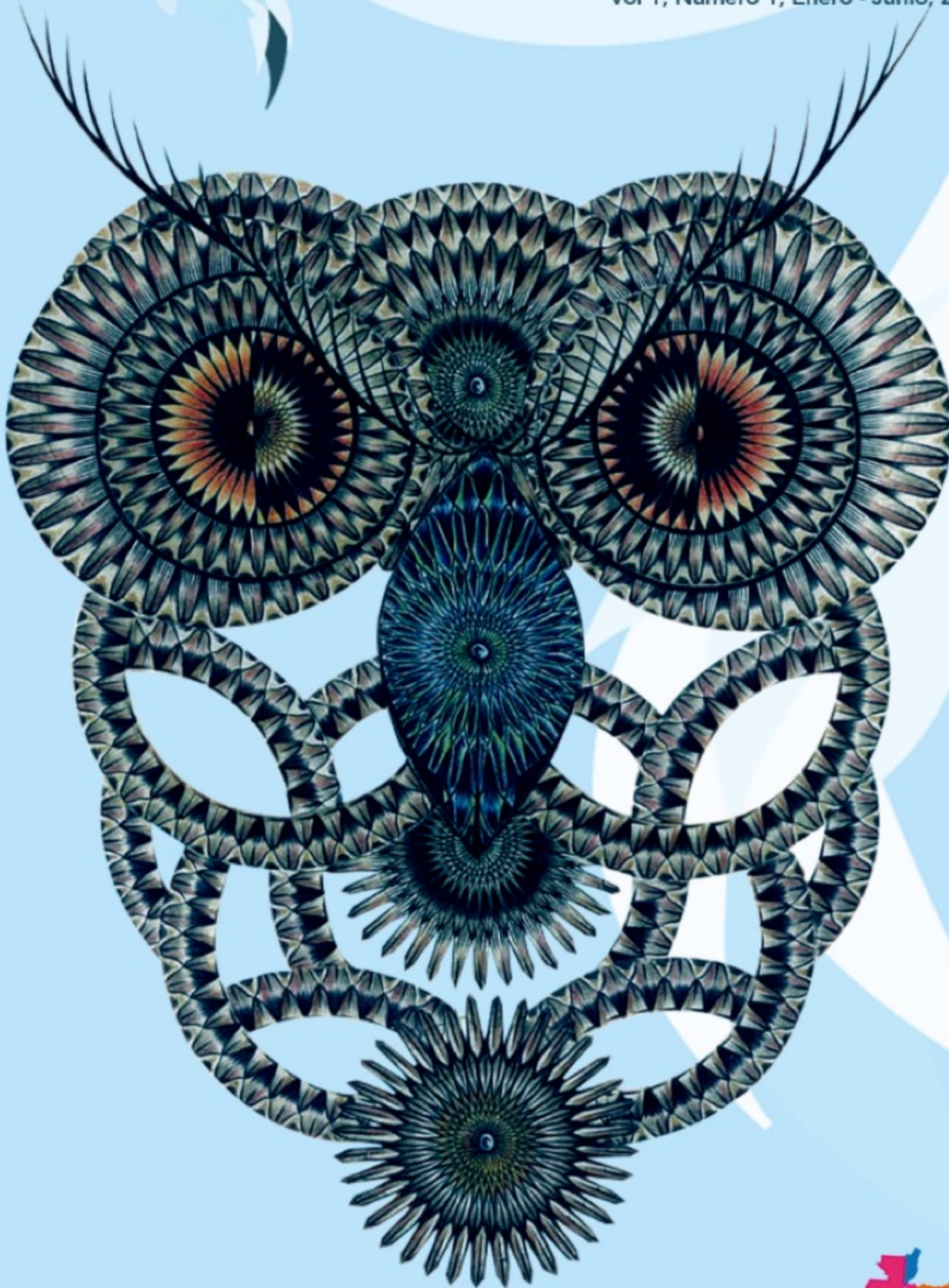


ISSN 2215-6089

AZUR

REVISTA CENTROAMERICANA DE FILOSOFÍA

Vol 1, Número 1, Enero - Junio, 2020





Vol. 1, Número 1, enero-junio, 2020

Director:

Dr. Álvaro Carvajal Villaplana
Universidad de Costa Rica / Asociación
Costarricense de Filosofía

Dra. Johana Garay Becerra
Universidad de Panamá, Panamá

Dr. Marlon Urizar-Natareno
Universidad de San Carlos / Asociación
Guatemalteca de Filosofía, Guatemala

Comité Editorial:

Dr. Álvaro Zamora
Instituto Tecnológico de Costa Rica / Círculo
de Cartago, Costa Rica

Dra. Corina Yoris Villasana
Universidad Católica Andrés Bello / Asociación
Venezolana de Filosofía, Venezuela

Lic. Luis Diego Cascante
Universidad de Costa Rica, Costa Rica

Dr. Fernando Broncano Rodríguez
Universidad Carlos III de Madrid, España

Mtro. Abdiel Rodríguez Reyes
Universidad de Panamá / Asociación
Centroamericana de Filosofía, Panamá

Dra. Concha Roldán
Instituto de Filosofía (FIS), Centro de Ciencias
Humanas y Sociales (CSIC), España



Dra. Dina Espinoza Brilla
Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica

Dr. Julio Minaya Santos
Universidad Autónoma de Santo Domingo /
Asociación Dominicana de Filosofía
(ADOFIL), República Dominicana

Consejo Asesor:

Dra. Leticia Flores Farzán
Universidad Autónoma Nacional (UNAM),
México

Lic. Jossué Leonet Zelaya
Universidad de El Salvador / Asociación
Salvadoreña de Filosofía, El Salvador

Dr. Angelo Moreno
Universidad Nacional Autónoma de Honduras
(UNAH), Honduras

Dr. Luis Camacho Naranjo
Universidad de Costa Rica / Asociación
Costarricense de Filosofía (ACOFI), Costa Rica

Dr. Carlos Thiebaut
Universidad Carlos III de Madrid, España

Normas de publicación

Los trabajos presentados para ser evaluados deben cumplir con los requisitos que se enumeran a continuación. El incumplimiento de alguno de ellos conlleva al rechazo del texto.

1. Envíe una copia del texto digitado a doble espacio en *Word* para *Windows* al correo electrónico de la Azur. Revista Centroamericana de Filosofía: azurrevista@gmail.com y subir a "Inscripción de artículos".
2. Las llamadas para la numeración de las notas siguiendo el envío de las mismas al final del texto - no a pie de página-.
3. Las partes del artículo deben aparecer en el siguiente orden: nombre del autor, título del trabajo/artículo, Resumen (no más de 100 palabras) seguido de *Abstract* (no más de 100 palabras), palabras claves (no más de 10), seguidas de *Key Words* (no más de 10), texto, notas, bibliografía (obras ordenadas alfabéticamente), datos biográficos (no más de 50 palabras: títulos académicos, afiliación institucional y máximo 10 publicaciones).
4. Los escritos deben ser originales e inéditos.
5. El Consejo Editorial recibirá contribuciones en otras lenguas (español, portugués, francés e inglés).
6. Los textos no deberán exceder los 52000 caracteres sin espacios para artículos de investigación, los 32000 caracteres sin espacios para dossier, 29999 caracteres sin espacios para procesos de investigación, 9000 caracteres sin espacios para reseñas, 9000 caracteres sin espacios para "Poesis" y 19000 caracteres sin espacios para crónicas.
7. No utilice subrayados. Al enfatizar una palabra en su lengua o en otra, hágalo cursivas (itálicas). El énfasis que da la negrita se reserva para títulos y subtítulos. Las citas textuales, entre comillas dobles.
8. Al final del escrito, las referencias bibliográficas para libros y artículos de revista deben hacerse conforme al formato APA.
9. En el cuerpo del escrito, las obras serán referidas entre paréntesis (apellido del autor, el año de la publicación y la página). Cuando aparece por primera vez, va la cinta completa, luego solo el número de página.
10. Indicar la sección a la cual corresponde el trabajo (Artículos, Dossier, Reseñas, Procesos de Investigación, Poesis y Crónica).

Diagramación: Innov8

Portada: Tatiana Quesada. Intervención de la obra de D.L., "El Búho", 97/100

Dirección electrónica: azurrevista@gmail.com

Página electrónica: <https://sites.google.com/site/azurrevisa/>

Teléfono: + 00 506 89132032

Prohibida la reproducción total o parcial

Todos los derechos reservados

Hecho el depósito de ley

© 2020





Vol. I, No. 1, enero-junio de 2020

Contenido

| Artículos | Pág |
|---|------------|
| Luis Camacho Naranjo Constantino Láscaris y el desarrollo de la filosofía en Costa Rica..... | 13 |
| Javiel Elena Morales Humanidades y filosofía en el currículo dominicano en los siglos XIX y XX..... | 25 |
| Omar S. Herrera Rodríguez El joven Marx y la tesis sobre la extinción del Estado..... | 43 |
| Dossier: Descartes: mecanicismo, diseño, robots y vida | |
| Guillermo Coronado Céspedes Dinámica y mecánica al servicio del autómatas..... | 57 |
| Celso Vargas Elizondo Diseñando una máquina viviente siguiendo a Descartes..... | 69 |
| Álvaro Carvajal Villaplana Máquinas y autómatas: contribuciones para el diseño de lo artificial..... | 87 |
| Rogelio Alonso Laguna García Descartes, los animales y la cuestión del lenguaje..... | 103 |
| Poeisis | |
| Andrea Calvo Díaz El <i>arte griego</i> a la luz del planteamiento estético de Platón y Plotino: de la belleza universal del <i>ethos</i> al carácter múltiple de lo bello como particularidad del <i>pathos</i> | 117 |

Procesos de investigación

| | |
|---|-----|
| Andrés Solano; Francisco Márquez Guevara; Juan Alberto Tubac Par Proyecto Red de Investigación en Filosofía Indígena. | 131 |
|---|-----|

Reseñas

| | |
|--|-----|
| Dina Espinosa Brilla Reseña del libro <i>Diversidad sexual, democracia y ciudadanía</i> , coordinado por Álvaro Carvajal Villaplana (2019)..... | 139 |
| Álvaro Zamora Castro Reseña del libro de Gallardo, H. <i>América Latina. Producir la Torre de Babel</i> (2015)..... | 147 |
| Álvaro Carvajal Villaplana Reseña del libro de Franca D'Agostini, <i>¿Realismo? Una cuestión no controvertida</i> (2013/2018)..... | 151 |

Crónica

| | |
|---|-----|
| Álvaro Carvajal Villaplana Crónica del X Congreso Centroamericano de Filosofía, Honduras, 2016..... | 159 |
| Asociación Centroamericana de Filosofía Acta del X Congreso Centroamericano de Filosofía, Honduras, 2016..... | 161 |
| Álvaro Carvajal Villaplana Crónica del III Pre-Congreso Centroamericano de Filosofía, XI Congreso Internacional de Filosofía, Guatemala, 2017..... | 165 |
| Asociación Centroamericana de Filosofía Acta del III Pre-Congreso Centroamericano de Filosofía, Guatemala, 2017..... | 167 |

| | |
|--|-----|
| Autores y filiación institucional | 173 |
|--|-----|

Presentación

Es un honor presentar el primer número de *Azur* (Vol. 1, No. 1, enero-junio, 2020), la *Revista Centroamericana de Filosofía*. Esta entrega corresponde al primer semestre de 2020.

La Asociación Centroamericana de Filosofía (ACAFI) es una organización cultural conformada por las asociaciones nacionales de filosofía de los países centroamericanos, a saber: Guatemala, Honduras, El Salvador, Nicaragua, Panamá, República Dominicana y Costa Rica, también participan, como invitados, Cuba y Puerto Rico.

Azur es una revista centroamericana, que se publica en versión digital y se difunde internacionalmente. Es un órgano oficial de ACAFI, para divulgar las investigaciones filosóficas de las asociaciones nacionales de filosofía que la conforman. En la actualidad, su edición está a cargo de la Asociación Costarricense de Filosofía (ACOFI), y su ubicación se encuentra en San José, Costa Rica.

Esta revista cuenta con objetivos para contribuir a la integración centroamericana desde la práctica académica filosófica. Ofrece un espacio a la reflexión sobre los problemas regionales y a propuestas concretas que, desde su ámbito profesional, ofrecen sus colaboradores. Además, apoya el fortalecimiento de la docencia y la investigación que realizan profesionales y estudiantes de filosofía en las universidades de la región. La publicación favorece el debate sobre las condiciones del desarrollo de la filosofía y la elaboración de planes de acción regionales. Igualmente, muestra al mundo la producción filosófica centroamericana; de tal manera que se proyecta como un medio para los pensadores centroamericanos(as) y del Caribe. Pero, si bien *Azur* resalta el pensamiento centroamericano, también es un espacio que se abre a pensadores(as) de otras latitudes y a otras líneas de pensamiento.

En la sección de artículos de este número, se cuenta con tres contribuciones. La primera de Luis Camacho Naranjo, profesor jubilado de la Universidad de Costa Rica. Él analiza la contribución de Constantino Láscaris a la filosofía de Costa Rica. La siguiente contribución es de Javiel Elena Morales, de la Universidad Autónoma de Santo Domingo. Realiza un recorrido histórico por las ideas de las humanidades y su incorporación al currículo dominicano, para resaltar su indispensable permanencia. El otro aporte es de Omar S. Herrera Rodríguez, de la Universidad de Costa Rica; examina las obras políticas escritas por Marx entre los años de 1843 y 1857, que corresponden a la primera etapa de su pensamiento. El autor reconstruye su estructura argumentativa, para justificar la tesis de la extinción del Estado.

En la Sección de *Dossier* se presentan tres colaboraciones en torno al pensamiento de Descartes sobre el diseño de la vida y lo artificial. Guillermo Coronado Céspedes, profesor jubilado de la Universidad de Costa Rica y del Instituto Tecnológico de Costa Rica, miembro del Círculo de Cartago, presenta una perspectiva del mecanicismo cartesiano, a partir de una serie de citas de sus principales trabajos, *El Mundo o de la luz, Tratado del Hombre, Discurso del Método y los Principios de Filosofía*. Seguidamente Celso Vargas Elizondo, profesor del Instituto Tecnológico de Costa Rica y miembro del Círculo de Cartago, analiza la sustancia extensa o los cuerpos, con el objetivo de extraer algunos principios para diseñar una máquina viviente, en la perspectiva de la filosofía mecánica de Descartes. Por su parte, Álvaro Carvajal Villaplana, de la Universidad de Costa Rica y miembro del Círculo de Cartago, analiza algunos aspectos del pensamiento de Descartes que se pueden considerar para diseñar lo artificial, es decir, de los autómatas o robots. Además, Rogelio Laguna hace una reflexión acerca de la cuestión del lenguaje en Descartes. Él considera que el lenguaje es la prueba fundamental que dicho filósofo establece para diferenciar al ser humano de los animales y para reconocer la posesión de una mente.

En la Sección de *Poiesis* se cuenta con la colaboración de Andrea Calvo Díaz, de la Universidad de Costa Rica, ella analiza la concepción filosófica de Platón y Plotino respecto a lo bello y su correspondencia con el arte griego.

Por otra parte, en la Sección *Procesos de investigación* los profesores Andrés Solano Fallas, de la Universidad de Costa Rica; Francisco Márquez Guevara y Juan Alberto Tubac Par, de la Universidad de San Carlos, presentan el Proyecto Red de Investigación en Filosofía Indígena.

En la sección de Reseñas se acopian tres reseñas, la primera de Dina Espinosa Brilla profesora de la Escuela de Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica, reseña el libro coordinador por Álvaro Carvajal Villaplana, *Diversidad sexual: Democracia y ciudadanía* (2020). Por su parte, Álvaro Zamora Castro, profesor jubilado del Instituto Tecnológico de Costa Rica y de la Universidad de Costa Rica, miembro del Círculo de Cartago, publica una reseña del libro *América Latina. Producir la Torre de Babel* (2015), de Helio Gallardo, Por su parte, Álvaro Carvajal Villaplana reseña el libro de Franca de D'Agustini, *¿Reliamos? Una cuestión controvertida* (2013/2017).

Por último, se aportan las crónicas del X Congreso Centroamericano de Filosofía, Honduras, 2016. Y la del III Pre-Congreso Centroamericano de Filosofía, XI Congreso Internacional de Filosofía, Guatemala, 2017. También, las actas del X Congreso Centroamericano de Filosofía, Honduras, 2016 y del III Pre-Congreso Centroamericano de Filosofía, Guatemala, 2017 de la Asociación Centroamericana de Filosofía.

La Dirección y el Comité Editorial de Azur esperan que este primer número -con su variedad y calidad- llene las expectativas de los lectores y fortalezca significativamente el pensamiento centroamericano, su desarrollo y difusión.

Álvaro Carvajal Villaplana
Director



I

Artículos

Luis Camacho Naranjo

Constantino Láscaris y el desarrollo de la filosofía en Costa Rica

Resumen:

Después de una breve biografía de Constantino Láscaris analizamos varias formas en general en las que el pensamiento de un filósofo influye en una sociedad, para así comprender mejor la profunda influencia de Láscaris en Costa Rica. Esto nos lleva a considerar la manera como Láscaris se integró en el país de adopción como si fuera un nativo. El análisis de su pensamiento nos muestra su defensa del liberalismo, y su afinidad con el existencialismo de Sartre y Heidegger.

Palabras clave: Láscaris, Costa Rica, metafísica, liberalismo, existencialismo.

Abstract:

After a short biography of Constantino Láscaris, we consider in general the various ways in which a philosopher's thought can influence society, so that we can better comprehend Láscaris's profound influence in Costarican life. This helps us to appreciate the philosopher's integration in the life of his adopted country, where he became an insider. An analysis of his thought shows us his defense of liberalism, and his affinity with Sartre's and Heidegger's existentialism.

Keywords: Láscaris, Costa Rica, metaphysics, liberalism, existentialism.

1. Dos paradojas con una sola solución

La filosofía como actividad profesional no empezó en Costa Rica con Constantino Láscaris-Comneno Micolaw (1923- 1979), pero fue él quien dio relevancia y tal vez rescató del olvido a algunos de los pensadores anteriores y contemporáneos en sus obras *Desarrollo de las ideas en Costa Rica* (1962), en las páginas de la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* y en trabajos en otros muchos medios. Fue también él quien dio vitalidad al quehacer filosófico en el país que lo acogió en 1956 y donde murió inesperadamente¹ en 1979 a la temprana edad de 56 años. Declarado Benemérito de la Patria por la Asamblea Legislativa en 1998, Láscaris forma parte tanto del patrimonio cultural del país como de sus leyendas urbanas², a pesar de los años transcurridos desde su muerte (González 2009, 53-54).

De modo que hay un antes y un después en la filosofía en Costa Rica marcado por la

actividad de un inmigrante nacionalizado, de alguien ajeno que muy pronto llegó a ser propio. Apenas unos meses después de su llegada a Costa Rica en 1956, el Rector de la Universidad de Costa Rica -quien lo había contratado para dirigir la cátedra de Introducción a la Filosofía en la recién creada Facultad de Ciencias y Letras- lo describe como “ya costarricense, por lo menos en el ánimo de cuantos hemos podido apreciar, en los pocos meses en que ha convivido con nosotros, la manera delicada con que trata de adaptarse a la manera nacional de ser, pensar y comportarse [...]” (Facio, 1957, 5).

Varias entidades de gran impacto para la actividad filosófica en el país empiezan a existir entre 1956 y 1958: el departamento de filosofía en la Universidad de Costa Rica (1956), la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* (1957) y la Asociación Costarricense de Filosofía (1958). Desde su inicio el nombre de Constantino Láscaris es inseparable de las tres entidades, que siguen existiendo hasta nuestros días, aunque ahora en vez de un departamento

funciona la Escuela de Filosofía. Esto es lo que da sensación de paradoja: la filosofía en el país no empezó con Láscaris, pero su presencia y actividad sirvieron para resaltarla y quizá rescatarla, y por eso se tiene la impresión de que hay algo importante en la historia del país que empezó con él. Publicaciones y asociaciones de filosofía se han creado desde hace muchos años en numerosos países; en pocos han tenido una trayectoria tan larga y consistente como en Costa Rica.

Hay una segunda paradoja: aunque generalmente se considera a Láscaris uno de los más importantes filósofos en Costa Rica, no existe una obra suya que contenga su pensamiento filosófico de un modo global y como tema central, a diferencia de lo que ocurre con otros filósofos costarricenses como Roberto Murillo, Teodoro Olarte o Claudio Gutiérrez. Escribió mucho sobre temas variados y sobre las ideas de otros, pero sus ideas filosóficas están desperdigadas en medio de opiniones sobre muchos asuntos sin que él las haya recogido en algún libro que se pueda considerar la exposición sistemática de su visión del mundo y de la sociedad³. Para encontrar sus convicciones (v.g. metafísica, liberalismo, nacionalismo) y conocer los autores que valoró positivamente o que le interesaron (presocráticos, Platón⁴, Descartes, Ortega y Gasset, Sartre, Heidegger) y aquellos con los que explícitamente no se identifica (escolásticos, pragmatistas, positivistas, hegelianos)⁵ tenemos que escudriñar en numerosas páginas. Escribió dos libros sobre el desarrollo de las ideas en el país y en el istmo, pero le faltó un tercero con el desarrollo de sus propias ideas.

Las dos paradojas con que hemos empezado este recuerdo de Láscaris encontrarán una solución conjunta, aunque parcial, cuando finalmente se haga una edición de las obras completas acompañada de una biografía autorizada que contenga su trayectoria intelectual, más una bibliografía exhaustiva. Entonces tendremos una fuente segura a la cual acudir, como afortunadamente es el caso de otros pensadores importantes de nuestro país.

2. Vida y obras

Iniciemos este trabajo con los datos biográficos y bibliográficos de Láscaris-Comneno, para luego pasar a desarrollar tres temas: las maneras como pueden los pensadores influir en la sociedad, la transformación de un extraño o ajeno en alguien propio, y las ideas fundamentales del autor que estudiamos. Dentro de este último punto analizaremos la relación entre el pensamiento de Láscaris y la realidad política en la que vivió. Más en concreto, nos preguntaremos si fue el ideólogo de la derecha en Costa Rica, como alguna vez he oído decir.

Constantino Láscaris-Comneno nació en Zaragoza, España, el 11 de setiembre de 1923. Fue hijo de Eugenio Lascorz y Labastida, quien cambió sus apellidos por Láscaris Comneno antes del nacimiento de sus hijos e hijas, aduciendo que Lascorz era una modificación del apellido griego Láscaris, que según él era el de sus antepasados. La madre de Constantino se llamó Nicasia Eudice Micolau, pero también sus apellidos fueron cambiados para que aparecieran como Mikolaw y Traver, supuestamente de origen eslavo. Eugenio Lascorz y Labastida, o Láscaris Comneno, quien era un abogado nacido en Zaragoza en 1886 con amplia participación como procurador en tribunales militares después de la guerra civil, empezó de esta manera un largo proceso de reclamo de los derechos derivados de la discutida condición de descendiente de la noble familia griega Láscaris, y logró los cambios legales necesarios hasta un año antes de su muerte en 1962, cuando un fallo judicial le ordenó volver a usar los apellidos Lascorz y Labastida de la infancia⁶. Este fallo no tuvo efectos por lo menos en Costa Rica, donde Constantino y luego sus hijas y nietos conservaron y conservan el apellido de nacimiento. Sobre el asunto de las pretensiones dinásticas al trono de Grecia del padre de Constantino, que dieron lugar a la idea repetida en Costa Rica de que estaba entre nosotros un príncipe de una dinastía de larga trayectoria, no entraremos aquí en detalle. De todos modos, para conocer de cerca a la persona e ideas de Constantino Láscaris no hace falta considerar

este aspecto, pues hasta donde recuerdo él no parecía darle importancia a tal reclamo ni lo invocó para sí mismo. Nada más nos interesa señalar que cuando nació el segundo hijo de Eugenio y Nicasia el 11 de setiembre de 1923, fue inscrito como Constantino Juan Alejo Láscaris Micolaw. “Commeno” fue añadido posteriormente. Antes de viajar a Costa Rica contrajo matrimonio con Elena Slepuhine Rudikowskaia, a quien conoció en París y con quien tuvo dos hijas, Ana y Tatiana⁷.

Constantino hizo la secundaria y empezó sus estudios universitarios en Zaragoza; se trasladó a la Universidad Central en Madrid (ahora llamada Complutense) para el curso 1943-1944. Allí se doctoró en Filosofía con la tesis *El pensamiento filosófico de Quevedo*, dirigida por Santiago Montero Díaz y por la cual en noviembre de 1946 obtuvo el Premio Extraordinario de Doctorado. Aparece nombrado profesor adjunto en la Facultad de Filosofía y Letras de dicha Universidad para el periodo 1949-1952, nombramiento prorrogado por cuatro años más. Sin embargo, renunció a ese puesto en agosto de 1954. Con la ayuda y protección del filósofo Manuel Mindán Manero, aragonés como él, fue nombrado en el Instituto de Filosofía Luis Vives, dependiente del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Sus primeros escritos en filosofía pertenecen a este periodo en España y a ellos volveremos más adelante.

Al otro lado del Atlántico, la reforma de la Universidad de Costa Rica a partir del II Congreso Universitario de 1956 llevó a su Rector, Rodrigo Facio Brenes, a invitar a Láscaris para que se trasladase a Costa Rica, sin que sepamos cómo se enteró el rector costarricense de la existencia del investigador español. La invitación le llegó a través del embajador de Costa Rica en España; Láscaris llegó a nuestro país en 1956⁸. Nacionalizado costarricense en 1968, pasó todo el tiempo en el país de adopción desde su llegada hasta su muerte, con excepción de un semestre en 1964 como profesor invitado en la Universidad de Puerto Rico en Río Piedras dentro de un programa de intercambio con la Universidad de

Costa Rica, y de viajes a congresos en Guatemala (1964), Canadá (1967), Argentina (1968) y Venezuela (1977). Entre otras muchas instituciones, sus actividades se vinculan con la Universidad de Costa Rica, la Asociación Costarricense de Filosofía, la Universidad Nacional, el canal estatal de televisión, la Asociación Nacional de Fomento Económico y otro canal de televisión, en cuyo noticiario vespertino se incluían sus breves comentarios semanales sobre alguna noticia que a él le parecía digna de análisis⁹. Láscaris no fue el único profesor extranjero contratado dentro del marco de la reforma universitaria de 1956, pero sí fue el único que se radicó y murió en el país.

Además de su participación en la creación de las entidades ya señaladas, en la Universidad de Costa Rica Láscaris fundó y dirigió el Instituto de Estudios Centroamericanos, de corta duración. En la Universidad Nacional también estuvo relacionado con la fundación y funcionamiento del Instituto de Teoría de la Técnica, revista *Prometeo* contiene en los primeros números algunos de los ensayos más tempranos que se conocen sobre filosofía de la tecnología¹⁰.

En ausencia de una edición crítica de las obras de Láscaris, tenemos que limitarnos a hacer una recopilación de sus publicaciones conocidas y a tratar de organizarlas según tiempo y tema. En cuanto al tiempo, al periodo en España -además de su tesis cuya doctoral-corresponden artículos y ediciones de textos que aparecen mencionados con falta de detalle en algunos de sus escritos. En *El costarricense* (1975: 478) Láscaris escoge para la lista de sus publicaciones una edición de textos publicados por colegios mayores (Madrid 1952), una obra titulada *Filosofía Española* (Madrid 1955) y otra con el nombre *Ensayos sobre Educación* (Madrid 1956). No añade los datos de edición de estas obras, pero hay una amplia reseña de *Filosofía Española* en la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 4 (julio-dic. 1968), 186-7. El autor de la reseña es Joaquín Carreras Artau; la obra reseñada apareció en Madrid, Ediciones Rialph, y es una colección de textos de Marcelino Menéndez Pelayo, con una

introducción de Láscaris. Dice el reseñador: “A la selección de textos antecede una extensa Introducción, en la que el profesor Láscaris indaga de raíz la viabilidad y el posible sentido de una Historia de la Filosofía Española. Notoriamente, la iniciativa de Menéndez Pelayo ha triunfado en toda la línea”. Veremos más abajo lo que eso significa.

Años antes de la lista que aparece en *El costarricense* Láscaris se refiere a publicaciones suyas hechas durante este primer periodo en Madrid. La cita se encuentra en una reseña que aparece en el no. 20 de la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* (enero-junio 1967), página 127. Mencionamos esta reseña en otro lugar por otro motivo; aquí nos interesan las siguientes líneas: “Cinco estudios y una selección de textos, creo que muestran por mi parte una dedicación bastante intensa al conocimiento y divulgación de la obra del polígrafo, e incluso tomándolo en cierta consideración como pensador”. Se refiere a Marcelino Menéndez Pelayo. Desgraciadamente Láscaris no da más datos sobre esos “cinco estudios y una selección de textos”, que podrían ser los que aparecen arriba con la indicación de “Madrid 1952” o quizá sea la selección de textos con introducción aparecida en 1955. Además, en la autobiografía que incluye en *Cien casos perdidos* (1983: 26) afirma que en el periodo en el que fue investigador en el Instituto de Filosofía en Madrid “[...] publiqué mucho, sin duda demasiado”. Pero de nuevo echamos de menos más detalles. Cuando ya estaba en Costa Rica aparecieron en España dos libros más, cuyos títulos sin datos editoriales se incluyen en la sección “Libros Recibidos” del número 8 (1960) de la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, página 440. Se trata de *La Paideia byzantina a través de la “Alexiada”* (Madrid 1959) y *San Agustín, educador* (Zaragoza 1960).

En esa misma lista al final de *El costarricense* Láscaris incluye dentro de lo publicado en Centroamérica *Teoría de los Estudios Generales* (1958), *Concepto de filosofía y Teoría de los Métodos del Pensamiento* (1959), *Fundamentos de filosofía*

(1961), *Desarrollo de las ideas en Costa Rica* (1962), *Estudios de filosofía moderna* (San Salvador, 1966), *Historia de las ideas en Centroamérica* (1971) y *De Salomón a Demóstenes Smith* (1971). Obviamente faltan aquí otras obras de esos mismos años, como la *Antología* (1957) y su traducción con comentarios del *Discurso del Método* (1961), ambas publicadas por el Departamento de Publicaciones de la Universidad de Costa Rica.

A esta lista hay que añadir *Palabras* (1976), que recoge algunos artículos ya publicados y textos de conferencias. Después de su muerte vieron la luz varios textos inéditos. Primero apareció *Cien casos perdidos* (1983), recopilación de artículos publicados casi todos en el diario *La Nación*, precedidos por un prólogo del autor que lleva como fecha enero 1979. Con motivo de los diez años de su muerte, la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* publicó un número extraordinario (vol. XXVII, no.65) con el texto “Las ideas en Centroamérica de 1838 a 1970”. En el Prólogo el autor nos dice que esta obra es una continuación de *Historia de las ideas en Centroamérica*. Así es desde el punto de vista cronológico, aunque el estilo es diferente: mientras en la primera obra Láscaris incorporó gran número de temas, en esta continuación el tono es mucho más académico. En la recopilación de libros filosóficos costarricenses hecha por Alexander Jiménez que aparece en el número 87 de la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* el lector puede encontrar algunas referencias adicionales (271-287).

Merecen especial atención sus numerosas reseñas en los primeros números de la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, porque nos permiten conocer sus opiniones y pasiones tanto o más que artículos más largos y elaborados. La reseña ya mencionada (*Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 20: 127-8), en la que defiende con vehemencia la libertad de pensamiento a propósito de Ortega y Gasset, contra alguien que proponía la inhabilitación de sus seguidores, nos revela su actitud ante los

intentos de impedir la discusión libre de autores e ideas. La obra reseñada por Láscaris tiene por autor a Cesáreo Rodríguez y se titula *El “esfuerzo medular” del krausismo frente a la obra gigante de Menéndez Pelayo* (Oviedo, Implá Cruz, 1961). Aunque hoy nos parezca imposible, dicha obra propone la exclusión social y la prohibición de la enseñanza pública a quienes profesen las ideas de Ortega y Gasset. Ya indicamos que esta breve reseña resulta muy importante para la recopilación de la producción bibliográfica del autor por la mención que hace allí Láscaris de sus estudios sobre Marcelino Menéndez Pelayo (1856-1912) y de la edición de textos de dicho autor, cuya intolerancia hacia todo lo que se apartase de la ortodoxia católica fue tan notable como su asombrosa memoria, capacidad de trabajo y volumen de publicaciones. La prohibición que propone el autor reseñado para las ideas de Ortega y Gasset encaja dentro de la intolerancia que uno encuentra en Menéndez Pelayo, uno de los autores más apreciados por el régimen franquista. Al hablar de cinco estudios sobre Menéndez Pelayo y de una edición de sus textos, Láscaris nos está diciendo que conoce el pensamiento del autor del que habla. Por eso es reveladora dicha reseña en cuanto nos permite vislumbrar el ambiente de imposición de una visión filosófica con represión de las demás que caracterizó al periodo franquista en España, y que conocí de primera mano nuestro autor, y también conocí yo en mis años de estudios en aquel país entre 1959 y 1967. Las referencias al ambiente de tolerancia que encontró en Costa Rica –por ejemplo, en “Mi primer testamento”, en el primer número de la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, y al comienzo de *Palabras*- adquieren así una dimensión personal más profunda.

3. Influencia de las ideas.

Recordar la persona y las ideas de Constantino Láscaris-Conmeno, cuya influencia en el pensamiento costarricense es innegable, nos lleva a plantearnos una pregunta importante y más general: ¿cómo influyen en los demás las ideas de un pensador?

Una manera frecuente es por la fuerza: si un régimen político considera que solo una visión de la realidad es permisible, entonces quienes formularon esa manera de pensar influyen sobre toda la sociedad, cuya vida cotidiana queda determinada por tales ideas sin que los individuos puedan opinar libremente al respecto. Las demás maneras de pensar se excluyen y persiguen. Durante la dictadura de Francisco Franco en España (1936-1975), en la época que conoció Láscaris como estudiante y joven profesor, solo la filosofía aprobada por la jerarquía católica se consideraba aceptable, y la consigna que circulaba era “solo la verdad tiene derechos”, que quería decir: solo nosotros tenemos la razón, y para imponer nuestra visión tenemos la fuerza. Hemos visto ya un caso particular de esta intolerancia, en particular dirigida contra Ortega y Gasset y sus seguidores, en la reseña arriba mencionada. Aquellos aspectos del desarrollo de la filosofía que no fueron favorecidos por la escolástica, como la lógica simbólica, sufrieron en España un atraso de varias décadas e incluso siglos; la primera traducción española de la obra pionera de George Boole *Análisis matemático de la lógica* (1847) tuvo que esperar hasta 1979. Otros ejemplos de esta manera de imponer una visión filosófica particular son bien conocidos. En la Alemania nazi el filósofo oficial, Alfred Rosenberg, se nutrió de una larga serie de obras y autores: Fichte, Hegel, Treitschke y, sobre todo, Nietzsche (Rosenberg 2015:275-6) para crear el sistema de ideas que se impuso mediante la educación y la propaganda. Los nazis suprimieron otras visiones filosóficas; en particular los marxistas y los positivistas fueron violentamente perseguidos. En la Unión Soviética solo el materialismo dialéctico se consideraba aceptable; cualquier otra visión que a juicio de los encargados de la ortodoxia no encajase dentro de su visión de la realidad (como la teoría de la relatividad de Einstein y el psicoanálisis de Freud) fueron víctimas del rechazo, lo que significó a veces la muerte de quienes no se ajustaban a los mandatos del régimen. Cuando una visión filosófica se convierte por la fuerza en la única aceptable en

un país, adquiere carácter de religión con jerarquía, tribunales de la fe, herejes, cismáticos y mártires.

Durante la colonia no hubo en Costa Rica instituciones de enseñanza superior donde se impusiera como única filosofía válida la escolástica. Pero antes y después de la independencia, encontramos una imposición autoritaria en la enseñanza primaria, y más tarde en la universitaria, antes de que los liberales le quitaran a la Iglesia el control sobre la educación en la segunda mitad del siglo XIX. De una enseñanza primaria corta, centrada en la religión y con poco más que lecciones de lectura, escritura y aritmética elemental, se pasó en esa época a la primaria universal obligatoria y gratuita con amplia variedad de asignaturas, complementada con instituciones de educación secundaria reforzadas con la contratación de profesores extranjeros. La Universidad de Santo Tomás, pagada por el Estado, pero controlada por la Iglesia al ser una universidad “pontificia”, fue cerrada en 1888, aunque entre esa fecha y la apertura de la Universidad de Costa Rica en 1940 funcionaron varias facultades que otorgaban títulos profesionales, como las de derecho y farmacia. En la segunda mitad del siglo XIX y primera del XX la educación costarricense siente la influencia de filósofos inspirados en Krause, de los liberales y luego del pragmatismo de John Dewey.

