proponer una nueva concepción de lo que, en ámbitos ontológicos, se entiende por perfección en filosofía, procurando así fundar una vía alternativa, y, en cierto sentido, paralela, a la definición teleológica dada por Aristóteles en su *Metafísica*.

Desde el punto de vista metodológico, la investigación consta de tres momentos. En el primer se definirá lo que Aristóteles entiende por “perfección”, mientras que en el segundo se procederá a explicar

el razonamiento central que orienta el presente estudio. Finalmente, se afirmará la conclusión, dando, así, respuesta a la pregunta que inspira este trabajo y, en última instancia, a la tesis central.

Desarrollo

Además, se dice que son perfectas las cosas que han alcanzado la plenitud del fin, siendo éste bueno: son, efectivamente, perfectas en la medida en que poseen la plenitud final; y puesto que el fin constituye un extremo, desplazando el uso del término a lo malo decimos de algo que ha quedado ‘perfectamente destruido’ y ‘perfectamente corrompido’ cuando no falta nada a su destrucción y a su mal, sino que ha llegado a su extremo. Y por eso también se llama metafóricamente ‘fin’ a la muerte, porque aquél y ésta son extremos. Extremo es el fin y aquello-para-lo-cual. (*Metafísica*, V, XVI, 1021b23-30)

Esta es la tercera definición que da Aristóteles, en el libro V de su *Metafísica*, del concepto de perfección o completitud. A lo largo de la historia de la filosofía se ha aceptado esta definición como innegable en lo que respecta a las cosas que son perfectas, quedando incluso impresa en la intuición (en el ideario) de quienes por ningún motivo se catalogarían como filósofos.

El concepto central en torno al cual orbita esta definición (al igual que toda la filosofía aristotélica) es *τέλος*, que, traducido al español, significa ‘fin’ entendido como finalidad. Esta idea surge en el marco de la teoría de las cuatro causas de Aristóteles, al éste formular, como último eslabón de la cadena causal, la [causa] final, siendo, al mismo tiempo, precedida por las causas material, formal y eficiente.

Esta —la causa final— corresponde, según se dice en la *Física*, a lo siguiente:

[...] causa es el fin, esto es, aquello para lo cual es algo, por ejemplo, el pasear respecto de la salud. Pues ¿por qué paseamos? A lo que respondemos: para estar sanos, y al decir esto creemos haber indicado la causa. (*Física*, II, III, 194b30-35)

En la definición citada de Aristóteles, respecto a lo que es la perfección en las cosas, entendida por medio del $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$, se habla de una ‘plenitud del fin’; esto es, que algo es perfecto en tanto participa cabalmente de la causa final.

Aristóteles también utiliza, para referirse a la perfección teleológica, el concepto de extremo o límite, ya que, como explica en la misma *Metafísica*, el fin es entendido como extremo y, este, a su vez, como límite primero y límite último, tal como se indica en la siguiente cita:

Se llama ‘límite’

(1) el extremo de cada cosa, lo primero fuera de lo cual no cabe encontrar nada de ella, y lo primero dentro de lo cual está contenido todo (lo que forma parte de ella)

(...)

(3) y el fin de cada cosa (y éste es aquello hacia lo cual —y no aquello desde lo cual— tiene lugar el movimiento y la acción; si bien, a veces, (se consideran límites) ambos, aquello desde lo cual y aquello hacia lo cual, es decir, aquello-para-lo-cual). (*Metafísica* V, XVII, 1022a5-10)

Estos son, a juicio personal, los conceptos principales que determinan la definición teleológica con que Aristóteles aporta al entendimiento del estudio filosófico de la noción de “perfección”.

Ya enunciada la noción teleológica del Estagirita en relación al concepto de perfección, se procederá, a continuación, a explicar los argumentos que otorgan sentido a esta investigación. Esto en razón de la propuesta explicada en la introducción, es decir: “[...] fundar una vía alternativa en paralelo a la definición teleológica dada por Aristóteles [...]” en correspondencia a su concepción de la perfección.

Para estos efectos, se entenderán los conceptos *ser (es)* y *existir* como sinónimos, al igual que las nociones de *cosa* y *objeto*. Corresponde señalar que la primera exposición halla su fundamento en la idea de ‘instante’, el cual debe ser entendido como momento sin duración, necesario para el desenvolvimiento de la existencia de todas las

cosas. Cabe aclarar, aunque se trata de una obviedad, que los objetos pasados y futuros no existen, pues, como se especificará más adelante, todo lo que *existe* lo hace en el tiempo presente.

Además, se entenderá por “accidente” aquella cualidad no necesaria para la constitución de un objeto según la categoría a la que éste pertenece (no distinta de la concepción aristotélica).

Acabada esta parte, se da paso a la exposición:

El acto de definir un objeto se refiere a otorgarle, a éste, identidad en razón de sus propiedades. El que una de estas propiedades se vea modificada o eliminada, no conlleva a una actualización de dicho objeto, sino que, al provocar un cambio en su identidad, esta o estas nuevas características conforman un objeto independiente del objeto precedente.

Por otro lado, ‘espacio y tiempo’ (lugar y momento) son determinaciones que se predicán de todo objeto. Es decir, cuando se define un objeto se hace predicando de él que *es aquí* y que *es ahora*, al igual que, según la forma, se dice que *es así*. Éstas (espacio y tiempo), por tanto, constituyen propiedades de las cosas.

De acuerdo a lo anterior, cuando un objeto cambia de espacio (lugar), de tiempo (momento) y/o de forma, se ve modificada su identidad. Por lo tanto, cambios en función del lugar y/o del momento de *existencia* de las cosas, traen consigo que estas cosas dejan de *existir* para dar lugar a objetos nuevos e independientes. De esto se sigue que, en función del tiempo, los objetos que *existen* sólo lo hacen en presente. En otras palabras, algo de lo que se predica que *es de tal manera*, no puede, de ello mismo, predicarse un *haber sido tal* o un *llegar a ser tal*, pues sólo en un instante presente se lleva a cabo toda su existencia.

Por lo tanto, y como conclusión, los objetos que *existen* lo hacen únicamente en términos de instantes presentes.

Como segundo punto, es evidente que interactuamos siempre con objetos concretos, cada uno con su identidad propia, determinada, como ya se dijo, por sus propiedades al momento de, éstos, ser defini-

dos. Por tanto, es inadmisibile identificar por completo un objeto singular de acuerdo con ideas generales y universales de las que participa una multiplicidad de otros objetos.

De esta manera, por ejemplo, no basta decir de este instrumento (que tengo en mis manos y sirve para recreación) que es *una* pelota de entre muchas para describirlo como el objeto particular al que me estoy refiriendo (*esta* pelota), sino que es necesario, además, evidenciar cada una de sus propiedades si lo que se pretende es dar cuenta de la identidad particular del objeto mencionado. En otras palabras, toda propiedad es necesaria en la constitución de los objetos, por lo tanto no se puede hablar de *accidentes* en el sentido de la constatación de la identidad de las cosas.

Desde lo anterior se dirá que no existe algo así como un sujeto independiente de su predicado, puesto que en él están contenidas las propiedades por las cuales éste obtiene su identidad. Entonces, nunca basta con decir de un objeto que *es* (las cosas no existen por sí solas), sino que es imprescindible explicitar dónde, cómo y cuándo *es*. En este sentido, y en calidad de conclusión, parece inevitable aseverar que el predicado de un objeto es necesaria condición de posibilidad de su existencia.

Si se conjuga todo lo anteriormente señalado, se obtiene el siguiente razonamiento:

El que los objetos y, por tanto, su relación sujeto/predicado *existan* únicamente en términos de instantes presentes, denota (demuestra) que los sujetos de los que se predicen ciertos modos de *ser* en un momento actual son perfectos en tanto *existan* en concordancia con ese predicado de que depende su identidad. Por ejemplo: ‘la persona A que lee el libro B’, tomado como enunciado, hace perfecta a la persona A en tanto sea ella quien esté leyendo el libro B. Si C lee el libro B, o si A lee el libro D, el enunciado será falso y, por consiguiente, la persona A que lee el libro B no existiría; sería, por tanto, imperfecta. De esto que, entonces, todas las cosas, en tanto existentes (como sí mismas, inmediatas, *identificables* de acuerdo a su predicado), son perfectas.

Conclusión

Para concebir un τέλος, es decir, un fin causal de los objetos, es necesario que esos objetos tengan existencia anterior a cuando alcanzan su fin, pues, si no fuese así, no habría una finalidad previamente determinada a la que puedan aspirar. Respecto a esto, quedó dicho ya que los objetos solamente tienen existencia instantánea.

Finalmente, se puede decir, reafirmando la tesis, que los objetos poseen perfección no en función de cierta finalidad, sino, más bien, de una instantaneidad de la que todos [los objetos] participan en tanto poseedores de identidad y, por lo tanto, existencia presente. En otras palabras, la totalidad, plenitud y *completitud* de la existencia de los objetos/cosas se da en el contexto de la inmediatez en la que éstos *son*. Con esto queda explícito que la concepción teleológica de Aristóteles no es, claramente, la única manera de entender la idea de perfección en las cosas.

Referencias

- ARISTÓTELES (2011). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- ARISTÓTELES (1995). *Física*. Madrid: Gredos.

Nuestra forma de comer refleja nuestra forma de actuar

Camilo Padilla*

Resumen

En el presente artículo nos proponemos defender la idea de que las acciones sobre los animales deben incluirse en los códigos éticos del ser humano. En efecto, nos focalizaremos en el alimenticio consumo de animales para mostrar, en primer lugar, que es innecesario; y, en segundo lugar, que denigra la ética del ser humano.

Palabras clave: ética, animales, alimentos.

Iniciaremos nuestro trabajo presentando algunas definiciones de los conceptos que usaremos, como es el caso de los conceptos de zocentrismo, animal y ética. A partir de allí nos enfocaremos en el consumo humano de animales y cómo esta dieta puede perjudicar nuestra forma de actuar. Asimismo mostraremos cómo la concientización de nuestra forma de alimentación puede reflejar un mayor compromiso con el respeto hacia el otro.

La pregunta que guiará nuestro trabajo es la siguiente: ¿Es posible excluir a los animales de nuestras consideraciones éticas? Nuestra pregunta parte de si es posible tener una ética sin considerar antes a aquellos animales que pueden sentir y padecer de igual forma que los seres humanos.

Nos enfocaremos principalmente en la perspectiva zoo-céntrica, es decir, aquella que da valor moral a los animales, excluyendo a las plantas y microorganismos. Otras dos perspectivas: una de las cuales es la *biocéntrica*, la cual consiste en darle valor moral a toda forma

* Universidad de Valparaíso. Camilo_dpd@hotmailcom

de vida; la otra es la *sensocéntrica* y que se limita a dar valor moral solo a aquellos animales que debido a un mayor desarrollo del sistema nervioso tienen la capacidad de sentir.

Continuaremos con la definición de los dos conceptos que más ocuparemos: ética y animal. La ‘ética’ deriva de ἠθος que significa ‘costumbre’ y, por ello, se ha definido con frecuencia la ética como la doctrina de las costumbres. Lo ético se ha identificado cada vez más con lo moral, y la ética ha llegado a significar propiamente la ciencia que se ocupa de los objetos morales en todas sus formas, es decir, la filosofía moral.¹

Animal puede ser encontrado como “alma de los brutos”² o sea aquellos que no poseen una racionalidad como la que posee el ser humano. Sin embargo consideraremos a los animales como aquellos seres que puedan sentir y padecer.

A partir de estas definiciones consideraremos el consumo de un animal y hasta qué punto puede afectar nuestra forma de actuar.

Lo fundamental en la historia del ser humano ha sido el consumo de carne animal. Mediante la tecnología este proceso de producción ha aumentado drásticamente, hasta transformarse en un problema ambiental y ético, según la mirada en la que nos enfocaremos.

En un principio el consumo de carne animal era fundamental para la sobrevivencia del ser humano, pero mediante la industrialización y la tecnología ésta ha dejado de ser indispensable. Actualmente se encuentran muchas posibilidades de reemplazar las proteínas que proporciona la carne y sin los daños colaterales que se pueden encontrar en dicha carne.

Al aumentar el consumo de carne, la industrialización ha dejado tener los mismos estándares que antes, porque no se puede llegar a producir la cantidad necesaria para la población actual.

Las proteínas que antes las proporcionaba la carne animal se están viendo afectadas, por el uso desmedido de producción de estos ani-

¹ Ferreter Mora. *Diccionario de filosofía*. 1951. Buenos Aires: Sudamericana. P. 594

² *Ibid.* P.107

males para su consumo. Actualmente es imposible producir la cantidad de carne animal que es necesaria para el ser humano. Este consumo ha pasado de ser una necesidad a un simple gusto. Además de producir daños ecológicos, no obstante, la producción de animales para el consumo humano implica una mala utilización de agua y alimentos.

Hemos de crear una nueva perspectiva ética ya que en primer lugar queremos mostrar que el consumo animal es irrelevante para la supervivencia del ser humano.

En segundo lugar, nos enfocaremos en cómo ha de afectar el consumo animal en nuestra ética, empezando con una cita:

“Uno debe practicar amabilidad cariñosa hacia los animales, puesto que quién muestra crueldad a los animales se pone duro también en sus relaciones para con seres humanos”³

Ha de entender que nuestra crueldad va dirigida al consumo de dichos animales ya que al dar el primer paso, el cual es matarlos para nuestro gusto, paulatinamente vamos modificando nuestra relación con los animales y por consiguiente con todo ser humano.

También hay que tener en cuenta que nuestra relación con los animales no es solamente aquella interacción con nuestras mascotas o animales para el consumo. Esto se ha producido por la gran intervención que ha tenido el ser humano en su entorno y al intervenir en el medio de otras especies el ser humano vuelve la relación Hombre-Animal, en una relación antropológica.

Cabe destacar que esta relación Hombre-Animal ha de volverse una interacción ética. No es solo un hecho de derechos y deberes, sino que una interacción con el otro, un respeto hacia la vida de aquel ser vivo como ser que siente y puede padecer, ya que sin este respeto, se devalúa gradualmente la ética del ser humano, y por consiguiente la interacción con otros seres vivos.

³ Immanuel Kant, *Lectures on Ethics*, translated and edited by P. Heath and J.B. Schneewind, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pág. 240. “A man ... must practice kindness towards animals, for he who is cruel to animals becomes hard also in his dealings with men.”

Por ello es que creemos que es realmente necesaria una ética con una consideración especial hacia los animales, porque en relación con ellos nos relacionamos como sociedad humana. Mediante una interacción más cercana con los animales de nuestro entorno y una mejor convivencia con ellos se puede llegar a una ética con un verdadero enfoque vitalista.

Entiéndase que tomo vitalista como aquello que tiene un respeto hacia la vida, sin llegar a perjudicar al otro ni la utilización de éste. Defendemos que es una base fundamental para toda ética ya que no solo es la interacción con el otro, sino que es el respeto hacia la vida del otro, es decir, no accionar contra el otro atentando contra éste.

La ética además de ser fundamental para la construcción social del ser humano, debe basarse en una ética que considere a los animales como una parte fundamental como hemos señalado anteriormente. Sin este respeto hacia la vida se devalúa y al perder su valor esto se ve afectado en el ámbito de las relaciones humanas.

Esto realmente genera un conflicto, porque ya no es solo el considerar al ser humano en la ética, sino considerar a lo que este afuera del ser humano. Principalmente considerando a los animales, evitando la producción desmedida de estos animales para su consumo y preocuparse por las repercusiones éticas que pueden llegar a tener en la interacción humana.

Debe formularse una ética que tenga en cuenta a los animales, ya que no debe tener el mismo entendimiento que hemos de tener de ella, ya no solo una interacción de derechos y deberes sino que debe tener una concepción mayormente fundada como es el respeto hacia la vida tanto humana como animal.

Esto se debe a que no se le puede exigir a un ser animal a cumplir una determinada labor o accionar, ya que es la razón humana la cual funda la ética como tal para una mejor interacción con su homólogo.

Cabe destacar que solo el ser humano es aquel que posee una ética, pero de esto no se deduce que solo en él se pueda aplicar. Sino que mediante la interacción del ser humano con su entorno, ésta se ve afectada por su ética y no puede seguir siendo la misma solo para una

determinada especie. Al contrario, debe ser enfocada a una mirada más global, la cual sería la toma en consideración de los animales. Ya que mediante la relación con ellos nuestra ética se ve claramente afectada y esto genera un cambio en el ser humano, y su accionar se ve modificado.

No se puede entender al ser humano de manera separada a los animales en términos éticos ya que estamos en estrecha relación con ellos. El primer paso para perder el respeto hacia nuestros derechos, es perder el respeto hacia la vida de los animales mediante su consumo.

La modificación de la ética debe estar ligada desde el principio al tipo de alimentación que se tiene hoy en día. Ya no es solo la relación con seres de otras especies, sino que es la preservación de la vida de diferentes tipos de vida.

Modificar la ética es un proceso paulatino ya que el ser humano tiende a buscar su propio beneficio individual antes que colectivo en relación con ellos como especie. No porque él lo quiera así, sino que es de esta forma cómo se le ha enseñado e inculcado. Esto no es solo un cambio alimenticio, sino que es una profundización en cómo estamos enseñando, mediante el consumo de animales, los cuales están siendo criados para ser consumidos, estamos enseñando a desvalorizar la vida de otros seres.

En ningún ámbito debe ser ético o moralmente correcto la producción de animales para el consumo alimenticio para simplemente darse un gusto al saborear o degustar la carne muerta de otro ser.

“La conmisericordia con los animales está íntimamente unida con la bondad de carácter; de tal manera que se puede afirmar, de seguro, que quien es cruel con los animales no puede ser buena persona”⁴

No obstante hay que hacer una clara distinción entre el ser humano y el animal. Pero esta diferenciación es para tener una mejor aclaración de por qué hay que tener en consideración a los animales en nuestra ética.

⁴ Schopenhauer. *Parábolas, aforismos y comparaciones*. Sánchez Pascual. Barcelona: Edhasa, 1995.

Está diferenciación es necesaria ya que el ser humano tiene rasgos muy distintivos en comparación con los del animal, pero eso no significa que los animales sean excluidos del actuar humano.

DIFERENCIAS ENTRE ANIMALES Y HUMANOS¹		
	Animal	Humano
ADN	El chimpancé comparte el 98% con los humanos	Comparte el 98% con los chimpancés
Lenguaje	Carece de sintaxis	Sintaxis con pasado, futuro, preguntas y referencias simbólicas
Creación de instrumentos	No elaborados (por ejemplo, cuervos o chimpancés)	Elaborados con “propiedades emergentes”. Los guarda y perfecciona
Transmisión cultural	Imitativa	Creativa y acumulativa. Incluye elementos simbólicos y “consciencia del otro”
Arte	Carece de arte	Arte simbólico y gratuito (sin objetivo de supervivencia)
Ética	Carece de moralidad	Existencia de valores morales. Cree que hay “deberes” para con los otros
Religión	Carece de religión	Existencia del fenómeno religioso
Altruismo	Altruismo con ventaja evolutiva	Altruismo sin ventaja evolutiva aparente
Sufrimiento	Siente dolor. No padece “sufrimiento emocional”, salvo tal vez los primates superiores	Siente dolor. Es consciente del dolor. Padece sufrimiento emocional
Autoconsciencia	No muestra signos de autoconsciencia, salvo fenómenos elementales como reconocerse en un espejo	Sabe que va a morir. Tiene proyectos de futuro. Gobierna su vida. Asume los intereses del otro en la cooperación
Cerebro	No tiene córtex prefrontal o, si lo tiene (simios superiores), está escasamente desarrollado	Tiene un córtex prefrontal desarrollado

Se puede ver una clara distinción entre los animales y los seres humanos, pero esta distinción no significa la exclusión de aquellos que no son parecidos a nosotros como especie en términos éticos. Porque si fuera de esta manera, caeríamos en un pensamiento erróneo, al descartar al animal por el hecho de ser diferente al ser humano. Esta diferencia es para tener un mayor entendimiento de la relación que hay entre estas dos especies.