Es en ese ambiente en el que encaja la labor de Constantino Láscaris-Conmeno, con su interés por los presocráticos, el existencialismo y algunos autores más recientes como Sartre y Heidegger. En política Láscaris fue liberal en el sentido tradicional del término; en sus opiniones mostraba un notable escepticismo que lo llevaba a cuestionar lo que los demás aceptaban sin problema.

Cuando no se imponen por la fuerza, las ideas entran en la discusión mediante publicaciones y exposiciones orales. En este caso particular, su influencia se basó en dos aspectos: la vida personal del autor -quien llegó a ser ampliamente conocido en el país- y sus ideas, difundidas en libros, artículos, conferencia y charlas. En este sentido la

influencia de Láscaris en Costa Rica se parece a la que ejercieron en un ámbito global Bertrand Russell y Jean-Paul Sartre, gracias a una presencia constante de sus libros en bibliotecas, librerías y aulas universitarias, de su voz en conferencias y charlas, y de su constante actuar en la vida cotidiana.

A su vez, Láscaris documentó en sus obras la actividad de otros pensadores en el país, entre ellas la de los seguidores del filósofo alemán Carlos Cristiano Federico Krause, procedentes de España y que tanto hicieron por mejorar la educación nacional. Entre los krausistas destaca Valeriano Fernández Ferraz. En el número 14 de la *Revista de Filosofía* se rescata un documento de puño y letra de don Valeriano, el principal promotor y exponente del krausismo en Costa Rica, con su énfasis en la libertad, la ética y el cambio social. Los comentarios de Láscaris a este documento muestran el aprecio por la labor de su coterráneo. Muchas de las ideas defendidas por los filósofos de lo que se conoció como Institución Libre de Enseñanza encajaban con la visión liberal de Láscaris, expuesta en un artículo muy importante para conocer su pensamiento político, que comentaremos más adelante.

4. Propios y ajenos

Uno de los aspectos de la influencia de alguien en su entorno deriva de su comportamiento habitual, y aquí nos encontramos con la distinción entre dos maneras de actuar. Nos referimos a la diferencia entre propios y ajenos (o entre extraños y conocidos), y el papel de cada tipo en el desarrollo de los países. En el caso que nos ocupa la historia nos lleva a otro extranjero transformado casi en compatriota y cuyas reflexiones sobre el tema se conectan con la vida y obras de Láscaris de un modo inesperado. Nos referimos a David Crocker y a su artículo sobre lo que en inglés se conoce como *insiders* y *outsiders* (Crocker 1991). Crocker vino por primera vez a Costa Rica en 1984, a participar en la VIII Conferencia Mundial de Estudios del Futuro, que tuvo lugar del 9 al 14 de diciembre en la Universidad de Costa Rica, y aquí conoció a filósofos locales y

de otros países interesados por los mismos temas a los que dedicaba sus reflexiones; de este encuentro surgió la Asociación Internacional de Ética del Desarrollo (IDEA por sus siglas en inglés) y el contacto con el ambiente local lo motivó a regresar a Costa Rica en año sabático en 1987. Entre sus múltiples actividades ese año incluyó el entrenamiento de jóvenes deportistas y la participación en la organización del I Congreso Internacional de Ética del Desarrollo, primero de una serie notable de eventos, programas y actividades que IDEA ha llevado a cabo hasta nuestros días en varios continentes. Ya para entonces Crocker estaba involucrado en los asuntos del país como uno de tantos vecinos, como un *insider*. Dos años después David asistió al V Congreso Centroamericano de Filosofía, celebrado en la Universidad de Costa Rica. Se cumplían entonces 10 años de la muerte de Constantino Láscaris, hecho que se conmemoró con el nombre del congreso, con actividades para recordarlo y con la publicación de su trabajo “Las ideas en Centroamérica de 1838 a 1970” en un número extraordinario de la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. Fue en ese congreso que llevó el nombre de Láscaris cuando Crocker asistió a una mesa redonda dedicada al pensamiento del filósofo hispano-costarricense en la que el público fue tan numeroso que no cabía en la sala asignada. Le llamó la atención este interés y cariño por Láscaris, se interesó por analizar el caso, y el resultado es que en su trabajo de 1991 aparecido en *Ethics and International Affairs* considera ejemplar el caso del filósofo nacido en España que llegó a ser una de las personas más conocidas y apreciadas en Costa Rica. A su vez, el artículo se convirtió en referencia obligada sobre el tema del papel de unos y otros en la evaluación del desarrollo.

Propios y ajenos, *insiders* and *outsiders*, extraños y conocidos: la terminología varía, pero la diferencia es la misma e importante. Unos y otros tienen un papel fundamental en la evaluación de la situación de un país, una región, un grupo o incluso una persona. Cuando visitamos por primera vez un lugar desconocido somos totalmente extraños, extranjeros, y

generalmente recordamos nuestra primera impresión más que otras posteriores. Los nativos se habitúan a lo que ven todos los días, y cuando alguien que llega por primera vez menciona lo que le llama la atención no siempre es bienvenido. Menos aún si el visitante intenta imponer sus puntos de vista sin preocuparse por conocer la explicación de lo que le llama la atención y sin cuestionarse su enfoque. Sin embargo, hay maneras en que el extranjero con sus primeras impresiones puede ayudar al local, con su ceguera ante lo habitual. En Costa Rica, país con una larga tradición de acoger refugiados, resulta fácil distinguir entre el extranjero que logra enriquecer con su experiencia la vida cotidiana de sus anfitriones y el que se empeña en imponer su visión y sus juicios de valor sin tener en cuenta a quienes lo acogieron ni interesarse en sus vidas cotidianas. También resulta clara la diferencia entre quienes conocen cómo encajan en el país adoptivo y los que pretenden haber aportado tanto a la nación de destino que -en su opinión- nada en su campo (sea la filosofía o el teatro, o la literatura) existía antes de su llegada. Algunos extranjeros continúan siéndolo todo el tiempo; otros pasan de ajenos a propios con provecho para unos y otros.

En muchos aspectos Láscaris llegó a conocer Costa Rica mejor que la mayoría de sus conciudadanos adoptivos; sus críticas generalmente se consideraban acertadas y aceptables (o, por lo menos, eran soportadas con paciencia) porque partían de un esfuerzo sincero por conocer los hechos, del que se derivaba el deseo de cambiarlos. Nunca se le ocurrieron las exageraciones, inexactitudes y falsedades, ni la tendencia a pontificar que hemos conocido en otros en situaciones parecidas¹¹. Todo ello explica por qué Crocker lo escogió como ejemplo en un trabajo que se ha convertido en un clásico sobre el tema del papel de propios y ajenos en la evaluación del desarrollo.

Dentro de la bibliografía lascariana el libro *El costarricense* (1975) es interesante de un modo especial al hablar del tema de la distinción que analizamos. Es difícil encontrar algún aspecto de la vida cotidiana de nuestro

país que escape al análisis, que no se limita a dar una descripción superficial, sino que busca conexiones históricas y relaciones entre aspectos. Al comienzo del libro, en las primeras líneas del Prefacio, Láscaris enuncia su propósito: no pretende halagar a los costarricenses, pero tampoco quiere molestar a todos. Hay en la obra una tesis claramente formulada: los costarricenses hemos generado un modo de convivencia basado en la libertad individual. Esto no excluye diferencias regionales y de grupos que el autor analiza con cuidado. El lector echa de menos referencias a diferencias de clase social, aunque la Costa Rica que conoció el autor tenía menos brecha entre pobres y ricos que la actual. Por otra parte, y como era de esperar, estas apreciaciones sufren con el paso del tiempo. En nuestros días la cotidianidad del país es muy diferente y una descripción de usos y costumbres sería notablemente diferente.

5. ¿Estoico o existencialista?

Cuando recuerdo a Láscaris la primera palabra que se me viene a la mente es *estoico*. Su austeridad, generosidad, fortaleza ante adversidades, indiferencia ante eventos variados e insistencia en pensar de modo independiente harían pensar en Zenón de Citio o Spinoza. Pero Láscaris se identificaba más bien con los existencialistas, en particular Sartre y Heidegger, de quienes dice (1976, 48): “La noción heideggeriana de mundo y la Ontología antropológica de Sartre son las dos acometidas pensantes de mayor riqueza”. Su preferencia en general por el existencialismo queda clara en las siguientes palabras: “[...] parto del supuesto de que el existencialismo es la filosofía del centro del siglo XX; es en mi opinión la afloración al mundo del pensamiento de la problemática de nuestro tiempo” (1962, 41).

Pero no hubo una sola versión del existencialismo, y también es obvio que Láscaris más bien apreciaba la metafísica como base de la filosofía.

Por eso me parece que Láscaris estaría de acuerdo en que lo primero que se debe mencionar en un bosquejo de su pensamiento es

algo llamado *metafísica*, y que en esto coincidiría con otros autores contemporáneos suyos como Roberto Murillo y Teodoro Olarte, aunque por supuesto los filósofos analíticos con quienes convivió mostraron su escepticismo frente a dicho enfoque. En todo caso se trata de exponer el pensamiento de un autor, no de defender los puntos de vista de quien lo expone, y no es este el lugar para referirnos a la discrepancia entre quienes consideran que la metafísica tiene un lugar privilegiado en la filosofía y quienes se preguntan cuál es el fundamento para dicha afirmación.

Por una parte, encontramos en numerosos lugares de los escritos de Láscaris la referencia a la aceptación de la metafísica como un aspecto positivo digno de destacarse en autores variados. Así, en su reseña del Congreso Interamericano de Filosofía en Canadá en 1967 aparecido en la *Revista de Filosofía*, 27, 287-290 alaba a Willard van Orman Quine en los siguientes términos “Entre los filósofos norteamericanos, deseo señalar en primer lugar al Prof. Quine, de Harvard; siempre impresiona oír a un prestigiado logicista declararse metafísico” (289). En su monumental estudio sobre las ideas en Centroamérica desde 1938 hasta 1970 aparecido en el no.65 de la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* encontramos la misma valoración positiva de autores variados según sea su aceptación de la metafísica; esto lo vemos cuando se refiere por ejemplo al guatemalteco Héctor Neri-Castañeda (183) o al salvadoreño Francisco Peccorini letona (184).

Por otra parte, Láscaris escribió algunos ensayos que solo se podrían caracterizar como metafísicos, en particular dos que aparecen en *Palabras*: “La pregunta por el ser” (39-41) y “El ser de los entes” (43-52). El primero empieza diciendo:

Es clásico en Filosofía preguntarse por el ser. Es más, la pregunta por el ser constituye el meollo del filosofar. Un quedarse sorprendido ante el mundo de que el mundo sea, un extrañarse

de que las cosas sean como son, un maravillarse de que las cosas cambian, es siempre, de manera clara o de manera ilícita, un preguntarse por el ser.

Nótese que para Láscaris la filosofía es entonces un sentimiento de admiración. Este enfoque es diferente al que pretende que la metafísica es una especie de supervivencia que otorga el objeto específico a las ciencias particulares, como si la genética o la estadística tuvieran que esperar a que el metafísico les diga de qué están hablando. Esta última visión, que uno encuentra en algunos escolásticos, no es ciertamente la de Láscaris ni recuerdo haberle escuchado decir algo semejante. Su marco de referencia no es el de la escolástica tardía, sino el pensamiento de dos autores que admira en conexión con este punto: Sartre y Heidegger.

Otro aspecto fundamental en la visión del mundo de Láscaris es el liberalismo. Nunca ocultó que se consideraba liberal en cuanto defensor de la libertad individual frente a lo que consideraba intromisiones arbitrarias del Estado o de grupos y personas que actúan en nombre del Estado, en particular de quienes se consideran autorizados a salvar a los demás sin tener en cuenta a quienes dicen salvar. De nuevo recurrimos a su obra *Palabras* (1976, 63-83), donde aparece el artículo titulado “El humanismo liberal”. Se trata de un texto corto y denso; es un resumen de una conferencia. Con prudencia, Láscaris se niega a definir qué entiende por humanismo liberal, y afirma que se limita a describir lo que ya es sabido: “El liberalismo es la historia de los progresos de Occidente. Y todavía más: el liberalismo es la culminación de la historia de la civilización humana” (63). Para el autor se trata de una colección de ideas con amplias consecuencias para la organización de la sociedad, que han aparecido en épocas diferentes pero que forman un conjunto coherente. Más que un partido político, son ideas que en general (según él; quizá hoy no estaría tan seguro) han triunfado en Europa y fracasado en América Latina, aunque la ola liberal de la segunda mitad del siglo XIX

dejó cambios sociales y estructurales permanentes de este lado del Atlántico. Además, su valoración tan positiva de Europa parece olvidar que fue en ese continente donde se dieron innumerables guerras y conflictos hasta muy recientemente. En todo caso, la descripción que hace no es de *hechos*, sino más bien de *ideas* cuyo origen es el deseo de superar acontecimientos indeseables y buscar una vida mejor para todos los humanos. Solidaridad, individualidad e independencia son valores centrales en esta visión del mundo, que rechaza las dictaduras cualesquiera que sea su color político. Es obvio que el liberalismo aprecia la propiedad privada, siempre y cuando no se oponga al bien común (1976, 69), aunque Láscaris aclara que liberalismo y capitalismo son dos cosas diferentes y que las críticas al capitalismo no son necesariamente críticas al liberalismo; de ahí se sigue en su visión del asunto que autores como Marx que se oponen al capitalismo no necesariamente se opondrían al liberalismo, que a veces llama humanismo liberal. Sospecho que marxistas como Althusser no estarían de acuerdo, pero por otra parte el énfasis en la importancia del bien público o común puede ser compartido fácilmente por filósofos de variadas tendencias. Las distintas corrientes que confluyen en lo que Láscaris considera su versión predilecta del humanismo coinciden en el reconocimiento de la necesidad de la existencia y alta valoración del bien común. Esta noción -como lo menciona el autor- se remonta a Aristóteles, para quien se trata de lo que beneficia a todos. Podemos añadir que fue motivo de reflexiones por parte de los escolásticos medievales, quienes limitaron los alcances de la propiedad privada para ampliar el ámbito de lo que consideran digno de protección moral y legal.

Así pues, aunque la libertad es central en el pensamiento liberal, los hechos obligan a reconocer que se trata más bien de un ideal y de un proyecto más que de la descripción de la realidad que conocemos. Al reconocer que los seres humanos concretos en la actualidad no somos libres tanto como podríamos serlo (la libertad es un asunto de más o menos), el ideal

liberal se centra en la búsqueda de la superación de esos límites mediante un estilo de gobernar basado en el reconocimiento de derechos individuales, organizados según una jerarquía o conexión en los que unos se siguen de otros más básicos y todos sirven para garantizar la libertad. En distintos países y variadas épocas los habitantes se han opuesto a las pretensiones arbitrarias de monarcas que se creían autorizados a gobernar sin consultar a los gobernados; las ideas teóricas del liberalismo parten de esta experiencia histórica. Más universal es el rechazo a la opresión, sin el cual la historia resulta incomprensible. El liberalismo “no tiene padre” pues existen varias versiones, una de ellas claramente formulada en Inglaterra por filósofos como John Locke; en este trabajo Láscaris deja abierta la posibilidad de continuos avances teóricos y prácticos en la concepción liberal de la sociedad.

Lo anterior nos lleva a una pregunta inevitable: ¿fue Láscaris el ideólogo de la derecha política en Costa Rica? Nuestra respuesta es negativa y procederemos a explicarla. Obviamente la acusación procede de algunos profesores universitarios y la ubicación de las ideas según el mapa político de dichos autores sería la siguiente: a la izquierda el marxismo, a la derecha el liberalismo por un lado y el positivismo por otro, considerados la defensa intelectual del capitalismo. También es obvio que en uno y otro caso hay que hacer distinciones: en las décadas de los sesentas y setentas del siglo pasado dentro del marxismo político había ya un cisma entre los partidarios de la Unión Soviética y los seguidores de Mao, mientras dentro del marxismo teórico florecían las controversias sobre el sentido, contenido y futuro del pensamiento de Marx. En particular las ideas de Althusser sobre el carácter científico del marxismo (en cuanto opuestas a una interpretación “humanista”) habían provocado discusiones a veces acaloradas entre marxistas locales. Dentro de la derecha, es bien conocida la diferencia entre la vertiente económica conservadora (con su valoración del mercado) y la social, con su preferencia por valores tradicionales religiosos.

Láscaris fue liberal en el sentido tradicional del término, no en el sentido más reciente. Como Locke, Stuart Mill y los liberales de la segunda mitad del siglo XIX en países como España y Costa Rica, luchaba contra la intolerancia, la intromisión estatal en asuntos de los individuos y en defensa del bien público. En sus escritos la libertad es el valor más importante que rige la vida humana, y de ella se derivan los derechos individuales que enumera y analiza en sus obras. Pero en ninguna parte hemos encontrado la defensa de las tesis asociadas con el liberalismo más reciente, generalmente conocido como neoliberalismo: austeridad fiscal, privatización, desregulación. Cuando se menciona a Láscaris no es para proponer la eliminación de instituciones estatales que han perdido su rumbo, o para defender la necesidad de un aparato estatal reducido. Se le menciona en conexión con la liberación de la educación -víctima del pedagogismo- o del individuo frente a las intromisiones del Estado. Ninguno de los que se oponen por principio a todo impuesto nuevo, o de los que proponen la privatización del mayor número posible de instituciones estatales, suelen aducir en su favor citas de Láscaris, a pesar de las críticas que dirigió el filósofo a algunas de esas instituciones.

Incómodo para cualquier grupo político o ideológico que quisiera contarle entre sus miembros, Láscaris siempre se reservó el derecho de disentir públicamente. En eso y en su aspecto físico se pareció a Bertrand Russell. Crítico implacable de la opresión británica a Grecia en el pasado y a Chipre en sus días (1976, 101s), así como de las intervenciones de Estados Unidos en Nicaragua, Vietnam y otros países (1983, 131), no encontramos en él la retórica habitual anticapitalista del marxismo o la de la teoría latinoamericana de la dependencia. Admirador de Sandino (1983, 141) y defensor del sandinista Carlos Fonseca Amador (1983, 13), tiene en cambio una opinión más bien irreverente del Che Guevara (1983, 123,125).

Láscaris murió pocos días antes del triunfo de la rebelión contra el régimen de Somoza en Nicaragua. En sus comentarios de

televisión atacó a dicho régimen, pero también mostró sus reservas en relación con los sandinistas. Los años le dieron la razón.

Notas

1. La profesora Ana Lucía López Villegas (+2011) y yo encontramos el cadáver de Láscaris en la mañana del viernes 6 de julio de 1979 en la casa que había alquilado unos meses antes en Mercedes de Montes de Oca. Estaba en la cama; en el garaje encontramos los periódicos de miércoles, jueves y viernes. Por este detalle, por el avanzado estado de descomposición, y por su ausencia en el programa de televisión del martes por la noche en el que tenía un espacio, se puede deducir que la muerte tuvo lugar entre el martes 3 y el miércoles 4.
2. Algunas anécdotas, como la del ofrecimiento para ayudar a un estudiante que pensaba retirarse de la universidad por problemas económicos, son enteramente verosímiles. Otras no lo son tanto. Algunas tienen que ver con su manera poco cuidadosa de vestir, como aquella de la ovación que le dieron sus estudiantes un día que llegó con un traje nuevo; se supone que contestó diciendo que en Costa Rica no se distinguía entre un estadio y un aula. Se dice que era tan conocido que bastaba preguntar a cualquier taxista para ubicar su casa en San Pedro de Montes de Oca, cerca del famoso árbol conocido como El Higuerón, donde vivió muchos años. Sus conferencias radiales eran muy atractivas; tenía una voz suave muy persuasiva y reconfortante. Con la llegada de Láscaris al país también coincide el inicio de operaciones de la Radio Universitaria; sus conferencias una vez por semana en la noche tenía numerosos radioescuchas entre estudiantes universitarios, de secundaria (como en mi caso) y público en general. Las anécdotas de sus clases universitarias coinciden con su énfasis en hacer que sus estudiantes pensarán por su cuenta. Flaco, austero y sencillo, Láscaris fumaba mucho, comía poco, no tomaba licor y era muy aficionado al chocolate espeso y humeante. Su afición a la pesca lo llevó a conocer rincones del país desconocidos para la mayoría.
3. El libro que más se aproxima a esta condición es *Palabras* (1976) por los ensayos sobre metafísica, liberalismo y otros temas propiamente filosóficos. Pero también incluye otros trabajos sobre temas más bien periodísticos.
4. A quien repetidamente llama “divino”, por ejemplo, en (1957a, 23 y 1957b, 86).
5. Para su opinión sobre el pragmatismo ver (1976:85-96), para los hegelianos (1983, 79).
6. He tomado estos datos de Sancho (2017).
7. Agradezco la ayuda del Dr. Alexander Jiménez Matarrita en la recopilación de los datos que se incluyen aquí. También me ha sido de gran utilidad su “Índice de libros filosóficos publicados en Costa Rica de 1940 a 1996”, en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 87.
8. Así queda claro en “Mi primer testamento” (1967, 19 y 1976, 7-16), en el que se indica el año 1956.
9. Fue una llamada telefónica del canal a la Escuela de Filosofía (de la que era yo director), preguntando sobre Láscaris debido a su ausencia en el programa del martes 3 de julio de 1979, la primera indicación de que algo andaba mal.
10. El primer número de *Prometeo* apareció en diciembre 1974 y se presenta como Cuadernos del Instituto de Teoría de la Técnica de la Universidad Nacional de Costa Rica. Está dedicado a Marconi (1874-1974) con artículos de Giuliana Vicarioli, Santiago Manzanal, José Luis Ruiz y Elliot Coen. El segundo número es de diciembre 1975 y aparece como director Constantino Láscaris. Incluye artículos sobre jade precolombino, unidades de medida, ciencia y técnica de Galileo, construcción económica, *homo faber*, amenaza nuclear y una traducción de un texto de Leucipo hecha por Láscaris.

11. La lista es larga, desde el refugiado que vivió bajo una sangrienta dictadura militar y que proclama que Costa Rica también es una dictadura, hasta el que dice que nuestro país está en la misma situación que Alemania en 1939 o que en Costa Rica no hay equipos de fútbol, partidos políticos, actores de teatro, ensayistas, ni filósofos.

Bibliografía

Boole, G. (1979) *El análisis matemático de la lógica*. Madrid: Cátedra.

Crocker, D. (1991) Insiders and Outsiders in International Development Ethics, en *Ethics and International Affairs*. 5, 149-174.

Descartes, D. (1961) *Discurso del método*. Traducción e introducción por Constantino Láscaris-Comneno. Publicaciones de la Universidad de Costa Rica.

Facio, R. (1957) Dos palabras sobre la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 1,3-6.

González, R. (2009) Extrañamos tanto a Constantino Láscaris, en *Soho*, 32, 52-53.

Jiménez, A. (1997) Índice de libros filosóficos publicados en Costa Rica de 1940 a 1996, en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 87.

Láscaris, C. (1957a) Mi primer testamento, en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 1, 19-26. Aparece también al comienzo de *Palabras* (1976).

Láscaris, C. (1957b) Reseña de Tovar, Antonio, *Un libro sobre Platón*. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 1,86.

Láscaris, C. (1962) *Desarrollo de las ideas en Costa Rica*. Editorial Costa Rica. Hay una segunda edición actualizada en 1975. La Editorial Studivum de la Universidad Autónoma de Centro América publicó una reedición de la de 1975 en 1983, con un cambio en el título, *Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica*.

Láscaris, C. (1962) Pascal existencialista, en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 12, 417-424.

Láscaris, C. (1970) *Historia de las ideas en Centroamérica*. San José, Costa Rica: Editorial Universitaria Centroamericana.

Láscaris, C. (1975) *El costarricense*. Costa Rica: EDUCA.

Láscaris, C. (1976) *Palabras*. San José: Editorial Costa Rica.

Láscaris, C. (1983) *Cien casos perdidos*. San José: Editorial Studivum.

Láscaris, C. (1989) Las ideas en Centroamérica de 1838 a 1970 en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 65.

Rosenberg, A. (2015) *Diarios 1934-1944*. Barcelona: Crítica.

Sancho, C. (2017) *Eugenio Láscaris Comneno: el aragonés que pretendió el trono de Grecia*. Zaragoza, Cuadernos de Aragón, no.70.

Recepción: 29.04.20

Fecha de aprobado: 15.06.20

Javiel Elena Morales

Humanidades y filosofía en el currículo dominicano de los siglos XIX y XX

Resumen:

En esta ponencia se analiza el pensamiento dominicano y el papel de las humanidades y la filosofía en el currículo durante los siglos XIX y XX. Después se estudian las razones que motivaron la exclusión de la filosofía en el currículo puesto en vigencia por la Ordenanza 1'95. Además, se presentan los retos de incluirla en la Modalidad Académica del Nivel Secundario desde la perspectiva de un currículo revisado y actualizado con enfoque de competencia. Se abordan los aportes de instituciones públicas y privadas en la inserción de la filosofía y los retos de incluirla desde una perspectiva de crítica y analítica.

Palabras claves: Currículo, filosofía, humanidades, educación, pensamiento dominicano

Summary:

This presentation analyzes Dominican thought and the role of the humanities and philosophy in the curriculum during the 19th and 20th centuries. Afterwards, the reasons that motivated the exclusion of philosophy in the curriculum put into effect by Ordinance 1'95 are studied. In addition, the challenges of including it in the Secondary Level Academic Modality are presented from the perspective of a revised and updated curriculum with a competence approach. The contributions of public and private institutions in the insertion of philosophy and the challenges of including it from a critical and analytical perspective are addressed.

Keywords: Curriculum, philosophy, humanities, education, Dominican thought.

1. Introducción

En este artículo se pretende demostrar que la filosofía influye en varios pensadores dominicanos, al interpretar la realidad del país; y que ha sido asumida en el sistema educativo por medio de corrientes filosóficas que la sustentaron. En este sentido, su exclusión mediante la Ordenanza 1'95 estimula serias reflexiones que motivan su inserción en la Modalidad Académica del Nivel Secundario.

Desde el punto de vista metodológico, se trata de una investigación documental, porque se utilizan fuentes de autores que analizan el pensamiento dominicano en los siglos XIX y XX, con antecedentes en los siglos XVI, XVII y XVIII.

Los objetivos del estudio son: a) identificar corrientes filosóficas que inciden en

el pensamiento dominicano; b) analizar los momentos históricos de la educación dominicana en los siglos XIX y XX; c) identificar las razones que motivan la exclusión de la filosofía y las condiciones sociales que posibilitan la vuelta de las humanidades en el currículo dominicano; d) analizar las razones que posibilitan la inclusión de la filosofía.

2. Pensamiento dominicano en los siglos XIX y XX

2.1. Primera mitad del siglo XIX

En la primera mitad del siglo XIX, el pensamiento ilustrado de Condillac influye en Andrés López de Medrano¹ y en el arzobispo Félix Valera. El liberalismo influye en Duarte, mientras que los hateros y afrancesados se

inclinaron por posturas conservadoras de anexión y protectorado.

La imprenta se introduce en el país a finales del siglo XVIII, pero las publicaciones de libros impresos, boletines oficiales, catequéticos y periódicos inician a principios del siglo XIX, el libro de *Lógica* de López Medrano resultó el primero en ser impreso en latín en 1814. La traducción al español en la década de 1950 se produjo bajo la dirección de Juan Francisco Sánchez, catedrático de filosofía en la Universidad de Santo Domingo. En cuanto a la estructura de la *lógica* de Medrano, Morla (2009, 148) sostiene:

En su lógica, López de Medrano divide la filosofía en cuatro disciplinas, según la «diversidad de sus objetos». La primera disciplina persigue: «averiguar la verdad y evitar los errores», la cual llama filosofía racional o lógica. La segunda, denomina filosofía natural, la tercera metafísica y la cuarta filosofía de la ética o axiología.

Según Cassá (2019), en la sociedad dominicana de 1820 influyen ideas liberales a través de Correa y Cidrón quien, a su vez, recibe influencia del filósofo Andrés López de Medrano, que pasa a formar parte del Partido Liberal. Su posición implica enfrentamientos con sectores conservadores opuestos a su candidatura por ser eclesiástico.

La parte este de la isla (hoy República Dominicana) vive momentos convulsivos debido al proceso independentista de 1844. Según San Beng (1997)², eso provoca que dos grupos se enfrenten: a) los liberales que inician el proceso de la independencia, pero su accionar es reducido; b) y los conservadores que se convirtieron en adversarios de los liberales.

2.2. Segunda mitad del siglo XIX

De acuerdo con el análisis de González (1994), para comprender el pensamiento dominicano en el siglo XIX, es importante

considerar su condición pre capitalista y dependiente del sistema capitalista mundial. La ruptura con el orden colonial establecido motiva el surgimiento de dos racionalidades: a) la popular y campesina, determinante en el apoyo a la independencia; b) la pequeña burguesía que, a diferencia de la clase dominante de orden colonial (como los hateros), tiene una concepción autónoma.

San Beng (2013) presenta una comparación del pensamiento de Duarte y Espaillat. Considera que el primero recibe influencia del liberalismo romántico del siglo XIX. Estos ideales le llevan a plantearse una nación libre e independiente de toda dominación extranjera. En lo referente al pensamiento de Espaillat, dicha historiadora refiere que es liberal, positivista y que sigue postulado de Sarmiento. Aunque defiende el binomio de orden y progreso comitiano, no abandona su causa libertaria, lo que lo diferencia de las ideas originales del positivismo.

Según González (1994), después del triunfo de los liberales en el 1857 se produce la contrarrevolución de Pedro Santana en su gobierno de 1858. Aprovecha para sacar los liberales al exilio. Bonó, Benigno Filomeno de Rojas y Espaillat salen a Filadelfia, donde aprovechan para profundizar sus estudios de Ciencias Sociales.

Continuando con el análisis de San Beng (1997), en la segunda mitad del siglo XIX las confrontaciones entre conservadores y liberales se regionalizan. En 1857, los de Santiago de los Caballeros se enfrentan al gobierno de Buenaventura Báez. Con la anexión de la República Dominicana a España, estalla la rebelión de los liberales en el norte (Cibao), que culmina con la Restauración de la República en 1865. Después, se unen a González quien, cuando alcanza la presidencia los excluye del poder. Las consecuencias de las pugnas son las 127 rebeliones de 1874 al 1876, de las cuales 60 son organizadas por los liberales.

La anexión de la República Dominicana a España es defendida por la intelectualidad conservadora. En ese sentido, Cassá (2019) considera que Manuel de Jesús Galván opone la

pulcritud de Santana frente a la impureza de Buenaventura Báez. La Anexión representa la unidad de los dominicanos con la metrópoli; con ella se logra terminar con el peligro haitiano. Su defensa del dominio español se basaba en las raíces religiosas del pueblo dominicano desde la llegada de Cristóbal Colón.

Contrario a Galván, José Gabriel García es un pensador que colabora con la Restauración y la educación dominicana. Ha sido considerado padre de la historia dominicana. Según Cassá (2019), él desempeña con pulcritud sus funciones de Ministro de Justicia, Instrucción Pública y Relaciones Exteriores durante el gobierno de Cabral. El 31 de diciembre de 1866, propicia la promulgación de un reglamento general que culmina con la creación del Instituto Profesional.

Baud (citado en González 1994), sostiene que la intelectualidad dominicana del siglo XIX presta poca atención al campesino. Pedro Francisco Bonó y José Ramón López estudian la realidad del campesino. José María Abad cuestiona, en 1888, a los que propician la pequeña propiedad y los acusa de moralistas. José Ramón López concuerda con Abad, al sostener que el campesino está en decadencia debido a las condiciones biológicas de su origen.

Pedro Francisco Bonó es considerado padre de la sociología dominicana y uno de los autores que analiza la situación social y política del país. Según González (1994), Bonó es un intérprete de la realidad de los obreros y los campesinos. En su libro *Bonó, un intelectual de los pobres* presenta las críticas del pensador dominicano a la expansión capitalista sin tomar en cuenta los obreros. En ese sentido, Minaya (2009) resalta que, en el siglo XIX, la mayoría de los pensadores se inclina por la noción liberal-positivista de progreso, de la cual, Bonó es un crítico. Del mismo modo, Minaya (2014) sostiene que, con la crítica al ideal de progreso, Bonó rompe con el liberalismo económico de su época y se identifica con los sectores populares y desposeídos de la sociedad dominicana.

En lo concerniente al pensamiento filosófico en el siglo XIX, el liberalismo, el positivismo y el marxismo impactan la sociedad

dominicana. Pensadores como José Lamarche y García Godoy critican a Comte y a Nietzsche. Lamarche asume la postura de Spencer, así como la crítica a la concepción de la religión como promotora del culto individual.

De acuerdo con Pimentel (citado en Pérez Soriano 2009), el positivismo comteano juega dos funciones dispares: a) la positiva, que se fundamenta en cuestionar la metafísica religiosa de la escolástica, mediante la educación y la conquista; b) la negativa, que se utiliza para contrarrestar las doctrinas sociales radicales.

Pedro Henríquez Ureña, quien tiene una visión humanística, recibe influencia de filósofos griegos como Platón, Aristóteles; y de pensadores contemporáneos, como Spinoza, Comte y Nietzsche. De acuerdo con Nolasco (2009) se trata de un crítico del positivismo, una corriente de pensamiento que incide en muchos ámbitos intelectuales y políticos de Hispanoamérica.

En la segunda mitad del siglo XIX, la prensa dominicana se hace eco de la Comuna de París, de las Internacionales Obreras y de varios acontecimientos que intranquilizan a los sectores gobernantes del país. Desde esta perspectiva, “se quería hacer de las palabras Comunismo, Comuna, Socialismo³, sinónimos de pillaje, anarquía y destrucción” (Céspedes, 2009,210).

Franco Pichardo (2001) sostiene que un pensador importante en siglo XIX es Eugenio Dechamps, por sus críticas a los caudillos y la defensa de la democracia. Dechamps se opone a Heureaux y junto con Espaillet defiende la capacidad del pueblo y es partidario de educarlo.

Céspedes sostiene que uno de los pensadores imprescindibles para comprender las ideas socialistas en la República Dominicana es Vicente Sánchez Lustrino. En sus escritos influyen, entre otras, las ideas de Nietzsche, del socialismo, el comunismo de Proudhon y del cristianismo primitivo.

2.3 Pensamiento filosófico dominicano en la primera mitad del siglo XX

De acuerdo con Franco Pichardo (2001), Francisco Henríquez y Carvajal (quien usa el

seudónimo de Cayacoa y Cotubanamá) se preocupa en sus publicaciones por la situación de los aranceles y plantea la necesidad de aumentar las exportaciones. En sus publicaciones de 1900 en el periódico *el liberal*, defiende la institucionalidad y la protección de la industria nacional.

Pedro Henríquez Ureña analiza corrientes filosóficas de su época; publica “Nietzsche y el pragmatismo” en 1908, “El positivismo independiente” (1909), “Las ideas sociales de Spinoza” (1911). En el primer ensayo analiza la coincidencia de algunos de los aforismos de Nietzsche con el pragmatismo, aunque reconoce que William James no es seguidor de este. Para sustentar su planteamiento se invoca *La gaya ciencia*, de Nietzsche, en tanto afirma que lo importante no “es que algo sea verdadero, sino que se crea en que algo es verdadero”.

En lo referente al pragmatismo, Henríquez Ureña piensa que es introducido el país por Charles Sprague Peirce en 1878. En su artículo “Cómo esclarecer nuestras ideas”, afirma que las creencias son en realidad reglas de acción y para penetrar en la significación de una idea, era necesario determinar la conducta que produce. Su planteamiento es retomado en 1898 por William James.

Sobre el positivismo, resalta las conferencias de Antonio Caso sobre Comte. Además, los planteamientos de Alfred Weber al considerar que el positivismo convierte la ciencia el instrumento de la instrucción laica. En cuanto a Spinoza, resume su planteamiento en la *Ética*, la cual ofrece fundamentos lógicos, hasta formar un universo de absoluta congruencia. Entiende que las ideas en el espíritu del hombre no corresponden al mundo exterior a él, sino a Dios.