Nosotros nos enfocamos principalmente en la relación que hay entre los animales y los seres humanos. La convivencia que hay entre estos dos seres y cómo el infringir daño a un animal puede generar un daño en nuestra relación como sociedad humana.

Este cambio es necesario ya que mediante esto la relación humano-animal se verá reflejada en la interacción entre seres humanos en sociedad.

No es solamente una mirada que se centra en nuestra forma de alimentarnos, sino que es una mirada que busca un enfoque ético en contra de la utilización de animales en ámbitos alimenticios. Siendo esta una de las formas de evitar el daño a otras especies y por consiguiente a nosotros mismos.

No es posible la exclusión de los animales de nuestra ética, ya que al estar en constante contacto con los seres humanos, éstos se ven afectados por las relaciones que tenemos con ellos. Por ello debe haber una clara inclusión de los animales en nuestra ética, al ser ellos uno de los principales factores en nuestro actuar humano.

Referencias

HALL y ARRELLANO. *Ética y animales de Bioética de la Biotecnología*.
Cap 8, 2012

SOUTULLO. *El valor moral de los animales y su bienestar*, 2012

BLASCO, *Ética y bienestar animal*, Ediciones AKAL, S. A., 2011

SCHOPENHAUER. *Parábolas, aforismos y comparaciones*. Sánchez Pascual. Barcelona, 1995

KANT, *Lectures on Ethics*, translated and edited by P. Heath and J.B. Schneewind, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Origen y banalidad del mal: por una lectura del film *La cinta blanca*

Nicole Rodríguez*

Resumen

El siguiente escrito se propone mostrar que una lectura de la problemática expuesta en el film *La cinta Blanca* (*Das weisse band*) del director austriaco Michael Haneke, nos permite dilucidar una perspectiva para el estudio del origen del mal y cómo luego recae en la banalidad. En efecto, desarrollaremos nuestro trabajo a partir de un análisis crítico desde el concepto *banalidad del mal* planteado por Hannah Arendt.

Palabras clave: violencia, origen, poder, naturalización, mal, banalidad.

Introducción

Es necesario volver una y otra vez sobre los estudios que explican el totalitarismo. Estudios que surgieron por ejemplo a partir de los hechos del nazismo. No existe una lectura posible del film sin recurrir a las interpretaciones de tales acontecimientos. Para contribuir a estos estudios y al entendimiento expondremos brevemente el concepto *banalidad del mal* de la filósofa Hannah Arendt en relación con la obra del director Michael Haneke *La cinta blanca*. Esta película pretende ser una indagación en la sociedad alemana de inicios del siglo XX y demostrar cómo se puede originar todo tipo de violencia que reside en el mal. Luego se exponen los siguientes tres puntos: en primer lugar las raíces, tal como muestra el film, que empujaron a Alemania al nazismo. El origen del mal, es mostrado como consecuencia natural de las enseñanzas transmitidas. Este primer punto queda expresado en

* Instituto de Filosofía. Universidad de Valparaíso. nicolsrh@gmail.com

los mecanismos de interiorización del odio y violencia ocupados por una sociedad regida por valores tan absolutos que por antonomasia son transmitidos a las nuevas generaciones provocando la deshumanización.

En segundo lugar, se origina la violencia a través de las relaciones de poder de jerarquía, representado por figuras de la sociedad que son claves en el film. Todo esto da paso y muestra la perpetuación de la verticalidad social. Finalmente veremos cómo la entrega al torcido pensamiento único de la época y el sometimiento a un sistema normativo, además de la violencia legítima que subyace en la cotidianidad, logra un efecto de naturalización del mal, lo que da paso a que se vuelva banal. Individuos comunes y corrientes cometiendo actos de crueldad, sin razonar sobre las consecuencias, avocados a cumplir con lo enseñado, con las órdenes, a cumplir con la ley.

1. Hannah Arendt y la *banalidad del mal*

Para entender mejor el fenómeno de la *banalidad del mal*, haremos una breve explicación de este concepto, el cual fue acuñado por la filósofa Hannah Arendt., luego de ser corresponsal en Israel [1961] donde se realizó el juicio que acusaba a Adolf Eichmann (teniente coronel de las SS nazis) de genocidio contra el pueblo judío durante la Segunda Guerra Mundial, crímenes en contra de la humanidad y de pertenecer a un grupo organizado con fines criminales. Gracias al estudio que realiza Arendt en las distintas sesiones que tuvo el juicio, publica un libro el mismo año llamado *Eichmann en Jerusalén*, el cual lleva por subtítulo *Un estudio sobre la banalidad del mal*. Arendt en este texto, refiere al comportamiento que notó en el individuo enjuiciado, quien no muestra odio, ni culpa, ni resentimiento, sino que por el contrario alega no tener ninguna responsabilidad y se jacta de que él sólo cumplía con su *deber*. Es decir, no sólo obedecía órdenes, sino que también obedecía la *ley* (Arendt, 2009: 198). Para Arendt, no era un ser demoníaco, ni el pozo de la maldad, ni tampoco que estuviera dotado de crueldad. Sus actos no son disculpables, ni justificables, explica, más bien fueron realizados bajo un sistema basado en el exterminio. El concepto *banalidad del mal*, quiere expresar precisamente

que algunos individuos actúan dentro del sistema normativo al que pertenecen, sin reflexionar sobre las consecuencias de sus actos, sólo se preocupan por el cumplimiento de órdenes. Se trataba de personas “normales” cometiendo actos de crueldad. Consecuencia de esto es que cualquier ser humano puede ser malo, por mediocre que este sea. Lo relevante de esta tesis, es que el mal pierde su característica de ser algo profundo y metafísico para convertirse en algo ordinario, lo cual debe empezar a ser enfrentado por la política. El mal se convierte en la suma de la banalidad representada a vistas de todos en la misma realidad que acontece. La ausencia de pensamiento no quiere decir precisamente estupidez o debilidad, más bien el mal también puede encontrarse en personas muy inteligentes. Tampoco proviene de un alma oscura, sino que quizás a la inversa, la maldad pueda ser causada por la ausencia de pensamiento.

2. *La cinta blanca* como análisis moral de la sociedad alemana a inicios del siglo XX

En conexión con lo anterior, se hace necesario remitirnos a la teoría de Hannah Arendt para una mejor comprensión de esta obra. Pero no sin antes, indagar en las raíces, en el origen del mal que representa el film según la cultura de la sociedad alemana de la época.

La obra lleva por subtítulo *Una historia alemana para niños*. Representa un análisis de esta sociedad, la cual posteriormente es parte de la gestación de dos guerras mundiales y los hechos del nazismo. La película se sitúa a puertas de la Primera Guerra Mundial, en un pueblo protestante al norte de Alemania en el cual comienzan a presentarse una serie de acontecimientos misteriosos de violencia y tortura.

Haneke describe su obra como una representación de “el origen de todo tipo de terrorismo, sea de naturaleza política o religiosa”. Este director suele en sus obras atentar contra la comodidad de los espectadores y es conocido por su estilo oscuro e inquietante. A menudo trabaja problemáticas de las sociedades modernas en su estilo violento y perturbador.

Este artículo toma el film *La cinta blanca* como un análisis representativo sobre el origen de la violencia. Se trata de una indagación en las raíces culturales y sociales que empujaron al pueblo alemán al fascismo, pero va más allá de esto y da cuenta de cómo se origina el mal, el semillero de la perversidad. Una de las principales razones que muestra es debido a las consecuencias naturales de las enseñanzas recibidas. A través de la educación del odio, con sus mecanismos de interiorización del odio y violencia desde la infancia, los ideales torcidos del pensamiento único de la época: la religiosidad sumamente estricta, dogmas y mitos. Valores absolutos que son transmitidos a las nuevas generaciones. Los personajes tienen un vínculo en común, sus hijos están en el coro del colegio y de la iglesia, todos están interconectados. Se muestra la relación que sostienen los niños con los adultos, de respeto forzado, castigo y sumisión. En especial con las figuras de poder de la sociedad, como por ejemplo y por sobre todo con el Padre de la iglesia. Son figuras representativas de la verdad y el raciocinio. Una cinta blanca es puesta por el Padre a sus hijos, en brazos y cabellos, para que no olvidaran la pureza espiritual y la inocencia. Debían usarla en caso de haber cometido algún pecado que deshonrara a Dios, luego de haber pagado con castigos brutales. Para contribuir al entendimiento de esta violencia legitimada por la Iglesia, podemos remitirnos a lo siguiente; “El uso «bendecido» de la sexualidad, en el matrimonio, tiene la misma legitimidad que la guerra justa, esto es, una justicia muy dudosa, que defiende la violencia (en el caso del sexo, la voluntad de afirmación, el deseo de plenitud vital) con el principio general de que «sin embargo, hay que vivir», un principio que siempre se invoca para justificar las peores infamias”. (Vattimo, 2003: 144).

Estos dogmas y mitos se obedecen sólo porque así ha sido históricamente, por el sometimiento que existe de los individuos a este “ser superior”, que se muestra como la verdad, la razón y decisión. Nos enfrentamos con una violencia simbólica, dominante en la enseñanza tradicional de la Iglesia, entre ley y naturaleza. El predominio en nosotros de las leyes de la supervivencia, que justifican en último término la violencia en la que reside el mal. (Vattimo, 2003: 143). Estos valores absolutos y las relaciones de violencia y castigo, van incrustándose en la médula de cada niño, bajo estos mecanismos de

adoctrinamiento que, por lo demás, se presenta de forma muy implícita. Los niños comienzan a manifestar comportamientos extraños y encubren la violencia, la crueldad, los abusos, debido a esta misma cotidianidad y se comportan de la misma forma que sus educadores. La película pretende mostrar el microcosmos que surge entre semillas de la ‘maldad’ venidera e inevitable, para representar el macrocosmos. Durante la historia se intentan buscar los culpables de los acontecimientos misteriosos, parecidos a una especie de castigos religiosos. El profesor del pueblo, que es el narrador, sospecha de un grupo de niños. Pero no se trataría más que de una respuesta al régimen al que están sometidos, el cual provoca un estado de deshumanización. El pueblo se encuentra en un estado de terror que caracteriza a la época, bajo los sucesos de violencia, mentiras, represión, crueldad, tortura y secreto a voces y que comienzan a ser parte de la cotidianidad. Todo esto, logra que en el individuo se genere un acuerdo para pertenecer a un pensamiento único, a una verdad, a la historia de un país. Esto deja entrever que el mal no necesariamente tiene que ver con enfermedades patológicas o la dimensión demoníaca que muestra la religión. Tampoco se habla de seres que nacieran dotados de maldad o de alma oscura. Personas comunes y corrientes bajo un sistema normativo, bajo un acuerdo. Justamente es a esto que apunta la *banalidad del mal*. Los sucesos de violencia quedan sin culpables.

3. Relaciones de jerarquía de poder como acto de violencia inmediata

Como vimos, la *banalidad del mal* se enfoca especialmente en la relación que existe entre los individuos con el sistema normativo al cual están sometidos. Otra forma de origen de la violencia y, a su vez, el primer paso para su banalización, es exactamente a través de las relaciones de poder jerárquicas. En el film vemos el sistema absoluto de jerarquía de poder al cual está sometido el pueblo. El Barón es la figura que posee el poder absoluto del pueblo, dueño de propiedades y del trabajo. Casi todo el pueblo lo respeta y rinde honores debido a la relación de dependencia. Luego el Administrador, quien se encarga de organizar, cuidar y distribuir los bienes del Barón hacia los habitantes. El Pastor, figura que representa la verdad, y es quien bendice y castiga.

El resto son el Médico, la Partera, el Profesor, los granjeros, las mujeres y los niños. Todos interconectados en una historia que en primera instancia no se vislumbra el horror venidero.

Estas relaciones de dominación, denotan una violencia desmedida que subyace en la cotidianidad. Las relaciones de jerarquía de poder, mostrado por las figuras sociales de poder en el film, logran hacer visible cómo se perpetúa la verticalidad social. Es necesario hacer énfasis en lo determinante que son las relaciones sociales para los seres humanos, debido a que adquieren un gran sentido para su conformación como individuos pertenecientes a un contexto histórico particular.

El poder que representan los personajes nombrados anteriormente, también representa la verdad, la autoridad, el raciocinio y la toma de decisiones. Son vistos como figuras superiores por los demás habitantes del pueblo, quienes se encuentran en una sumisión absoluta. Las mujeres y los niños son mostrados como figuras de sensibilidad. La jerarquía de este sistema normativo es una fuente y se conecta directamente con lo postulado por Hannah Arendt. Para contribuir con el entendimiento de este punto, respecto del poder, relacionaremos que; “Creación de derecho es creación de poder, y en tal medida un acto de inmediata manifestación de violencia. Justicia es el principio de toda finalidad divina, poder, el principio de todo derecho mítico.” (Benjamin, 1995: 65). Aquí el poder está íntimamente ligado a la violencia, para alcanzar un fin. La violencia es utilizada como medio. Así fue como se cometieron los peores hechos de crueldad en la historia, por personas normales, que se encontraban bajo las órdenes de quienes perseguían un fin. La violencia desmedida representada en la cotidianidad, legitimada por la religión y el poder, logran que se produzca *banalidad del mal*.

4. Consideraciones finales

El mal se ha vuelto superficial y nos encontramos con individuos sin consciencia social. Es posible afirmar que las sociedades que estuvieron habituadas a la violencia, en especial las generaciones que lo estuvieron desde la infancia, serán quienes son mucho más susceptibles a ser violentas. Estamos frente al espejo atroz de las raíces en las que germina el odio, la violencia, el desencanto y la inhumanidad. El mal pierde su característica que constituía una tentación, algo profundo y metafísico, para convertirse en algo fútil. En contraste con la actualidad, casi todos los continentes repudian la violencia, son actos que se evitan y combaten. En relación con esto, dice Hannah Arendt; “Al igual que la ley de los países civilizados presupone que la voz de la conciencia dice a todos «no matarás», aun cuando los naturales deseos e inclinaciones de los hombres les induzca a veces al crimen, del mismo modo la ley común de Hitler exigía que la voz de la conciencia dijera a todos «debes matar», pese a que los organizadores de las matanzas sabían muy bien que matar es algo que va contra los normales deseos e inclinaciones de la mayoría de los humanos”. (Arendt, 2009: 219). Seguramente muchos de los involucrados con el nazismo no tuvieron la inclinación de matar, de robar, de llevar a sus semejantes a la muerte. Pero como bien sabemos se forma el origen de la *banalidad del mal* a partir de estos individuos que son cómplices de los crímenes, que siguen órdenes, debido que también se benefician con ello. Adoctrinamiento y sumisión a este sistema normativo de exterminio. Debido a todo esto es necesario recurrir a estos estudios, para lograr una lectura profunda y crítica del film que nos permita una mayor comprensión de los más atroces hechos de crueldad de la historia.

Referencias

- AREND, Hannah (2009). *Eichmann en Jerúsalen*. Barcelona: Debolsillo
- BENJAMIN, Walter (1995). *Para una crítica de la violencia*. Buenos Aires: Leviatan.
- VATTIMO, Gianni (2003). *Después de la cristiandad*. Barcelona: Paidós.

Lo bello y lo sublime en “El caminante sobre el mar de nubes” de Caspar D. Friedrich

Martina Román Lira*

Resumen

El objetivo de este trabajo es establecer una correspondencia entre lo bello y lo sublime en la obra “El caminante sobre el mar de nubes” de Caspar D. Friedrich. En efecto, nos proponemos dilucidar los encuentros y desencuentros de la experiencia estética de esta obra estudiada desde la perspectiva de Immanuel Kant.

Palabras claves: Kant, engaño, imaginación, razón.

1. Introducción

Nuestro trabajo se desarrolla a partir de la siguiente pregunta: ¿Cómo se genera un juego de dos conceptos como lo bello y lo sublime en una obra pictórica romántica? Para nuestro caso hemos elegido el óleo “El caminante sobre el mar de nubes” del pintor alemán Caspar David Friedrich (1774-1840).

Se argumentará en base a la aplicación de conceptos filosóficos y el análisis de la obra misma. Por otra parte, la relevancia de este trabajo reside en el doble juicio entre dos conceptos tan diferentes que se reflejan en una obra. La aplicación de estas dos potencialidades no ha sido estudiada en esta obra juntas, sino que únicamente por separadas

Es necesario para el conocimiento de la experiencia considerar que la sublimidad y la belleza son racionalizados por los sentimientos de cada ser humano en un juicio determinado. En la dificultad de comprender cómo estas dos percepciones pueden ser engañadas por los mismos sentidos vinculándose.

* mromanliraa@gmail.com

Inicialmente Baumgarten fue el primero que introdujo el concepto "sublime". En su *Estética* se basó fundamentalmente en las reflexiones de los artistas. Se implementó junto con las dificultades de los límites de la percepción, ligadas también con sentimientos como placer, forma, etc. Se formula este temor interminable ante la enorme grandeza de la naturaleza, que es perpetuado a partir de un distanciamiento que se vuelve irracional ante la mente. Kant organizó el término "estética", sobre el cual destinó la ciencia que trata del conocimiento sensorio que llega a la comprensión de lo bello y se formula en las imágenes del arte.

La estética de Kant está basada principalmente en las nociones de la belleza y la sublimidad. Para Kant la naturaleza es considerada la única forma de belleza. Realidad que se contraponen hoy en día que estamos acostumbrados a sostener la belleza con las obras de arte.

Lo que se comprende de belleza en Kant es sobre los principios de las teorías clásicas del arte, que al estar en periodo ilustrado, se contraponen y genera un neoclasicismo. Como él mismo afirmaba en su crítica del juicio, que los parámetros de gustos son juicios propios y personales, donde no todos tendrán la misma percepción.

Fuertemente llevado por el iluminismo y sobre la idea de un llamado a la razón, se sobrepone un concepto que no se había figurado de tal manera anteriormente y que perdura hasta la actualidad. No es considerado propiamente tal como bello pero no se asemejan en nada. Es el término de sublimidad, que se basa en el no uso de la razón, solo el uso de los sentidos y la imaginación que se transforma en una tarea imposible de reformarla en la mente. Proceso por el cual la razón no reacciona y mediante un acto de intentar construir en la mente algo que no se puede construir debido a que es incuantificable. Esto da paso a la imaginación para que construya lo que está más allá de lo que los ojos ven, y recrear la imagen mediante los sentidos.

Estos dos conceptos tan distintos por sus formas de concentración, ¿de qué manera podrían ir en paralelo? Teniendo nociones por el arte y los problemas estéticos que conllevan las obras. A veces es casi irreconstruible la imagen de lo difusa que es, dando paso para el conocimiento no racional.

1.1 Lo bello

La belleza puede ser concebida como el acomodamiento que se hace en función tanto de la apreciación, como en la utilidad -en el sentido moral-. Siempre es parte de algún objeto, no existe un concepto general sobre lo que define como “bello”. Siempre se intenta llegar a la idea de perfección generalizada, pero no puede ser efectiva ya que es un juicio personal basado en una acción desinteresada. Esto último va ligado plenamente a la satisfacción, lo agradable, incluso lo bueno.