En 1914 Pedro Henríquez Ureña publica su ensayo “La cultura de las Humanidades”, en el que analiza la labor de los griegos para conseguir un espíritu de perfección, de donde brotan la filosofía y la evolución de la ciencia que trasciende a nuestros días.

Un autor importante que se enfoca en las ideas socialistas es Enríquez Jiménez. De acuerdo con Franco Pichardo (2001), dicho

pensador publicó un estudio titulado *Sobre economía social americana*, en el que analiza las implicaciones de la crisis económica de 1929 en los países de América. Sostiene ahí que el capitalismo asumido en América es una copia del europeo, que niega el respeto al ser humano mediante la aplicación de normas económicas rígidas.

Otro autor relevante para comprender las ideas socialistas en Santo Domingo es Adalberto Chapuseaux. De acuerdo con Vilorio y Moreta (2009), escribe en 1825 el *Por qué del bolcheviquismo y Revolución y evolución* en 1929. Aunque publica sobre los tópicos señalados, no se puede decir que plantea una teoría política, porque los libros que llegan a él son de segunda mano. Se evidencia en su producción una mezcla del marxismo, positivismo, el problema obrero y la mujer.

En 1940 Andrés Avelino García Solano publica su obra *Metafísica categorial*, en la que refuta a Bergson e intenta establecer un sistema metafísico partiendo de Aristóteles, Kant, entre otros. Asume que la humanidad debe volver a la verdadera metafísica que, según su concepción, era la “espiritualista y religiosa”. La preocupación Avelino, lo lleva a plantear la necesidad del concepto de categorial, para mostrar sus pretensiones con el análisis de la metafísica. Al respecto sostiene:

Me he visto en la necesidad de crear el término categorial, correspondiente al nuevo concepto que surge de mi metafísica, no solo para evitar malas inteligencias con el concepto más limitado «categoría», sino inconscientemente lo he hecho obligado por la necesidad de transmitir a los demás la realidad en mi espíritu de una nueva intuición. (Avelino, 1940/2009, 304).

La importancia del análisis de Avelino, no obstante, su inclinación a una metafísica espiritualista radica en que dialoga con el pensamiento europeo sobre la metafísica,

cuestiona a Aristóteles, a Kant, a Heidegger, a Bergson y a Hartmann.

Un analista filosófico importante en la era de Trujillo, es Juan Francisco Sánchez, con su interés por el existencialismo. Según él, Heidegger se concentra en un planteamiento contrario al de Sartre, pues privilegia la analítica de la experiencia para llegar a la hermenéutica.

De acuerdo con Matos (2009), un filósofo importante durante la tiranía de Trujillo es Armando Cordero, quien hace publicaciones sobre el pensamiento dominicano desde la colonia y realiza estudios sobre periodos históricos de la sociedad dominicana.

3. La educación dominicana en el siglo XIX

3.1 Tres proyectos educativos

El historiador Raymundo González plantea que han existido tres proyectos educativos en la República Dominicana: a) civilista liberal, según el cual solo a través de las formas positivas se llega a la Moral Social. Se fundamenta en las ideas de Eugenio María de Hostos; b) despótico-autoritario (el régimen trujillista se enfocó en alfabetizar el campo y la ciudad promoviendo la imagen del dictador); c) proyecto desarrollista (enfatisa que la solución era la escuela, por lo que era necesario estudiar para ser alguien y la movilidad social).

De acuerdo con Morrison (2016), en el 1852 se implementa la educación media. Se presenta una estructura curricular que no muestra con claridad la demarcación de la educación superior especial. Se sugiere la creación de dos colegios por ley, con las siguientes asignaturas:

Cuadro 1.
Asignaturas de educación media en 1852, Morrison (2016)

| Literatura | Ciencias Filosóficas | Ciencias Políticas | Ciencias Médicas | Náutica |
|---|--|--|---|--|
| Retórica Métrica Bellas Artes Crítica del Lenguaje Historia Antigua y Moderna | Lógica Ideología Ética Física Geografía Cronología Matemáticas Puras Agrimensura Cosmografía | Derecho Natural y Civil Derecho Constitucional Legislación Civil y Criminal Economía Política Táctica Parlamentaria Derecho Práctico Medicina Legal Derecho Administrativo Derecho de Gentes | Anatomía Fisiología Química Médica Física Médica Historia Natural Médica Farmacología Higiene Patología Quirúrgica Terapéutica y Medicina Medicina Legal Partos Enfermedades de las Mujeres Recién Paridas y de los Niños Recién Nacidos. | Principios de Aritmética Geometría y Trigonometría Cosmografía Pilotaje Maniobra Marinera Táctica Naval y Balística |

Fuente: elaboración del autor.

3.2. El Seminario Santo Tomás de Aquino

Con la fundación del Seminario Santo Tomás de Aquino el 27 de marzo de 1848⁴, bajo la dirección de monseñor Porte, se ofrece (tanto a seminaristas como a jóvenes no dedicados a la vida eclesiástica) una oportunidad para el

estudio de filosofía. Cordero (1978, 391-392), refiere tal oferta:

La gramática de Araújo o el arte de Nebrija, para el latín; la gramática de Salvá o el compendio de ella, para el castellano; la Ideología de

Destutt de Tracy, para la lógica y la metafísica; el tratado de Mariano Vallejo, para el derecho canónico; extractos de los códigos franceses de la Restauración (año treinta), por Rogrón, para el derecho patrio; la obra administrativa de Bonín, para las lecciones de ciencias administrativas; y Bevaul de Belcastes, para la historia eclesiástica. En teología moral y dogmática, la elección fue atribuida al prelado.

De acuerdo con los estudios de Morrison (2016), el Seminario Conciliar como se le denominado Santo Tomás de Aquino, pasa a formar parte de la educación superior mediante ley del 20 de junio de 1855. Ofrece las siguientes cátedras: Latín, Castellano, Filosofía, Humanidades, Matemáticas, Ciencias Físicas, Moral y Teología, Derecho Canónico, Historia Eclesiástica, Derecho Patrio y la Ciencia Administrativa.

3.3. Hostos y las escuelas normales

Es importante destacar que, en el pensamiento de Hostos, la incidencia de la filosofía era fundamental para comprender su labor educativa. En este sentido, Rojas Osorio (1988) plantea que en su obra se observa influencia de la ética en su “Moral Social”, capítulo tercero de su *Tratado de Moral*. Refuta la metafísica, porque sobre ella no puede pronunciarse la razón humana; por eso se, inclina al positivismo de Comte y Spencer. A propósito de la labor de Eugenio María de Hostos en la educación. Morrison (2016) sostiene:

Las concepciones de Hostos tienen por fundamento general el positivismo. Cuando Hostos estudió en España estaba en boga la doctrina filosófica de Carl Christian Friedrich Krause. El krausismo trata de ser el

punto de confluencia entre el subjetivismo derivado de Kant y de Fichte con el idealismo objetivo de Hegel (Morrison, 1916,97).

Arpini, citada en González (2002), sostiene que Hostos se plantea problemáticas que siguen teniendo vigencia. Es relevante su planteamiento del paradigma de la intersubjetividad, esbozado en dos obras claves: *Tratado de Lógica y la Gramática General*.

La Constitución de 1844, en su artículo 29, indica que la educación dominicana es gratuita. González (2009) sostiene que eso se mantiene en las constituciones de 1854, 1858, 1866, 1877, 1878, 1879, 1880, 1881, 1887 y 1896. Bonó describe en 1867 esta situación, e informa que el Gobierno dominicano dedica el 77% del gasto a la educación superior, pero solo un 27% a la primaria y secundaria. De ese gasto, el 45% se concentra en Santo Domingo, lo cual afecta de manera negativa los resultados educativos nacionales.

En correspondencia con el planteamiento anterior, González (1994) afirma que, en el año 1879, Hostos escribe un anteproyecto de ley a Luperón, el cual es aprobado por el Congreso Nacional. Este culmina con la fundación de dos escuelas normales en Santo Domingo y otra en Santiago⁵ con la Ley 1776 de 1879.

El artículo 114 contempla dos bachilleratos:

- Ciencia y Letras. Necesario para el ingreso a los estudios profesionales.
- El título de licenciado, para quienes estudien derecho, matemática, filosofía y medicina.

En *Apuntes de un Normalista* (2010), Eugenio María de Hostos se preocupa de que la pedagogía parta de la racionalidad y de una formación fundada en los deberes. Se interesa porque los docentes conozcan las funciones de la razón, así como el desenvolvimiento de sus estudiantes. Concibe la razón como aparece el cuadro 3.

Cuadro 3.
Elaborado a partir de las funciones de la razón, según Hostos.
Apuntes de un Normalista, p 41.

| | | |
|-----------------|---|--|
| Intuición | Sensación, percepción, atención, Rememoración e imaginación | Niño por la curiosidad |
| Inducción | Comparación, clasificación y análisis | Adolescentes con sus placeres intelectuales. |
| Deducción | Participación, reflexión y síntesis | Joven edades de vana seguridad y jactancias. |
| Sistematización | Sistematización de ideas, generalización y ordenación | Razón madura, se subordina a la sistematización de las funciones racionales y por eso es la edad de los empeños filosóficos. |

Fuente: elaboración del autor.

Para Hostos, la moral debe ser un tratado de los deberes. La divide en: a) natural, que comprende la relación del ser humano con la naturaleza física y la enumeración de los deberes; b) individual, que comprende las relaciones con el mundo moral y los deberes como hecho biológico; c) social, que comprende el estudio de las relaciones con la sociedad y la enumeración de los deberes como asociados entre sí.

En su *Moral Social* (1906, ed. 2006), Hostos defiende el uso de la racionalidad en beneficio de la humanidad. Llamar la atención sobre la contradicción entre una civilización que ha avanzado en niveles de instrucción y los resultados que exhiben al alejarse del bien e incrementar el mal. En este sentido, utiliza el neologismo *consifacción*, para denotar los actos voluntarios que nos hacen más conscientes y el de *racionalización* para denotar el esfuerzo del ser humano para ser más racional.

Desde esta perspectiva, Félix Evaristo Mejía en su *Prosas polémicas: Primeros escritos, textos marginales, Yanquilandia*, se refiere a la *Moral Social* y a la *Sociología* de Hostos, utilizadas por el educador en la enseñanza a sus discípulos de la Escuela Normal, desde una visión científica antes que

literaria. Aborda temas educativos desde perspectivas analíticas; destaca obras como la *Historia Patria* de Delmonte y Tejada y José Gabriel García, respectivamente; así como la *Geografía Patria* de Guridi y la de Meriño. Analiza las obras: a) *Rufinito y alma dominicana*, de García Godoy; b) además, Guanuma, de la que hizo análisis en la *Revista de Educación*; c) *Ciudad romántica* y *La Sangre*, de Tulio Manuel Cestero, y por último Enriquillo, de Manuel de Jesús Galván.

De acuerdo con Henríquez Ureña (1932, ed. 2006), Hostos publicó en el campo de la pedagogía, La educación *científica de la mujer*, divulgado en Chile en 1872, el *Kindergarten*, *Polémicas pedagógicas*, inéditas, y *Ciencia de la pedagogía* dividida en dos partes: “Ciencia de la pedagogía” e “Historia de la pedagogía”, inédita. La publicación aparece en la *Revista de Educación* de 1919. La *Pedagogía* recoge las lecciones que el insigne educador dictó en Santo Domingo, entre 1885 y 1886. Esta obra ha llegado a nosotros gracias a los apuntes de sus discípulos.

Siguiendo el planteamiento de Camila Henríquez, la *Pedagogía* de Hostos se divide en dos partes, como se muestra en el cuadro 4.

Cuadro 4.

División de la Pedagogía de Hostos, en Henríquez Camila (1932, ed. 2006), p. 26

| Primera parte | Segunda parte |
|--|--|
| Se concentra en los propósitos y métodos de la enseñanza racional. Define la pedagogía como la ciencia que se ocupa de las leyes naturales del entendimiento humano aplicada al desarrollo del entendimiento individual. | Aborda la historia de la educación desde Egipto y China, hasta finales del siglo XIX. Dedicó un capítulo a la América española y se detiene en Santo Domingo. Divide la historia de la educación en antigua, media y moderna. |

Fuente: elaboración del autor.

El legado de Hostos permanece en varios discípulos y en otros que no lo fueron, como es el caso de Ercilia Pepín. Paulino Ramos informa que ella abordó con sus estudiantes la concepción hostosiana del deber y la entrega a la patria, como informa.

Desde sus primeros escritos y conferencias, Ercilia Pepín se mostró a sus conciudadanos como el reflejo fiel del ideal del maestro en la región del Cibao. Su concepción de la Patria, la escuela, la moral y la mujer fueron delineadas por el evangelio hostosiano, sintiéndose, desde muy joven, una propagadora y emuladora del pensamiento de Hostos, y aunque no tuvo suerte de ser su discípula directa, fue como su alumna, la dominicana que con más tesón y conciencia defendió hasta la muerte su enseñanza. (Ramos, 2007,69).

De acuerdo con Ramos (2007), en 1925 y con ocasión de la inauguración del mausoleo donde se trasladaron los restos de Hostos, Pepín por Hostos llega a plantear a sus discípulos, la necesidad de dar seguimiento a su legado y al de los grandes maestros como Jesús, Sócrates y Pestalozzi.

3.4. Instituto de Señorita de Salomé Ureña

Según Cassá, Salomé Ureña funda el Instituto de Señoritas en 1881, de acuerdo con

los ideales de Hostos. Su esposo Francisco Henríquez y Carvajal y su hermano Federico Henríquez y Carvajal forman parte del instituto y del selecto grupo de intelectuales liberales que enfrentan el poder eclesial de Francisco Javier Billini y el presidente Meriño.

En 1887 se gradúan las seis primeras egresadas. El discurso principal está a cargo de Eugenio María de Hostos, mientras que Salomé da lectura al poema “*Mi ofrenda a la patria*”, donde se evidencia su deseo de seguir luchando por la educación. En la segunda investidura se graduaron las maestras que aparecen continuación:

Dos grupos de maestras se invistieron, examinadas ante la Escuela Normal, mientras la dirigió el Sr. Hostos: en el segundo, en diciembre de 1888, figuraban Eva Pellerano, Mercedes Echenique Peláez, Encarnación Suazo, Altagracia Peguero Acevedo, Carmen Julia Henríquez Perdomo y Altagracia Henríquez Bello. Pero cuando el Dr. Henríquez regresó de Europa, el 6 de julio de 1891, encontró tan desmejorada la salud de su esposa y tan agotadas sus fuerzas, que poco tiempo después la convenció de que necesitaba descansar. (De Rodríguez Demorizi, 1944, 25)

De esa manera, la distribución de los centros de formación, entre 1881 y 1882, se divide de acuerdo con las *memorias* del secretario de Estado de Justicia, Fomento e

Instrucción Pública, como muestra a continuación:

Cuadro no 5.
Gines del Río (2007). Censo Escolar de 1881- 1882
Puestos de docentes ocupados por hombres y mujeres, según tipo de institución escolar

| Institución | Hombres | Mujeres |
|-----------------------|------------|-----------|
| Institutos superiores | 40 | 2 |
| Colegios de niños | 32 | |
| Colegios de niñas | | 4 |
| Escuelas de varones | 65 | |
| Escuelas de niñas | 6 | 45 |
| Escuelas mixtas | 6 | 17 |
| Escuelas nocturnas | 12 | 1 |
| Asilos | | |
| Total | 161 | 69 |

Fuente: elaboración del autor.

De acuerdo con los planteamientos de Gines del Ríos (2007), de 1916 a 1930 se produce un aumento de la escolarización, debido la Orden Ejecutiva no. 114, dictada por el

gobernador militar estadounidense H.S Knapp. Este aumento influye en la feminización de la educación dominicana, como se presenta en el cuadro 6.

Cuadro No. 6
Distribución sexual de los docentes dominicanos 1881-1934⁶

| | 1881 | 1882 | 1920 | 1930 | 1934 |
|-----------------|------|------|------|------|------|
| Maestras | 32 % | 64% | 64% | 70% | 69% |
| Maestros | 68% | 36% | 36% | 30% | 31% |

Fuente: elaboración del autor.

4. Abordaje de la filosofía en el sistema educativo dominicano en el siglo XX

4.1 Características de la educación dominicana en los inicios del siglo XX

A finales del siglo XIX e inicios del siglo XX, la docencia dominicana esta conformada por profesores. Sin embargo, en el Cibao era notable la existencia de una mayor cantidad de maestras; lo cual contrasta con la realidad del resto de las comunas de la República Dominicana. En este sentido, Giner de los Ríos (2007, 382) afirma:

Los del valle del Cibao fueron, sin duda, aquellos por los que se

disputaron y mayor alcance tuvo la tendencia al predominio femenino entre quienes servían la enseñanza dominicana. Mientras las mayorías de las comunas del país ostentaba, todavía en 1930, tasas similares a las que habían imperado en la sociedad dominicana en 1882 – cuando cerca del 70 % de los docentes eran hombres-, comunes cibaenas como Peña, Moca, Santiago o Puerto Plata registraban (ya desde los días de la ocupación militar norteamericana) tasas de feminización superior al 75 %.

En correspondencia con el planteamiento de Franco Pichardo (2001), Federico Henríquez y Carvajal y Leonte Vázquez son defensores de la democracia y la inversión en educación. El primero recomienda un aumento del presupuesto y el segundo, la formación de bachilleres letrados de sus deberes y derechos.

Un documento imprescindible para comprender la educación dominicana en el siglo XX es la *Revista de Educación*, fundada en 1910 por Félix Evaristo Mejía, discípulo de Hostos, con el nombre de *Revista Escolar*. El Archivo General de la Nación ofrece una recopilación de los números desde 1919 hasta 1976 (año en que deja de publicarse). En el número 56 de 1919 se presentan las mejoras de la Escuela Superior Normal de Santo Domingo. En el caso de Filosofía y Letras aparecen como maestros: Manuel A. Machado, Luís Conrado del Castillo, Arturo Logroño y Manuel A. Patín Maceo.

En ese número⁷ de la *Revista de Educación* aparece un artículo del Prof. Fernando Sainz de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Santo Domingo, donde se analiza la formación del docente y su actitud. Plantea la necesidad de la cultura general y filosófica que tenía que ser complementada con técnicas profesionales en tres aspectos: a) enseñanza (técnicas profesionales de cada materia); b) del trabajo y vida escolar (organización); de la realización o aplicación (disciplinas artísticas y manuales)⁸.

En cuanto a la educación, Malaquías Gil en sus *Escritos pedagógicos* se basa en la filosofía para analizar la pedagogía, cuestionando que se plantee desde los extremos de la utopía y el pragmatismo. Examina los planteamientos de Platón de formar elites. Se enfoca en San Agustín y autores renacentistas

como Tomás Moro y Campanella, entre otros, culminando con cuestionamientos a Rousseau.

El análisis de Malaquías Gil Arantegui se enfoca en presentar la síntesis entre utopía y realidad del educador Enrique Pestalozzi (1774-1827), quien representaba lo antiguo y el mundo moderno, junto a él se destacan también, Burgdorf y después Yverdon. Para Gil, el Instituto de Yverdon cierra por problemas financieros, pero se constituye en un referente por sus aportes pedagógicos, que culminan con una pedagogía de carácter social opuesta a la de Rousseau.

Junto a los aportes de los pedagogos mencionados, Gil Arantegui destaca la Escuela Nueva a finales del siglo XIX y entre guerras (1919-1939). De sus aportes, subraya las metodologías especializadas por ciclos y materia, los cuales coinciden con los cambios científicos que permiten la investigación del espacio exterior, así como los avances de la electrónica y la cibernética.

De acuerdo con Moquete (1986), durante la era de Trujillo, la universidad y la escuela son impactadas por fuerzas intelectuales al servicio de la tiranía, las cuales se concentran en defender una educación que justifica y glorifica al jefe, mediante marchas y mensajes de defensa a la tiranía. Además, en 1954, con la firma del Concordato, se introduce la educación de la religión y la moral católica con la Ley 3644.

En 1950, mediante la Ordenanza no. 842'50, se establecen los nuevos planes de estudios para la Educación Primaria, Educación Intermedia, Segunda Educación, Magisterio Normal Primario y Magisterio Normal de Secundaria. En el Plan de Estudio del Bachillerato, se presenta la sección de Filosofía y Letras con las asignaturas siguientes:

Cuadro 11.
Asignaturas de la Sección de Filosofía y Letras. Ordenanza 842'50

| Asignaturas | Veces por semana |
|---------------------------------|------------------|
| 1.- Lengua Española | 5 |
| 2.- Introducción a la Filosofía | 3 |
| 3.- Economía Política | 4 |
| 4.- Psicología | 3 |
| 5.- Nociones de Latín | 3 |
| 6.- Francés o Portugués | 3 |
| 7.- Religión y Moral Católica | 1 |

Fuente: elaboración del autor.

Con la Ordenanza 2'69 se establece un nuevo plan de estudio para la educación media nacional. Contempla la filosofía. La Ordenanza no. 1'70 establece una nueva estructura y un nuevo currículo de la educación media nacional. De acuerdo con el artículo 17 de dicha Ordenanza, “[...] en el ciclo superior o segundo

ciclo los planes de estudio son diferenciados de acuerdo con los sectores y sus respectivas, especializaciones”. El plan de estudio del sector académico (científico–humanístico) dentro de la educación especial común y se organizaba como se muestra en el cuadro 12.

Cuadro 12.
Asignaturas del plan de estudio del sector académico (científico- humanista según la Ordenanza 1'70)

B) Educación especial común

| Asignaturas | Periodos semanales por curso | | |
|--|------------------------------|----|-------|
| | V | VI | Total |
| 1) Análisis de Idioma | 3 | 1 | |
| 2) Psicología (Introducción) | 2 | | |
| 3) Filosofía (Introducción) | | 2 | |
| 4) Sociología (Introducción) | | 2 | |
| 5) Matemática | 2 | 2 | |
| 6) Química | 2 | 2 | |
| 7) Biología | 2 | 2 | |
| 8) Física | 2 | 2 | |
| 9) Inglés o Francés (obligatorio 2do. idioma extranjero) | 4 | 4 | |
| 10) Artes | 2 | 2 | |
| | | | 19 |

Fuente: elaboración del autor.

El artículo 23 de la Ordenanza 1'70 establece el Plan de Estudio del Sector Magisterio Primario, presentando Formación

General, Pedagógica y Capacitación Docente. En lo referente a la filosofía, aparece en relación con la educación, como muestra el siguiente cuadro.

Cuadro 13. B
Formación Pedagógica Ordenanza 1'70

| Asignaturas | Periodos semanales por curso | | |
|--------------------------------------|------------------------------|----|----|
| | V | VI | |
| Principios de Educación | 2 | | |
| Psicología | 3 | 3 | |
| Filosofía e Historia de la Educación | | 3 | |
| Sociología Educativa | | 2 | |
| | Total | | |
| | 5 | 8 | 13 |

Fuente: elaboración del autor.

4.2. Plan Decenal de Educación 1992-2002⁹

En la década de 1990, la sociedad dominicana y varios países de Latinoamérica inician reformas educativas. Se introducen cambios en la educación por presiones de sectores de la sociedad civil y de los empresarios. En ese sentido, se pone en marcha el Plan Decenal de Educación, mediante la Ordenanza 1'95, "Que estableció el Curriculum para la Educación Inicial, Básica, Media, Especial y de Adultos, a partir del año lectivo 1995-1996". La reforma dejó fuera la filosofía. Los argumentos eran que su abordaje era aéreo y no respondía a las necesidades del estudiantado dominicano.

4.2. Plan Decenal de Educación 2008-2018 y Proceso de Actualización y Revisión Curricular

Con el Plan Decenal de Educación 2008-2018 se plantea una revisión del currículo que impacte todas las áreas del conocimiento y que recoja las necesidades del sistema educativo dominicano. Durante el proceso de revisión y actualización curricular iniciado formalmente con la Ordenanza 2'2011 se realizaron consultas sociales y técnicas que implicaron encuentros regionales y nacionales. A partir de los resultados, se asumió el enfoque de competencia en el currículo dominicano. Luego se debatió la inclusión de la filosofía. Dentro de los cambios asumidos en el Diseño Curricular del Nivel Secundario (2016, 15) está la incorporación de las Salidas Optativas en la Modalidad Académica, con la finalidad de que:

Con la oferta formativa de la Modalidad Académica, desde el Ministerio de Educación se asume el compromiso ético de proporcionar una educación integral a todas y todos los estudiantes, bajo los principios de calidad, pertinencia y equidad. En tal sentido, se procura que los egresados puedan participar con elevados niveles de conciencia crítica y sentido propositivo en los procesos de mejora y transformación de sus propias vidas y de la sociedad misma. En procura de lo anterior, se ofrecen cuatro (4) salidas optativas que son las siguientes: a) Humanidades y Lenguas Modernas, b) Humanidades y Ciencias Sociales, c) Ciencias y Tecnología y d) Matemática y Tecnología (Ministerio de Educación).

Las pretensiones de la salida Humanidades y Ciencias Sociales, son las de recuperar la visión humanística y la de dar formación para alcanzar una ciudadanía responsable, democrática, participativa y crítica, que promueva la reflexión y propuestas que impacten la transformación de la sociedad.

5. Aportes de instituciones públicas y privadas a la inclusión de la filosofía

5.1. Seminario Santo Tomás de Aquino y otras academias

Desde el siglo XIX el Seminario Santo Tomás de Aquino ha realizado grandes aportes en el campo de la filosofía, manteniendo la licenciatura en los estudiantes diocesanos formados para el sacerdocio. Además, es importante la labor de las universidades católicas y la Universidad Autónoma de Santo Domingo.

5.2. Labor del Instituto Filosófico Pedro Francisco Bonó a partir de 1980

Un referente importante para comprender el abordaje de la filosofía en la segunda mitad del siglo XX es la fundación del Instituto Filosófico Pedro Francisco Bonó en 1985, en honor al destacado pensador dominicano. En 1988 el Instituto Tecnológico de Santo Domingo (INTEC) y la Compañía de Jesús aprueban un convenio de colaboración. El 6 de noviembre del 1989 el Consejo Nacional de Educación Superior (CONES) aprueba la apertura de la carrera de Humanidades y Filosofía.

5.3. Congresos de la Escuela de Filosofía 1999-2013

A pesar de que la filosofía no existe como tal en el sistema educativo dominicano, la Escuela de Filosofía de la Universidad Autónoma de Santo Domingo (UASD) efectúa en 1999, el Primer Congreso Dominicano de Filosofía *con el título: Memorias, Balance y Utopía*.

En el año 2004 se realiza, en el Convento de los Padres Dominicos, el Segundo Congreso Dominicano de Filosofía. El rector Franklin García Fermín afirma, en una entrevista que le hace el periódico Diario Libre, que la UASD no excluiría la filosofía, la historia, y las letras, porque la misma contribuye con la misión humanística en defensa de los seres humanos. En el 2010 se realiza el Tercer Congreso Dominicano de Filosofía con el título "Ciencia, Innovación y Sostenibilidad en el siglo XXI". Dos años después, en el 2012, se realiza el Cuarto Congreso: "Los retos de las ciencias sociales. Una mirada filosófica". Este congreso facilita el debate sobre las ciencias sociales en el sistema educativo dominicano.

5.4. La experiencia del Colegio Lux Mundi

En el año 2004 el Colegio Lux Mundi, comienza una experiencia de trabajo a partir del Programa Filosofía para niños, con grupos focales de estudiantes de los niveles básico y medio, siguiendo los lineamientos del filósofo Matthew Lipman, con adaptaciones al contexto dominicano. Lo importante de la experiencia, de acuerdo con Peña Escoto y León Cabral (2012), es que propicia en los niños la capacidad de razonamiento y la investigación y la capacidad de asombro.

5.5 Jornadas por la inclusión de la filosofía

En el 2005 se realizan cuatro jornadas, con la participación de varias instituciones gubernamentales y de la sociedad civil que están preocupadas por la enseñanza de la filosofía. La primera se efectúa el 10 de junio del 2005; la segunda, el viernes 15 de julio de 2005; la tercera, el 2 de septiembre del 2015 y la cuarta, el 26 de octubre del 2015.

En la primera participaron, el "Dr. Enerio Rodríguez de la Universidad Autónoma de Santo Domingo (UASD); el Lic. Fabio Abreu (UASD- APEC); Lic. Leonardo Díaz (UASD); Lic. Javier Elena Morales, Secretaría de Estado de Educación (SEE); las Licdas. María Amalia León Cabral y Joseline Peña Escoto, del Colegio Lux Mundi; el Lic. Franklin Peralta Espinal, por el Centro Cultural Poveda; Dr. Ricardo Miniño de la Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra (PUCMM); el Lic. Francisco Acosta (UASD); Licda. Elsa Saint-Amand (UASD); P. Jesús Hernández, de la Biblioteca Salesiana; el profesor Antonio Rodríguez, M.A.; el escritor filósofo y crítico León David; el crítico y filósofo, Odalis Pérez, así como la investigadora y filósofa Lusitania Martínez".

5.6. Reunión Regional de la Unesco en Santo Domingo

En el año 2009, durante los días 8 y 9 de junio, se realiza en Santo Domingo la Reunión

Regional de Alto Nivel sobre la Enseñanza de la Filosofía de América Latina y el Caribe, organizada por la Unesco, la Secretaría de Estado de Educación y la Secretaría de Estado de Educación Superior, Ciencia y Tecnología. Los resultados de la Reunión Regional se encuentran publicados en los libros: *Enseñanza de la Filosofía en América Latina y el Caribe* (2009) y en el *Derecho a la Filosofía. Esbozo de una Estrategia para su Implementación en el País* (2012).

A partir de la reunión se produce una declaración con varios puntos; y se invita a los Estados Miembros a introducirla en los sistemas educativos, proponiendo:

Impulsar la enseñanza de la filosofía como *paideia*, como núcleo articulador de valores y de la personalidad del alumno y del estudiante desde el ejercicio de la filosofía como escuela de la libertad, promover la interdisciplinaria entre filosofía y otras asignaturas, así como proporcionar instrumentos conceptuales y metodológicos para elaborar una crítica filosófica constructiva de la enseñanza actual.

Adherirse oficialmente al interés y a la importancia de la enseñanza de la filosofía como asignatura explícita y autónoma. Introducir la filosofía donde ésta ha desaparecido de los programas y fortalecerla donde ya existe. Esta constituye, en efecto, una herramienta incomparable de formación a la ciudadanía.

Promover iniciativas en el ámbito del aprendizaje de la filosofía en el nivel básico. (Brea Franco, 2012,134; Unesco, 2009, 55-56).

6. Conclusión

El pensamiento filosófico dominicano en los siglos XIX y XX recibe influencia del liberalismo, del positivismo y del marxismo,

entre otras corrientes de pensamiento. Los pensadores dominicanos, como Pedro Francisco Bonó, Pedro Henríquez Ureña, García Godoy y Lamarche, se dedican al análisis y la crítica.

En los planes de estudios del Seminario Santo Tomás de Aquino y en la Universidad del Estado se evidencia, con claridad, la presencia de la filosofía en la enseñanza de la primera mitad del siglo XIX. En los planes de estudios de las Escuelas Normales fundadas por Hostos se halla una enseñanza de la filosofía inclinada a la lógica y a la moral como parte de los deberes.

En la dictadura de Trujillo, los planes de estudios abordan la filosofía en el nivel secundario, donde existe un bachillerato. La misma se mantiene en los años 50 y en 1970 y se excluye con la Ordenanza 1'95 se excluye del sistema educativo.

La introducción de la filosofía en el nivel secundario ha sido producto de la convergencia de varios sectores de la sociedad, el Ministerio de Educación, las universidades y la Escuela de Filosofía.

Notas

1. Cassá (2008) sostiene que, con la reapertura de la Universidad en 1815 por las gestiones de José Núñez de Cáceres, desligada de lo eclesiástico con el apoyo gubernamental, López de Medrano fue designado profesor de filosofía.
2. En el accionar político dominicano, los liberales terminaron realizando acciones parecidas a los conservadores.
3. Céspedes (2009) sostiene que los ataques a las ideas socialistas se producen en el gobierno de los Seis Años de Báez, quien atribuye un incendio ocurrido en Puerto Plata en 1871, a posibles adeptos de la Sociedad Internacional (Internacional Comunista). Además, refiere la comunicación de Luperón el 15 de junio de 1883 al presidente Billini, al hablar de la peste del socialismo. En el 1885 el general Gregorio Luperón envía una comunicación al presidente Desiderio Valverde, donde se queja de que los socialistas se consideren los verdaderos defensores de la nación. Esta provoca la respuesta de Eugenio Dechamps,

al plantear que Luperón desconoce el término socialismo.

4. De acuerdo con seminariosantotomasdeaquino.com (2013), “para el 1884 tenía entonces el Seminario ocho cátedras: Teología Moral, Lugares Teológicos, Filosofía, Retórica, Latinidad de Mayores y de Menores, Gramática Castellana, Historia Universal e inglés”.
5. Es importante destacar que Salomé Ureña de Henríquez fundó el 3 de noviembre de 1881 el Instituto de Señoritas, siguiendo las ideas de Eugenio María de Hostos.
6. El por ciento hasta 1882, proviene de las memorias del secretario de Estado de Justicia, Fomento e Instrucción Pública. De los años restantes, Gines del Río aclara que realizó los cálculos a partir de los datos del Sistema Nacional de Instrucción Pública.
7. En el número antes citado, aparece un artículo de José Gaos, rector de la Universidad de Madrid, titulado: “Filosofía y Pedagogía”. El filósofo deja claro la relación de filosofía y pedagogía, planteando que “ante todo, el pedagógico puede ser y es de hecho tema de filosofía, por lo tanto, es un problema filosófico.
8. Es importante destacar que en la dictadura existía la Facultad de Filosofía, sin embargo, es importante destacar que el pensamiento de la época era adulator de Trujillo, con excepción de Américo Lugo que enfrentó al dictador al negarse a escribir la historia resaltándolo como el nuevo héroe.
9. Es importante destacar, que se publicó en el 2002, el Plan de Desarrollo de la Educación Dominicana, el documento se publicó, pero no se trabajó como se tenía previsto.

Bibliografía

- Abellán, José Luis; Barrenechea, Ana María (coord.); (1998) *Pedro Henríquez Ureña. Ensayos*. París; España; México... ALLCA XX.
- Brea Franco, Luis O. (ed.); (2012) *Esbozo de una Estrategia para su Implementación en el País*. Santo Domingo: Boes Ediciones.
- Cassá, Roberto; (2008) *Pensadores Criollos. Colección Juvenil*. Volumen VI. Santo Domingo: Editora Alfa & Omega. Recuperado de: www.agn.gov.do/index.php/publicaciones/libros2?54:pensadores-criollos...cassa.
- Cassá, Roberto; (2009) *Heroínas Nacionales. Colección Juvenil*. Volumen II. Santo Domingo: Amigo del Hogar.
- Cassá, Roberto; (2019) *Pensadores Decimonónicos*. Volumen CCCLIII. Santo Domingo: Amigo del Hogar.
- Céspedes, Diógenes; (2009) “Filosofía e ideas socialistas en República Dominicana” (pp, 209-22). En Martínez Jiménez; Lucitania Francisca (Comp.) (2009) *Filosofía Dominicana Pasado y Presente*. Tomo I. Archivo General de la Nación, Vol. XCIII. Santo Domingo: Editora Alfa & Omega. Recuperado de: <https://demiurgord.files.wordpress.com/2014/09/filosofia-dominicana-pasado-y-presente-tomo-i.pdf>.
- Cordero, Armando; (1978) “La filosofía como fuerza generadora de la nacionalidad” (pp. 55-76). En Martínez Jiménez, Lusitania Francisca (Comp.) (2009). *Filosofía Dominicana Pasado y Presente*. Tomo I. Archivo General de la Nación, Vol. XCIII. Santo Domingo: Editora Alfa & Omega. Recuperado de: <https://demiurgord.files.wordpress.com/2014/09/filosofia-dominicana-pasado-y-presente-tomo-i.pdf>.
- Rodríguez Demorizi; Silveria R.; (1944) *Salomé Ureña de Henríquez*. Recuperado de: <http://www.cielonaranja.com/salome-bio.pdf>.
- Diario Libre; (8 de octubre de 2018) “La UASD no eliminará las carreras de Filosofía, Historia ni Letras. Recuperado de: <https://www.diariolibre.com/noticias/la-uasd-no-eliminar-las-carreras-de-filosofa-historia-ni-letras-CXDL50859>.
- Díaz, Leonardo; (12 de enero de 2012) “El IV Congreso Dominicano”. *Acento*. Recuperado de: [Filosofiahttps://acento.com.do/2015/opinion/82](https://acento.com.do/2015/opinion/82)

- 16822-el-iv-congreso-dominicano-de-filosofia/
Instituto Superior Pedro Francisco Bonó
(2018). “Historia”. Recuperado de:
<http://bono.edu.do/conocenos/historia/>.
- Franco Pichardo, Franklin; (2001) *El Pensamiento Dominicano 1780-1940*. Santo Domingo: Universidad Autónoma de Santo Domingo.
- Gaos, José; (1940) “Filosofía y Pedagogía”. *Revista de Educación*, año XII, n.56.
- Gil Arantegui, Malaquías; (2010) “Escritos Pedagógicos” (1-258). En Blanco Díaz, Andrés (ed.). Comisión Permanente de Efemérides Patrias Archivo General de la Nación, volumen CIX Santo Domingo: Editora Búho. Recuperado de:
<http://opac.pucmm.edu.do/virtuales/bvds/Escritospedagogicos.pdf>.
- Giner de los Ríos, Juan Alfonsea; (2007) “Las maestras rurales del valle del Cibao 1900-1935” (pp. 381-435). En Boletín del Archivo General de la Nación, Año LXIX, Vol. XXXIII, 118.
- González, Raymundo; (1997) *Bonó un intelectual de los pobres*. Santo Domingo: Editora Búho.
- González, Raymundo; (1988) *Proyecto social, proyecto educativo: tres momentos de la Historia de la República Dominicana*. Santo Domingo: Centro Poveda.
- González, Raymundo; (2002) “Hostos y la Conciencia Moderna en la República Dominicana”. Conferencia presentada en la Academia Dominicana de la Historia, *Clio*, (165): 205-224. Recuperado de:
<http://www.cielonaranja.com/hostos-raimundo.pdf>.
- González, Raymundo; (2007) *Documentos para la historia de la educación moderna en la República Dominicana*. Tomo I. Santo Domingo: Editora Búho. Recuperado de:
<https://es.calameo.com/read/000345214545bf6a822e8>.
- Hernández, Ángela; (2016) “El cultivo doméstico del autoritarismo: La educación de la mujer en la “Era de Trujillo”. En Bosch. Matías y Lora Quisqueya (coords). *Antología del pensamiento crítico dominicano*. Recuperado de:
AntologiaPensaminetoCriticoDominicano.pdf.
- Henríquez Ureña, Pedro; (1908) Nietzsche y el pragmatismo (pp. 39-45). En Abellán, José Luis y Barrenechea, Ana María (coord.) (1998). *Pedro Henríquez Ureña. Ensayos*. París; España; México. ALLCA XX.
- Henríquez Ureña, Pedro; (1908) “Positivismo independiente” (pp. 46-56). En Abellán, José Luis; Barrenechea, Ana María (coord.) (1998). *Pedro Henríquez Ureña. Ensayos*. París; España; México. ALLCA XX.
- Henríquez Ureña, Pedro; (1908) “Las ideas sociales de Spinoza” (pp. 56-67). En Abellán, José Luis y Barrenechea, Ana María (coord.) (1998). *Pedro Henríquez Ureña. Ensayos*. París; España; México. ALLCA XX.
- Henríquez Ureña, Pedro; (1914) “La cultura de las Humanidades” (pp. 18-28). En Henríquez, Camila (1932/2006). *Las ideas pedagógicas de Hostos*. Recuperado de:
<http://www.cielonaranja.com/hostoscamil a.pdf>
- Hostos, Eugenio María; (1910) *Apuntes de un Normalista*. En Blanco Díaz, Andrés (ed.). Archivo General de la Nación, Vol. CXXIV. Santo Domingo: Editora Alfa y Omega. Disponible en:
<https://es.calameo.com/books/0003452144c61ed6cdd3b>.
- Hostos, Eugenio María; (2006) *Moral Social*. Madrid: Baylly- Baylliere e Hijos. (ed. org., 1906). Recuperado de:
<http://www.cielonaranja.com/hostosmoral social.pdf>.
- Matos, Luis Camilo; (2009) “Armando Cordero. Aportaciones para una Filosofía Dominicana” *Revista Academia*: 105-111.
- Minaya, Julio; (2009) “Pedro Francisco Bonó. Emancipador mental y crítico de la sociedad dominicana de segunda mitad del siglo XIX” (pp., 173-208). En Martínez Minaya, Julio; (2014) *Pedro Francisco Bonó: vida, obra y pensamiento crítico*. Archivo

- General de la Nación, Vol. CCVI. Santo Domingo. Editora Centenario, S.R.L.
- Mejía, Félix Evaristo; (2008) *Prosas polémicas. Primeros escritos, Textos Marginales, Yanquilandia*. En Blanco Díaz, Andrés (ed.). Archivo General de la Nación. Vol. LI. Santo Domingo. Editora Búho. Recuperado de: <https://es.calameo.com/read/000345214768de0749aaf>.
- Ministerio de Educación de la República Dominicana; (2016). Diseño Curricular del Nivel Secundario. Recuperado de: www.ministeriodeeducacion.go.do doc.
- Moquete, Jacobo; (1986) *Filosofía Política de la Educación Dominicana*. Santo Domingo: Editora Universitaria.
- Morrison, Ramón; (2016) *Historia de la Educación en la República Dominicana. Desde sus más remotos antecedentes hasta la transformación curricular de 1995*. Santo Domingo, Listín Diario. Editora de Revista.
- Nolasco, Flérida; (2010) “Pedro Henríquez Ureña. Su credo filosófico” (35-397). En Martínez Jiménez, Lusitania Francisca (Comp.) (2010) *Filosofía Dominicana: Pasado y Presente*. Tomo III. Archivo General de la Nación, Vol. XCV. Santo Domingo: Editora Alfa & Omega. Recuperado de: <https://www.uv.mx/blogs/tipmal/files/2016/09/FILOSOFIA-DOMINICANA-PASADO-Y-PRESENTE.pdf>.
- Paulino Ramos, Alejandro; (2007) *Vida y obra de Ercilia Pepín*. Segunda Edición Archivo General de la Nación. Colección Juvenil Volumen III. Santo Domingo. Editora Búho. Recuperado de: <http://www.agn.gov.do/index.php/publicaciones/libros2>.
- Peña Escoto, Joselyn Estela; León Cabral; (2012) “Filosofía para niños: una experiencia innovadora en la República Dominicana” (84-86). En Brea Franco, Luis O., (ed.). *Esbozo de una estrategia para su implementación en el país*. Santo Domingo: Bies Ediciones.
- Pérez Soriano, Francisco; (2009) “Pertinencia de Ideas y Corrientes Filosóficas durante la Segunda Mitad del Siglo XIX E Inicios del XX en República Dominicana” (pp. 45-85). En el pensamiento Filosófico Dominicano, *Academia*, julio-diciembre de 2009.
- Rojas Osorio, Carlos; (1988) *Hostos, Apreciación Filosófica*. Puerto Rico: Instituto de Cultura Puertorriqueña. Recuperado de: [/hostos-apreciacion-filosofica.pdf](http://hostos-apreciacion-filosofica.pdf).
- Secretaría de Estado de Educación y Bellas Artes; (1950) “Ordenanza no. 842’50, que establece los nuevos planes de estudios para la Educación Primaria, Educación Intermedia, Segunda, Segunda Educación, Magisterio Normal Primario y Magisterio Normal de Secundaria”. Ciudad Trujillo.
- Secretaría de Educación Bellas Artes y Cultos; (1969) “Ordenanza N. 2’69 que, establece un nuevo plan de estudio para la educación media nacional”. Recuperado de: http://www.educando.edu.do/files/8513/9964/5784/Ordenanza_02-1969.pdf
- Secretaría de Educación Bellas Artes y Culto; (1994) *Fundamentos del Currículo Tomo I. Fundamentación Teórico- Metodológica*. Serie Innova 2000. Santo Domingo: Editora Taller. Recuperado de <http://www.educando.edu.do/UserFiles/P0001/File/Curriculo/Fundamentosdelcurriculo1.pdf>.
- San Beng, Mukien- Adriana; (1997) *Una utopía inconclusa: Espaillat y el liberalismo dominicano del siglo XIX*. Santo Domingo: INTEC. Recuperado de: biblioteca.intec.edu.do.
- San Beng, Mukien- Adriana; (2013) “Duarte y Espaillat: Del liberalismo romántico al positivismo liberal (166-183)”. *Revista Clío*, (185). Recuperado de: <http://academiadominicanahistoria.org.do/wp-content/uploads/2017/07/185-1.pdf>
- Sánchez, Juan Francisco; (1948) “A propósito del existencialismo” (453-465). En Martínez Jiménez, Lucitania Francisca (Comp.) (2009). *Filosofía Dominicana:*

- Pasado y Presente*. Tomo I. Archivo General de la Nación, Vol. XCIII. Santo Domingo: Editora Alfa & Omega. Recuperado de: <https://demiurgord.files.wordpress.com/2014/09/filosofia-dominicana-pasado-y-presente-tomo-i.pdf>.
- Secretaría de Educación, Bellas Artes y Culto; (1995) “Ordenanza 1’95, “Que establece el curriculum para la Educación Inicial, Básica, Media, Especial y de Adultos, a partir del año lectivo 1995-1996”. Santo Domingo.
- Secretaría de Estado de Educación; (2008) *Plan Decenal de Educación 2008-2018. Un instrumento de trabajo en procura de la Excelencia Educativa*. Santo Domingo.
- Seminariosantotomasdeaquino.com; (9 de mayo de 2013). “Historia del Seminario Santo Tomás de Aquino”. Recuperado de: Servicio Nacional de Instrucción Pública (abril y mayo de 1919). *Revista de Educación, año 1, n. 3*.
- Solano García, Andrés Avelino; (1940) “Metafísica Categorical” (301-308). En Martínez Jiménez, Lucitania Francisca (Comp.) (2009). *Filosofía Dominicana: Pasado y Presente*. Tomo I. Archivo General de la Nación, Vol. XCIII. Santo Domingo: Editora Alfa & Omega. Recuperado de: <https://demiurgord.files.wordpress.com/2014/09/filosofia-dominicana-pasado-y-presente-tomo-i.pdf>.
- Unesco; (2009) *Enseñanza de la Filosofía en América Latina y el Caribe*. Recuperado de: <http://unesdoc.unesco.org/images/0018/01851/185119s.pdf>
- Viloria, Alexis; Moreta, Ángel; (2009) “Introducción al pensamiento político de Adalberto Chapuseaux (Las ideas pre-socialistas en la República Dominicana, 1920-1930” (pp., 223-242). En Martínez, Jiménez; Lusitania, Francisca (Comp.); (2009) *Filosofía Dominicana Pasado y Presente*. Tomo I. Recuperada de: <https://www.uv.mx/blogs/tipmal/files/2016/09/FILOSOFIA-DOMINICANA-PASADO-Y-PRESENTE.pdf>.

Recepción: 03.08.20
Aceptación: 20.09.20

Omar S. Herrera Rodríguez

El joven Marx y la tesis sobre la extinción del Estado

Resumen:

En este estudio se examinan las obras políticas escritas por Marx entre los años de 1843 y 1857 -previos a la redacción de los *Grundrisse*- los cuales forman parte de su primera etapa de pensamiento. De esta manera se construye la estructura argumentativa empleada por el joven Marx para justificar su tesis de la extinción del Estado, ofreciendo al lector los argumentos centrales que sostienen tal idea.

Palabras clave: propiedad privada, extinción del Estado, emancipación social.

Abstract:

This study examines the political works written by Marx between 1843 and 1857 -prior to the writing of the *Grundrisse*- which are part of his first stage of thinking. In this way, the argumentative structure used by the young Marx to justify his thesis of the extinction of the State is constructed, offering the reader the central arguments that support this idea

Key words: private property, extinction of State, social emancipation.

7. Introducción

En su etapa temprana, Marx desarrolla una importante cantidad de trabajos sobre la cuestión del Estado moderno de Derecho. Todos ellos, apuntan a una crítica radical de éste y plantean su eventual extinción después de transitado un periodo socialista, el cual se aboca, entre otras cosas, mediante la conformación de un Estado obrero, a la eliminación de la propiedad privada y el sistema de clases sociales y a la promoción de la participación y apropiación activa del proletariado de la vida pública.

Lamentablemente, la dedicación meticulosa de Marx al análisis de los elementos fundamentales de la crítica de la economía política capitalista y la magnitud de esta empresa, lo llevan a publicar en vida tan sólo el primer tomo de su reconocida obra *El Capital*, el cual, como hizo constar a su compañero Engels en una carta fechada el 02 de abril de 1858, debe alcanzar los seis libros. El cuarto, que no llega a refactor, debe estar dedicado a *El Estado*.

Por otro lado, el carácter fragmentario con que Marx aborda esta cuestión ha propiciado múltiples lecturas y posiciones. Como bien muestra Jessop (1990 y 2013), es posible encontrar al menos seis enfoques sobre el Estado en los trabajos de Marx y Engels.

Sin embargo, Marx nunca modifica su posición en torno a la posibilidad real de que el Estado debiera extinguirse paulatinamente hasta convertirse en una institución innecesaria en las sociedades comunistas¹. Posteriormente, esta tesis encuentra su principal sistematización en Lenin (1960), cuya lectura determina la recepción de esta cuestión en las décadas posteriores y fomenta un enfrentamiento permanente con la posición reformista iniciada por Bernstein.

Con el decaimiento del bloque soviético, durante la década de los ochenta, la tesis sobre la extinción del Estado empieza a ocupar, nuevamente, un lugar importante en la discusión marxista ya sea a favor² o en contra³ de la misma. Su importancia radica en que constituye una de las posibles vías por seguir. A través de

ella, los movimientos sociales pueden definir estrategias políticas.

En este sentido, este escrito responde a los cuestionamientos sobre los argumentos centrales de Marx para justificar su tesis sobre la extinción del Estado. El tema se asume a partir de la identificación de dichos argumentos y de la reconstrucción de la estructura que los vincula entre una obra y la otra.

2. El trabajo enajenado como ingreso a la crítica del Estado

En los *Manuscritos de París*, Marx (2012) plantea por primera vez la tesis de la desaparición del Estado. En el tercer manuscrito se hallan algunos rasgos sobre el comunismo como una etapa de superación de la propiedad privada y del Estado. Su punto de partida es una crítica del *trabajo enajenado* desarrollada en el primer manuscrito.

Marx señala que el trabajador se enajena en dos sentidos: 1) de su producto y 2) de la producción. En la medida que se enajena del producto, más se sujeta y esclaviza respecto de éste. Eso, debido al extrañamiento y la exteriorización de la *naturaleza* que lo alimenta; extrañamiento que se acrecienta conforme el trabajador produce más bienes para su consumo, lo cual, en apariencia, se produce de forma espontánea.

El trabajador también se enajena en el acto mismo de producir, puesto que es en la *producción extrañada* que se produce todo *objeto extrañado*. He ahí la razón de que el trabajador “no se sienta suyo hasta que sale del trabajo, y en el trabajo se siente enajenado. Cuando no trabaja, se siente en casa; y cuando trabaja, afuera.” (Marx, 2012, 487).

Esta doble enajenación del objeto que es de la naturaleza y del trabajo provoca, como resultado, que el ser humano pierda su sentido de *genericidad*, de especie, o sea, su universalidad. Eso, por cuanto sus productos y su actividad vital son los elementos que lo vinculan con los otros miembros de su especie; una vez extrañado de ellos, los demás se vuelven igualmente extraños.

De ese modo, el extrañamiento inicial respecto de la naturaleza y del trabajo se convierten en: 1) la vida individualizada y la concepción monádica del individuo; se trata de lo que años más tarde el propio Marx (2011) denomina *robinsonadas* de la Economía Política; 2) el trabajo como actividad vital y auto-constituyente se convierte en simple *medio* para la propia subsistencia; 3) los otros son vistos como *medios* para la propia subsistencia, en otras palabras, se trata del extrañamiento de la especie consigo misma, y de la pérdida del sentido de ser un animal gregario o comunitario.

De este proceso deriva la *propiedad privada* como consecuencia. Se trata de una concepción contraria a la de los economistas políticos de ese momento (crítica que hoy puede ser aplicada a los liberales y libertarios contemporáneos). Así, Marx consigue explicar -históricamente- el carácter de la producción social que tiene la propiedad privada y la idea de individuo, por tanto, su terrenalidad y mortalidad.

Con ello, Marx (2012) pone en evidencia la lógica invertida de los economistas de su época, quienes entienden la propiedad privada como elemento connatural y constituyente de los individuos, cuando en realidad, son estos quienes determinan a la propiedad privada.

En su madurez, Marx observa que la propiedad privada se encuentra por primera vez en condiciones de completar el dominio sobre los seres humanos a escala mundial. Es lo que en *El Capital* Marx (2017) denomina *fetichismo de la mercancía*. Más tarde, Lukács (2009) lo entiende como proceso de *cosificación*.

Desde la crítica antropológico-filosófica de su juventud, Marx entrevé la necesidad de eliminar la propiedad privada para la realización efectiva de un proyecto auténticamente emancipatorio de los seres humanos:

El *comunismo* como superación *positiva* de la *propiedad privada* en cuanto *enajenación humana de sí mismo*, y por tanto como *apropiación* real del ser humano por y para el hombre; por tanto, el

hombre se reencuentra completa y conscientemente consigo como un hombre *social*, es decir humano, que condensa en sí toda la riqueza del desarrollo precedente. (Marx, 2012, p. 515).

La propuesta de superar la propiedad privada en el comunismo conlleva, por ende, la extinción de las tres formas de enajenación mencionadas. Por eso, propicia un reencuentro del ser humano consigo mismo y con los otros, es decir, con su genericidad en cuanto especie.

En el mismo proceso, otras formas de enajenación, como la religiosa, la familiar monogámica y el Estado, han de ser superadas, dado que son *formas especiales* de la producción enajenada hacia la que tiende históricamente la propiedad privada.

Con ello, Marx retoma un impulso incompleto de Hegel, quien volvió objeto crítico de la filosofía, es decir, al objeto de conocimiento y a las distintas formas de existencia social (Moral, Derecho, Naturaleza, Arte, etc.), para volcarse críticamente sobre las formas de existencia mismas. Su propósito es suprimirlas realmente. En otras palabras, su objetivo es el de superar la existencia humana material enajenada que dichas instituciones manifiestan y reproducen.

De ese modo, la superación del Estado demanda previamente la destrucción de la propiedad privada y el fin de la enajenación que ésta produce en las sociedades moderno-capitalistas. En otras palabras, la transformación radical de la política no se da en la política misma, sino en el orden productivo-reproductivo fundamental del sistema capitalista.

Es claro que Marx, en ese momento, no ha desarrollado sus análisis sobre el *metabolismo social del capital*. Su tratamiento de la cuestión del comunismo y la revolución son todavía *abstractos*. Sin embargo, hay claridad en las conexiones que establece entre economía y política; así como los límites de la segunda y de toda acción orientada únicamente

a la esfera de la política. Ese es el tema central de sus trabajos posteriores inmediatos.

4. La crítica a los límites de la emancipación política

La crítica del Estado en Marx no se restringe al Estado y la política, sino que se concibe dentro del marco de un proyecto y proceso radical y total de *emancipación humana*. Los escritos comprendidos entre 1843 y 1847 dan muestras del papel del Estado en el capitalismo y de los límites o imposibilidad por superar este modo de producción, en contraposición a lo que Marx denomina de varias formas: emancipación humana, revolución radical, revolución social, etc.

El interlocutor principal de Marx en este período es Hegel, quien ve en el Estado el momento ético del desenvolvimiento objetivo de la libertad y la conciencia humana. Por eso, Hegel piensa que el Estado posee, como fin, lo universal. Marx (2010), por el contrario, encuentra que el Estado solo representa, en la *formalidad*, el interés real del pueblo y tiene precisamente en esa *formalidad* su límite real.

La antinomia entre lo *formal* y lo *real* es lo que critica Marx en sus artículos “Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel” [Introducción], “Sobre la cuestión judía” y “Glosas críticas marginales al artículo: “El rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano”” abre la posibilidad de comprensión sobre la naturaleza, forma y funciones del Estado capitalista⁴.

De esta antinomia entre lo *formal* y lo *real* se deriva una segunda antinomia, que permite el encubrimiento y protección de la propiedad privada: la distinción entre lo *público-universal* y lo *privado-particular*. La propiedad privada formaría parte del segundo espacio, conformado por la sociedad civil, cuyos intereses son egoístas y particulares y, por tanto, estaría más allá de la intervención estatal.

De hecho, esa idea ya ha sido planteada por Locke (2012) y se ha establecido como lugar común del *logos* moderno-capitalista. Bien señala Marx que la propiedad privada es el punto

de partida de la Economía Política, cuando más bien debe consistir en un punto de llegada.

Marx (2009) ve que el Estado moderno, en lugar de destruir la propiedad privada, la incorpora como derecho y libertad. La manutención de la propiedad privada por la vía legal permite la institucionalización y defensa legítima de la separación de los seres humanos entre sí. En otras palabras, más que libertad, la propiedad privada lo que configura es la *limitación de la libertad* de los seres humanos y favorece los modos jurídico-formales mediante los cuales el Derecho protege dichos límites.

En el proyecto de emancipación política de la burguesía o sociedad civil, el hombre se encuentra doblemente escindido (enajenado): 1) de sí mismo en cuanto igual-abstracto como ciudadano de la vida pública y desigual-concreto como individuo de la vida privada y 2) de sus pares en cuanto el Estado y el Derecho sostienen y legitiman la *monadización* de los individuos, el distanciamiento de unos con otros, con el fin último de la protección y garantía de la propiedad privada.

De ahí que Marx contraponga la emancipación humana sobre la emancipación política. La primera implica una búsqueda: “el hombre individual real recupera en sí al ciudadano abstracto y se convierte como hombre individual en ser genérico, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales” (Marx, 2009,155). Como indica en la *Introducción* (Marx, 2012^a), la emancipación política no es en realidad la revolución radical, sino solo la emancipación de una parte de la sociedad: la de la burguesía, que instaura su dominio sobre el resto de la población.

El Estado es incapaz de revertir este límite o contradicción entre los intereses particulares de la clase burguesa dominante y los intereses generales de la totalidad de los miembros de la sociedad (problema que Hegel (2010) pretendió reconciliar a través de las Cámaras). Esta contradicción no se dirime en lo administrativo ni en la esfera de la política. Su causa es más profunda: el trabajo enajenado y la propiedad privada. Más todavía, Marx (2012b)

señala en las *Glosas* que el Estado mismo descansa en esta contradicción.

La burguesía es incapaz de cumplir su promesa emancipadora, porque el régimen del capital se asienta en la existencia del *trabajo enajenado y la propiedad privada*. Por ende, tiende a la reproducción de un ordenamiento social que empobrece a los seres humanos, en tanto individuos enajenados. De este modo, en la medida que el Estado sea una forma especial de este modo de producción, es incapaz de superarlo.

Marx (2012b) indica que todos los Estados buscan la causa de los males sociales (pobreza, hambre, desempleo, etc.) en deficiencias causales o intencionales del aparato administrativo. Y erran, pues el problema debe ser analizado en su articulación con la totalidad social.

Por esta razón, sólo una *revolución social* puede concretar el proyecto que la *revolución política* de la burguesía es incapaz de realizar:

Una revolución social se sitúa en el punto de vista de la totalidad porque ella -aunque se produjera solamente en un distrito fabril- es una acción de protesta del hombre contra la vida deshumanizada, porque ella parte del punto de vista del individuo real singular, porque la comunidad (Gemeinwesen) contra cuya separación protesta el individuo es el verdadero ser comunitario, la esencia humana. El alma política de una revolución consiste por lo contrario en la tendencia de las clases que no tienen influencia política a suprimir su aislamiento respecto del Estado y del poder. Su punto de vista es el del Estado, una totalidad abstracta que sólo existe por la separación de la vida real, que es impensable sin la oposición organizada entre la idea general y la existencia individual del hombre. (Marx, 2012b, p. 131).

La diferencia sustantiva entre la emancipación humana o social y la emancipación política desarrollada por la burguesía es el carácter de totalidad-universalidad de la primera. Está configurado por el *proletariado*⁵, que se reconoce en el carácter clasista del Estado y en su posición desventajosa en la arena de los conflictos políticos.

Mientras que la burguesía constituye un proyecto de emancipación para una clase, el comunismo proyecta la emancipación de toda la humanidad a partir de la acción y la organización de la clase trabajadora. Esa premisa en la teoría de Marx es lo que mueve, en realidad, la crítica radical de todas las instituciones burguesas y de las épocas anteriores a ésta. La burguesía plantea teórica e ideológicamente las bases de un proyecto emancipatorio, al mismo tiempo que construye las estructuras e instituciones que lo inhibían.

Terminada su formación política, la burguesía liberal no vio ya en el Estado representativo constitucional el ideal del Estado, y no creyó ya -realizándolo-, perseguir la salvación del mundo y de sus objetivos generales y humanos; por el contrario, había reconocido en él la expresión oficial de su poder exclusivo y el reconocimiento político de su interés particular. (Marx, 1971, pp. 145-146).

Por el contrario, el comunismo para Marx ha de retomar, asumir y concretar la tarea de constitución efectiva de esa emancipación real de la humanidad; es decir, del ser social genérico. Por eso asume la crítica y propone la destrucción del conjunto de instituciones constituidas a partir de las contradicciones immanentes del modo de producción capitalista.

Hay una segunda línea argumentativa (vinculada a la primera) en torno a la extinción del Estado capitalista: su carácter de clase y de aparente conciliador impersonal del conflicto

entre clases, contribuye a la reproducción del capitalismo y sus contradicciones. Por eso, la revolución social del proletariado demanda su paulatina extinción, tras destruir la antinomia público-privada en la que se sostiene el *logos* moderno-capitalista. A continuación, se aborda una tercera línea de reflexión provista por el joven Marx.

8. La crítica del Estado como instrumento de la burguesía

Si en los *Manuscritos de París* Marx desarrolla una derivación analítica de la propiedad privada a partir del trabajo enajenado, en *La ideología alemana* comienza a desarrollar el análisis histórico de la relación entre propiedad privada y derecho privado-Estado.

En su escrito *Sobre la cuestión judía*, procura demostrar cómo los derechos humanos son los derechos del *homme* burgués y, principalmente, cómo la propiedad privada ha sido emancipada, por completo, de la comunidad, una vez que se ha legitimado como libertad y derecho humano.

En este sentido, los derechos humanos expresan el mayor grado de desarrollo de la relación simbiótica entre propiedad privada-derecho privado. Universalizan la propiedad privada en el ámbito de lo *formal*; consiguen abstraerla de las voluntades individuales para convertirla en el resultado de una aparente voluntad general (el Estado).

Esta es una de las cuestiones, a propósito del examen del Estado, que se encuentran en *La ideología alemana*. Marx señala “El derecho privado proclama las relaciones de propiedad existentes como el resultado de la voluntad general.” (1973, 73).

La conformación y sedimentación de esa ilusión permite que la intelectualidad de la burguesía crea que “el Estado sólo existe en función de la propiedad privada, lo que, a fuerza de repetirse, se ha incorporado ya en la consciencia habitual.” (Marx, 1973, 72). Dicho en otras palabras: la voluntad general existe en función de la propiedad privada y por ende es su resultado.

Marx vuelve aquí a la tesis de los *Manuscritos de París*, para contra-argumentar el orden de los factores defendido y desarrollado por la intelectualidad de la burguesía: “El derecho privado se desarrolla, conjuntamente con la propiedad privada, como resultado de la desintegración de la comunidad natural.” (1973, 72). Es decir, la propiedad privada surge espontáneamente conforme los vínculos sociales de la comunidad natural se rompen y comienza el extrañamiento de los individuos entre sí. Cada uno privatiza los bienes para *su* consumo (y el de sus familias). El derecho privado se desarrolla como una forma de defensa y protección de la propiedad privada, acrecentando la distancia entre individuos cada vez más atomizados.

El extrañamiento de los individuos constituye la ilusión, según Marx (1971 y 1973) de pensar que el Estado es la institución que reúne a los distintos individuos-átomos (Locke, Hobbes). Por ende, se encuentra afuera o más allá de las contradicciones fundamentales de la economía sostenida en el trabajo enajenado y la propiedad privada.

El Estado *no flota en el aire*, como decía metafóricamente Marx en *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, es decir, no responde a voluntades unilaterales, sino a las relaciones y tensiones coyunturales producidas por el conjunto de actores sociales en disputa, como ya anotaba varios años antes en *La ideología alemana*:

El Estado no existe, pues, por obra de la voluntad dominante, al surgir como resultado del modo material de vida de los individuos, adopta también la forma de una voluntad dominante. Si ésta deja de ser dominante, cambiará no sólo la voluntad, sino también la existencia y la vida materiales de los individuos, como consecuencia de lo cual cambiará también su voluntad. (Marx, 1973, 388).

Esto podría hacer pensar que, si la clase trabajadora toma el control del Estado, podría

imprimirle su voluntad emancipadora y con ello hacerse de los servicios del Estado para su propio beneficio. Reformistas como Bernstein (1982) intentan promover tal interpretación, para recusar la necesidad de construir un proceso revolucionario contra la burguesía.

Sin embargo, el que el Estado sea un instrumento de clase lleva también a que sea un instrumento de dominación de unos sobre otros. Por esta razón, la crítica radical revolucionaria en contra de la burguesía lo es también del Estado. Lo es cual mecanismo o instrumento de su auto-organización como clase y de sus intereses privados.

En *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, Marx hace notar el problema de que, hasta el momento, el Estado ha sido el botín de guerra de las revoluciones. Se han dedicado a perfeccionarlo, no a destruirlo: “Todas las revoluciones perfeccionaban esta máquina en lugar de quebrarla” (Marx, 2003, 159).

Esa idea reaparece en el nuevo prólogo al *Manifiesto* en 1872. Hace notar que, a partir de la experiencia de la Comuna de París, “la clase obrera no puede limitarse simplemente a tomar posesión de la máquina del Estado tal y como está y servirse de ella para sus propios fines.” (Marx, 1974, p. 100)

El problema radica en que cada clase que triunfa tras un proceso revolucionario utiliza al Estado para reproducir sus intereses de clase y establecer un nuevo proyecto y el consecuente sistema de dominación. Como bien apunta Poulantzas (1987), subyace en ello la concepción del Estado-Cosa, predominante en los abordajes marxistas de la cuestión del Estado durante la segunda mitad del siglo XX.

Marx observa los peligros de sostener el Estado, en tanto es sinónimo de *sistema de dominación*, reproduce el peligro de que su sostenimiento lleve al surgimiento de un nuevo proceso de dominación, provocado por la nueva clase en control. En esto, los comunistas no constituyen una excepción.

Un auténtico proceso revolucionario, que pretenda la desaparición de las clases sociales como eje organizador de las relaciones sociales, demanda la desaparición paulatina de

la forma-Estado en cuanto instrumento de dominación de clase. Vale indicar que, si bien Marx habla de *destronar* el Estado, un estudio comparado de sus textos hace notar el carácter metafórico del verbo puesto que, de la misma manera que las clases sociales no pueden ser destruidas *ipso facto*, tampoco puede ser destruido el Estado. En ambos casos es necesario un proceso prolongado de lucha del proletariado contra la burguesía.

Ahora bien, ese proceso se complica al comprender que la burguesía y el proletariado no operan únicamente en ámbitos locales o nacionales. La universalización del capitalismo cual modo de producción predominante en las formaciones sociales modernas, conlleva la internacionalización de la lucha de la clase trabajadora. Por eso, incluye la lucha por la liberación de todos los pueblos/Estados por parte de otros pueblos/Estados.

9. La desaparición internacional del Estado

En el *Manifiesto del Partido Comunista* Marx (1974) sintetiza, cual propuesta programática, el cuerpo de argumentos que se ha ido señalando en este artículo para dar dirección/orientación a la etapa de transición (socialismo) al comunismo. No interesa aquí analizar pormenorizadamente cada uno de los puntos que conforman dicho programa. Lo que se atiende es la lógica argumentativa a favor de la extinción del Estado y de toda forma de dominación de una nación por otra.

Marx expone la existencia de una relación causal entre la esfera económica y la esfera política, específicamente en el ámbito del Derecho: “Desaparecida la compraventa, desaparecerá también la libertad de compraventa” (Marx, 1974, 124). Es decir, conforme las relaciones productivas de los seres humanos cambien, así también cambiará la forma en que se organizan política-jurídicamente.

Cabe aclarar que Marx (1974) comprende al Estado desde su vínculo con el *poder político* y la *violencia organizada*; es decir, cuando él plantea la extinción del Estado, se piensa en la extinción de todas las formas de

violencia y opresión organizada de una clase hacia otra mediante el Estado. También entiende la necesidad de suprimir todas las demás formas institucionalizadas que sostienen el conflicto entre clases sociales: el contraste campo-ciudad, la familia monogámica y la opresión de la mujer, la ganancia privada, el trabajo asalariado, entre otras.

El punto central del análisis de Marx no se encuentra en el Estado mismo, sino en el conflicto de clases. El Estado desempeña una función fundamental en tal conflicto, pues permite a la clase dominante organizarse a sí misma y organizar los mecanismos de violencia necesarios para sostener su dominación.

Ahora bien, la reconfiguración de los patrones económico-políticos del capitalismo deben ser alcanzada a escala global (aquí tenemos la misma tesis de la universalidad del proyecto de emancipación humana pero concretizado), pues, como bien sabía Marx (1974), el capitalismo se sostiene a través de la colonización de unos Estados-nación sobre otros; por ende, la revolución comunista, para ser exitosa, debe conseguir la unión de todos los trabajadores y trabajadoras del mundo.

Dado que las instituciones sociales que sostienen el conflicto de clases no permanecieron en el plano local, sino que han conseguido mundializarse conforme el modo de producción capitalista se fue expandiendo y consolidando, es necesario que el proceso de revolución social de la clase trabajadora posea la misma fuerza social y alcance internacional para poder triunfar efectivamente.

De lo contrario, solo se puede esperar o un proceso de guerra prolongada entre clases que, acabará por agotar a las clases trabajadoras en posición de desventaja económica y militar o, permitirá el retorno de las instituciones burguesas mediante la fuerza o la inercia cultural en el ámbito local o por la presión internacional ejercida por las grandes potencias capitalistas.

Marx brinda pocas palabras al tema de la nueva forma de organización-administración. Evita así cualquier síntoma de *futurología*, a la vez que plantea un proyecto abierto para ser

construido por los y las trabajadoras. No obstante, es claro que advendría como producto de transformaciones profundas en los patrones económicos y culturales.

Para lograrlo, se requiere un proceso de transición con alcance internacional, el cual demanda primordialmente, lo siguiente: 1) la desaparición de la propiedad privada y del trabajo enajenado, 2) la desaparición de las relaciones de clase, 3) la desaparición de una serie de instituciones sociales que legitiman o sostienen el dominio de clase y 4) el fin de toda forma de violencia organizada de clase.

10. Conclusiones

El ingreso argumental a la crítica del Estado y la tesis sobre la posibilidad real de su extinción se encuentra en el corazón mismo de la economía política burguesa: la crítica de la propiedad privada y del trabajo enajenado. El inicio de la superación de Marx respecto de Hegel encuentra aquí sus bases más robustas.

El joven Marx consigue historizar el surgimiento de la propiedad privada; eso le permite advertir posibilidades reales para su desaparición, en cuanto producción del trabajo enajenado. Con ello, consiguió articular las posibilidades reales de la extinción del Estado en cuanto *forma especial* de dicha enajenación.

Sin embargo, que el Estado sea uno de los resultados o consecuencias del proceso de enajenación del trabajo, no es argumento suficiente para justificar su la posición de Marx sobre la extinción de este; solo evidencia la posibilidad de hacer efectivo dicho proceso.

Aquí entra el análisis de la naturaleza y funciones del Estado capitalista. Se pueden identificar al menos dos argumentos para justificar la tesis a favor de su extinción. El primero concierne a la *particularización* del Estado en los conflictos sociales, ya que, el Estado se presenta a sí mismo y simultáneamente como ajeno y como mediador de dichos conflictos. En realidad, lo que desempeña es un papel activo en el encubrimiento y la legitimación de ales conflictos mediante la constitución de la antinomia real-formal. Dicha antinomia permite

a la burguesía presentar su proyecto civilizatorio como la máxima expresión de la libertad humana. Pero, en realidad, es una libertad restringida a un sector social; es decir a un ámbito de lo real-concreto y universal en el ámbito abstracto de lo formal.