Definimos belleza como una percepción sensorial que deja a la imaginación su propia concepción de lo satisfactorio o insatisfactorio. Se podrá interpretar las imágenes como imitaciones de objetos reales pero sin desempeñar los mismos actos. Por otra parte las imitaciones pueden ser naturales o aparentes. Esta es dependiente de su apariencia, ya que la visión es fundamental dependiendo de cada persona. La visión intelectual y sensible a través de la imaginación es la que nos permite ver y realizar un juicio. La idea de belleza y la existencia de cosas bellas van de la mano, es decir, objetos que contienen características de lo ideal. Para Kant *lo bello encanta y genera* ciertos parámetros de simetría sobre los objetos conteniendo un “razonamiento mediante los sentimientos” de los seres humanos. Esta es considerada como la representación frente a un objeto. El sentimiento es conocido como un juicio estético y es percibido mediante los sentidos.

Lo bello tiene un sentimiento de acción hacia la experiencia y se puede unir directamente con una imaginación que juega pero está en la misma realidad. Es percibido tanto por la imaginación o el entendimiento de un juicio. Esta dualidad se genera en conceptos racionales que vendría siendo el proceso mental.

Es considerado que sin concepto se representa a un objeto de gusto o disgusto universal que agrada sin tener todos los mismos parámetros. También cabe mencionar que su finalidad es ser “bello”. Pero no se puede definir un fin determinado ya que los objetos solo son, es decir, depende de estos mismos y nosotros lo denotamos mediante un juicio. Es considerado como una manifestación de un sentimiento de placer sin el uso de la reflexión y/o razón, ya que es puramente sensitivo.

En el sentido platónico y neoplatónico, tiene una concepción de elevación -estéticamente- como es la mimesis y la idea de belleza. La primera es considerada como que las imágenes son imitaciones de objetos reales, pero sin interpretar las mismas funciones.

Por lo contrario, el aspecto de un prado lleno de flores, valles con arroyos, cubiertos por rebaños pastando, etc., originan también una sensación apacible, pero que es alegre y risueña.” (Kant, 1990:31)

Es así como pueden estar limitadas por naturaleza o por apariencia, pero ésta siempre será independiente de su apariencia. (*En cuanto a lo bello, no hay nada más fatigoso que cuando deja ver un arte trabajoso. La preocupación por interesar se hace penosa y se recibe con incomodidad.*) La visión es considerada engañosa, pero la visión intelectual es la que nos deja ver. Por otra parte, la segunda es considerar que la belleza es visible para todos, pero la expresión de belleza es la expresión de la verdadera idea de belleza. Es un juicio estético que se genera solamente en un algo ya representado, en un objeto “fabricado” en el cual se exprese la determinación de lo bello. Esta inclinación por la que se siente en un objeto determinado, normalmente se asocia con un sentimiento delicado de apreciación momentánea y su posterior reflexión.

Para que la primera impresión tenga lugar en nosotros, con intensidad apropiada, hemos de tener sentimiento de lo sublime y, para disfrutar convenientemente la última, un sentimiento para lo bello. (Kant, 1990:31)

Se genera una sensación placentera al unir la imaginación con el entendimiento a partir de objeto. El placer debe encontrarse en la forma del objeto, debe estar constituido por naturaleza y aceptadas con nuestras facultades y dependiendo de éstas las facultades se revela la razón del placer. A fin de cuentas, la belleza tranquiliza la razón y en este estado, habita su forma de llamar la atención. Este concepto se relaciona con objetos de tamaño moderado y con una extensión definible.

Lo bello provoca un gusto de inmediato. La imaginación y la razón son las facultades que rigen en lo bello.

1.2 Lo sublime

Tras definir el concepto de belleza, se puede hacer un acercamiento a la sublimidad, que mediante sus distingos son opuestos.

Este concepto describe como sublime lo que se sobrepone más allá de la racionalidad. Su popularidad la lograría en el tiempo de movimientos del Barroco y Romanticismo. La concepción de sublime proviene de la literatura y el arte, las cuales fueron capaces de abarcar en ciertas obras la intensidad de algo grande.

Es también considerado para fines que provocan admiración como el tiempo, la fantasía inimaginable, paisajes, escenas, etc. Se describe en simples palabras como una composición superior de grandeza y de lo más elevado - que en este caso es partícipe de la idea neoplatónica- y se ocupa como la elevación de admiración y aspirar a algo más de lo que se ve.

Se podría apreciar sobre lo que es absolutamente gigante, que sobrepasa y genera sensación de displacer ya que confunde y no hace uso de la razón. Puede apreciarse solamente en la naturaleza ante algo que supera nuestras capacidades lógicas de contemplar algo manteniendo de todas maneras la concordancia con la naturaleza. Se trata de la contraposición de displacer por la estimación de las magnitudes perturbada por la razón y el placer de la correspondencia de un juicio inapropiado por lo sensible contra el racionamiento de un esfuerzo para emplearlo.

Es una experiencia por la sensibilidad que agita y mueve la imaginación hasta producir un sentimiento de inferioridad y alerta, y se transforma en sublime sobre la incompatibilidad de ideas con experiencias. De esta manera la experiencia proviene de una cultura estética que recurre a nuestros poderes como seres humanos en conjunto con la naturaleza. Incrementa la imaginación en la representación de diferentes casos del ánimo que hacen al humano sensible sobre lo sublime

de su camino sobre la naturaleza. La naturaleza representa la fuerza que es amenazadora aparentemente para nosotros, ya que ésta puede crear grandes tragedias como aluviones, rayos, nubes, etc.

La naturaleza reduce la capacidad de fragilidad y fuerza que tenemos como seres humanos, ya que nos encontramos enfrentados a algo que está muy por encima de nosotros. Lo sublime es lo que eleva nuestras capacidades del alma debido a la superioridad de la fuerza, contra la fragilidad.

Es considerada como la infinitud, la incuantificable, lo que pierde forma y se pierde a la imaginación, es considerado un superlativo de la belleza por su persuasión. Considerando que persuade, se podría decir de esta misma manera que agrada de inmediato pero por la oposición que generan los sentidos. La dualidad de sublime intelectual que se enfrenta contra la comprensión negándose y la de los sentidos que nos hace sentir ínfimos e intimidados físicamente.

La concepción del espíritu que nos lleva lejos por los sentidos es lo que conmueve o genera un sentimiento de temor, melancolía y estremecimiento, la que desencadena apreciación. Se construye normalmente -pero no siempre- primeramente por el asombro, luego lo temible y por último lo admirable. La forma puede ser variada, hasta encontrarse en algo sin forma aparente pero en él es representada la limitación de la totalidad que interviene en la racionalidad. A partir de la inhibición de las facultades racionales que conlleva una abundancia de grandeza que deja que la imaginación vea lo que normalmente no ve.

Las ideas de la razón no están adecuadas e incapacitadas en estas situaciones, haciendo posible el movimiento formado por la incompatibilidad de la elevación del espíritu con el precepto de poner la sublimidad en el pensamiento como una representación. Es considerado con mayor peso debido a su forma con un dualismo que muchas veces está constituido por el horror, que en cierta manera nos genera compasión. La concepción de este sentimiento difícil de explicar que no se puede interpretar de gran manera y se ve reflejado en otros al "lograr" tener el mismo sentimiento pero no lo reconocemos como tal. Por una

parte, se genera un tipo de ceguera potente que no es aparente ya que tiene forma a la vez. Pero es lo oscuro y desconocido pero reflejado en algo asombroso.

Se manifiesta y se aprecia más allá de lo que es visual, puramente táctil y funcional, y se basa en lo que conlleva en su esencia de percibir tal sentimiento de sublime.

Muchas veces convierte en rígida la potencia del alma, y debido a esto es necesario generar un cambio con lo bello, para generar que el estado de intranquilidad no se prolongue por más tiempo:

La noche es sublime, esta conmueve y a veces es rígido y asombrado.”
(Kant, 1990: 32)

Lo sublime surge frente a objetos de grandes dimensiones, desmesurados, ilimitados o peligrosos. También se pueden producir frente a obras tristes o conmovedoras, las que tocan lo profundo del ser. Se implanta la conmoción que sobrepasa la racionalidad donde el sujeto se torna serio e intenta reflexionar.

Una gran altura es sublime del mismo modo que una gran profundidad, sólo que ésta va acompañada con la sensación de estremecimiento y aquella con la de admiración.” (Scheck, 2013: 4)

Se considera también como un horror que se disfruta, puede ser productor de algo totalmente desagradable para los ojos, que es agravado por la negativa de algo, puede ser apreciado como mezcla de pesar y deleite.

Las sensaciones de lo sublime tensan más las fuerzas del alma y por eso fatiga antes. (Molina, 1990: 13)

Es en este plano en que se relaciona la imaginación y el intento del uso de la razón. No existe una relación entre el objeto y las facultades de razón.

2. Obra “El caminante sobre el mar de nubes”

El arte es una presunción artística que lo aleja de la idea de lo que son en sí apariencias engañosas y por lo tanto no son auténticas ya que contiene una cierta idea de la perfección.

En este caso el autor Caspar David Friedrich, un romántico alemán, recreó el simbolismo de la naturaleza en un óleo de 1818, sobre un lienzo de 74,8 x 94,8.

Si se trata de tiempo pasado es noble; si se prevé para un futuro incalculable, tiene entonces algo en sí de terrible. (Kant, 1990: 35)

El simbolismo que se aprecia es totalmente subjetivo y depende de cada persona. Podría considerarse este personaje de espaldas como un “enfoque trascendental”, que busca focalizar su atención no en el sujeto, sino en la naturaleza. Existen muchas interpretaciones de esta pintura, pero en todas se ve esta expansión de la naturaleza. Se considera que sólo el propio autor podría revelar lo que originó en su obra.

La vista de una montaña cuyas cimas nevadas se yerguen por encima de las nubes, la descripción de una tormenta enfurecida, o la descripción del imperio infernal que suscita complacencia, pero con horror. (Kant, 1990: 31)

Al analizar la obra nos podemos encontrar de lleno con la imagen de niebla y de nubes, que podría ser interpretada como lo que posee límites, que posee grandes dimensiones y que dificulta la vista al confundir la nube con el cielo. Es el conocimiento hacia lo desconocido, que es totalmente no-manejable o intocable. Las rocas simbolizan lo tangible pero inmenso y la niebla lo impalpable. Se descompone en el sentido del tacto y evita juntarse con uno mismo, pero está presente. El hombre puede simbolizar el mismo autor de la obra, o puede ser considerado como un avatar que está en lo más alto de una gran cumbre. Se ve una enorme visión sobre la cumbre, donde surgen interrogantes sobre si el caminante seguirá su curso hacia las otras montañas o atravesará este mar de nubes.

La niebla se puede caracterizar también como un elemento un tanto espiritual, que cubre la posibilidad de una línea percibida hacia el espacio. Mediante los contrastes de colores se ve la diferencia de tonalidades más luminosas y lo oscuro que se comprende. Se recalca al caminante sobre la oscuridad de las rocas triangulares, en la claridad del cielo.

En este estilo romántico se examinaba la extensión de los paisajes como en un ámbito metafísico, fuera de lo imaginable. Al hacer tal contemplación o tratar de plasmarla en la imaginación –dependiendo de cuadros o de obras de la literatura- se intentaba contener el conocimiento del poder absoluto que contiene la naturaleza. Es una proyección hacia lo desconocido, al futuro, la naturaleza misma, esta inferioridad y hasta el espíritu de Dios.

Por último se citará sobre David d'Angers, un escultor contemporáneo que afirmó sobre el “caminante sobre el mar de nubes”: « ¡Friedrich! El único pintor de paisajes que había tenido hasta entonces el poder de remover todas las facultades de mi alma, el que realmente creó un nuevo género: la tragedia del paisaje».

3. A modo de conclusión: La belleza y lo sublime frente a la obra “El caminante sobre el mar de nubes”

Se entiende que resulta imposible que algo al comienzo sea considerado bello y que luego se transforma en sublime; o viceversa, que algo habituado como sublime luego sea considerado como bello.

La relación de la belleza, lo sublime y la obra se entrama en un vínculo que de algunas maneras es engañoso. Lo sublime es un sentimiento complejo que es sensitivo cuando uno se enfrenta a la realidad de la multidimensionalidad y la expansión que contiene. Aunque de todos modos la belleza por los trazos de la obra, es totalmente armoniosa y se basa en la fluidez de la naturaleza como objeto bello (recordar que lo bello solo se da en objetos concretos y cuantificables). La obra en óleo tiene una extensión de 75 x 95 cm aproximadamente, es clara-

mente una obra concreta y se sabe plenamente su contextura al mirarla y no parece difusa o contradictoria. Pero por otro lado en la extensión del paisaje, las nubes, las montañas, lo hacen difuso e incomprensible.

La belleza es un "artefacto" ya realizado en su totalidad, que se puede tocar, que no es imaginable, que se usa la razón para saber sus medidas aproximadas y se puede racionalizar en la mente. Según la modalidad, cualidad y cantidad sin concepto fijo sobre un objeto determinado. Es un concepto que no es objetivo, sino que es concreto, que contiene forma, situado en un espacio determinado y es estático.

Esta obra tiene una gran elaboración en que nos presentamos como si tuviéramos la sensación de estar detrás del caminante. Se genera un engaño dentro de la belleza del objeto y el contenido de la pintura. Se genera un doble juego de belleza y sublime.

Se representa lo sublime en la extensión del paisaje del cuadro, pero ¿De qué manera se puede dar esta dualidad?

Esta dualidad se manifiesta en el sentido de cómo se aprecie. Se ve la belleza en el artefacto de la pintura, en su composición que fue fabricada. Por otra parte lo sublime es la extensión del paisaje. La dualidad se genera a partir de dos conceptos muy diferentes. Es una apreciación donde se mezclan ambos conceptos. La razón se ve afectada por el paisaje de la obra, pero sigue siendo una obra concreta. Al ser concreta la obra, es bella, pero al parecer sublime también.

El engaño que se genera es un juego que se caracteriza por la excelencia del óleo. Una pintura de una calidad, que nos puede "representar" estos conceptos que al parecer están entrelazados en esta pintura. Habitualmente estos conceptos no están unidos por sus diferenciaciones, pero es en esta pintura como se pueden conectar ambas.

La conexión no se debe por la concepción racional de los conceptos, sino que por el análisis de éstos separados y posteriormente. Al analizarlos por separado podemos considerar que la obra es totalmente sublime por su extensión, pero de una u otra forma también es bella al ser específica. De forma que dependiendo del enfoque que se da en es-

tos conceptos se puede clasificar de una sola forma. Puede ser sublime o bello, pero no ambas a la vez, debido a que se estaría infringiendo los patrones de las definiciones.

La trampa que se comprende en esta pintura mediante los dos conceptos, es que nos focalizamos solo en una sola, pero se puede focalizar ambas pero de manera separada.

Referencias

KANT, Immanuel (1764). *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime*. Madrid: Alianza Editorial 1990.

MOLINA, Fernando (1999). *Lo bello y lo sublime en la estética de Esteban de Artega*. Sevilla: Cuadernos sobre Vico.

SCHECK, Omar (2013). “Lo sublime y la reunificación del sujeto a partir del sentimiento: La estética más allá de las restricciones de lo bello” en *Signos filosóficos*, Año2/ 2013/Nº29.

Manifestaciones de ideología en el lenguaje de animales gregarios. Sobre la ideología en animales gregarios

Diego Díaz Jería*

Resumen

Me propongo probar que existen animales gregarios –sin contar al ser humano– capaces de construir una visión de mundo, una ideología, mediante estudios que se han efectuado sobre el lenguaje de ciertos animales, en este caso los chimpancés y los perros de pradera.

Palabras clave: filosofía, concepto, visión de mundo, epigenética.

La acepción popular que se tiene de la palabra ideología suele referir una doctrina política o religiosa. Pero esta acepción no refleja la totalidad de los elementos que abarca este concepto, entre los cuales figura el caso que queremos tratar en nuestro artículo. La ideología es más bien un conjunto de ideas que determinan la visión de mundo y la forma de actuar de un individuo y/o colectividad.

Casi todo comportamiento social y personal (por no decir la totalidad) se ve influenciado por la ideología, desde la forma de hablar, la religión, el tipo de comida que se disfruta y desprecia, etc.

Aunque pudiese sonar extraño, los seres humanos no somos los únicos que podemos contar con los medios para generar una ideología así entendida. Una condición primordial para acceder a ella es la capacidad de manejar un lenguaje relativamente complejo, lo cual se puede encontrar en infinidad de animales gregarios, pero no basta con poseer un lenguaje. La ideología se manifiesta al momento de

* Universidad de Valparaíso. diegodiazjeria@gmail.com

conceptualizar el mundo y en el acto de distinción en base a la experiencia. Y es aquí donde aparece nuestra interrogante: siendo que hay animales gregarios que manejan un lenguaje ¿manifiestan algún indicio de la presencia de una ideología? ¿Cómo un animal gregario es capaz de hacer actos de distinción a través de los conceptos que éste maneje forjando a su vez una visión de mundo? ¿A qué amplitud se manifiesta ésta?

Han habido múltiples estudios sobre el lenguaje de los animales, pero vamos a centrarnos en dos casos que arrojan resultados que reflejan una notable capacidad de conceptualización: los chimpancés y los perros de pradera. Posteriormente examinaremos de qué manera se despliega la ideología en sus respectivos lenguajes.

Chimpancés y lenguaje conceptualizado en base a señas

En 1966, Allen y Beatrix Gardner impulsaron un proyecto en la Universidad de Nevada que determinaría la capacidad de los chimpancés para desarrollar un lenguaje.

En anteriores ocasiones este experimento había sido llevado a cabo con resultados negativos. Estos intentos consistieron en enseñar a los chimpancés a utilizar lenguajes fonéticos, pero en ningún chimpancé se logró resultado alguno. Sin embargo, los Gardner tenían la hipótesis de que el fracaso de los experimentos anteriores se debía a que los chimpancés no tienen un sistema fonético lo suficientemente desarrollado como para desarrollar un lenguaje por este medio. Pero tenían en cambio una formidable capacidad para reconocer señas y símbolos

Así fue como Washoe, la chimpancé adoptada por los Gardner que en aquel momento tenía aproximadamente 1 año, fue seleccionada para el experimento junto a otros chimpancés, siendo ésta la que más destacó en su resultados por su temprana enseñanza y correctos métodos.

El experimento consistía en enseñar a los chimpancés a utilizar el ameslan (idioma utilizado internacionalmente por los sordomudos) y ver qué tan capaces eran de articular un lenguaje. Al cumplir los 5

años, Washoe ya manejaba la perfección aproximadamente 350 palabras en ameslan, entre las cuales figuraban tanto verbos, sustantivos y adjetivos, los cuales podía articular a la perfección.

Un hallazgo sorprendente fue la increíble capacidad que Washoe tenía para articular los conceptos aprendidos para inventar nuevos. Se negaba a ciertos conceptos que le parecían ajenos e incomprensibles, por ejemplo: ella conocía el gesto para referirse al refrigerador, pero prefería utilizar los gestos de “ABRIR-COMER-BEBER”. A las sandías las llamaba “FRUTA-BEBER” o “DULCE-BEBER”. Esta capacidad de acoplar múltiples conceptos en una sola idea da a entender que este chimpancé era capaz de manejar sin problemas un lenguaje de significados y significantes y además podía hacer actos de distinción.