El segundo argumento surge en el momento que Marx incorpora en su marco teórico la categoría de *clase social*. Con ella avanza en el terreno de la crítica de la economía política y deja atrás su crítica antropológico-filosófica del capitalismo. De esa manera, consigue observar el carácter de clase del Estado, por ende, su incapacidad para resolver las contradicciones fundamentales que genera el capitalismo, por un lado; por el otro, su papel en la reproducción y sostenimiento, por medio de la violencia, de la opresión de una clase o un pueblo sobre otra clase u otro pueblo.

De ahí que solo una auténtica emancipación social, construida mediante una revolución social internacional proletaria, pueda conducir a la efectivización de una sociedad de seres humanos libres, vinculados nuevamente unos con los otros.

Notas

1. Llama la atención que Engels, durante la última etapa de su producción intelectual, como muestran Hunt (1960 y 1984) y Karatani (2003), modifica su posición sobre la etapa de transición socialista, para indicar que la misma podría desarrollarse por una vía legal-democrática.
2. Pueden observarse los trabajos de: Mandel (1994), Miliband (1997), Holloway (2002), Katz (2004) y Mészáros (2009 y 2011).
3. Pueden observarse los trabajos de: Hinkelammert (1984); Poulantzas (1987); Nove (1987), Dierckxsens (2007), Gallardo (2008); Wright (2014).
4. Esta antinomia fue retomada por Evgeny Pashukanis (1976) y décadas después constituida en línea de investigación por el debate derivacionista [ver Müller; Neusüß (2017); Hirsch (2017)].
5. Hay que hacer notar, siguiendo a Löwy (2010), que ya en las *Glosas* Marx introduce

con claridad al proletariado como el *elemento activo* de la *revolución social*, es decir, ha concretizado su idea de la emancipación humana del ser social genérico, predominante hasta ese momento en trabajos anteriores como los *Manuscritos de París* o *Sobre la cuestión judía*, gracias a la influencia los movimientos revolucionarios franceses.

Bibliografía

- Bernstein, E. (1982) *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*. Ciudad de México D.F.: Siglo Veintiuno editores.
- Dierckxsens, W. (2007) *La transición hacia el postcapitalismo: el socialismo del siglo XXI*. San José: Departamento EcuMénica de Investigaciones.
- Engels, F. y Marx, K. (1974) Manifiesto del Partido Comunista. En: Instituto de Marxismo-Leninismo del CC del PCUS (Eds.). *C. Marx. F. Engels. Obras Escogidas I* (pp. 99-140). Moscú: Editorial Progreso.
- Marx, K. (2003) *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Madrid: Alianza.
- Gallardo, H. (2008) *Teoría crítica: matriz y posibilidad de Derechos Humanos*. Murcia: David Sánchez Rubio.
- Hegel, W. (2010) Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho. En: Rühle, V. (Ed). *Hegel II* (pp. 11-312). Madrid: Gredos.
- Hinkelammert, F. (1984) *Crítica a la razón utópica*. San José: Departamento EcuMénico de Investigaciones.
- Hirsch, J. (2017) Elementos para una teoría materialista del Estado. En: Bonnet, A. y Piva, A. (Eds.) *Estado y capital. El debate alemán sobre la derivación del Estado* (pp. 441-508). Buenos Aires: Herramienta.
- Holloway, J. (2002) *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Barcelona: El Viejo Topo.
- Hunt, R. (1960) *Pasado y presente del marxismo*. Ciudad de México D.F.: Editorial F. Trillas S.A.
- Hunt, R. (1984) *The Political Ideas of Marx and Engels*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Jessop, B. (1990) *State Theory: Putting the Capitalist State in Its Place*. Cambridge: Polity.
- Jessop, B. (2013). *The Capitalist State*. Oxford: Martin Robertson & Company Ltd.
- Karatani, K. (2003). *Transcritique. On Kant and Marx*. Massachusetts: The MIT Press.
- Katz, C. (2004) *El porvenir del Socialismo*. Buenos Aires: Herramienta.
- Lenin, V. (1960) El Estado y la revolución. En: Instituto de Marxismo-Leninismo del CC del PCUS (Ed.). V. I. Lenin. *Obras Escogidas*. Tomo II (pp. 291-389). Moscú: Progreso.
- Locke, J. (2012) *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. Madrid: Alianza.
- Löwy, M. (2010). *La teoría de la revolución en el joven Marx*. Buenos Aires: Herramienta.
- Lukács, G. (2009). *Historia y conciencia de clase*. Buenos Aires: RyR.
- Mandel, E. (1994). *El poder y el dinero*. Ciudad de México D.F.: Siglo Veintiuno editores.
- Marx, K. (1971). *La sagrada familia o crítica de la crítica crítica*. Buenos Aires: Claridad.
- Marx, K. (1973). *La ideología alemana*. Buenos Aires: Pueblos Unidos.
- Marx, K. (2008). C. Marx y F. Engels, 2 de abril 1858. Cartas sobre el tomo I de “El Capital”. En: Wenceslao, R. (Ed.). *El Capital. Crítica de la economía política* (Tomo I) (pp. 661). Ciudad de México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (2009). *Sobre la cuestión judía*. Iztapalapa: Anthropos.
- Marx, K. (2010). *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*. Madrid: Biblioteca Nueva.

- Marx, K. (2011). *Contribución a la crítica de la economía política*. Ciudad de México D.F.: Siglo Veintiuno editores.
- Marx, K. (2012). Manuscritos de París. En: Muñoz, J. (Ed.) Marx (pp. 433-575). Madrid: Gredos.
- Marx, K. (2012^a). Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. En: Jaramillo, R. (Ed). Escritos de Juventud sobre el Derecho. Textos 1837-1847 (pp. 93-109). Iztapalapa: Anthropos.
- Marx, K. (2012^b). Glosas críticas marginales al artículo “El rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano”. Jaramillo, R. (Ed). Escritos de Juventud sobre el Derecho. Textos 1837-1847 (pp. 122-132). Iztapalapa: Anthropos.
- Marx, K. (2017). *El Capital. Crítica de la Economía Política. Libro Primero. El proceso de producción del capital*. Madrid: Siglo Veintiuno editores.
- Mészáros, I. (2009). *Más allá del capital. Hacia una teoría de la transición*. Tomo II. Caracas: Fundación Editorial El perro y la rana.
- Mészáros, I. (2011). *Actualidad histórica de la ofensiva socialista. Alternativa al parlamentarismo*. Barcelona: El Viejo Topo.
- Miliband, R. (1997). *Socialismo para una época de escépticos*. Ciudad de México D.F.: Siglo Veintiuno editores.
- Müller, W. y Neusüß, C. (2017). La ilusión del estado social y la contradicción entre trabajo asalariado y capital. En: Bonnet, A. y Piva, A. (Eds.). Estado y capital. El debate alemán sobre la derivación del Estado (pp. 127-240). Buenos Aires: Herramienta.
- Nove, A. (1987). *La economía del socialismo factible*. Madrid: Siglo Veintiuno editores.
- Pasukanis, E. (1976). *Teoría general del Derecho y marxismo*. Barcelona: Labor.
- Poulantzas, N. (1987). *Estado, poder y socialismo*. Ciudad de México D.F.: Siglo XXI.
- Wright, E. (2014). *Construyendo utopías reales*. Madrid: Akal.

Recepción: 23.01.20
Aceptación: 16.03.20



II
Dossier:
Descartes: mecanicismo, diseño, robots y
vida

Presentación

Descartes: Mecanicismo, diseño, robots y vida

Los artículos, en particular los de Guillermo Coronado Céspedes y Álvaro Carvajal Villaplana, que se recogen en esta sección de *Azur. Revista Centroamericana de Filosofía*, inicialmente tenían el formato de ponencias se pensaron para participar en el *Encuentro de estudios cartesianos en lengua española: “Lo que Descartes no dijo”*, organizado por la Escuela de Filosofía, Facultad de Humanidades y Letras, de Universidad Autónoma de Honduras (UNAH) y el Instituto Francés de América Central, cuyo organizador el profesor Ángelo Moreno. Empero, por distintos motivos no fue posible la participación en tan importante evento.

Ahora, dado lo novedoso de los contenidos de las ponencias, estas se presentaron en el *III Congreso Internacional Filosofía, Arte y Diseño. “Diálogo de Fronteras”*, del 30 al 31 de julio de y del 01 al 02 de agosto de 2018. Este congreso fue organizado por la Escuela de Estudios Generales, de la Universidad de Costa Rica, y cuyo coordinador fue Álvaro Carvajal Villaplana. Se organizó un foro que se denominó *Descartes: máquinas, autómatas y vida, y moderado*, a dicho foro fue invitado Celso Vargas Elizondo. El Foro fue moderado por Luis Camacho Naranjo, de la Universidad de Costa Rica.

Las ponencias fueron transformadas en artículos para este primer número de la *Azur. Revista Centroamericana de Filosofía*. Los artículos presentan una aproximación novedosa a Descartes, en donde el mecanismo es la fuente para el desarrollo de las ciencias, en especial de la medicina. Además, desde el mecanicismo y la interpretación filológica Descartes estudia las pasiones (emociones) del alma. Los artículos muestran como el mecanismos al mismo tiempo muestra sus propios límites, no todo aquello que conforma al ser humano se puede reducir al mecanismo. Además, en los artículos se desprenden elementos de diseño para de la vida y la artificialidad: autómatas y robots. En este sentido el pensamiento de Descartes se muestra contemporáneo, y sirve para comprender las investigaciones en ingeniería de la vida y la robótica.

Las colaboraciones son de Guillermo Coronado Céspedes, con el artículo *Dinámica y mecánica al servicio del autómata*; Celso Vargas Elizondo, *Diseñando una máquina viviente siguiendo a Descartes*. Por último, Álvaro Carvajal Villaplana con *Máquinas y autómatas: contribuciones para el diseño de lo artificial*.

Álvaro Carvajal Villaplana
Coordinador

Guillermo Coronado Céspedes

Descartes: dinámica y mecánica al servicio del autómatas

Resumen:

Se presenta una perspectiva del mecanicismo cartesiano a partir de una serie de citas de sus principales trabajos, *El Mundo o de la luz*, *Tratado del Hombre*, *Discurso del Método* y *los Principios de Filosofía*. Se hace énfasis en la idea de Dios, de res extensa, leyes del movimiento, mecánica y autómatas.

Palabras claves: Descartes, física, mecanicismo, Dios, ejes del movimiento, mecánica, autómatas.

Abstract:

A perspective of the cartesian mechanism is built upon a series of texts taken from four of his main works, *The World*, *Treatise on Man*, *Discourse on Method* and *Principles of Philosophy*. The ideas of God, Laws of Motion, Res extensa, Mechanics and autómatas are considered in relation to his mechanism.

Key words: Descartes, physics, mechanism, God, laws of motion, mechanics, utomatas.

I. Un breve contexto histórico: Kepler y Galileo

Al final del siglo XVI, en 1596, el joven Johannes Kepler (1571-1630) publicó su primera obra titulada el *Misterio del Cosmos*, con una propuesta del heliocentrismo copernicano elaborada a partir de fundamentos pitagóricos y teológico-cristianos. Lo resume de la siguiente forma:

Es mi intención, lector, demostrar en este pequeño libro que el Creador óptimo Máximo, al crear este mundo móvil y en la disposición de los cielos se atuvo a los cinco cuerpos regulares que han sido tan famosos desde los días de Pitágoras y Platón hasta los nuestros y también que en la función de su naturaleza ajustó su número, sus proporciones y la razón de sus movimientos. (Kepler, 1992, 65).

En efecto, los cinco poliedros regulares son la clave para la existencia de seis órbitas planetarias alrededor del sol; coinciden con el

cambio copernicano de seis planetas en lugar de los siete tradicionales. La luna pierde su *estatus* de planeta y la tierra lo adquiere, pues gira en torno al centro del cosmos, esto es, al Sol.

Según Kepler (1992, 70), las propiedades geométricas de los poliedros regulares o sólidos platónicos son empleados por un Dios-geómetra para crear un cosmos centrado en el Sol, con seis planetas moviéndose circularmente a su alrededor.

La Tierra es el círculo que es medida de todo. Circunscríbele un dodecaedro. El círculo que lo circunscribe será Marte. Circunscribe a Marte con un tetraedro, el círculo que lo comprenda a éste será Júpiter. Circunscribe a Júpiter con un cubo. El círculo que comprenda a éste será Saturno. Ahora inscribe en la Tierra un icosaedro. El círculo inscrito en éste será Venus. Inscribe en Venus un octaedro. El círculo inscrito en él será

Mercurio. Tienes la razón del número de los planetas.

Lo que interesa enfatizarse aquí es que, para él, la conjunción de dos características de Dios: la de creador y la de geométrica. Él ejerce su acción creadora matemáticamente y produce un cosmos con una estructura garantizada por la culminación de la geometría griega, a saber, el *estatus* especial de los cinco poliedros, con la propiedad de inscribirse y describirse en círculos. Así toma al Sol, que no a la Tierra, como centro del sistema; y se pueden ir generando círculos que corresponden a las órbitas de Mercurio, Venus, Tierra, Marte, Júpiter y Saturno.

El cosmos heliocéntrico tiene, en consecuencia, un fundamento y estructura última de índole geométrica, de índole matemática. La geometría es la clave para comprender la estructura del cosmos. Y ello es así, porque el Dios creador es un Dios geométrico. Cristianismo y pitagorismo convergen así para esclarecer la razón última del cosmos. Se podría decir que el *Timeo* platónico ha sido reinterpretado desde la teología cristiana. No se tiene a un demiurgo ordenador sino a un Dios creador. Dicho Dios es geométrico, como lo es el creador platónico, el demiurgo. En consecuencia, se puede afirmar que la acción creadora no es el resultado de la simple palabra, sino del *logos* matemático-geométrico.

En la primera década del siglo XVII, Galileo Galilei (1564-1642), también copernicano convencido, encuentra una nueva herramienta para mostrar la fortaleza del heliocentrismo: el telescopio. Gracias a su propuesta dicho artefacto se transforma pues, de ser una pieza del desarrollo técnico, pasa a ser una nueva vía de conocimiento, que permite desentrañar los secretos de la naturaleza y hacer patente la correspondencia de los planetas con la tesis de Nicolás Copérnico.

En obras como el *Mensajero de los Astros* y las *Cartas sobre las manchas solares*, Galileo abre un nuevo capítulo en la batalla entre el tradicional geocentrismo aristotélico-escolástico y la nueva visión del cosmos. Pero

más significativa es su labor en torno al problema del movimiento, en especial el de la caída de los graves, que le permite destrozarse la propuesta dinámica de Aristóteles. Con ello, abre un amplio campo de investigaciones, como el del movimiento de los proyectiles. Sus investigaciones no son realizadas solo de manera conceptual, sino observacional y experimentalmente.

Tal enfoque experimentalista, de viejas raíces arquimedeanas, lo interpreta Galileo desde una cuantificación de la experiencia. Conlleva un abandono de la cualidad como clave de la comprensión de lo natural y un camino hacia la cuantificación, que se expresa matemáticamente. Por supuesto, se generan con ello serios conflictos con los defensores de la ortodoxia aristotélica-escolástica, los cuales culminan en una obra programática, *Il Saggiatore -El Arquero*, de 1623. Ahí Galileo establece su clave doctrinal, a saber, la naturaleza es un libro escrito con signos matemáticos y solamente quien domine las matemáticas puede comprender tal libro. En sus propias palabras:

La filosofía está escrita en ese grandísimo libro que continuamente está abierto ante nuestros ojos (es decir, en el universo), pero no se puede entender si primero no se aprende a comprender su lenguaje y a conocer los caracteres en los que está escrito. Está escrito en lengua matemática y los caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin cuya ayuda es humanamente imposible entender nada; sin éstas es como girar vanamente por un oscuro laberinto” (Galileo, 1991, 87).

Galileo dedicó, al principio de su actividad, estudios a las máquinas simples, para luego concentrarse en el movimiento de caída de los graves, como se decía en la terminología

aristotélico-escolástica tradicional. Culmina con el movimiento de los proyectiles, y presenta todo ello en sus *Discursos y Demostraciones Matemáticas sobre Dos Nuevas Ciencias*, de 1638. Dicha obra es la culminación de la obra galileana y una puerta hacia la nueva dinámica que también servirá de fundamento a la mecanización del cosmos. Los basamentos de la nueva concepción de la naturaleza del mundo natural son ahora: la observación, no la dialéctica; la cuantificación que sustituye a la cualificación; la matematización de los resultados obtenidos por la experimentación.

II. René Descartes y el mecanicismo

René Descartes (1596-1650) expone su nueva física y el mecanicismo que le da sentido en una obra muy temprana, que no se publica por varios motivos; el principal es la condena de Galileo en el año de 1633.

Descartes asumía una nueva variante del heliocentrismo de corte copernicano. *El Mundo o Tratado de la luz* se complementa con el *Tratado del Hombre*, que tampoco se publica (en los manuscritos aparece como el cierre del *Tratado de la luz*). Ambos libros aparecen póstumamente, a inicios de la década de los sesenta, en ese mismo siglo XVII.

No es sino hasta la quinta y sexta parte del *Discurso del Método*, 1637 (cfr. *Obras Escogidas*, 1967,) que Descartes ofrece unas cuantas pinceladas de su nueva física y que, en consecuencia, han de tomarse cual atisbos del mecanicismo subyacente. Al inicio de ambas partes, Descartes menciona su decisión de no publicar y, específicamente en la sexta, se refiere a la condena de Galileo por la Inquisición, en 1633.

En 1644, en sus *Principios de Filosofía*, publicados originalmente en latín, y en traducción al francés en 1647, ofrece una visión más completa de su física (en las partes II a IV), que corresponde al espíritu de sus tratados de inicios de la década de los treinta, ya antes mencionados. Las leyes del movimiento de

crucial importancia son expuestas en la Parte segunda.

Emprendamos nuestra tarea haciendo referencia a la quinta parte del *Discurso del Método*, que le sirve a Descartes como medio para adelantar algunas de las tesis generales de su nueva física y la correspondiente concepción mecanicista del mundo físico, como se ha dicho antes.

[...] sino que también *he advertido ciertas leyes que Dios ha establecido de tal manera en la naturaleza y cuyas nociones ha impreso en nuestras almas* (énfasis nuestro) que, después de haber reflexionado bastante en ellas, no podríamos dudar de que son observadas exactamente en todo lo que es u ocurre en el mundo”. (Descartes, 1967, 167).

Lo anterior es de enorme importancia para Descartes. Se pueden descubrir leyes de la naturaleza y asumir que sus nociones están impresas en nuestras almas o mentes. Con lo cual aseguramos que su conocimiento está a nuestro alcance. El Dios creador ha producido un mundo físico o material dotado de leyes, que como se verá más adelante, son leyes del movimiento y leyes de la mecánica. Pero al mismo tiempo, las nociones de dichas leyes están impresas en nuestra razón y por ello hay certeza de que las podremos descubrir y aplicar cuando investigamos lo que nos rodea, aceptando los criterios de claridad y distinción y llevando a cabo nuestras indagaciones mediante un método. Es por ello por lo que la dinámica y la mecánica están en la base de la comprensión del mundo, de las cosas materiales. He aquí un eco de la propuesta kepleriana, pero ya no se trata de estructuras matemáticas de corte geométrico, sino de leyes dinámicas y mecánicas. En ambos casos, la acción divina es la que imprime en nosotros las nociones de dichas leyes; y también es la garantía última de que están al alcance de nuestra mente y, por ende, son cognoscibles en última instancia; y lo

son de manera innata. En su importante obra *La magia de los números y el movimiento. La carrera científica de Descartes* (1993), William R. Shea, hace referencia a una carta de Descartes dirigida a Mersenne. Es de 1630; resume muy bien dichas nociones como verdades matemáticas impuestas libremente por Dios, mantenidas por él gracias a su constancia, e “innatas en nosotros”.

Nuevamente, en el *Discurso del Método* (1967, 168) Descartes hace referencia a aquellos textos no publicados. Dice que se propuso exponer todo lo que había concebido acerca de la luz, luego del sol y de las estrellas fijas, porque casi toda la luz proviene de ellos. Posteriormente, procede de los cielos, porque la transmiten; y de los planetas, de los cometas y de la tierra, porque la reflejan y, a continuación, de los cuerpos terrestres, porque son coloreados, transparentes o luminosos. Finalmente, del hombre, por ser el espectador.

Interesantemente, con el fin de no tener que discutir con los doctos, teólogos y filósofos de corte escolástico-aristotélico, Descartes les deja este mundo para sus consideraciones, y asume uno nuevo en el que la divinidad creará nueva materia en espacios imaginarios, suficiente para componer un mundo, agitándola en un completo caos, que “después no hiciera otra cosa prestar su concurso ordinario a la naturaleza, y dejarla actuar según las leyes que ha establecido”. (1967, 168).

Como queda claro más adelante, solamente se requiere la creación y conservación de la materia en su existencia—materia, *res extensa* o tridimensionalidad, la creación de movimiento en dicha materia, inerte por naturaleza, en una cantidad que se mantiene siempre igual dada la constancia de la acción creadora y conservadora de Dios, y la imposición y conservación de leyes en dicha materia -leyes del movimiento-. Dado todo esto, si se asume un intervalo suficientemente largo de tiempo, el resultado final y necesario ha de ser un mundo semejante al que nos rodea (1967,168-70).

Se tiene aquí la propuesta cartesiana de la *fábula* de la evolución del mundo, como

hipótesis para su explicación. Se hace uso de la creación divina de la materia y el movimiento, del mantenimiento en existencia de ambos factores ónticos, de las leyes que impone en ella, dado que creación y conservación son iguales en naturaleza. y se asume que, con un desarrollo temporal, las cosas materiales terminarán siendo tal como son en el mundo actual (*cfr.* Descartes, 1967, 170). Es importante hacer notar que esta estrategia de exposición no es condicionada por la condena de Galileo, sino que ya está planteada en el texto original, que es anterior a la condena de 1633.

Por ello se ha dicho que Descartes adelanta un caso de *evolución cósmica*; paso de gran importancia para la ciencia de nuestros días, que de la mano de la evolución biológica y de las metafísicas del proceso, deja de lado los enfoques parmenídeos, esto es, la primacía de lo estático permanente.

Finalmente, respecto del observador de todo ese espectáculo, es decir, el ser humano, Descartes (1967, 170-171). propone una suposición de gran importancia para el tema de esta exposición:

[...] me contenté con suponer que Dios formó el cuerpo enteramente igual a uno de los nuestros, tanto en la figura exterior de sus miembros como en la conformación interior de sus órganos, sin componerlo de otra materia que de la que yo había descrito y sin poner en él, al principio, ninguna alma razonable ni ninguna otra cosa que le sirviera de alma vegetativa o sensitiva [...].

Cuerpos de seres humanos sin los principios del movimiento aristotélico-escolásticos (las tres almas), sino cual mecanismos que funcionan como resultado del entramado de partes. Para ejemplificarlo de manera más completa, Descartes expone en gran detalle la cuestión de la circulación de la sangre. Coincide en mucho con la interpretación del gran médico inglés, William Harvey, pero que

difiere de él, en especial, al asumir el calor del corazón –no la primacía de lo circular– como la fuente dinámica de todo el proceso. Harvey es anterior, pero Descartes plantea su concepción antes de conocer el *De Motu Cordis* de William Harvey (1578-1657), libro publicado en 1628 y que Descartes leerá en 1632, según carta a Mersenne (Descartes, 1967, 263), cuando ya había completado su manuscrito. Ahora bien, en el desarrollo de su explicación (Descartes 1967, 174) ofrece un texto que explicita el paradigma del “reloj mecánico” como la clave de su enfoque explicativo. Vale la pena reproducir sus palabras.

Por lo demás, para los que no conocen la fuerza de las demostraciones matemáticas y no están acostumbrados a distinguir las verdaderas razones de las verosímiles, no se aventuren a negar esto sin examinarlo, les quiero advertir que este movimiento, que acabo de explicar, se sigue tan necesariamente de la sola disposición de los órganos que están a la vista en el corazón y del calor que se puede sentir en él con los dedos y de la naturaleza de la sangre que se puede conocer por experiencia, como el movimiento de un reloj se sigue de la fuerza, de la situación y de la figura de sus contrapesos y de sus ruedas.

Esa referencia al reloj mecánico es una de las dos principales imágenes en la base de su construcción teórica. Tiene crucial importancia, puesto que está detrás de muchas de las explicaciones ulteriores de Descartes y se conecta con la tradición de los mecanismos que tenían tanto impacto en su tiempo, como en los teatros de máquinas¹.

Dentro de esta misma línea expositiva, al cierre de su explicación de la circulación de la sangre, Descartes (1967, 178) afirma sin ambages, que dicho movimiento circulatorio es el resultado necesario de “*las reglas de los*

mecanismos, que son las mismas que las de la naturaleza” [el énfasis es nuestro] se refiere a complementando la idea del mecanismo como clave de la naturaleza de lo físico-material. Más claramente, mecanismos y leyes del movimiento: mecánica y dinámica es todo lo que se requiere para comprender la estructura del mundo y de sus vivientes. No las “formas” de la filosofía natural tradicional, no las almas de los distintos tipos de seres vivientes, vegetativas o sensitivas. Y para hacerlo más evidente, propone el papel de los autómatas.

Lo que no parecerá de ningún modo extraño a los que sabiendo cuantos diversos *autómatas* o máquinas semovientes puede construir el ingenio humano sin emplear más que poquísimas piezas en comparación con la gran multitud de huesos, músculos, nervios, arterias, venas y de todas las demás partes que hay en el cuerpo de cada animal, considerarán a este cuerpo como una máquina que, habiendo sido hecha por la mano de Dios, está incomparablemente mejor ordenada y tiene en sí movimientos más admirables que ninguna de las que pueden ser inventadas por los hombres. (1967, 179).

Ahora bien, para ser fieles al sistema de pensamiento cartesiano, de la teoría de los autómatas en general, y de los vivientes plantas y animales máquina, solamente se aplica al cuerpo del hombre, pues el hombre en su totalidad posee palabra y razón, con lo que supera a los autómatas antes considerados (*cfr.* Descartes, 1967, 179 a 181). Esto último es expresión o fundamento de su dualismo: la *res extensa*, esto es la materia y sus leyes mecánicas, y la *res cogitans*, el espíritu, que no es material ni mecánica sino pensamiento, contenidos de conciencia, mente. El hombre, en su totalidad, es un ser dual conformado por su cuerpo y su pensamiento. Pero la discusión de este problema

metafísico-antropológico está fuera del alcance de este trabajo.

En este punto, y para completar el cuadro de los autómatas y el cuerpo humano, y las fuentes de inspiración de tal enfoque, unos fragmentos del *Tratado del Hombre* (1980, 117/202) pueden ser muy apropiados.

deseo, digo, que sean consideradas todas estas funciones sólo como consecuencia natural de la disposición de los órganos en esta máquina; sucede lo mismo, ni más ni menos, *que con los movimientos de un reloj de pared u otro autómata* (énfasis nuestro), pues todo acontece en virtud de la disposición de sus contrapesos y de sus ruedas. Por ello, no debemos concebir en esta alma vegetativa o sensitiva alguna, ni otro principio de movimiento y de vida. Todo puede ser explicado en virtud de su sangre y de los espíritus de esta agitados por el calor del fuego que arde continuamente en su corazón y cuya naturaleza no difiere de las de otros fuegos que se registran en los cuerpos inanimados².

Nótese el uso directo del término *autómata* en este texto que cierra el *Tratado del Hombre*. No queda duda alguna que ese es el concepto que presente Descartes, aunque a menudo emplee sinónimos como se hace evidente en los siguientes fragmentos reproducidos a continuación, como estatua o máquina de tierra, relojes, fuentes artificiales, etc.

Supongo que el cuerpo no es otra cosa que una estatua o máquina de tierra a la que Dios da forma con el expreso propósito de que sea lo más semejante a nosotros, de modo que no sólo confiere a la misma el color en su exterior y la

forma de todos nuestros miembros, sino que también dispone en su interior todas las piezas requeridas para lograr que se mueva, coma, respire, y en resumidas cuentas, imite todas las funciones que nos son propias, así como cuantas podemos imaginar que no provienen sino de la materia y que no dependen sino de la disposición de los órganos”. (1967, 50-120).

Además del reloj mecánico, otra de las fuentes de crucial importancia para la formación de su concepción es la existencia de los *autómatas hidráulicos* o fuentes artificiales en gran boga en ese momento. Descartes lo deja patente en las siguientes dos citas.

Primera:

Conocemos relojes, fuentes artificiales, molinos y otras máquinas similares que, habiendo sido realizadas por el hombre, sin embargo, poseen fuerza para moverse de modos distintos en virtud de sus propios medios; creo que no sería capaz de imaginar tanta diversidad de movimientos en esta, que supongo construida por la mano de Dios, ni de atribuirle tal artificio que no tengáis motivo para pensar que pudiera ser aventajada por otra”. (1967, 50-120)³.

Segunda:

Sucede de igual modo que acontece en las grutas y en las fuentes de los jardines de nuestros reyes, ya que la fuerza con que el agua brota al salir del manantial basta para mover distintas máquinas o incluso para hacerlas tocar algún instrumento o pronunciar algunas palabras,

según estén dispuestos los tubos que distribuyen el agua por los circuitos”. (1967, 61-2/130)

Asumiendo que el enfoque mecanicista ha quedado adecuadamente establecido en virtud de la serie de fragmentos de los escritos de Descartes sobre el asunto, a continuación, se ofrece una breve presentación de las leyes del movimiento que sostienen la construcción conceptual cartesiana, a partir de la exposición de la Parte segunda de los *Principios de Filosofía*, cuyo título es “Sobre los principios de las cosas materiales”. Se refiere como *PF*, a partir de Descartes. 1995, *Los principios de la filosofía*).

Descartes es radical en su concepto de la naturaleza del cuerpo, que no está dado ni por el peso, ni por la dureza o el color, sino sólo por la extensión, como lo propone en el encabezado de la sección # 4. Y en el desarrollo del tema amplía el concepto a la naturaleza de la materia o del cuerpo tomado en forma general. Dice:

conoceremos que la naturaleza de la materia o el cuerpo tomado en general, en modo alguno consiste en que sea una cosa dura, o pesada, o con un color, o de cualquier otro modo que afecte a nuestros sentidos, sino que la naturaleza del cuerpo solamente reside en ser una substancia extensa en longitud, anchura y profundidad. (1967, 73).

Extensión o tridimensionalidad que no se capta por los sentidos sino por la razón, de manera clara y distinta. “Y, sin embargo, *clara y distintamente* conocemos que tiene todo aquello que le constituye como cuerpo *con tal de que extenso en longitud, anchura y profundidad*” (1967, 74; las cursivas son de Descartes).

Descartes rechaza la existencia del vacío, pues la tridimensionalidad de un espacio vacío implicaría la existencia de una materialidad, y de

la los de átomos, dada la divisibilidad de dicha extensión (#16 y #20). Luego, Descartes establece que la extensión del mundo es indefinida (#21). Anticipando su distinción entre mundo indefinido e infinito, pasa a establecer que la “*Tierra y los Cielos están hechos de una misma materia y no pueden existir diversos mundos*”.

Son posibles mundos constituidos por diferentes materias, solo por la extensión o tridimensionalidad previamente establecida. No cierra la posibilidad de mundos, pero con la misma constitución fundamental. La unicidad de la materia inicia su reinado, sustituyendo a la pluralidad de los cuatro elementos. Más adelante, propuestas como el corpuscularismo de Boyle no serían inconsistentes con esta extensión cartesiana.

Las variedades de la materia se deben o dependen del movimiento de sus partes, pero como no basta una concepción del movimiento basada en el uso común del habla, es necesario plantear la pregunta sobre qué es el movimiento propiamente dicho.

La sección 25 nos lo deja muy claro.

Ahora bien, si en vez de satisfacernos con lo que solamente tiene como fundamento el uso ordinario, deseamos saber lo que en verdad es el movimiento, diremos, con el fin de atribuirle una naturaleza determinada, que es LA TRASLACIÓN DE UNA PARTE DE LA MATERIA O DE UN CUERPO DE LA VECINDAD DE LOS QUE CONTACTAN INMEDIATAMENTE CON ÉL Y QUE CONSIDERAMOS COMO EN REPOSO A LA VECINDAD DE OTROS. Entiendo por un CUERPO o bien por una PARTE DE LA MATERIA todo lo que es transportado a la vez [...] Y digo que es TRASLACIÓN y no digo la acción o la fuerza que transporta con el fin de mostrar que el movimiento siempre está en el móvil y no en aquel que mueve. (énfasis de Descartes).

El rompimiento con la física aristotélica es radical.

Respecto a la causa primera del movimiento, esta es Dios, quien lo crea junto con la materia y mantiene constante su cantidad desde el momento de la creación. En palabras de Descartes al cierre del comentario de #36, “De donde se sigue que Dios conserva en la materia la misma cantidad de movimiento, puesto que ha movido de formas diversas las distintas partes de la materia, cuando las ha creado, y puesto que las mantiene a todas ellas de igual manera y siguiendo incesantemente *las mismas leyes que ha hecho observar en su creación*”.

De inmediato, Descartes pasa a enumerar las tres leyes de la naturaleza que rigen todas las relaciones y transformaciones de movimiento en el mundo. Las enuncia y las justifica en las secciones 37 a 42 de los *PF*. Pueden considerarse como las causas segundas de los movimientos en la naturaleza.

Sus enunciados son:

La primera es la ley de la naturaleza: cada cosa permanece en el estado en que está mientras que nada modifique ese estado (37). “La segunda ley de la naturaleza: Todo cuerpo que se mueve tiende a continuar su movimiento en línea recta (39). “De acuerdo con la tercera ley de la naturaleza si un cuerpo en movimiento choca con otro más fuerte que él, no pierde nada de su movimiento, ahora bien, si encuentra otro más débil y que puede mover, pierde tanto movimiento como comunica al otro (40).

Nótese que las leyes se construyen sobre la noción de choque, no de fuerzas, como sería en la versión de la dinámica de Newton. Pero el contenido es en mucho el fundamento de la dinámica final de la segunda parte del siglo XVII. En efecto, la primera ley establece el enfoque inercial en que ni el movimiento ni el reposo deben ser explicados sino son estados naturales. Con ello se supera la dinámica aristotélica en la que todo movimiento tenía que ser explicado o causado, siendo solamente el reposo el estado natural. Descartes ofrece como prueba de esa ley el lanzamiento de objetos a lo lejos.

No existe otra razón para que continúen moviéndose estos cuerpos cuando han abandonado la mano de quien los ha lanzado, sino que, *de acuerdo con las leyes de la naturaleza*, todos los cuerpos que se mueven continúen moviéndose hasta que su movimiento sea *detenido* por algunos otros cuerpos.” (38).

La rectinialidad de los movimientos se afirma en la segunda regla, pues “de acuerdo con la segunda ley de la naturaleza cada parte de la materia, aisladamente considerada, no tiende a seguir su movimiento trazando líneas curvas, sino siguiendo líneas rectas [...]” (39).

Aparte de detalles técnicos interesantes de por sí, tenemos aquí una superación de la *inercia galileana* que se mantenía condicionada por la circularidad, y su sustitución por el movimiento rectilíneo de los cuerpos materiales en ausencia de choques con otros cuerpos que afecten tal movimiento. En efecto, todo movimiento circular supone una alteración de la tendencia rectilínea.

La tercera ley o principio de la conservación de la cantidad de movimiento, que se explicita por Descartes al decir que “si un cuerpo que se mueve y que alcanza a otro cuerpo, tiene menos fuerza para continuar moviéndose en línea recta de la que este otro cuerpo tiene para resistir al primero, pierde la determinación de su movimiento [...] sin perder nada de su movimiento; pero si tiene más fuerza, mueve este otro cuerpo y pierde tanto movimiento como transmite al otro” (40.)

Estas tres leyes de la naturaleza o movimiento estaban ya en *El Mundo*, aunque en otro orden. Pero lo que es novedoso en los *Principios de Filosofía*, es la incorporación de siete leyes más concretas para interpretar las relaciones de choque, a saber, *leyes del impacto*, secciones 46 a 52, que por la manera que se definen no resultaron tan exitosas como las tres leyes primeras. Pero, por limitaciones de espacio eso no se discute aquí.

Para finalizar esta exposición del enfoque mecanicista cartesiano, se hará uso de un texto fundamental para la exposición y resumen de sus principales tesis. Aparece casi al cierre de los *Principios de Filosofía*, Parte cuarta, sección # 203, de 1644. El encabezado de esta sección es “*Cómo se puede acceder al conocimiento de las figuras, dimensiones y movimientos de los cuerpos que no podemos conocer mediante los sentidos*”, de acuerdo con la estrategia del libro de servir como un medio de comunicación intelectual más directo que el viejo estilo de las cuestiones escolásticas. Luego viene el cuerpo de doctrina que responde la pregunta y es importante reiterar que las cursivas en el texto son del original y no énfasis propuesto por nosotros.

Se trata de un texto bastante extenso, pero es crucial para la temática considerada aquí. Por ello, se cita en forma completa, para no perder su sentido de síntesis final de los *Principios de Filosofía*, y de nuestro trabajo,

Alguien podría preguntarme a partir de qué he conocido cuáles son las figuras, tamaños y movimientos de las pequeñas partes de cada cuerpo, algunas de las cuales he caracterizado tal y como si las hubiera visto, aun cuando sea cierto que no he podido percibirlas con ayuda de los sentidos, puesto que mantengo que no son cognoscibles por los sentidos. A esto respondo que, en primer lugar, he considerado en general *todas las nociones claras y distintas* que pueden darse en nuestro entendimiento *en relación con las cosas materiales y que, no habiendo hallado otras sino las que tenemos de las figuras, dimensiones y movimientos, así como de las reglas siguiendo las cuales estas tres cosas pueden ser diversificadas la una por la otra (reglas que son los principios de la Geometría y de las*

Mecánicas), he juzgado que era preciso necesariamente que todo el conocimiento que los hombres pueden tener de la naturaleza fuese obtenido solamente a partir de esto; todas las otras nociones que tenemos de las cosas sensibles, siendo confusas y oscuras, no pueden servir para darnos el conocimiento de cosa alguna fuera de nosotros, sino más bien pueden impedir su conocimiento. A continuación, he examinado todas las diferencias principales que pueden darse entre las figuras, dimensiones y movimientos de los distintos cuerpos que son imperceptibles por los sentidos a causa de sus reducidas dimensiones, así como he examinado los efectos que pueden ser producidos de acuerdo con *las distintas formas en que se unen*. Además, cuando he encontrado semejantes efectos en los cuerpos que nuestros sentidos perciben, he pensado que habrían *podido ser producidos* de esta forma. Después he creído que *infalliblemente lo habían sido*, cuando me ha parecido imposible hallar en *toda la extensión de la naturaleza* alguna otra causa capaz de *producirlos*. A tal efecto me ha sido de gran utilidad el ejemplo que prestan distintos cuerpos, fabricado mediante el artificio humano, pues no reconozco diferencia alguna entre *las máquinas que construyen los artesanos* y los cuerpos que *la naturaleza por sí misma ha formado*; la única diferencia reside en que los efectos de las máquinas sólo dependen de *la disposición de ciertos tubos, resortes y otros instrumentos, que, debiendo mantener una cierta proporción con las dimensiones de las*

manos de las personas que los construyen, son siempre tan grandes que sus figuras y movimientos se pueden ver, mientras que los tubos y resortes que causan los efectos de los cuerpos naturales son por lo general muy pequeños para llegar a ser percibidos por nuestros sentidos. Por otra parte, es cierto que las reglas de la mecánica pertenecen a la Física, de suerte que todos los seres contruidos mediante artificios son, de acuerdo con tales reglas, naturales. Pues, por ejemplo, cuando un reloj marca las horas por medio de las ruedas de las que está formado, no es tal efecto menos natural de lo que es que un árbol produzca frutos. Ésta es la razón por la que, de igual forma que un relojero, viendo un reloj que no ha sido construido por él, puede por lo general juzgar a partir del conocimiento de alguna de las partes que lo forman, cuáles son todas las otras piezas que lo integran y que él no ve, de igual forma, al considerar los efectos sensibles y las partes de los naturales que percibimos por los sentidos, he intentado conocer cuáles deben ser aquellas de sus partes que no son perceptibles por los sentidos.

Dos breves comentarios para concluir este trabajo. Hacen referencia a dos aspectos ausentes en el tratamiento cartesiano de su mecanicismo.

Primero: la ausencia de un estricto tratamiento de las tantas veces invocadas leyes de la mecánica. Se hace referencia a su importancia como complemento de las leyes de la naturaleza, pero no se las presenta ni aplican. Descartes trató de las máquinas simples en algunas instancias de su correspondencia, pero en las obras examinadas no aparece un tratamiento significativo. Le basta con afirmar que esas leyes están detrás de los artificios

matemáticos como los relojes mecánicos o los autómatas de los jardines reales que diseñaban y construían los ingenieros hidráulicos, como el caso del arquitecto e ingeniero hidráulico, Salomón Caus (1576-1626), agregamos nosotros-.

Segundo: a pesar de la importancia programática de la aplicación de las leyes de la naturaleza y su concomitante dimensión matemática, las explicaciones cartesianas terminan siendo meramente descriptivas, propias de la imaginación y no construcciones teóricas que reflejen sus posiciones epistemológicas de gran sentido renovador. Así la mayoría de sus explicaciones de los aspectos del cosmos. Que resultan muy lejanos a los planteamientos de los ensayos que eran encabezados por el *Discurso del Método*.

Notas

1. Primero se debe diferenciar entre autómatas y robots. El primer término, *autómata*, es la denominación clásica, griega y latina, de máquinas que producen ciertos trabajos o imitan seres vivos, máquinas semovientes como se denominan un poco más adelante. Según la Real Academia Española, en lo que nos concierne, *Autómata*. Del pl. lat. *automāta*, y este del pl. gr. *αὐτόματα* *autómata* 'ingenios mecánicos'; propiamente 'espontáneos, que obran por sí mismos'.
m. Instrumento o aparato que encierra dentro de sí el mecanismo que le imprime determinados movimientos.
m. o f. Máquina que imita la figura y los movimientos de un ser animado. U. menos c. f.
Robot. Acuñado en el siglo XX, 1920, por Karel Čapek (1890-1938), escritor checo en su obra dramática RUR (Robots Universales Rosum). El origen de robot sería robota que en checo significa servidumbre o trabajo forzado.
Definición de robot. Del ingl. *robot*, y este del checo *robot*, de *robota* 'trabajo, prestación personal'.

m. Máquina o ingenio electrónico programable que es capaz de manipular objetos y realizar diversas operaciones.

m. robot que imita la figura y los movimientos de un ser animado.

m. Persona que actúa de manera mecánica o sin emociones.

m. Inform. Programa que explora automáticamente la red para encontrar información.

Robótica o ciencia de los robots, es palabra acuñada por el gran escritor de ciencia ficción, Isaac Asimov.

2. Se refiere a los “espíritus animales” que podemos entender no como entidades espirituales, sino como porciones de pneuma, líquido o aire rarificado, en el caso de la circulación de la sangre, o en la explicación más intuitiva del funcionamiento de los nervios.
3. Descartes tiene mucho cuidado en distinguir entre extensión indefinida e infinita. La primera supone la superación de cualesquiera límites que podamos concebir. La segunda, que no estaría a nuestro alcance sino solamente de la divinidad, si fuera necesario el caso, sería el infinito actual que tampoco tiene cabida en la filosofía de la naturaleza escolástico-aristotélica. Un documento importante sobre este tema es la carta a Chanut, del 6 de junio de 1647 (AT, V, 50), escrita casi al final de su vida. También se podría interpretar esa distinción como una precaución para no caer en el vacío infinito de los atomistas, que Descartes declara imposible puesto que espacio es tridimensionalidad y la tridimensionalidad es extensión por la misma definición del término, pero que podría ser una acusación preocupante.
4. Descartes, en dicha carta a Chanut, dice que él, al contrario del cardenal de Cusa y otros que supusieron que el mundo era infinito, defiende que su opinión es más fácil de admitir, dado que “yo no digo que el mundo sea *infinito*, sino sólo *indefinido*. En lo cual hay una diferencia bastante notable; pues para decir que una cosa es infinita hay que

tener alguna razón que la haga conocer como tal, lo cual sólo se puede tener de Dios; pero para decir que es indefinida basta con no tener ninguna razón por la que se pueda probar que tiene límites. Así me parece que no se puede probar, ni siquiera concebir que tenga límites la materia de que está compuesto el mundo. [...] Luego, como no hay ninguna razón para probar, es incluso como no se puede concebir que el mundo tenga límites, lo llamo *indefinido*” (Descartes, 1967, 465).

Bibliografía

- Arango, I.; (1993) *La reconstitución clásica del saber*. Medellín: Colombia.
- Adam, C. y Tannery, P. (ed.); (1971) *Oeuvres de Descartes*, 11 Vols., Paris: Vrin.
- Clarke, Desmond M. 1986. *La filosofía de la ciencia de Descartes*. Madrid: Alianza Editorial.
- Coronado, Guillermo; (1987) “Mecanicismo y la naturaleza del hombre: El *Tratado del Hombre* de Descartes”. *Revista Comunicación*. I.T.C.R. Vol. 2, #4-5, Año 7, oct. 1987. Pág. 3-10.
- Cottingham, John; (1963) *A Descartes Dictionary*. Oxford: Blackwell.
- Descartes, René; (1980) *Tratado del Hombre*. Madrid: Editora Nacional.
- Descartes; René; (1967) *Discurso del método*. En Descartes, *Obras escogidas*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana: 135-197.
- Descartes, René; (1990) *Discurso del método*. (Edición Bilingüe). Risieri Frondizi. Río Piedra: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- Descartes, René; (1995) *Los principios de la filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.
- Descartes; René; (1967) *Obras escogidas*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Descartes, René; (1989). *El Mundo. Tratado de la Luz*. Edición, introducción, traducción y notas de Salvio Turró. Barcelona: Anthropos.
- Galileo, Galilei; (1991) *Antología*. Introducción y Selección Víctor Navarro. Barcelona: Península.

Garber, Daniel; (1992) *Descartes' Metaphysical Physics*. Chicago: The University of C Chicago Press.

Kepler, Johannes; (1992) *El secreto del universo*. Madrid: Alianza Editorial.

Llinás Begon, Joan Luís; (2010) En torno al mecanicismo cartesiano. *Azafea. Revista de Filosofía*. Ediciones Universidad de Salamanca, 12: 79-95.

Westfall, Richard S.; (1980) *La construcción de la ciencia moderna*. Barcelona: Labor.

William R. Shea; (1993) *La magia de los números y el movimiento. La carrera científica de Descartes*. Madrid: Alianza Editorial.

Recepción: 01.09.20

Aceptación: 15.09.20

Celso Vargas Elizondo

Designing a living-machine according to Descartes Philosophy

Resumen:

René Descartes (1596-1650) fue uno de los pioneros de la filosofía mecánica, cuya influencia se extendió hasta la tercera década del siglo XVIII. En el mundo creado, encontramos dos sustancias diferentes, según Descartes: los cuerpos y las mentes. Los primeros son en esencia tridimensionales y obedecen a las leyes mecánicas de la física. La segunda sustancia, es la sustancia pensante y obedece determinadas leyes o reglas del pensamiento. En este artículo, se analiza de manera breve el primer tipo de sustancias con el objetivo de extraer algunos principios de diseño para diseñar una máquina viviente, siguiendo la filosofía mecánica de Descartes. El artículo se divide en cinco breves secciones. En la primera, se introduce la concepción cartesiana de las sustancias. En la segunda, se presenta una contextualización de la filosofía mecánica de Descartes. En la tercera introducimos el concepto de “diseño” tal y como es utilizado en filosofía de la tecnología, como relevante para nuestro análisis. En la cuarta sección introducen cinco principios cartesianos para el diseño de una máquina viviente, y en la quinta sección, se discuten algunas consideraciones generales relativas al enfoque seguido.

Palabras claves: Descartes, filosofía mecánica, máquinas vivientes, diseño, sustancias.

Summary:

Descartes (1596-1650) was one of the most important intellectual figures and pioneers of the mechanical philosophy during the XVII century, whose influence extended until the third decade of the XVIII century. In the created world, two different substances are found: bodies and minds. The first one, its essence is to be three-dimensional and it obeys the mechanical laws. The second one is the thinking substance and obeys determined rules, called the mind's rules. In this paper, I briefly analyze the first kind of substances aimed at extracting some principles for designing a living-machine, following Descartes' philosophy. The paper divides into five brief sections. In the first one, Descartes's conception of substances is introduced. In the second, a brief account of the mechanical philosophy is presented. In the third section, a modern concept of design as used in the discussion of the philosophy of technology is introduced. In the fourth section, five Descartes' mechanical principles relevant to design a living-machine are introduced. In the last section, some general considerations on this account are discussed.

Key words: Descartes, mechanical philosophy, living-machines, design, substances.

In *the Treatise of Man* (written in 1632–3), *Description of the Human Body* (written in 1647-8) and the *Passions of Soul* (1646) Descartes presents his ideas on the human body from a mechanical perspective. A perspective that he was the first to systematically introduce in the Western modern culture. *The Treatise of Man* is part of a more general Treatise called *The World*. Descartes announced to Mersenne

(Gaukroger, 2004) that he was working on it in 1629. However, he didn't have any knowledge of anatomy and physiology. So, he decided to study first these subjects and started in 1632. In a letter to Mersenne, he informed that to speak,

speaking more about man than I had intended to before, because I shall try to explain all of his principal functions. I have already written

about those that pertain to life, such as the digestion of food, the beating of the pulse, the distribution of nutrients etc., and the five senses. Now I am dissecting the heads of different animals in order to explain what imagination, memory etc., consist of. I have seen the book *De mote cordis* [of Harvey] of which you spoke to me earlier, and find I differ only a little from his view, which I came across only after I had finished writing about this matter. (AT i. 263) (Cited by Gaukroger, 2004).

The Treatise of Man collects, then, his results both on psychology (the study of soul) and the anatomy and physiology of human beings. This work is completed and complemented with the *Description of the Human Body* written several years later.

In this paper our interest is to present a brief account of Descartes proposal on living-machines, emphasizing his approach on the above-mentioned writings. So, section 1 and 2 introduce the more general concepts needed to develop, in sections 3 and 4, the concept of design and the process of designing a living-machine.

1. Three substances

It is relevant for our approach to living-machines to keep in mind the distinction made by Descartes between *res extensa*, *res cogitans* and *res Divina*. These three substances form the basic Cartesian ontology. Descartes sharply distinguishes between them. Descartes defines substance, in *The Principles of Philosophy*, as “thing that exists in such a way that it doesn’t depend on anything else for its existence” (§51). The only substance that strictly meets this condition is the *res Divina* or God. For any other substance, Descartes offers the following relative definition: Substances are “things that don’t depend for their existence on anything except God.” (§52). So, in this first approach, there exists a radical difference between God

and creatures. Accordingly, “(s)o the term ‘substance’ doesn’t apply in the same sense to God and to other things—meaning that no clearly intelligible sense of the term is common to God and to things he has created.” (§51).

Each substance has one principal attribute that defines its essence. For the *res Divina* or God the principal attribute is that of maximum perfection. In the estimation of the maximum perfection, Descartes considers good, intelligence, justice, knowledge, power, necessity and eternity, so, maximum perfection = {greatest good, intelligence, justice, knowledge, power, necessity and eternity present in one entity}. For the *res cogitans* or mind, the main attribute is “thinking”; so, the nature of mind is thinking, and for corporeal substance, its extension i.e. its three dimensionally. The last two substances form the world in which we are living. The interaction between divine substance and the two substances is, on the one hand, of causality in the sense that any creature was created by God, but on the other hand of dependency because God provided these creatures with some indications that permanently point to the creator. Additionally, the world needs that God intervenes to keep constant the amount of force needed for the universe to move.

However, we may leave aside any consideration regarding God to emphasize on the other two substances. As known, for Descartes the human being is a mixture of these two substances: corporeal substance and mind or soul. The principal attribute of the soul is its capability to think or thinking. In several writings Descartes tries to give a more precise clarification of this capability. In *the Description of The Human Body*, he says:

When we make the attempt to understand our nature more distinctly, however, we can see that our soul, in so far as it is a substance distinct from body, is known to us solely from the fact that it thinks, that is to say, understands, wills, imagines,

remembers, and senses, because all these functions are kinds of thoughts (§226).

“Thinking”, includes then, “understands, wills, imagines, remembers and senses” as proper thinking. However, in the *Principles of Philosophy*, Descartes presents a more complete characterization of the *res cogitans*:

The kinds of thinking that we experience within ourselves can be classified under two general headings: perception, or the operation of the intellect, including sensory perception, imagination and pure understanding, and volition, including desire, aversion, assertion, denial and doubt (Book 1-32).

Not always can we find in Descartes a clear definition of these attributes. In *Metaphysical Meditation* Descartes tries to distinguish between understanding and imagination in terms of the consequences each conveys. For him, imagination is a negative function of the mind, it “is extravagant enough to invent something so novel that nothing similar has ever before been seen, and that then their work represents a thing purely fictitious and absolutely false, it is certain all the same that the colors of which this is composed are necessarily real.” (1-7).

Imagination is, then, the source of ungrounded speculations and fantasies. This use of imagination as something “absolutely false”, contrasts with a more constructive and creative faculty of the moderns. However, there are other conceptualizations of the concept of “imagination” in Descartes writings that I will not discuss here. Dennis Sepper (2016) has reassessed the role of imagination in Descartes, not only in the field of physics and mathematics, but also in music and related subjects.

Understanding, on the other hand, is the capacity of distinguishing the truth from wrongness, fiction from reality and existence. It is a faculty of discernibility. Memory, intuition

or to perceive clear and distinct are also elements of this faculty.

Finally, in the *Metaphysical Meditations*, Descartes introduces the faculty of will in the following way:

[...] for the faculty of will consists alone in our having the power of choosing to do a thing or choosing not to do it (that is, to affirm or deny, to pursue or to shun it), or rather it consists alone in the fact that in order to affirm or deny, pursue or shun those things placed before us by the understanding (Meditation 1-21).

I may schematize this faculty of thinking, as an input-output system, in which, sensory perception and imagination are the two basic inputs of the system, memory is the storage component of the system; intuition the capacity to distinguish between whole and part, complex and simple, clear and distinct, true and false; the inferential capability (analysis), that is, of forming long chains of reasoning ending in simple, clear and distinct ideas, but also the inverse process belong to the inference capability: the synthetic process; both form the processing component of the system. Finally, the output component is formed by the different products of the analysis and synthesis processes filtered by the will.

As recalled, Descartes considers *res cogitans* as exclusive to human beings. A human being, as indicated, is formed and complemented by another substance: corporeal substance. In *The Description of the Human Body*, Descartes made a careful and detailed characterization of human corporeal substances, as distinct from the soul. He claims:

Also, since the other functions that are attributed to it [human being], such as the movement of the heart and the arteries, the digestion of food in the stomach, and such like, which contain in themselves no thought, are only corporeal movements, and since it is more

common for one body to be moved by another body rather than by the soul, we have less reason to attribute them to the soul than to the body (§226).

Corporeal substances are not limited to human beings, but it includes animals, plants and rocks. As indicated, these substances have the principal property of being extended, that is, three dimensional bodies. Then these last substances are subject to mechanical processes. For Descartes, there exist some interactions between the soul and the *res Divina* in the sense that God put in every soul eternal idea, innate ideas. These ideas are basic for the proof of God's existence provided by Descartes. But on the other hand, there exist interactions between the body and the soul; the soul used sensory organs to perceive the external world but also to feel the different states the body itself.

2. Mechanical approach

During the late 1618 and early 1619, Descartes was exposed to the atomistic theory of matter by Issac Beeckman; it will have a deep and long lasting influence on Descartes and marked his philosophy (see Shields, 2007). According to this theory of matter in nature there exist atoms (corpuscles), vacuum, and account of phenomena shall be done only in terms of size, form and motion. So during the year of 1619, Descartes worked out different problems in which this atomistic perspective was used. Nevertheless, he soon abandoned the concepts of atom and vacuum (empty) in favor of the infinite divisibility of matter (derive from geometrical considerations) and a world full of matter, complemented with form, size and motion. However, Descartes recognized the importance of postulating some relative level of atomic or corpuscular as relevant for explaining different physical and mechanical phenomena. Of course, in *The Treaty of Light*, section 5, "On the number of elements and their qualities", Descartes introduced three different kinds of corpuscles, taken from Empedocles, to explain the different mechanical and dynamical

behavior of phenomena: a) The element of fire "as the most subtle and penetrating fluid in the world.", b) the element of the air, a kind of fluid that "I conceive this too to be a very subtle fluid in comparison with the third, but compared with the first we need to attribute some size and shape to each of its parts and to imagine them as more or less round and joined together like grains of sand or dust." And c) the element of the earth, "I judge its parts to be proportionately larger than and more slowly moving than those of the second, as those of the second are in comparison to those of the first. And indeed, I think it is enough to conceive of it as one or more large masses, whose parts have very little or no motion that might cause them to change position with respect to one another."

Then, the form that takes the first two corpuscles is liquid. So, Descartes claims in the *Principles of Philosophy* that the heavens are fluids (§3-24). As discussed in the paragraph 3 of *The Theory of Light*, hardness and liquidity are relative states. He claims:

Now I detect no difference at all between hard bodies and fluid bodies except that the parts of the one can be separated from the whole much more easily than those of the other. Thus, to make the hardest body imaginable, I think it would be enough for all the parts to touch each other, with no space remaining between any two and none of them in the process of moving. For what glue or cement can one imagine beyond this with which to hold the one to the other? (§13).

Cartesian position of the relatively of hardness and liquidity is an important antecedent of the development, in the hand of Leibniz, Bernoulli and Euler, of hydrodynamics or fluid dynamics during the XVIII Century, and currently one theory very important in the understanding and modeling of different physical phenomena, including, the atmosphere.

Nevertheless, these different types of corpuscles are the results of the application of a set of laws to a primitive and unique form of matter. So, ultimately, these can be reduced to one form of matter and to infinite divisibility of matter. Descartes doesn't speculate on the form of this primitive matter, because what is relevant to him is the derivation of the current forms of matter from the application of some nature laws. This means that the actual form of the universe could change in future if new corpuscles of matter is obtained by the continue application of the physical laws.

In the *Principles of Philosophy* and in *The World*, he introduces three Laws and some rules to explain both, the current mechanical behavior of bodies in nature and the way in which this came about from previous states by applications of these three laws. In *Principles of Philosophy*, Descartes introduces them in the following way:

The first of these laws is that each simple and undivided thing when left to itself always remains in the same state, never changing except from external causes (§2-37).

The second law is that every piece of matter ... tends to continue moving in a straight line. This is true despite the fact that particles are often deflected by collisions with other bodies, and the fact that when anything moves it does so as part of a closed loop of matter all moving together (§2-39).

The third law of nature is this: (a) when moving body x collides with body y, if x's power of continuing in a straight line is less than y's resistance, x is deflected so that it moves in a new direction but with the same quantity of motion; but (b) if x's power of continuing is greater than y's resistance, x carries y along with it, and loses as much motion as it gives to y (§2-40).

As you clearly conclude from the above three laws, the key element in the formulation of them is motion, size and form. As indicated, from the atomistic theory of matter, Descartes adopted only these three concepts. It corresponded to Newton (*De Gravitatione Et Aequipondio Fluidorum*, written around 1664) and Leibniz (in many of his physical works) to exploit the inconsistencies of these mechanical laws.

Motion in Descartes is a very complex issue and not always it clear in his philosophy. For him, the easiest state in nature is motion. In his discussion on hardness and fluidity, he says:

And note that if two of these minute parts are touching one another and are not in the process of moving away from each other, then a force, no matter how small, is needed to separate them; for once they are so positioned, they would never be inclined to dispose themselves differently. Note also that twice as much force is needed to separate two of them than is needed for one and a thousand times as much to separate a thousand of them. Consequently, if one had to separate several million of them at once, as is perhaps necessary in breaking a single hair, it is not surprising that a significant force is required.

By contrast, if two or more of these minute parts only touch in passing and while they are in the process of moving one in one direction and one in the other, it is certain that it will require less force to separate them than if they were completely stationary, and indeed none at all if the motion with which they are able to separate themselves is equal to or greater than that with which one wishes to separate them (§ 13).

So, it is more simple to suppose that the universe is in motion that to assume that it is at

rest. And motion is the fundamental concept to understand living-machines as it will be pointed out below. However, in the *Principles of Philosophy* he corrects this perspective and introduces a very challenging perspective on motion and rest. He establishes that the same amount of force is needed to stop a body that to put it in motion. This is an anticipation of the law of action and reaction proposed by Newton in his celestial mechanics. In book 2, paragraph 27 of the *Principles* [...], he claims that motion and rest are merely two different modes of the body. That is so, because for Descartes the motion of a body is no more than a transfer from a place to another. Bodies are inert matter, and then only due to an external force, let say, one body can change of condition. Rest is that state of the body in which there no a transference of force that changes its condition. However, he supposes that the universe is in motion, and objects are moved from one place to the other by something like inertia. So, rest and motion from the perspective of an observer are relative or mere states. As indicated, simplicity is the criterion followed by Descartes to adopt motion instead of rest as applied to bodies.

So, Descartes recognizes two different kinds of motion: a) motion in the ordinary sense, b) motion in the strict sense. He defines the first in the following way: “Motion, in the ordinary sense of that word, is simply the action by which a body travels from one place to another [...]”. But ordinary motion is in itself contradictory, because it yields the consequence that from observational perspective a body is in motion and rest at the same time. Descartes illustrates this contradiction with the following example:

[...] a man sitting on a ship that is leaving port thinks he is moving relative to the shore which he regards as fixed; but he doesn't think of himself as moving relative to the ship, because his relations to its parts remain unchanged. We ordinarily think of motion as involving action, and of rest as the stopping of action, and by that

standard the man sitting on deck is more properly said to be at rest than in motion because he isn't aware of any action in himself.” (*Principles*, book 2, § 24).

He considers more appropriate his concept of motion in strict sense, defined as “change of position” by replacement of those objects with which the body of reference is in contact. Giving that the world is full of matter, to push forward an object, means that the other objects around it are moved back to fill the place that the object previously occupied. Motion, then, takes place only by contact between objects. Descartes says: “Transfer, after all, is a reciprocal process: for a body x to be transferred from contact with a body y is for y to be transferred from immediate contact with x. Exactly the same force and action is needed on both sides.” (*Principles*, book 2, § 29).

Circular or elliptic motions are composite motion. The basic motion is rectilinear. If we observed an object moving in a circular motion, we have to think that it tends to move in rectilinear form, but many other motions from other objects surrounding it modify its trajectory and give the corresponding circular or elliptical motion observed. Circular motions are explained, then, by application of the laws of motion introduced above.

Then, these laws made that the universe exhibits the features that it now has. All matter moves in great and embedded circles around its centre, called vortices. The universe is formed by many of these vortices, some of them with inter-connections, as those of comets. Descartes relates vortex and matter in the following way:

I have established that all the bodies in the universe are composed of a single mass of matter that is divisible into indefinitely many parts, and is in fact divided into very many parts that move in different directions and have a sort of circular motion; and that the same quantity of motion is always preserved in the

universe. [...] Allow me then to suppose that God originally divided the matter of which the visible world is composed into particles of about the same size, a moderate size, between the biggest and smallest that now make up the heavens and stars. I'll also suppose that their total amount of motion was the same as what is now found in the universe; and that their motions were of two kinds, of equal force. (1) They moved individually and separately about their own centres, so as to form a fluid body such as we take the heavens to be. (2) They moved together in groups around certain other equidistant points corresponding to the present centres of the fixed stars, and around other more numerous points equaling the number of the planets, [...] so as to make up as many different vortices as there are now heavenly bodies in the universe (Principles, book 3, § 46).

This brief account of Descartes' mechanical philosophy is enough for our purposes in this paper. After introducing the concept of design that we are interested in, I will resume this issue to make it appropriate for our discussion of designing living machines in Descartes.

3. The concept of design

Currently, design is a central concept to understand, among others, the development of technology, as we will briefly see. Mechanical philosophy of XVII and XVIII centuries provided an important framework for pushing the development of technologies (machines). However, during these two centuries design was closely related to teleology (on teleology, see Colin, 2009). As it is widely known, Aristotle made of teleology a central concept of his natural philosophy. Aristotle introduces four causes (material, formal, efficient and final) as criteria for the explanation of natural and living phenomena (see Andrea, 2015, Shields 2016).

The best explanation is one that appropriately involves the four causes. As pointed out by Christopher Shields (2007), "is an adequate explanation iff E correctly cites each of the four causes: the material, the formal, the efficient, and the final" (44).

In this line of thinking it was Leibniz who explicitly introduced four principles of design as criteria, not only for explaining different phenomena, but also for assessing the theories that were proposed for accounting natural and social order, and these are teleological in nature. In the *Principles of Nature and Grace*, paragraph 10, Leibniz claims:

God is supremely perfect, from which it follows that in producing the universe he chose the best possible design—a design in which there was

- the greatest variety along with the greatest order,
- the best arranged time and place,
- the maximum effect produced by the simplest means,
- in created things the highest levels of power, knowledge, happiness and goodness that the universe could allow.

Descartes shouldn't accept this kind of finalism, at least at the cosmological and terrestrial level, because it is strongly inconsistent with mechanical philosophy and mechanical explanations. There is no finalism in nature, in the two mentioned domains. As indicated, the cosmos as we know it is the result of the application of mechanical laws to some stuff with some form and size. It is a mechanical product. In several writings and chapters, Descartes refers to the way in which God created the world. For example, in defending his approach of the universe as consisting of motion, vortices and matter, as was introduced briefly above, Descartes claims: "There are countless configurations that God might have chosen, and experience will have to tell us which

ones he actually chose.” (Principles, book 3, § 46). Of course, he is defending his own position. As mentioned above, the key elements in Descartes philosophy are the primitive matter and the laws of motion, and so, one of these configurations, his own is introduced as superior.

However, mechanical animals are the result of a special creation of God, because they utilize the current existent elements in their functioning and shapes. In the paragraph 120 of the *Treatise of Man*, Descartes claims:

I suppose the body to be just a statue or a machine made of earth, which God forms with the explicit intention of making it as much as possible like us. Thus He not only gives its exterior the colors and shapes of all the parts of our body, but also places inside it all the parts needed to make it walk, eat, breathe, and imitate all those functions we have which can be imagined to proceed from matter and to depend solely on the disposition of our organs.

So, I think he describes a weak concept of design (without mentioning it), a weaker concept compared with Leibniz’ one. Designing and constructing a living being from mechanical principles requires some kind of simulating the way that God followed when created the physical world (mechanical thesis), and second, to show that there is no difference between the “real living being” and the constructed one (mechanism correspondence). So, this process of simulation is confirmatory in nature. That is, it aims to confirm the validity of the mechanical principles and corresponding mechanical philosophy.

However, Descartes used the concept of design in connection with the constructions of artifacts. In the *Principles of Philosophy*, two times Descartes introduces this concept. In book 1, paragraph 39, Descartes contrasts our “highest perfection” to act freely or voluntarily,

with that of an automaton in which determination is found. We read,

We don’t praise automata for moving in exactly the way they were **designed** to move, because it’s necessary for them to do that. We do praise the **designer** for doing a good job, because in building the automata he was acting freely, not out of necessity. By the same principle, when we embrace something true, that’s much more to our credit if we do it voluntarily than it would be if we couldn’t help embracing it (emphasis added).

The second reference to design is introduced by Descartes in the book 4, in his discussion on the perceiving of unobserved or imperceptible particles. He emphasizes here that the conclusion on the existence of these particles are inferential. He mentions the role of geometry, laws and principles in making these inferences. He recurs to machines as an illustration of this inferential process:

Men who’ve had experience dealing with machinery can take a particular machine whose function they know and by looking at some of its parts easily guess at the design of the other parts, the ones they can’t see. That’s the kind of thing I have been doing—noting the observable effects and parts of natural bodies and trying to work out their causes at the level of imperceptible particles.

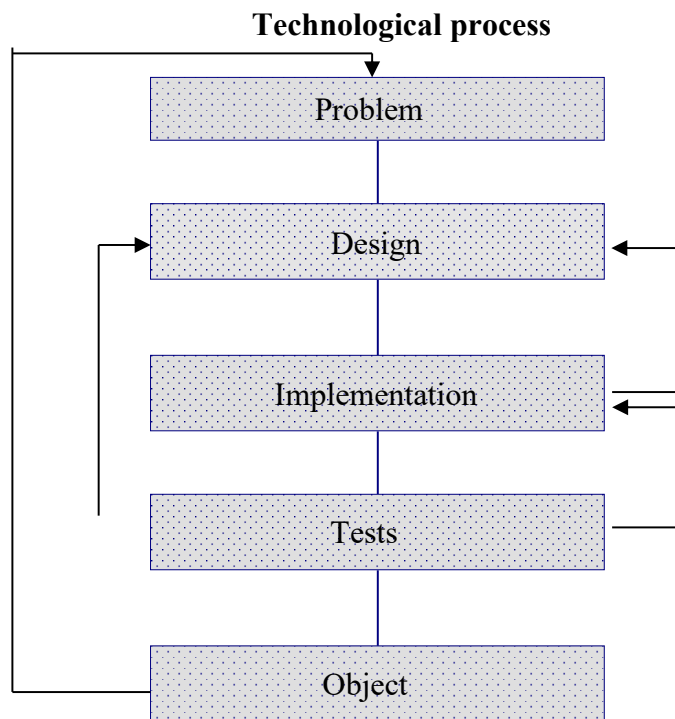
It is this concept of design, related to artifacts, the one we are interested in. Currently “design” is understood as the specification of the main components (structures and functionalities) that a machine, device, software or modified organism will exhibit. Design is an intentional process, in the sense that the object, well-constructed, will have the properties that the designer put in, as Descartes says.

As mentioned at the beginning of this section, design is the heart of the technological development. In order to a better understanding, some basic elements of technology and its process are relevant (to complement the perspective discussed here see Franssen, Lokhorst, and van de Poel, 2015).

We may say that technology is a process that transforms a problem into a “product”, that is, proposed as a solution to it. It is an intentional process that is closed under the problem under analysis. In formal terms, $R(P) = O$, where R is a function, P the problem to be solved and O the product. It takes a problem; apply some transformation (R) to produce an object (O) (as solution). Given that R is a complex process (with several stages) it is expressed as $\hat{R}(P) = O$,

to indicate that it is a (partial) recursive process. Technological transformation process transforms the problem into a design (a specification of the object), the design into an implementation; this implementation needs to be tested, and the final result is the object produced. Currently, what is considered a technological object includes: machines, devices, parts, tools, software and biotechnological products.

It is schematized in the following flow process. As observed, there are several feedbacks (loops) in this process that makes that the object produced transforms itself into a new problem, the implementation feeds the design, and tests feed implementation and design.



I will emphasize in the following three features are related to the component of design.

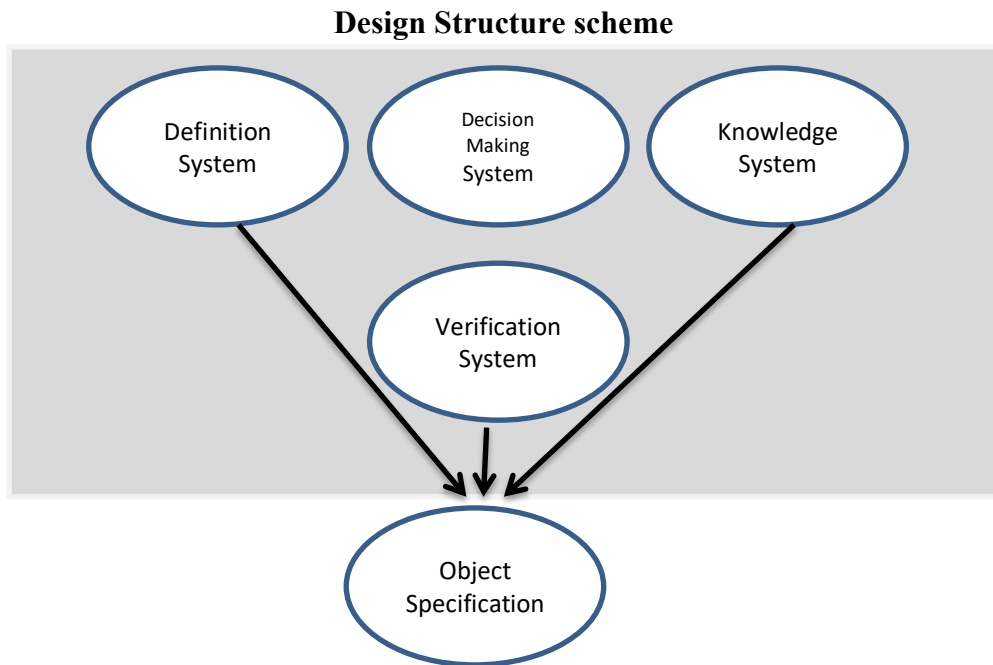
Technology as a design centered process. What has been observed is that design is key in the current development of technology. Several reasons support it. First, technology tends to be a very highly standardized activity. The better way to meet these standards is taking them into account from the visualization of the product to

achieve, and this is the goal of design. Second, technology production is strongly influenced by the incorporation of scientific research results, mathematical developments, and other technological achievements including ethical issues. Third, recently we have observed a strong tendency toward considering the technology process as part of a technological system, that is, to take into account that a

specific technological product is a part of the solution of a more complex problem. It is important to understand what the role of this specific technological product is in a more complex process. The way in which this is achieved is by introducing standards and

protocols among others to facilitate this visualization.