En cuanto a los otros chimpancés, aunque varios mostraron alcanzar los mismos niveles que Washoe, hubieron algunos que no lograron nunca formular y/o articular conceptos. Sucedió que estos no dominaban un lenguaje en sí, solo reconocían símbolos e identificaban objetos con estos. Esto se debía a las metodologías usadas con anterioridad a este experimento, las cuales tenían como enfoque principal el reconocimiento de símbolos en vez de la articulación de conceptos.

Pasado el tiempo, Washoe tuvo un hijo, al cual le enseñó los símbolos en ameslan y las articulaciones que había aprendido en su vida. Su hijo no tuvo mayor inconveniente en aprender ameslan y solían comunicarse utilizando los gestos que manejaban.

Perros de pradera y lenguaje conceptualizado en base a fonemas

El Dr. Slobodchikoff, biólogo y profesor de la Northern Arizona University, estudió durante un largo tiempo el lenguaje de estos animales. Una primera impresión de sus fonemas no nos permite inferir mucho, después de todo se comunica en base de a chillidos. Pero Slobodchikoff estaba convencido de que tras aquel sonido podría esconderse un concepto que hace actos de distinciones, aunque no al mismo nivel que podría ejecutarlo un chimpancé de tal calibre como el del experimento anteriormente expuesto.

A diferencia de los chimpancés, los perros de pradera no tienen un sistema nervioso central tan desarrollado como el de los primates y no demuestran comportamientos de excepcional inteligencia a nivel individual. Aunque a nivel colectivo pueden ser muy sorprendentes como lo reflejan sus redes de túneles y estructuras sociales. Aún se adeuda un estudio exhaustivo sobre hasta qué punto podría llegar su inteligencia individual.

Los conceptos que estos animales ocupan cumplen un rol muy importante a la hora de defender sus colonias: identificar amenazas y ejecutar un plan de acción adecuado para hacerles frente.

Los chillidos que estos animales vociferan se componen de una serie de frecuencias de sonido que están ordenadas en determinado tiempo. Entre estos sonidos no solo se encuentran lo de la amenaza en cuestión, sino también sus características físicas distintivas. Por ejemplo, si ven a un zorro, el sonido que emiten no solo significa “zorro”, sino que entrega una variedad de detalles que permite identificar específicamente al individuo: “es un zorro de tal edad, de tal color y de tal estado físico y pareciera que está o no cazando”. Toda esta información está inscrita en un solo sonido que es modulado de diferentes maneras y en determinadas frecuencias, pero que comparten la misma base que caracteriza a un animal específico.

El sonido, además de contener la información específica de la amenaza, también da inicio a un plan de acción respectivo para superarla. No se comportan de la misma manera ante un halcón, un tejón, una serpiente o un zorro. Cada uno de ellos tiene estrategias diferentes para poder evitar un posible ataque.

¿Pero será acaso su habilidad lingüística un fenómeno determinado por la genética? Solo había una manera de determinarlo y consistía en experimentar con especímenes no silvestres. Slobodchikoff y su equipo fueron a estudiar el comportamiento de los perros de pradera de algunos zoológicos. Estos especímenes nunca habían tenido interacción alguna con depredadores. Utilizando maniqués simulaban un posible ataque a la colonia. Al ver a los muñecos, los perros de pradera chillaban, pero estos sonidos no tenían ningún ordenamiento y cada miembro emitía un sonido distinto. Además no ejecutaban ningún

movimiento preventivo como sí lo hacían sus parientes silvestres. A diferencia de los complejos chillidos emitidos por colonias silvestres, las colonias de los zoológicos emitían más bien balbuceos.

En ellos está la posibilidad y la pulsión de comunicarse, pero esta no se desarrolla plenamente sin la debida estimulación, al igual que el lenguaje de los humanos.

Manifestación de la ideología animal y la importancia de su estudio

El lenguaje es una característica epigenética, es decir, que no va inserta en el código genético de la especie, sino que se mantiene a lo largo del devenir evolutivo mediante la transmisión del conocimiento y de las conductas de las nuevas generaciones. Es aquí donde debemos hacer un distingo fundamental.

Muchos animales (la mayoría de ellos mamíferos y gregarios) manejan diversos medios de comunicación. Podemos nombrar a los perros e inmediatamente se nos vendrá a la mente su lenguaje corporal característico, como mover la cola cuando está alegre y ocultarla entre las patas traseras y bajar la cabeza cuando tiene miedo.

Explicito esta situación para marcar una diferencia entre los casos expuestos y el resto de los animales que bien pudieron haber estado en este análisis, pero no cumplían con los requisitos necesarios para tildar de ideológico su comportamiento.

Como se dijo al comienzo, la ideología se fundamenta en el lenguaje, en la significación de elementos comunicativos. Hasta este punto hay una enorme cantidad de especies, pero el filtro definitivo es la capacidad de articular los conceptos de tal manera que hagan un acto de distinción en base a la experiencia.

Podemos recordar a Washoe cambiando el signo de “refrigerador” que le parecía ajeno por uno que fuera más acorde a sus vivencias: “ABRIR-COMER-BEBER”. No reconoce ni entiende qué es un refrigerador, ni siquiera tiene idea de lo que es la refrigeración. Ella solo ve un objeto que al abrirlo puede encontrar cosas para comer o beber. Lo

mismo con la sandía, a la cual prefería llamar por sus características: “DULCE-BEBER”. Es ahí donde está la manifestación de su ideología, al transformar el mundo y diferenciarlo de la manera que le parezca más acorde a sus vivencias.

Por otro lado están los perros de pradera. Demuestran ser capaces de hacer un acto de distinción en dos aspectos fundamentales:

En primer lugar están sus fonemas. Estos animales distinguen detalladamente una amenaza, lo que quiere decir que pueden distinguir características particulares de la misma. Comprenden lo que es el tamaño y los colores pero no como algo propio de un cuerpo, sino como una abstracción universal que está presente en varios objetos.

El llamado de alerta da un detallado plan de acción a ejecutar para resguardar la seguridad de la colonia el cual es producto de todo un aprendizaje histórico respecto a quién ataca, cómo ataca y cómo deben manejar la situación.

Otros animales, como los perros, si bien son capaces de tener una identidad en el devenir, no logran concretar una ideología por su incapacidad de expresarla como una relación de significados y significantes. Pongamos un ejemplo: nuestro perro de la casa tiene miedo de la pelota porque cuando era cachorro tuvo un encuentro desagradable con ella. Bien pueden manifestar el miedo hacia la pelota, pero no logran articular el concepto otorgándole la cualidad de ser negativo. Su miedo hacia la pelota emerge más bien desde un conductismo que desde una reflexión ante la pelota.

De esta manera es que la ideología se manifiesta en los animales, la cual podría ser su más tierna etapa. ¿Por qué tierna? Pues porque podríamos ver en estos despliegues ideológicos el gesto que fundamenta todo comportamiento ideológico posterior en una especie.

No nos cuesta nada ver la humanidad y analizar el fenómeno ideológico de esta especie cuyo raciocinio está tan desarrollado. El estudio del surgimiento de ideologías solo se aplica al ser humano, estudiando la divergencia de sus comportamientos y sus orígenes. Pero estudiar a una especie “ya consolidada” como ser ideológico nos deja un vacío pues ignora el devenir de la transformación de los comportamientos

hasta llegar al primer despliegue ideológico que funda todas las futuras conductas y que los seres humanos tenemos ahora y que nos caracterizan como tal.

Estos primeros despliegues se reflejan en los animales actuales que lentamente van adquiriendo mayor inteligencia y que quizás en algún momento podrían llegar a la misma altura en la que ahora nos encontramos los seres humanos.

Con el correcto estudio, podemos completar el vacío que tiene el estudio de la ideología y establecer los patrones universales del surgimiento de la misma.

Conclusiones

Los dos experimentos expuestos anteriormente comprueban que existen animales capaces de vivir una ideología mediante los actos de distinción característicos de sus vivencias reflejadas en los conceptos que articulan en sus lenguajes. El modo de articularlos puede ser variado, lo cual además nos dice que las formas del despliegue ideológico pueden ser variadas, pero como requisito fundamental el lenguaje es indispensable para todas las criaturas que posean ideología.

Referencias

- Gardner, A. Gardner, B. y Van Cantfort. T. 1989. *Teaching Sign Language to Chimpanzees*. State University of New York Press.
- Maturana, H. y Varela, F. 1984. *El árbol del conocimiento*. LUMEN / Editorial Universitaria.
- Dunleavy Stephen (productor) 2010. "Prairie Dogs - Talk of the Town". *Natural World*. Series 29. Episodio 12. BBC. Recuperado de:
- Parte 1: <https://www.youtube.com/watch?v=Wf5V4UP6H3s>
- Parte 2: <https://www.youtube.com/watch?v=9xKLpVMAIrY>

La ayahuasca como filosofía de vida

Felipe Vásquez Sepúlveda

Resumen

El presente trabajo explora la cosmovisión implícita en el uso ritual de ayahuasca, con el objetivo de identificar sus alcances filosóficos. Se postula que el uso de ayahuasca como medio para la cura del cuerpo y del espíritu, tendría implicaciones en el plano de la ética y de la epistemología, tensionando así los cánones tradicionales de lo que se entiende por “conocimiento” y planteando una ética del cuidado de sí.

Palabras clave: ayahuasca, paradigma científico, epistemología, introspección, ética del cuidado de sí.

1. Introducción

En la sociedad moderna, compleja y dinámica, es posible observar cómo la racionalidad científica ha ocupado un lugar privilegiado. Una especie de “filtro” por el cual todo acontecimiento o punto de vista debe pasar antes de ser considerado válido y ‘digno de discusión’. Lo que queda fuera del método científico se considera como ambiguo o subjetivo. Se ha transformado en una especie de nueva autoridad religiosa, que dicta lo que es verdadero o falso.