Given the importance of design, it is common to separate it into four main sub-systems, as presented in the following scheme.



Three sub-systems are particularly relevant to visualize the object: the definition systems that includes among others, the problem transformed into requirements (what the object will show to solve the problem), structural specification (what is the structure of the object); functional specifications (how the object will work). The knowledge system includes: technological alternatives, availability of scientific knowledge, mathematical and scientific principles relevant to the application, computer tools and ethical issues. Verification system includes different tests that will be applied to the product during the different stages of developments, including ethical tests to determine the appropriateness of the object to the ethical requirements previously defined. Finally, the decision making system is very important because it specifies the human resource involved, the stages in which product will be developed, the way in which

recommendations will be decided; who decides which alternative, in case that there are different and incompatible alternatives, will be taken; and finally, it is also responsible for the integrity of the design.

4. The design of a living-machine

In this theoretical exercise, our interest centralizes on the process of design, particularly on some aspects of the sub-systems of Knowledge and Definition, as introduced in the previous section. It is proposed only to illustrate some Descartes' consideration on animals understood as machines. I will enlist five principles of design. From the context it will be easy to see which component is related to knowledge or definition.

1. All bodies are the result of applying the same physical and mechanical principles. So, specificities should take into account only in those cases in which there exists evidence that these

specificities cannot be reduced to these general principles. In this enterprise of differentiating which belongs to the body and which not, the most relevant heuristics is the human being. It is a mixture of body and soul, so careful attention should be paid to differentiate, as clear as possible, what actions or functions correspond to the body and which to the soul. For example, it is an error to attribute motion or movement only to the soul and not the bodies. According to Descartes,

When we make the attempt to understand our nature more distinctly, however, we can see that our soul, in so far as it is a substance distinct from body, is known to us solely from the fact that it thinks, that is to say, understands, wills, imagines, remembers, and senses, because all these functions are kinds of thoughts. Also, since the other functions that are attributed to it, such as the movement of the heart and the arteries, the digestion of food in the stomach, and such like, which contain in themselves no thought, are only corporeal movements, and since it is more common for one body to be moved by another body rather than by the soul, we have less reason to attribute them to the soul than to the body.

We can also see that when parts of our body are harmed – when a nerve is pricked, for example – the upshot of this is that not only do they stop obeying our will (which is what they normally do) but often even have convulsive movements, which are quite opposed to it. This shows that the soul can cause no

movement in the body unless all the corporeal organs required for that movement are properly disposed. And when the body has all the organs disposed for this movement, it does not need the soul to produce it. Consequently, all those movements that we do not experience as depending on our thought must not be attributed to the soul but only to the disposition of our organs; and even those movements that are called ‘voluntary’ proceed principally from this disposition of the organs, for they cannot have been produced without it, no matter how much we will it, and even though it is the soul that determines them” (*Description of the Human Body*, § 225).

Key in this quotation is that the body system should be tuned to work properly. But when it is defective you can infer more clearly the contribution of soul to the functionality of bodies aimed at making an appropriate separation between what should be attributed to the body and what to the soul. This is a very important heuristic. But motion or movement is only one of these functionalities that should be attributed to body and in some respect to the soul.

As pointed out by Hatfield (2007) you also have to attribute to bodies some “sensory, motor, and low-level cognitive functions”, such as some level of memory, “habituation and association”. Descartes, as it is known introduced the mechanism of animal spirits to explain these body phenomena. These are produced when the blood is heated, higher to some threshold. At that time, it was a good heuristic to model these body

functionalities. So, the first element in modeling living beings is to consider motion as affecting any inert stuff (living and non-living). As mentioned above, this is a key concept in this mechanical philosophy.

2. In addition to motion, the three different kinds of elements (corpuscles) introduced above are relevant for designing (simulating) the working to the current world, but also relevant to understanding the anatomy and physiology of living-bodies. Concerning the first, recall that Descartes divided matter into: a) elements of fire, in fluid form; b) the elements of the air, and c) the elements of the earth. In applying these elements for understanding the animal body, Descartes says in connection with heat:

It is beyond doubt that there is heat in the heart, for one can even feel it with one's hand when one opens up the body of a living animal. And we should not imagine that this heat is of a different nature from that which is caused by the addition of some fluid, or yeast, which causes the body with which it is mixed to expand" (*Description of the Human Body*, § 228).

But in modeling organs you should consider also harder elements that avoid softer elements to go out, all of them obtained from elements found in nature. In animals these harder elements are present in different forms and in different degrees of harness too. For example, intestines are formed from softer earth elements than bones and teeth. So, I detail study of the components of body is of great relevance to understand first the role of these elements in these kinds of machines, and after that to design then.

Motion, or better, particles in motion is fundamental to understanding

and modeling living beings, as mentioned above. A living machine could be understood as a system of particles in motion contained by a relative harder structure; the system admits the entering and exit of some other elements, fluids and particles, which make that the system maintains in motion and generating the capabilities that allow parts to act as a whole. In describing the circular system, Descartes says:

And as the agitated matter of the first two elements encounters that of these humours and spirits, running along the filaments that make up the solid parts, they continually make the filaments move forward slightly, albeit very slowly; so that as a result every part of the filaments runs from where it has its roots to the surface of the limb where they terminate, and when it reaches there it comes into contact with the air or other bodies touching the surface of the skin, and separates from it (*Description of the Human Body*, § 248).

But in the paragraph 239, he claims that:

And thus the same blood goes backwards and forwards several times, from the vena cava into the right ventricle of the heart, then from there via the pulmonary artery into the pulmonary vein, and from the pulmonary vein into the left ventricle, and from there via the aorta into the vena cava, this making a perpetual circular motion which would be enough to sustain the life of animals, without their needing to drink or eat, if none of the parts of the blood left the arteries or veins while it flowed in this fashion.

But many parts continually leave it, and these are supplied by the juice of foods, which come from the stomach and intestines, as I shall explain below. (*Description of the Human Body*, § 239).

3. The third important principle of design can be formulated as: All phenomena involved in the design of a living machine, should be modeled in terms of form, size and motion. Motion was already introduced as the most important principle of design. However, this third principle has another important formulation. In achieving this goal of modeling in terms of form, size and motion, designer should draw upon on known cases in which mechanical explanations are clear to understand the new situation under modeling. These known cases include: analogies, theoretical deduction and confirmed cases in which the use of some material or process provides a mechanical idea of what is happening in a system. Once again, Descartes recurs to these “known” cases as input for describing and explaining the behavior of these living-machines. For example, in the *Treatise of Man*, he claims, in his explanation of digestion:

First, food is digested in the stomach of this machine by the force of certain fluids which, gliding among its parts, separate, shake, and heat them, just as ordinary water does those of quicklime, or aqua fortis those of metals. Furthermore, these fluids, since they are brought from the heart through the arteries very quickly, must be very hot, as I shall explain below. And the food is usually of such a nature that it can be broken down and

heated up of itself, just as occurs with new hay if it is shut up in the barn before it is dry. (*Treatise of Man* § 121).

Another quotation taking from the *Treatise of Man*, exemplifies the way in which the sensation of joy is produced when the blood is purer and thin, and the sensation of sadness in the opposite state, i.e., when the blood is less pure and thick. He made the following comparison:

“If you have ever had the curiosity to look closely at the organs in our churches, you will know how the bellows push the air into certain receptacles, which for this reason are named wind chests; and also how this air passes from there into one or another of the pipes, according to the different ways in which the organist moves his fingers on the keyboard. You can think of our machine’s heart and arteries, which push the animal spirits into the cavities of the brain, as being like the bellows of an organ, which push air into the wind chests; and of external objects, which displace certain nerves, causing spirits from the brain cavities to enter certain pores, as being like the fingers of the organist, which press certain keys and cause the wind to pass from the wind chests into certain pipes. And just as the harmony of organs depends not on the externally visible arrangement of pipes or on the shape of the wind chests or other parts but solely on three factors, namely the air that comes from the bellows, the pipes that make the sound, and the distribution of air in the pipes; so too, I would point out, the functions that we are concerned with here do not depend at all on the external shape of the visible

parts which the anatomists distinguish in the substance of the brain and in its cavities, but solely on three factors, namely, the spirits that come from the heart, the pores of the brain through which they pass, and the way in which the spirits are distributed in these pores. Thus, my sole task here will be to explain to you, in a systematic way, what is most important in these three.” (*Treatise of Man* § 165).

Form, size and motion are fundamental principles of mechanical philosophy. So, in some cases it shouldn't be expected to find a mechanical explanation in a single step or considering a single factor. Instead, sometimes it is necessary to consider intermediate results to yield the phenomenon under study; or it is necessary to synchronize processes to achieve the result. For example, understanding mechanically the color and form of blood it is necessary to consider the role of the liver and of the heart, according to Descartes. So, both should be taken into account for a correct explanation of this phenomenon. Descartes claims,

Similarly, it should be noted here that the pores of the liver are arranged in such a way that this fluid, on entering, is refined and transformed, taking on the color and form of blood, just as the white juice of black grapes is converted into light-red wine when it is allowed to ferment on the vine stock.

[...] Similarly, it can be demonstrated experimentally that the blood or milk of some animal will be diluted if you pour it a drop at a time into a very hot flask. And the fire in the heart of this machine that I am describing to you has as its

sole purpose to expand, warm, and refine the blood that falls continually a drop at a time through the passage from the vena cava into the cavity on its right side, from where it is exhaled into the lung, and from the vein of the lung which anatomists have called the 'venous artery' into its other cavity, from where it is distributed throughout the body.” (*Treatise of Man* § 123).

Then, many (mechanical) resources are available for the designer and she/he can exploit them in an appropriate way to obtain the correct mechanical results.

4. A sufficient understanding of anatomy and physiology of organs of living beings is necessary before engaging in the job of mechanically model a living-organism. In this task you should pay attention to the shared anatomy and physiology among organisms, but at the same time, to those specificities that make an organism different from others. So, the form, the size and the motion have a direct correspondence with physiology. From here it is concluded that some changes in form and size should have an effect on the physiology of the living-machine. But the identified organ' specificities should be consistent with the general mechanical perspective expressed in the previous design principles.

As pointed out above, Descartes himself devoted several years (at least four years), from 1629 to 1633, to study anatomy and physiology. He came back to this issue several times after. As pointed out by Gaukroger (2004),

By the time of his move to the Netherlands, however, we begin to find a more systematic interest in anatomy and

physiology. He tells Mersenne in a letter of 18 December 1629 (AT i. 102) that he has taken up the study of anatomy, and during his first winter in Amsterdam he would visit the butcher daily to watch the slaughtering of cattle, and would take parts he intended to dissect back to his lodgings. He seems to have kept up an interest in these topics throughout the period of composition of the first part of *The World*, and he continued work on the *Treatise on Man*, possibly making revisions to the manuscript, into the mid-1640s.” (Gaukroger, 2004, p. ix).

Then, an attentive mind shall be needed to observe, record and model details and small differences aimed at making a better mechanical design of a living being.

5. In the process of designing a living machine, adopt the principle of compositionality, that is, the whole is equal to the sum of its parts and the way in which they are arranged. You should divide a whole into as many parts as needed, in order to have a more precise concept of the anatomy of the living-machine, but at the same time you should keep in mind that these parts are, at the same time, components of a mechanical system that manifest one or more functions (physiology of the systems). Maybe I cannot find this principle formulated in this precise way in Descartes publications. However, a similar principle is followed by Descartes in the *The Rules for the Direction of the Mind* (1628), *The Treatise of Man* (1633), the *Discourse on Method* (1637) and the *Principles of Philosophy* (1644, 1647), in which

Descartes followed an analytic method for analyzing complex problems. I consider the principle of compositionality very consistent with the mechanistic approach to nature and to living-machines. Following this method, as pointed out by Gaukroger, (2004), Descartes was succeeded in explaining different phenomena without reference to soul:

[...] various functions had traditionally been ascribed to qualitatively different ‘souls’: digestion, movement of the blood, nutrition, growth, reproduction and respiration to the ‘vegetative soul’; perception, appetites and animal motion to the ‘sensitive soul’. Descartes sets out to show how we need postulate no souls at all for these organic processes, that all that is needed is the right kind of mechanical explanation.” (Gaukroger, 2004, xxiv).

After separating the whole in different parts, these should be orderly assembled in sub-systems, assuring that the functions associated with the extant living-machine are appropriately expressed in the proposed model, and test them as many times as needed. Finally, these sub-systems should be integrated in only one system. In doing so, you will successfully construct a living-machine.

5. Brief discussion

This brief analysis is based mainly on two writings of Descartes: *The Treatise of Man* and *The Description of Human Body*. These works applied the mechanical principles of the mechanical philosophy to understand the body and, therefore, to all the living beings. The use of microscopes in this important area of biology was not available during Descartes academic career. As known, it started with Hooke in 1665

and was deepened by Leeuwenhoek (1632-1723), Swammerdam (1637-1680) and Malpighi (1628-1694). Microscopic observations completely changed this mechanical picture. The introduction of microscopic dimensions in the mechanical explanation was necessary and was made by Leibniz and his followers. However, a change in perspective was introduced. For Leibniz living machines are machines in all of their parts, no matter how small they are. And this makes a great difference between human designed-machines and divine ones. They are naturally different. However, for Leibniz matter is not inert; there exist force present in any part of nature, and this force expresses in different way in the complex scale of nature, starting from body collisions, chemistry, plant, animals and human being. Leibniz extends life to all forms in the universe. As pointed out in the *Monadology*,

Thus, every organized body of a living thing is a kind of divine machine or natural automaton. It infinitely surpasses any artificial automaton, because a man-made machine isn't a machine in every one of its parts. For example, a cog on brass wheel has parts or fragments which to us are no longer anything artificial and bear no signs of their relation to the intended use of the wheel, signs that would mark them out as parts of a machine. But Nature's machines—living bodies, that is—are machines even in their smallest parts, right down to infinity. That is what makes the difference between nature and artifice, that is, between divine artifice and our artifice." (*Monadology*, § 64).

However, Descartes approach was a very interesting antecedent of the materialistic approach that aims to provide mechanical construction and explanations of living-beings.

Bibliography

- Allen, Colin; (2009) Teleological Notions in Biology, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2009 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2009/entries/teleology-biology/>>.
- Allen, W. B. Sir Isaac Newton's De Gravitatione Et Aequipondio Fluidorum. URL = <http://williambarclayallen.com/translations/De_Gravitatione_et_Aequipondio_Fluidorum_translation.pdf>
- Descartes, René; (1646-7) *Description of the Human Body*. In: Gaukroger, Stephen (2004), *René Descartes: The World and other Writings*. Cambridge University Press:170-205
- Descartes, René; (1644) *Principles of Philosophy*. Translation of Jonathan Bennett (2010-2015). URL= <<https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/descartes1644part1.pdf>>
- Descartes, René; (1632-3) *The Treatise of Man*. In: Gaukroger, Stephen (2004), *René Descartes: The World and other Writings*. Cambridge University Press: 99-169.
- Falcon, Andrea; (2015) Aristotle on Causality, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/aristotle-causality/>>.
- Franssen, Maarten, Lokhorst, Gert-Jan and van de Poel, Ibo, (2015) Philosophy of Technology, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/technology/>>.
- Gaukroger, Stephen; (2004) *René Descartes: The World and other Writings*. Cambridge University Press.
- Hatfield, Garry; (2007) The Passions of the soul and Descartes's machine psychology. In *Studies in History and Philosophy of Science* 38 (2007): 1–35.
- Leibniz, G. W.; (1714) *Principles of Nature and Grace Based on Reason*. Translation of

Jonathan Bennett (2010-2015). URL=
<<https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/leibniz1714a.pdf>>

Leibniz, G. W.; (1714) *Monadology*.
Translation of Jonathan Bennett (2010-
2015). URL=
<https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/leibniz1714b.pdf>

Sepper, D. L.; (2016) "Descartes" in *The
Routledge Handbook of Philosophy of
Imagination*. Routledge Publisher,
London: 27-39.

Shields, Christopher; (2016) "Aristotle", *The
Stanford Encyclopedia of Philosophy*

(Winter 2016 Edition), Edward N.
Zalta (ed.), URL =
<<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/aristotle/>>.

Shields, Christopher; (2007) *Aristotle*.
Routledge Taylor and Francis Group,
London and New York translated by W. B.
Allen Sir Isaac Newton's *De Gravitatione
Et Aequipondio Fluidorum*.

Recepción: 27.08.20

Aceptación: 15.09.20

Álvaro Carvajal Villaplana

Máquinas y autómatas: contribuciones para el diseño de lo artificial en Descartes

Resumen:

Se analiza el pensamiento de Descartes en cuanto a su concepción mecanicista de los cuerpos; se brinda una comparación entre los cuerpos orgánicos (humanos y animales) y los cuerpos artificiales (autómatas). De esa comparación, se extrae lo que él llama la *arquitectura de las máquinas orgánicas y artificiales*. Convencido de que no es posible crear automáticas inteligentes como los seres humanos, Descartes propone el experimento mental del *hombre-máquina*. El método es analítico, ya que descompone la totalidad del cuerpo en sus partes, para ver cómo funcionan, se articulan y reorganizan los cuerpos. Con ello, plantea una nueva concepción del *cuerpo*. Esto permite hablar de una teoría para explicar cómo funcionan las máquinas; por ende, pueden desprenderse algunos principios para su diseño. Descartes establece, antes que Turing, un criterio para distinguir entre la inteligencia *natural* y la *artificial*, mediante lo que se llama *juego de imitación*. Ese criterio le permite decir que es imposible crear un autómata semejante al ser humano, ya que los seres humanos tienen una singularidad que no poseen los autómatas. No obstante, puede desprenderse del pensamiento de Descartes la posibilidad de crear máquinas que imiten muy bien algunos aspectos del comportamiento humano.

Palabras claves: Descartes, robot, máquinas, autómatas, inteligencia artificial, diseño.

Abstract: We analyze in this paper Descartes' conception of *bodies* as machines, and a comparison is made between organic bodies (those of human beings and animals) and automata or artificial bodies. From such a comparison he derives what he calls *the architecture of organic and artificial machines*. From the postulate that it is not possible to make automata as intelligent as human beings, Descartes proposes his mental experiment of the *mechanical human beings*. The method is analytical, since he decomposes the totality of the body in its parts, so that he can see how they work and how bodies are articulated and organized. In this way he develops a new conception of the *body*. Hence, we can talk about a Cartesian theory to explain how machines operate and also deduce some principles for the operation of machines. Before Turing, Descartes establishes a criterion to distinguish between "natural" and "artificial" intelligence, what he calls the *game of imitation*. This is the criterion invoked when he denies that automata may be similar to a human being, since humans have singularities not to be found in automata. But the conclusion can be reached that from Descartes' thought the possibility of automata imitating some aspects of human behavior can be asserted.

Key words: Descartes, robots, machines, automata, artificial intelligence, design.

1. Introducción

Una paradoja atrayente del pensamiento de Descartes se relaciona con las implicaciones e interpretaciones contemporáneas de su pensamiento. Dicha paradoja reside en el contraste existente entre lo que dijo y lo que no

dijo. Este es el caso -por ejemplo- cuando Descartes dice que las máquinas no son ni serán inteligentes, ya que son mecanismos predecibles, inflexibles y limitados. Sin embargo, algunas disquisiciones recientes sobre su pensamiento relativo a las máquinas corporales, orgánicas y artificiales consideran la

posibilidad del diseño y la construcción de máquinas inteligentes.

Por otra parte, la propuesta del llamado *dualismo cartesiano*, instaurado por Ryle (1949/2005) -el que puede considerarse como una concepción heredada- supone un dualismo radical, es decir, una separación tajante y real entre el alma y el cuerpo. De tal interpretación se desprende la idea de que el pensamiento de Descartes se asemeja al funcionalismo (en filosofía de la mente), el cual plantea que los estados mentales pueden desarrollarse independientemente del soporte físico, con lo cual podría crearse la inteligencia artificial. Sin embargo, tal concepción heredada según interpretaciones recientes [Dauler (1978/2018); Hermoso (2005); Henríquez (2012); Palcos (2016); Quintás (1990); Robinet (2014); Villorio (2009); Williams (1978/1996)], resulta simplificadora del pensamiento de Descartes, ya que, en sus textos más científicos y menos metafísicos, Descartes sostiene la unidad indisoluble de cuerpo y alma (racional o pensante) -desde una perspectiva fenomenológica-. Para él, lo que existe es un *ensamblaje* entre ambas. Además, en varios textos considerados como *tradicionales* (*Meditaciones Metafísicas*, *El Discurso del Método*, *Las reglas del método*) pueden encontrarse citas a favor de dicha unidad, o que por lo menos dan cuenta de la estrecha relación entre ambos componentes.

El mecanicismo de Descartes, aplicado a la comparación y el análisis de los cuerpos orgánicos de animales y humanos, así como los artificiales autómatas, es lo que lleva al planteamiento del experimento mental del hombre-máquina. Ese tipo de investigación es denominado *iatromecánica*¹, que implica la configuración fisiológica del cuerpo, y cambia la concepción del *cuerpo* de su época. Eso permite los estudios psicológicos del cuerpo y de las emociones. Tales investigaciones consienten el desarrollo de la medicina, la elaboración de un método de investigación científico, el planteamiento de la importancia del diseño del *experimento* (Descartes, 1649/1997, 9, 11).

Además, dichos ofrecen pistas acerca de la construcción o diseño de máquinas autómatas.

La discusión sobre la duda de la existencia del cuerpo se plantea en la Meditación II (*Meditaciones metafísicas*, 1641-1984), así como en *La investigación de la verdad por la luz natural* (2001, 39, 43). Lo define como *extensión*. Descartes menciona el caso hipotético de unos hombres que se observan por la ventana: podrían ser unos autómatas que imitan a los seres humanos. Con tal idea o *juego de imitación*, Descartes se adelanta a Turing.

Por otro lado, desde el *dualismo cartesiano* se asevera que Descartes reduce todo al mecanismo, lo cual se considera como uno de los males de la modernidad; no obstante, tal mecanicismo, a su vez, muestra sus limitaciones. Si bien los cuerpos animales, humanos y autómatas están sometidos a las leyes de la mecánica, no necesariamente todo se reduce al mecanismo; por ejemplo: el alma racional (el pensar), así como algunas emociones vinculadas con el alma racional, el lenguaje y la inteligencia. De esto se infiere que Descartes muestra los límites de la creación de la inteligencia artificial.

En este artículo se revisan dichas ideas, entre otras, con el propósito de plantear que en Descartes existe una teoría de la explicación de las máquinas, en el contexto de su objetivo de la comprensión de la naturaleza y la física (Véase Rioja, 2019). De tal manera que, en su afán por instaurar una nueva concepción en las ciencias de su época, intenta llegar a las razones profundas del funcionamiento de la naturaleza. Pretende descubrir la arquitectura de la naturaleza; por ende, la arquitectura de las máquinas, tanto de los autómatas artificiales como de las máquinas orgánicas.

A fin de llevar a cabo dicho plan, utiliza el experimento mental del modelo *hombre-máquina*. En sus investigaciones, Descartes analiza de manera positiva las emociones. Es el primer filósofo que afirma que las emociones son importantes para el conocimiento; lo novedoso es su escrutinio fisiológico de las pasiones.

Para tales efectos, aquí se asumen aquellas interpretaciones, según las cuales el planteamiento del dualismo radical de Descartes se debe a una preocupación epistemológica y metafísica (Dauler, 1978/2018), la que se expresa en sus escritos considerados como metafísicos. Además, en sus textos más científicos, la relación entre cuerpo y alma transita -en algunas interpretaciones- a un paralelismo, en otras a un monismo.

Por último, en cuanto a la creación de robots parece que el pensamiento de Descartes da asiento para pensar en la posibilidad de diseñar robots. Sin embargo, es claro que para él no es viable la creación de un robot semejante al ser humano, pues este último viene dotado de razón y emociones, lo cual no puede crearse tecnológicamente. En tal sentido, sus ideas pueden apoyar los argumentos que se oponen a la inteligencia artificial fuerte; a la vez parece que, de los argumentos de Descartes, podría admitirse la creación de una inteligencia artificial débil.

2. La distinción mente y cuerpo: trasfondo de la teoría de la explicación de las máquinas

La propuesta cartesiana del dualismo mente-cuerpo tiene varias interpretaciones, con diferentes implicaciones. Aquí se exponen las que interesan para el desarrollo de lo propuesto en este trabajo:

- a) Una primera, ya apuntada, es el *dualismo cartesiano* de Ryle, en donde se infiere que la mente podría no estar adscrita a propiedades físicas, sino que lo importante son sus funciones². Se ha señalado que tal interpretación asimila el pensamiento de Descartes al funcionalismo, aunque cabe recordar que dicha crítica se hace desde el conductismo filosófico.
- b) La idea de Dauler del argumento epistemológico del dualismo de Descartes, misma que difiere -en contenido como en motivación- de la tesis de Ryle (2018, 273). La distinción entre mente y cuerpo implica el

reconocimiento de ambas entidades como posibles o potencialmente distintas. Su distinción real no implica, formalmente, una separación real (280). Esto se afirma a partir del análisis de la Meditación II y la Meditación VI (273). En la teoría de las pasiones es donde Descartes completa esta idea de la unidad indisoluble. Para ella, en la Meditación VI, Descartes considera que la distinción real entre mente y cuerpo no impide que ambas existan en una unión estrecha e íntima (298). Al igual que Elizabeth de Bohemia, se plantea en esto el problema de la relación entre la mente (alma racional) y el cuerpo (300). Dauler habla -al igual que en otras interpretaciones- de una intermezcla, por ende, del *ensamblaje* entre el alma y el cuerpo, de tal manera que la *totalidad de la mente está unida a la totalidad del cuerpo*; esto en el marco de la dualidad entre la teoría natural y la de la institución (306). Dauler concluye que no puede inferirse desde Descartes que los estados mentales puedan existir de manera independiente de cualquier estado físico, ya que el argumento epistemológico incluye las sensaciones, en contraste con la propuesta de las interpretaciones que intentan ver en Descartes la mente pueda existir separada de las sensaciones, o de los estados mentales concebibles como a parte del cuerpo (319).

- c) Otra interpretación ve que el *dualismo radical* de Descartes efectúa un tránsito hacia un paralelismo mente-cuerpo. Es la opinión de Dopazo, para quien se da un “[...] paso del dualismo radical entre yo y mundo tomados como sustancias independientes hacia un paralelismo cognitivista por cual mis pensamientos una vez ordenados, correrán paralelos a las cosas [...]” (2015, 100). Eso lo dice Descartes desde la experiencia (118); ese tránsito se atribuye a las críticas de Elizabeth de Bohemia. De tal idea es

también Palcos cuando afirma que “[...] que el dualismo de sustancia cede terreno al paralelismo psicofísico [...]” (2005, 10). Martínez, sostiene que el paralelismo entre alma racional y cuerpo adquiere su expresión en *Las pasiones del alma*, y que tal paralelismo no es impedimento para la comunicación entre ambos (2001, XXXV). (d) Por su parte, Henríquez el “dualismo cartesiano” Ryle es la lectura oficial de Descartes (2012, 11-12), sin embargo, es una perspectiva que no recoge el pensamiento de Descartes, sobre todo si se considera una lectura de la totalidad de su obra (16), así puede obtenerse dos órdenes distintos: uno es de carácter epistemológico-metafísico y el otro es mecanicista-fisiológico (17). Si bien no es posible desarrollar esta argumentación, una de las conclusiones de Henríquez es que a pesar del dualismo metafísico-epistemológico que se encuentra de trasfondo; Descartes defiende un monismo fisiológico que se verifica en el orden causal de las pasiones (264), su dualismo es cognitivo, pero en el mundo fenoménico no puede darse el dualismo. Por lo que, para Henríquez, el “dualismo cartesiano” es un mito (13).

Es cierto que Descartes enfatiza, en los escritos metafísicos, la distinción entre alma y cuerpo, empero, las dos sustancias (en tanto atributos) en el mundo real no están separadas, sino unidas. En el Art. XXX de *Las pasiones del alma* asevera que “[...] el alma está realmente unida a todo el cuerpo y que no se puede decir con propiedad que esté en alguna de sus partes con exclusión de otras, por él es uno [...]” (1649/1997, 101-102).

Tal separación es objetada por sus contemporáneos. Destacada, en tal sentido, es la crítica de Elizabeth de Bohemia (Véase a Bardet, 2018). Sus dudas surgen al preguntar ¿cómo se da esta relación?, ¿cómo influye una en la otra? En una carta de Elizabeth de Bohemia a Descartes del 16 de mayo de 1643, publicadas

en *Cartas filosóficas* (2008), le pide pruebas a Descartes de cómo el alma puede determinar los espíritus del cuerpo para que se hagan las acciones voluntarias, además, le solicita una definición de *alma* (2008, Carta I, 10, Carta III, 17)³, para entender por qué lo extenso es incompatible con la cosa inmaterial.

Descartes responde a Elizabeth. Reconoce que en las *Meditaciones Metafísicas* ha subrayado más la distinción entre el alma y el cuerpo que su unión (Carta II, 12), a la que dedica atención en el intercambio epistolar con Elizabeth y en *Las pasiones del alma*, así como en otros escritos.

Descartes dice que se tiene una noción inmediata de la unión del alma con el cuerpo (Carta II, 13). Por lo que al mismo tiempo hay que sostener la distinción y la unidad de alma y cuerpo (Carta II, 12). Ahora, según él, ha de estudiarse tal distinción debido a que:

[...] hay dos cosas en el alma humana de los cuales depende el conocimiento que podemos tener de su naturaleza, eso es que el alma piensa, la otra que, estando unida al cuerpo, puede obrar y padecer con él. No dejé nada de esta última y me apliqué solamente a hacer entender bien la primera, por que mi propósito principal era el probar la distinción que existe entre el alma y el cuerpo, para la cual aquella solamente puedo servir y la otra hubiera sido superficial (Carta II, 13).

En todo caso, para Descartes la respuesta a cómo se comunican ambas sustancias parece ser que se trata de un misterio, algo ininteligible, por ejemplo, en el Art. VIII de *Las pasiones del alma* reconoce que no se sabe como los espíritus animales y los nervios contribuyen a los movimientos y a los sentidos (1649/1997, 68-69). Eso no es un problema para él, ya que de la condición *ser ininteligible* no se sigue que *no pueda ser concebido*.

Aparte de la respuesta inicial dada a Elizabeth de Bohemia, Descartes busca

explicaciones sobre cómo se da esa unión. Por ejemplo, en *Las pasiones del alma* plantea la supuesta existencia de la glándula pineal, la cual se encuentra en el centro del cerebro (en donde se ubican las funciones más particulares del alma), en una concavidad, sostenida por fibras y en suspensión (1649/1997, Art. XXI, 103). Pero si eso es ahí, Elizabeth prefiere atribuir materialidad al alma, a sostener que algo inmaterial obra sobre algo material (2008, Carta III, 17). No es posible desarrollar este debate en este artículo, lo que si cabe señalar es que Descartes ofrece otros mecanismos en los que se produce la relación, por ejemplo, los espíritus animales, el calor, fuego, el peso, la gravedad, la fuerza, la sangre, el punto de apoyo, entre otros (Véase Bardet, 2018).

En definitiva, para Descartes no hay problema si tal unión no puede explicarse del todo, ya que se trata de una de esas cosas que conocemos de primera mano, sin necesidad de que tengamos que definir las o explicarla (Descartes, 2008, Carta 2, 14). Aunque, en la Carta XXXIII (2018, 112-113), lo mismo que en *Las pasiones del alma*, sugiere que dicha relación es somática o psicosomática, existiendo un vínculo entre las emociones y la máquina del cuerpo. También señala que a veces la voluntad no puede detener una emoción. En la Carta XLVII puntea un modo indirecto de la influencia del alma sobre el cuerpo, por ejemplo, el poder que tiene el optimismo.

Con base en dicho trasfondo, ha de analizarse la teoría de las máquinas (y a partir de la concepción cartesiana de los cuerpos en tanto máquinas) como base conceptual en la comparación entre cuerpos orgánicos y artificiales o entre cuerpos humanos, animales y autómatas artificiales.

Además, ha de considerarse el planteamiento del experimento mental del *hombre-máquina*, en tanto algo que es concebible, como asevera Hermoso (2005, 136-137, 142). En *Las pasiones del alma*, lo que puede ser concebible se sostiene por la regla que aparece en la Parte I, Art. III, y en la Meditación VI; cuando Descartes se refiere a las conjeturas probables (1641, 168) o a la intuición modal

como afirma González (2016, 1), pero lo concebible no necesariamente es real. De tal manera que puede imaginarse un cuerpo sin alma, sin voluntad, así como un alma incorpórea carente de sensación e imaginación. El primero sería una bestia de apariencia humana, pero no un cadáver (un *zombi*), ya que abolir el alma no quita la vida, esto es así porque el alma no es entelequia, sino pensante, *res cogitans*.

Se entiende que el cuerpo no requiere de alma para existir, como en el caso de los animales. En este sentido la vida no es más que una organización peculiar de las partes de un cuerpo natural: *res extensa*. Según esto no parece factible considerar -con Descartes- que un autómata sea una vida, aunque sea un cuerpo artificial sin alma. Sobre estos cuerpos sin alma Descartes se refiere en la siguiente cita del *Tratado del hombre*,

[...] supongo que el cuerpo no es otra cosa que una estatua o máquina de tierra a la que Dios forma con el propósito de hacerla tan semejante a nosotros como sea posible, de modo que [...] se mueva, coma, respire y, en resumen, imite todas las funciones que nos son propias, así como cuantas podemos imaginar que tienen su origen en la materia y solo dependen de la disposición de los órganos. (1980, 50).

La Meditación VI, en referencia al cuerpo humano, asevera que:

[...] el cuerpo humano es una máquina construida, compuesta de huesos, nervios, músculos, venas, sangre y piel, de tal suerte que, aunque ese cuerpo no encerrara espíritu alguno, no dejaría de moverse como lo hace ahora, cuando se mueve sin ser dirigido por la voluntad y, por consiguiente, sin ayuda del espíritu y sólo por la disposición de sus órganos. (1641/1984, 168)

La idea de “lo concebible”, según LeVive, puede interpretarse de dos maneras: una se ofrece en sentido fuerte: si algo es concebible, es conceptualmente posible, entonces es metafísicamente concebible, por ende, el mundo tiene que ser como se le concibe. La otra es débil: si una situación es posible, puede concluirse que es conceptualmente concebible, pero que no sea posible metafísicamente, esta posibilidad conceptual no afecta al mundo.

Sin embargo, parece que muchas interpretaciones de Descartes ven lo que es débil metafísicamente como algo que podría ser real en el mundo (*cfr.* Hermoso, 2005, 143-147). En tal sentido, Descartes usa la noción de *sustancia* medieval, pero la resignifica en tanto sustancia como atributos (*cfr.* Williams, 1978/1996), y de ahí la confusión de algunas interpretaciones. Según lo dicho, es posible pensar en procesos mentales en ausencia del cuerpo, por ejemplo, el caso del dolor, o el miembro fantasma, de tal manera que puede sentir dolores sin estar en el estado cerebral correspondiente, esto es conceptualmente posible.