Consideremos la medicina contemporánea occidental, la cual funciona con reglas y verdades consensuadas- aceptadas por la comunidad científica. Como cualquier otra ciencia, estaría limitada por los parámetros de un *paradigma* (cf. Kuhn 1971), una especie de consenso científico que pretende universalidad y posee coherencia. Los paradigmas son dinámicos y tienen una tendencia constante a desarrollar

anomalías y enigmas a través de la historia. Se quiebran, se rompen, entran en estados de crisis para finalmente dar lugar a un nuevo paradigma.

El paradigma con el cual la medicina funciona, no ha sido igual siempre y el consenso científico que manejamos hoy, durará hasta que las anomalías que aparezcan con el tiempo terminen derribándolo para dar paso a otro que satisfaga momentáneamente esas anomalías, otro paradigma que resuelva los problemas que instale ese momento. Actualmente es rarísimo que alguien vaya al doctor y le diga: “quiero curar mi cuerpo y espíritu doctor”. Sonaría hasta un poco ridículo, pero bajo el paradigma que tenemos sobre medicina. Antiguamente, la cultura de los indios de la selva amazónica tenía un paradigma y entendimiento distinto de la medicina, entendiéndola como una curación del cuerpo y del “alma”. Bajo esta cosmovisión indígena de la medicina, *la ayahuasca* sería una sustancia fundamental para este proceso de curación.

2. La ayahuasca y su ritual

“Ayahuasca” en el idioma quechua significa: ‘la cuerda que permite al espíritu salir del cuerpo sin que este muera’, palabra compuesta por las voces *Aya* (espíritu, muerto) y *huasca/waska* (soga, cuerda). Es un brebaje de origen milenario en las culturas de las Amazonas de Venezuela, Colombia, Perú, Bolivia, Ecuador y Brasil. Su componente básico es una decocción de la liana *Banisteriopsis caapi*, que puede ser remplazada también por *la Colaoriopsis caapi* o *Peganum Herma-la*, también mezclada con *chacopranga* y *chacruna*.

Existen diferentes maneras de preparar el brebaje de ayahuasca, las que varían según las comunidades indígenas y su ubicación en las distintas partes de Sudamérica. Su uso se da en el marco de un ritual de curación bajo la guía de un chamán, quien consume una dosis de ayahuasca e inicia una ceremonia, formando un semicírculo con los participantes y exhalando el humo de un cigarrillo denominado ‘mapacho’, con lo cual ahuyentaría las energías negativas. En el centro del semicírculo, el chamán dispone la ayahuasca y los materiales necesarios para la ceremonia, la que puede durar hasta siete horas, durante

las cuales el chamán realiza cantos llamados “icaros”. Los participantes que consumen la ayahuasca proporcionada por el chamán, notan sus efectos aproximadamente 30 minutos después de haberla ingerido, los que incluyen vómitos, sudoraciones e incluso diarreas.

Las sustancias químicas contenidas en el brebaje a través del cual se consume la ayahuasca, producen fuertes alucinaciones y una agudización de todos los sentidos. Según los indígenas amazónicos, lo que se experimenta corresponde a un viaje espiritual donde el “alma” sale del cuerpo y la conciencia rompe sus lazos materiales.

3. Cosmovisión indígena amazónica

El trance inducido por la ayahuasca es necesario para entablar relaciones con el espíritu de la naturaleza, comprendida como una entidad inteligente con la que podemos interactuar y comunicarnos a través de una estrecha relación. La persona se entrega a un viaje introspectivo a través de su vida, examinando miedos, fobias y traumas. El presente, pasado y futuro son contemplados desde un plano superior o alterado de la conciencia, donde se rompen los típicos cánones de pensamiento. A través de la interpretación de las visiones experimentadas, se puede llegar así al equilibrio y la serenidad, superando miedos y traumas.

Este paradigma medicinal es muy distinto al que manejamos comúnmente en la sociedad moderna. Y si bien actualmente existen centros de tratamientos alternativos que recurren a la ayahuasca, todavía se le califica como una especie de *tabú*, dado que no pasa por un método científico ni un examen racional riguroso, ni por las típicas pruebas de experimentación, comprobación, demostración, etc. Pero el paradigma científico, epistemológico y cultural que entrañan tales operaciones, no es de validez eterna. Que la cosmovisión indígena comprometida en el uso de ayahuasca no sea compatible con el método científico, no significa que este “método alternativo de psicoterapia” sea menos válido o falso, no descalifica el hecho de que este tipo de medicina alternativa tenga resultados positivos y concretos.

4. Propuesta epistemológica y ética

Se puede estar de acuerdo o no con las nociones de alma, sujeto espiritual y naturaleza como espíritu viviente, pero esa no es la discusión. La cuestión de fondo es que el uso de la ayahuasca y su ritual, sugieren una filosofía de vida, una manera de ver al sujeto y el mundo, una manera particular de ver la naturaleza y el conocimiento. A partir de esta cosmovisión indígena, el sujeto tendría una naturaleza dual, un alma y un cuerpo, un espíritu que necesariamente tiene relaciones vitales con la naturaleza, una entidad que posee inteligencia y espíritu, un espíritu superior que nos brinda lo que necesitamos para vivir y posibilita la existencia.

La relación con la naturaleza es vital y crucial para encontrar nuestro ser y reafirmarnos como seres libres. La filosofía que propone la ayahuasca, rompe con los canales epistemológicos comunes, ya que el alcance del conocimiento se produce a través de la introspección e interpretación del viaje espiritual realizado. El conocimiento de sí mismo y de la naturaleza, se realiza a través de la interpretación de las visiones subjetivas experimentadas en el trance espiritual, otra manera de llegar al saber que no pasa por el tradicional método científico o examen de la razón para validarse.

La ayahuasca, aparte de proponer otro canal epistemológico, también propone una ética de vida, en cuanto que la ‘salvación del hombre’ no se encuentra después de la muerte, ni en la negación del ser terrenal, que debe sentir culpa y pedir perdón para lograr salvación (como en el caso del cristianismo). La ayahuasca nos invita a hacernos cargo de la existencia en el presente, ‘salvarnos’ en el presente tomando las riendas de nuestras vidas, liberándonos de miedos y temores, de vicios y ambiciones. Se postula así una ‘ética del cuidado de sí mismo’¹, una filosofía práctica del conocimiento y dominio de sí enfocada hacia el desenvolvimiento en la vida social y una relación armónica con el entorno.

¹ Idea que desarrolla Michel Foucault en *Ética del cuidado de sí mismo como práctica de la libertad*, una entrevista realizada por Raúl Fornet-Betancourt, Helmut Becker y Alfredo Gómez-Muller el 20 de enero de 1984. Publicada en la Revista *Concordia* 6 (1984) 96-116.

Como señalara M. Foucault, lo que permite el adecuado funcionamiento de las '*relaciones de poder*'² en la sociedad sería que los sujetos - entendidos como formas y no sustancias – practicaran su libertad, libertad de dominarse y potenciarse.

La libertad es la condición ontológica de la ética (cf. Foucault 1984), no existe una ética sin libertad. Para practicar esa libertad se necesita de una ética, particularmente una ética del cuidado de sí mismo que permita dominarse y cuidar de los impulsos y apetitos dañinos e impulsivos, esos que pueden dañar las relaciones de poder en la sociedad generando estados de dominación. Así, es primordial hacerse cargo de la existencia particular, para de ese modo posibilitar relaciones armónicas con los demás miembros de la sociedad. La filosofía de vida que desde allí puede desgajarse, mantiene cierta familiaridad con la cosmovisión comprendida en el uso ritual de la ayahuasca, compatibles en su común horizonte de sanación y dominio del sí mismo.

5. Consideraciones finales

La cosmovisión heredada por la cultura indígena amazónica nos enseña el deber de que hacemos cargo de la existencia presente y terrenal. La ayahuasca nos propone una mirada ecológica del entorno, una noción del sujeto como un ser dual, que tiene y necesita de manera crucial la relación armónica con el ente inteligente de la naturaleza, relación necesaria y esencial para su crecimiento, para su libertad.

El viaje al que nos invita la ayahuasca y su ritual, pasa por un canal epistemológico no tradicional que apela a la introspección e interpretación, a un hacerse cargo de sí mismo, de liberarse. Una ética del cuidado de sí mismo ligada a canales epistemológicos no tradicionales, donde la práctica de la libertad posibilitaría relaciones armónicas con los demás miembros de la sociedad y con la naturaleza. Una filosofía

² Las *relaciones de poder* para Michael Foucault son naturales e implícitas en la interacción social, se ejercen en toda la esfera social y permiten el funcionamiento de estas, ya que son estrategias o modelos de conducta que permiten apelar e interactuar frente a la conducta del otro.

de vida que se desliga del tradicional examen de la razón y encuentra sus bases en la cultura milenaria de los indígenas amazónicos de Sudamérica.

Referencias bibliográficas

- KUHN, Thomas S. (1971). *La estructura de las revoluciones científicas*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, Michael (1984). «Ética del cuidado de sí mismo como práctica de la libertad», entrevista realizada por Raúl Fornet-Betancourt, Helmut Becker y Alfredo Gómez-Muller el 20 de enero de 1984. Publicada en la Revista *Concordia* 6 (1984) 96-116.
- GINSBERG, Allen & BURROUGHS, William S. (2006). *Las cartas de la ayahuasca*. Barcelona: Anagrama.

S | T

Serie “Selección de Textos”

La Serie “Selección de Textos” se propone publicar, por una parte, trabajos presentados en coloquios, congresos y simposios organizados en la Facultad de Humanidades de la Universidad de Valparaíso; y por otra, la producción académica de pre y post-grado debidamente arbitrados por el claustro de profesores correspondiente.

ISBN: 978-956-368-139-0