Este contexto general sobre la separación y la unidad del alma (racional) y el cuerpo, se retoma la idea de Hermoso (2005) sobre los ángeles (almas sin cuerpos) y los autómatas (cuerpos sin almas), desde la perspectiva de las emociones, así un autómata parecería dolor, pero no sentiría nada, al contrario, el ángel sentiría dolor sin padecer.

Es decir, un cuerpo sin alma es el heredero del autómata, esto es, un habitante del mundo que es solo extenso, sin razón y entendimiento, intuye que podría sentir dolor aun sin estar en un estado corporal de dolor, podría existir un dolor que sea incorpóreo. Por una parte, el dolor es un estado corporal inconcebible en un alma incorpórea. Por lo contrario, es inconcebible el sentir dolor en un cuerpo inanimado, es decir, el estado mental, esto es, el ejercicio de la facultad de concebir es algo que solo hace el alma, recordemos que, para Descartes, en *El tratado del hombre*, afirma que es el alma la que tiene sentimiento de dolor (1980, 72); asimismo, el imaginar y el sentir pertenecen al alma, solo en cuanto está unida al cuerpo (98). A este respecto,

el perro padece el dolor, pero no siente el dolor, porque el perro no tiene entendimiento ni razón, ni pensamiento, por tanto, no tiene la capacidad de concebir el dolor sin un alma.

Así, Descartes habla del *verdadero hombre* en contraste con el *hombre-máquina*. El primero parece referirse al ser humano real, mientras que el segundo se trata de un experimento mental, que replica al primero, al final de la Meditación VI, Descartes dice que este hombre hipotético “[...] no es un hombre verdadero, sino un espectro o fantasma formado en mi cerebro y semejante a los que finjo cuando duermo [...]” (1641/1984, 182).

La comparación entre ambos tipos de hombre tiene que ver, por una parte, con el cuerpo, sobre cómo está organizado; luego, por las funciones que cumplen esas partes del cuerpo, de tal manera que él intenta ver los elementos comunes al momento de comparar diferentes cuerpos y máquinas, tratando de encontrar la estructura profunda que los hace comunes. En diferentes textos, Descartes realiza comparaciones entre órganos y las partes maquinales: tuercas, circulación de la sangre, etc. En el *Tratado del hombre* asevera que “[...] en relación con esta máquina; considérese que no he supuesto en ella órgano alguno, ni resorte que no sean semejantes a los nuestros, así como también a los de algunos animales irracionales [...]” (1980, 115). Si bien, a veces indica que tal hipótesis refiere a un hombre que “Igual que nosotros, estos hombres serán compuestos de un alma y un cuerpo [...]” (49). Sin embargo, a la vez parece afirmar que dicha entidad -al ser hipotética- tales funciones son una creación artificial. Esto no obsta para que Descartes considere que las funciones del hombre verdadero al igual que las del hombre-máquina son “[...] consecuencia de la natural disposición de los órganos en esta máquina, sucede lo mismo más o menos, que, con los movimientos del reloj de la pared u otro autómata, pues solo acontece en virtud de la disposición de sus contrapesos y sus ruedas [...]” (1980, 117). No obstante, advierte que “[...] no debemos concebir en esta máquina alguna vegetativa o sensitiva alguna, ni otro principio de movimiento y de vida. Todo

puede ser explicado en virtud de su sangre y de los espíritus de esta agitados por el calor del fuego que arde continuamente en su corazón y cuya naturaleza no difiere de la de otros fuegos que se registran en los cuerpos inanimados” (117). Por tanto, existen diferencias insuperables entre el *hombre verdadero* y el *hombre-máquina*, de tal manera que es imposible crear artificialmente un hombre-máquina completamente semejante al hombre verdadero. Este planteamiento inicial es lo que permite el paso a la idea de la *arquitectura de las máquinas*.

3. La arquitectura de las máquinas y de los autómatas artificiales y orgánicos

En *La investigación sobre la verdad por la luz natural* (2001) se encuentra una cita de Descartes que está acorde con su idea de encontrar la arquitectura de las máquinas; para explicar cómo éstas funcionan, en palabras de Eudoxio, expresa que su investigación versa sobre un tipo de ingenios inventados y de la naturaleza, para encontrar “[...] la causa de todos sus cambios, la diversidad de sus propiedades y cómo el alma de las plantas y de los animales difiere [506] de la nuestra, os haré considerar toda la arquitectura de las cosas sensibles [...]” (2001, 28), como lo plantea en el *Tratado del hombre* (1980). Pero va más allá, ya que también quiere encontrar la arquitectura de la naturaleza. Según Dopazo, Descartes tiene la pretensión de imitar a los arquitectos, quienes levantan grandes edificios en suelos débiles (2015, 7). Dicho estudio servirá para obtener una comprensión del cuerpo humano y el alma.

Descartes, como se sabe, da un giro epistemológico en sus *Meditaciones metafísicas*, pues ubica al sujeto del conocimiento, ya no en la materia o en Dios, sino en lo que es posible saber con certeza. También, porque la naturaleza aparece como si fuese una máquina que puede ser estudiada sin Dios, estas son las pretensiones en el *Mundo o tratado de la luz*, igualmente, manifiesta que por *naturaleza* “[...] no entiende aquí alguna deidad o cualquier otro tipo de poder imaginario, sino que me sirvo de la palabra para significar la

materia misma, en tanto que la considero con todas las cualidades que le atribuido, tomadas en su conjunto, y bajo la condición de que Dios continua conservándola de la misma manera que la creado [...]” (1664/2019, 154).

A partir de su mecanicismo, tanto el cuerpo como la naturaleza son entendidos como mecanismos. La naturaleza es como una inmensa máquina desprovista de alma, ajena a la moral, cuya explicación se reduce enteramente al movimiento de unas partes sobre otras, y que en consecuencia puede ser entendida y modificada a nuestro favor (Dopazo, 2015, 99).

El estudio de la naturaleza, lo físico, se separa de los mitos de la teología, aporta rigor y sienta con ello las bases teóricas del desarrollo científico industrial (Dopazo, 2015, 100). Se da una secularización de la naturaleza (104), no se confunde lo natural con lo sobrenatural.

En este sentido, dicha arquitectura o estructura consiste en contar con una concepción del cuerpo como mecanismo que se compone de partes. En esta perspectiva, el cuerpo de las máquinas, los autómatas, los animales y los humanos son partes que se acoplan. Ese mismo acoplamiento o ensamblaje permite interpretar la unión entre alma y cuerpo (Descartes, 1649/1997, Art. XXX, 102; 1980, 50).

El uso analítico para descomponer el todo en sus partes, también puede vincularse con la idea de ensamblaje, pues se descomponen las partes para recomponerlas luego en el ensamblaje. Algunas partes que están presentes en todos los cuerpos artificiales y orgánicos son: energía, percepción, movimiento, fuerza, reflejos automáticos, entre otros. En los manuales actuales de construcción de robots, estos elementos también están presentes⁴.

Este método, más el uso de las matemáticas, configura la matematización de la naturaleza. En esa perspectiva, según Descartes, el cuerpo puede ser matematizado, y de manera general, lo físico queda reducido a la matemática, específicamente a la geometría, aunque cabe aclarar que no todo puede reducirse a ella, ya que existen procesos mentales y emociones que marcan el límite de dicho modelo. El cuerpo es visto como expresión de la geometría. Con lo

cual, establece las condiciones filosóficas para un estudio matemático de la naturaleza, teniendo en vista cómo este proceder contribuye a definir lo que es el ser humano. Por ende, puede afirmarse que la naturaleza no es una diosa, sino la materia misma (1649/1997, 28-30).

Según esta manera de entender el mundo, que abandona la física aristotélica, la naturaleza puede pensarse a partir de cambios interiores en funciones de leyes que pueden ser estudiadas al margen de Dios, aunque hayan sido establecidas previamente por él (1980, 152). En *El Mundo o Tratado de la luz* expone al menos tres (154): a) el movimiento: todo cambio físico será a partir de un choque o empuje. b) La cantidad global de comportamiento. c) El sistema corpóreo es un sistema mecánicamente cerrado (Dopazo, 2015, 109; véase a Rioja, 2019).

4. Comparación entre máquinas artificiales, animales y humanas

La duda sobre la existencia del cuerpo se presenta en la Meditación II. En *La investigación de la verdad por la luz natural* (2001) adquiere otro carisma (Véase Rioja, 2019), pues la duda se expresa como *no eres un cuerpo*: “[...] que no halláis en vos ninguna de esas partes que constituyen la máquina del cuerpo, esto es, ni brazos, ni piernas, ni cabeza, ni, por consiguiente, tampoco ojos, ni oídos, ni órgano alguno que pueda servir a cualquier sentido [...]” (2001,43).

A pesar de la duda inicial, Descartes encuentra las evidencias proporcionadas por la certeza sobre la existencia del cuerpo, ya que:

[...] las obras de los hombres referentes a las cosas corporales; y, habiéndonos hecho admirar las máquinas más poderosas, los autómatas más raros, las visiones más engañosas y las imposturas más sutiles que el artificio puede inventar os descubriré sus secretos, los cuales son tan simples e inocentes que os darán motivos para no admirar más en absoluto que las obras de

nuestras manos”. (2001, 28; véase *Meditaciones metafísicas*).

A partir del establecimiento de la certeza del cuerpo, puede interpretarse que Descartes ubica dicha certeza en su planteamiento sobre la arquitectura de la naturaleza, ya que en su relación con la naturaleza quiere ver la causa de todos los cambios, la diversidad de sus propiedades, como ya se anotó. (Descartes, 2001).

Como parte de esta estructura, se encuentra la hipótesis del hombre-máquina en contraste con el hombre real. En ella, el experimento mental asume el análisis de la conducta humana a partir de los estados fisiológicos, como el caso de las pasiones en el *Tratado de las pasiones*. Lo usa en el ámbito de la salud, para intervenir y actuar en el cuerpo, para explicar sus patologías, y para analizar los estados de conciencia del ser humano. (Descartes, 1649/1997, 11, 21)

Quitás (1990, 41), resume algunas de las premisas de la hipótesis hombre-máquina; estas son: a) El organismo es el conjunto de sus partes, al igual que una máquina-fuente no es sino un conjunto de ruedas, válvulas, tubos, etc. b) La naturaleza del organismo viene determinada por cada una de sus partes, y por la disposición de estas. c) Tal organismo puede ser descompuesto y por este medio, analizado. d) La comprensión de un organismo no puede ser alcanzado cuando se accede a la comprensión de las partes, disposición y movimiento, sino que está regido por leyes generales. e) Por último, no se precisa de principio vital, solo se requiere descubrir el proceso mecánico, que es la razón de ser de dicho movimiento, igual que obedece a reglas generales. (Descartes, 1980, 117).

Con este marco, Descartes compara la relación existente entre las máquinas y los animales: los animales son autómatas sin alma, movidos por estímulos y respuestas, carentes de las formas más bajas de conciencia: sensación y emoción. Según Robinet (2014), la negación del alma es metafísica, ya que el entendimiento no tiene grados, al no poseer entendimiento, en tanto que los animales no pueden articular el

lenguaje, tampoco tienen volición ni sentimientos.

En cuanto a la relación entre los cuerpos animales y los humanos, Descartes en *Meditaciones Metafísicas* (Meditación VI), dice que el cuerpo humano es una máquina construida, compuesta de huesos, nervios, músculos, venas, sangre y piel; aunque ese cuerpo no encerrara espíritu alguno (1941/1984, 177), o dejara de moverse como lo hace ahora: dirigido por la voluntad y, por consiguiente, sin ayuda del espíritu y solo por la disposición de sus órganos (177). Así, es posible concebir el cuerpo sin alma (lo cual no significa que sea real) pero sin voluntad ni entendimiento (Véase Hermoso, 2005, 136; Dopazo, 2015, 106). Por su parte, un alma incorpórea carecería de sensaciones (salvo dos de ellas) y de imaginación (es debido al cuerpo que se tiene la imaginación). En este caso, los animales son cuerpos sin alma, son animales máquinas.

Lo anterior lleva al planteamiento de los *cuerpos zombi*, ya que un cuerpo concebido de esta manera sería una bestia de apariencia humana. Pero no sería un cadáver o un muerto; no es un zombi, como algunos pretenden ver el cuerpo en Descartes, sino que se trata de un cuerpo inanimado, según interpreta Hermoso (2005). De tal manera que abolir el alma del cuerpo no implica quitar la vida. El alma no es entelequia, sino tan solo pensamiento, *res cogitans*. Por tanto, para Descartes la vida no es más que una peculiar organización de las partes del cuerpo natural (*res extensa*).

5. Máquinas y emociones: mecanismo y función automática

En relación con las pasiones o las emociones, Descartes presenta una visión positiva. A las emociones no se les debe despreciar, no hay por qué librarse de ellas, le indica a Elizabeth de Bohemia en una carta del 01 de setiembre de 1645, en sus palabras: “[...] no creo que las deba despreciar [las pasiones] por completo ni tampoco que debamos eximirnos de pasiones; basta con que se las sujete a la razón; cuando están ahí dominadas, a

veces son tanto más útiles cuanto más se inclinan al exceso [...]” (2008, Carta XXII, 74).

Chanut le reprocha a Descartes que esa visión optimista se debe a que él goza de la prerrogativa de estar exento de ellas (Falcos, 2016, 13); empero, Descartes responde el 01 de febrero de 1647, que él las estudia porque las experimenta (por ejemplo, cuando habla del amor) y las conoce, tal como lo indica en esta cita:

más sería preciso escribir un grueso volumen para tratar todo lo que se refiere esta pasión [El amor], y aunque el tema es tan tentador que me incita incluso a escribir más de lo que sé sobre él, he de reprimirme por temor de fastidiarlo con la extensión de esta carta. (Descartes, 2016, 183-184).

En una carta a Chanut, del 01 de noviembre de 1646, Descartes asevera -que en general- a partir de su análisis de las emociones puede llegarse a la conclusión de que “[...] las hallé casi todas buenas y tan útiles para esta vida que nuestra alma no tendría motivo de querer seguir unida a su cuerpo, ni un solo momento, si ella no pudiera sentir las [...]” (2008, Carta LXIV, 199).

También ha indicado que el exceso de las pasiones puede resultar muy útil; pero ante la reacción de Elizabeth de Bohemia a esta aseveración, Descartes indica que se refería a aquellas que son consideradas buenas. En todo caso, tal parece que para Descartes las pasiones son buenas por naturaleza, y solo se deben evitar los excesos, de hecho, afirma que las pasiones deben estar dirigidas por la razón. Además, son indispensables para obtener el bien supremo: la felicidad, la cual es la meta de la vida intelectual, la que dicta la verdadera razón (Carta a Chanut, 1647).

En carta a Elizabeth de Bohemia del 06 de octubre de 1645 (2008, Carta XXII, 171-172), Descartes ha definido las pasiones:

[...] a todos los pensamientos que son así excitados en el alma

sin el concurso de la voluntad (y en consecuencia sin ninguna acción que venga de ella) por las solas impresiones que están en el cerebro, pues todo lo que no es acción, es pasión, Pero se reserva ordinariamente este nombre para los pensamientos que son causados por alguna particular agitación de los espíritus.

Esta idea contrasta con la expuesta en *Las pasiones del alma*, en la primera parte. Según Martínez, Descartes asevera que la “pasión” es la vivencia afectiva interna que tiene lugar y se manifiesta siempre relacionada con una acción exterior, se sitúa y produce en la confluencia entre la *res cogitans* y la *res extensa* configuradora del ser humano, mediante leyes físicas y fisiológicas se comienza a realizar su explicación (1649/1997, XXXIII, 106-107). En el Art. XXVII las define como percepciones, sentimientos y emociones del alma, causadas por el movimiento de los espíritus (95-96).

Sin embargo, Descartes primero explica las pasiones dependientes del mecanismo del cuerpo, y después las que son debidas al alma; luego parece que se fija en las funciones de la unión del alma y el cuerpo. Si bien, se ve en Descartes un paralelismo entre la mente y el cuerpo, así como el problema de la imposibilidad de comunicación, Martínez considera que el paralelismo no impide la comunicación entre ambas. De tal manera que el conocimiento de las pasiones lleva a un conocimiento más profundo de los movimientos del alma racional.

Descartes es el primero de los filósofos que elabora una teoría sobre las emociones que replantea la manera tradicional en la que se presentó el tema. Al respecto, él considera (1649/1997, Art. 1, 55-56):

[...] por eso me veré obligado aquí a escribir como si tratara de una materia jamás nadie antes que yo hubiese tocado. Y, para empezar, considero que todo lo nuevo que se hace o que sucede generalmente es

denominado por los filósofos una pasión respecto al sujeto a aquel que hace suceda [...].

Además, aborda el mecanismo de las emociones, donde lo novedoso es el estudio fisiológico o “científico” de las pasiones. Para él conocer las pasiones, como se lo dice a Isabel de Bohemia, no solo es poder definir las, sino también distinguir las funciones de los cuerpos (Art. II, 57). Dicho conocimiento de las funciones del cuerpo es estudiado como si fuese una máquina, a la vez como algo independiente del alma racional, esto en el marco de la concepción del mecanismo cartesiano, el cual es automático.

Para Descartes, las emociones pueden producirse de manera puramente fisiológica, siguiendo las leyes de la naturaleza. El mecanismo es reflejo. Según Descartes, es algo que ya explicó en *Diaóptrica*: se trata de un mecanismo en el que no media la voluntad, sino que “[...] la máquina del cuerpo está formada de tal modo que el movimiento de esa mano hacia nuestros ojos exista otro movimiento en el cerebro que conduce a los espíritus animales hacia los músculos que hacen bajar los párpados” (1649/1997, Art. XII, 78-79). Otro ejemplo lo aporta en *El tratado del hombre* (1980, 70), cuando refiere a la digestión de la máquina, que son movimientos involuntarios que se explican mecánicamente. En este sentido puede inferirse que, si este movimiento se produce en el cuerpo humano concebido como una máquina, también, por analogía lo encontramos en el cuerpo animal. Por ende, podría producirse en un autómata. Pero, si bien dichos autómatas naturales y artificiales podrían imitar las emociones no es posible, según Descartes, la inteligencia en los animales y los autómatas tampoco es posible que los animales y los autómatas sientan las emociones, ya que se requiere algo más que el simple mecanismo y la disposición de los órganos. Para que eso suceda tiene que haber un alma racional que los sienta, en sus palabras:

[...] puede observarse lo mismo en los animales; porque, aunque no tengan razón, ni tal vez tampoco ningún pensamiento, todos los movimientos de los espíritus y de la glándula que existen en nosotros las pasiones no dejan de estar en ellos y de servirles para mantener y fortalecer, no como nosotros las pasiones, sino los movimientos de los nervios y los músculos que suelen acompañarlas. Así cuando un perro ve una perdiz, es llevado naturalmente a correr hacia ella y, cuando oye un disparar un fusil, este ruido le insista naturalmente a huir. (1649/1997, Art. L, 129-130).

Según Martínez, con base en el argumento de la V del *Discurso del método* los animales podrían imitar muy bien algunas de los movimientos del hombre, pero podría fallar en muchos otros, lo cual según Descartes es un argumento más fuerte para no atribuir alma racional a los animales que les permita sentir las pasiones (Martínez, 1997, Nota 73, 129-130).

De tal manera, que para Descartes el sentir se relaciona con los apetitos del alma (entendida como razón y pensamiento), “[...] las pasiones predisponen al alma a querer las cosas para las que las prepara el cuerpo [...]” (1649/1997, Art. XL, 115), por eso en la carta a Chanut (01 de noviembre de 1646), indica que las pasiones son buenas y útiles para la vida, y es lo que hace que el alma permanezca vinculada al cuerpo (115). El pensar parece incluir el sentir en Descartes. Según Palcos, el pensar para Descartes es todo lo que produce en nosotros, aperebimos inmediatamente por nosotros mismos, por eso el alma racional no es solo entender, querer, imaginar, sino también sentir; así, sentir es lo mismo que pensar. Por tal razón el *cogito* debería traducirse como vivo anímicamente,

luego éxito o siento, luego éxisto (Palcos, 2016, 22).

Según Descartes, no puede cambiarse nuestra manera de sentir (no hace falta), pero podemos asignar a nuestras pasiones un papel en el conjunto de nuestro pensamiento; estas pueden optimizarse. No obstante, también aquí Descartes encuentra límites, ya que si bien las pasiones corresponden a la *res extensa*, el alma tiene algunos apetitos, como por ejemplo, la estima o el desprecio, la alegría y la tristeza (emociones internas del alma), las cuales remiten a comportamientos sin dimensión fisiológica; es decir, hay emociones o pasiones que no pueden remitirse al modelo mecanicista. Este es otro argumento contra una posible inteligencia artificial, Según Dopazo, estas pasiones internas del alma son las que conectan con la moral (2015, 126).

6. Prueba de inteligencia: el juego de imitación

En relación con el modelo hombre-máquina, algunas de las actuales interpretaciones (Robinet, 2014; Dopazo, 2018; Aguilar, 2010; González, 2016) ven en el pensamiento de Descartes un adelanto o aproximación a la prueba de la existencia de inteligencia, en específico de la inteligencia artificial.

El argumento sobresaliente es el que aparece en la Meditación II de las *Meditaciones Metafísicas* (1641/1984), sobre la duda de la existencia de los cuerpos, a pesar de esa duda, él afirma que da la impresión de que la conocemos la cera por “los ojos” y no por la inspección del pensamiento, pero esto es tan solo una apariencia, ya que realmente conocemos la cera y la extensión por la inspección del pensamiento (Descartes, 1641/1984, 126-127).

Este en ese contexto epistemológico, aparece el caso hipotético de los hombres con sombreros. En apariencia podrían ser hombres, pero, a su vez, pueden ser unos autómatas que imitan a los hombres. En tal caso, al igual que en el de la cera, es el pensamiento el que logra el discernimiento, en sus palabras:

[...] la causalidad hace que mire por la ventana a unos hombres que pasan por la calle, a cuya vista no dejo de exclamar que veo unos hombres, como asimismo digo que veo la cera; y, sin embargo, ¿qué es lo que veo desde la ventana? Sombreros y capaz, que muy bien podrían ocultar unas máquinas artificiales, movidas por resortes. Pero juzgo que son hombres y así comprendo, por solo el poder de juzgar, que reside en mí espíritu lo que creía ver con mis ojos (1641/1984, 129).

En la V Parte del *Discurso del método* (1637), Descartes usa la analogía de la comparación de máquinas humanas y animales, cuando habla de los cuerpos de las plantas, los de los animales y los *inanimados*. Encuentra semejanzas entre los cuerpos animales y los humanos. En ambos, por ejemplo, circula la sangre o los espíritus animales -que son como un “[...] sutilísimo viento o más bien como una purísima o vivísima llama [...]” (79)- por medio de los cuales se explica cómo se producen los movimientos del cuerpo sin que los guíe la voluntad (Descartes, 1637/1984, 80). Empero, la diferencia reside en algo que de por sí pertenece al hombre, mas no a los animales: la razón o el alma razonable o el pensar (73).

Por otra parte, el ser humano puede construir autómatas, a los que llama *máquinas semovientes* (1637/1984, 80), los que imitan los movimientos de lo humano, de tal manera que:

[...] sabiendo cuantos autómatas o maquinas semovientes puede construir la industria humana, sin emplear sino poquísimas piezas, en comparación de la gran muchedumbre de huesos, músculos, nervios, arterias, venas y demás partes que hay en el cuerpo de un animal, consideren este cuerpo como una

máquina que, por ser hecha de manos de Dios, está incomparablemente mejor ordenada y posee movimientos más admirables que ninguna otra de las que pueden inventar los hombres. Y aquí me extendí particularmente haciendo ver que si hubiese máquinas tales que tuviesen los órganos y figura exterior de un mono o de otro cualquier animal, desprovisto de razón, no había medio alguno que nos permitiera conocer que no son en todo de igual naturaleza que esos animales; mientras que si las hubiera que semejasen a nuestros cuerpos e imitasen nuestras acciones, cuanto fuere moralmente posible, siempre tendrías dos medios para reconocer que no son hombres verdaderos (Descartes, 1637/1984, 80-81).

Según la cita, nunca se podría construir un tipo de autómata semejante por completo a un ser humano, por más que logre imitar los movimientos del cuerpo humano, y algunos de sus comportamientos. Al menos dos argumentos aporta.

El primero de los argumentos tiene que ver con que las máquinas creadas por el hombre podrían imitar el habla, como lo hace una urraca o un loro. Pero una máquina semejante “[...] nunca podrían hacer uso de palabras u otros signos, componiéndolos, como hacemos nosotros, para declarar nuestros pensamientos a los demás [...]” (1637/1984, 81), así puede lograrse que una máquina imite esa capacidad composicional del lenguaje humano, el cual se vincula con la capacidad de pensar, pero la máquina -podría decirse en términos de Searle- nunca llegaría comprender lo que dice. Es decir, no tendría capacidad de razón.

El detalle del argumento es como sigue: los animales parlantes –como los loros– hablan como humanos; pero realmente no comprenden lo que simulan. Es decir, solo tienen un lenguaje imitativo, ya que los animales no tienen razón,

un loro o un mono nunca serán parecido ni “al niño más estúpido” (1637/1984, 82). Esto a pesar de que a los animales no les falta los órganos para proferir palabras, pero no hablan como nosotros dice Descartes, pues “[...] no pueden dar fe de que piensan lo que dicen [...]” (82); en contraste, “[...] los hombres que han nacido sordos y mudos están privados de los órganos que a los otros sirven para hablar, suelen inventar por sí mismos unos signos, por donde se declara a los que, viviendo con ellos, han conseguido a prender su lengua [...]” (82), salvo que sea un loco. En el caso de los loros, el lenguaje nunca se expone a la inteligencia, ya que esta requiere del uso de los signos lingüísticos y los animales están incapacitados para usarlos. Tal incapacidad se debe a las estructuras mecánicas internas que explican los movimientos corporales automáticos. Sobre esto, Robinet señala que en ellos actúa la naturaleza según la disposición de sus órganos (Robinet, 2014, 18). Desde esta perspectiva la diferencia entre animales y humanos no es de grado sino de naturaleza⁵.

El segundo argumento tiene que ver con que, si bien esas máquinas pueden hacer las cosas bien e incluso mejor que el hombre, “[...] no dejarán de fallar en otras” (1637/1984, 81), esto sería un indicador de que “[...] por donde se descubrirá que no obran por conocimiento, sino por la disposición de sus órganos, pues mientras que la razón es un instrumento universal, que puede servir en todas las coyunturas, esos órganos, en cambio, necesitan una particular disposición para cada acción particular [...]” (81). Hoy puede decirse que están programadas para hacer lo que se les indica.

Según Descartes, es imposible construir autómatas igual que seres humanos (pues en ellos no se desarrollará la razón). No obstante, él propone criterios para saber cuándo estamos ante una inteligencia y cuándo ante una imitación de una inteligencia. En este sentido se adjudica a Descartes la primera formulación de la idea del *juego de imitación*, la cual se atribuye a Turing. La idea del juego de imitación sirve para distinguir lo inteligente de lo no inteligente.

Según Descartes, el pensamiento y la racionalidad están ligados al lenguaje. Si bien, el lenguaje dificulta el producir el conocimiento cierto o seguro, ya que las palabras varían de significado, sin embargo, es la base para el pensamiento y la racionalidad (véase González, 2016, 2-3). Al respecto puede verse, que este argumento de Descartes sobre la relación entre el lenguaje, el pensamiento y la inteligencia, aplicado a las máquinas y los autómatas muestra de los límites de la representación y del mecanicismo.

Algunos interpretes, como González (2016, 2), postulan la primacía de la imitación sobre los materiales, considerando que el pensamiento del dualismo epistemológico/metafísico de Descartes se acerca a la teoría funcionalista de los estados mentales, por su posición modal, es decir, por la posibilidad de concebir que es posible que existan estados mentales sin corporeidad alguna. Sin embargo, no parece tan claro que tal interpretación pueda desprenderse de las ideas de Descartes. Si bien Descartes considera que la *res cogitans* es algo diferente de la *res extensa* (por lo que el alma racional podría vivir separada del cuerpo, en tanto que es eterna) hay varios textos en los que Descartes ve esta separación solo en tanto que el cuerpo puede morir o dejar de existir. Desde la perspectiva del monismo fenomenológico, no parece que el alma racional pueda existir separada del cuerpo; más bien conforma con él un ensamblaje, como ya se indicó. En la siguiente cita puede apreciarse lo complejo entramado de las ideas de Descartes:

Después de todo esto, había yo descrito el alma razonable y mostrando que en manera alguna puede seguirse de la potencia de la materia, como las otras cosas de que he hablado, sino que ha de ser expresamente creada; y no basta que esté alojada en el cuerpo humano, como un piloto en su navío, a no se acaso para mover sus miembros, sino que es necesario que esté junta y unida

al cuerpo más estrechamente, para tener sentimientos y apetitos semejantes a los nuestros y comprender así un hombre verdadero [...] (1637/1984, 83).

En contraste,

[...] mientras que si sabemos cuán diferentes somos de los animales, entenderemos mucho mejor las razones que prueban que nuestra alma es de naturaleza enteramente independiente del cuerpo y, por consiguiente, que no está atendida a morir con él; y puesto que no vemos otras causas que la destruyan, nos inclinaremos naturalmente a juzgar que es inmortal” (1637/1984, 83).

En el Art. XXX de *Las pasiones del alma*, Descartes afirma que el alma está unida al cuerpo como una ensambladura de ella con todos los órganos del cuerpo. Sin embargo, lo defectuoso de alguna parte del cuerpo no implica que afecte al alma, esta no disminuye ni se divide, ella permanece en esta unión por la ensambladura (1649/1997, 101-102). A tal respecto, Descartes parece afirmar que la única manera en que el alma puede separarse del cuerpo es cuando se disuelve la ensambladura, es decir, cuando se produce la muerte del cuerpo. Así, habla de los cuerpos muertos y cuerpos vivos, en relación con que conservan o mantienen o no el movimiento y el calor, los cuales no son proporcionados por el alma (Artículo V y VI).

La muerte no llega por falta de alma, sino porque alguna de las partes principales del cuerpo se corrompe y el cuerpo cambia a otro, la muerte del cuerpo del hombre es como la muerte de cualquier otra máquina u autómatas (1649/1997, 60-62). Véase la siguiente cita de *Las pasiones del alma*:

[...] el alma está realmente unida al cuerpo y que no puede

decirse con propiedad que esté en alguna de sus partes con exclusión de las otras, porque en él es uno, y de alguna manera indivisible, en razón de la disposición de sus órganos, los cuales se relacionan de tal modo que, cuando se suprime algunos de ellos, todo el cuerpo se torna defectuoso; y porque ella es de una naturaleza que no tiene relación alguna con la extensión, ni con las dimensiones u otras propiedades de la materia de las que el cuerpo se compone, sino sólo con la ensambladura de todos de sus órganos. Lo cual se manifiesta por la absoluta imposibilidad de concebir la mitad o el tercio de un alma, ni qué extensión ocupa, y porque no se hace más pequeña al cortar una parte del cuerpo, sino que se separa enteramente de él cuando se disuelve la ensambladura de sus órganos (1649/1997, 100).

7. Conclusiones

Descartes dijo que pueden construirse máquinas que imiten el lenguaje, pero esto no muestra la inteligencia, ya que el uso del lenguaje es una actividad no programada, no puede predecirse. La máquina cartesiana (González, 2016, 3) puede reaccionar a estímulos externos, pero lo hace de manera rígida, una de las dificultades de la Inteligencia Artificial (IA) contemporánea.

Uno de los asuntos que más preocupa a la IA es ver cómo los robots pueden reaccionar de manera espontánea y no rígida a su entorno. La capacidad de uso del lenguaje, en tanto muestra de inteligencia, requiere de la capacidad de actuar inteligentemente en función de conocimiento. De esa manera, los límites de Descartes se presentan como retos para la IA, en especial la versión Fuerte.

Si bien Descartes afirma que no es posible producir inteligencia artificial; no obstante, los límites planteados por él para ello sirven como medida para buscar una inteligencia artificial

débil. Por ende, es posible construir ciertos tipos de robots. De hecho, diversos autores aseguran que luego de estas ideas de Descartes, hubo una proliferación de autómatas contruidos por sus seguidores.

Notas

1. Para Quintás, la iatromecánica se inspira en una larga tradición anatomista como la propuesta por Bellini, la cual consiste en aprender a descomponer en sus partes más diminutas a la máquina de nuestro organismo (1990, 22, Nota 3). Para Henriquez, la iatromecánica radica en comprender la naturaleza del cuerpo humano, así como su funcionamiento, lo que permite reconocer que hay movimientos corporales que no dependen del alma, sino de la disposición de los órganos. Este enfoque de Descartes es uno de los más criticados, ya que se refiere a los animales como simples máquinas carentes de alma (2012, 261). Al respecto véase la crítica de Leibniz.
2. En relación con la separación alma-cuerpo, en *El tratado de las pasiones* asevera que para hacer el análisis de tal separación lo que se sigue es una regla de método que consiste en que “[...] si se advierte que todo lo que experimentamos que existe en nosotros y vemos también que puede existir en los cuerpos totalmente inanimados, solo debe atribuirse a nuestro cuerpo, que todo lo que existe en nosotros y no concebimos de ningún modo que pueda pertenecer a un cuerpo debe atribuirse al alma” (1649/1997, I, Art. III, 58-59); por ejemplo, solo le pertenecen al alma el entendimiento y la voluntad, ambas no requieren del cuerpo. Las pasiones en cambio requieren del cuerpo (salvo dos de ellas).
3. En la Carta II (2008, 12), Descartes ofrece otra definición de *alma*, como aquella que piensa, es la sustancia separada de su acción, esto es el pensamiento, la razón -es metafísicamente hablando- la sustancia misma del alma. Así, también lo interpreta Robinet, cuando adjetiviza la noción de

alma, como el *alma racional*, la cual solo consiste en pensamiento o en la capacidad de pensar, autenticado por la experiencia, la experiencia auténtica del *cogitans* (2014, 7).

4. Véase la nota No. 1. El método del análisis es más amplio -en general- lo usa para descomponer la totalidad en sus partes. Descartes se refiere al método como la *división*. En el *Discurso del método* dice que se trata de dividir cada una las dificultades en cuantas partes sean posible, para buscar las soluciones. Villorio sistematiza el método de Descartes en *La idea y el ente en la filosofía de Descartes* (2009, 28-33).
5. La teoría del animal-máquina trae como consecuencia metafísica la diferencia radical de naturaleza en el “verdadero hombre” dotado de un alma razonable, y los autómatas artificiales o naturales: ni el hombre simulado, ni el animal más evolucionado dan prueba de actuaciones de lenguaje o racionales comparables a las de hombre. En consecuencia, tales realizaciones no pueden explicarse por el solo arbitrio del mecanismo” (Robinet, 2014, 18).

Bibliografía

Obras de Descartes
 Descartes, René; (1649/1997) *Las pasiones del alma*. Madrid: Tecnos.
 _____; (1664/2019) *El mundo o el Tratado de la luz*. 2da. Ed. Madrid: Alianza.
 _____; (1641/1984) *Meditaciones metafísicas*. En Descartes. *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*. Madrid: Espasa-Calpe.
 _____; (1641/2015) *Meditaciones sobre la existencia de Dios*. Barcelona: Editorial S.A.U.
 _____; (2008) *Cartas filosóficas*. La Plata: Terramar Ediciones.
 _____; (2001) *La investigación de la verdad por la luz natural*. Madrid: Facultad de Filosofía, Universidad Complutense.
 _____; (1984) *Reglas de la dirección del espíritu*. Madrid: Alianza.

Obras sobre Descartes

Bardet, Marie; (2018) *Correspondencia. Un uperecut al dualismo*. Buenos Aires: Cactus.

Dauler Wilson, Margaret; (1978/1990) *Descartes*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Dopazo, Antonio; (2015) *Descartes*. España: Batiscafo.

González, Rodrigo; (2016) Dos criterios para la presencia de estados mentales: Descartes y Turing, en *Cinta Moebio*, No. 56, Setiembre. Santiago de Chile. Versión electrónica-Internet: <https://www.moebio.uchile.cl/56/gonzalez.html>. Acezado el 07.06.17.

Hermoso, Juan; (2005) Ángeles y autómatas: Descartes y los límites de la imaginación. En Rodríguez, Mariano. *La mente en sus máscaras. Ensayos de filosofía de psicología*. Madrid: Biblioteca Nueva: 125-160-

Henríquez Garrido, Ruy; (2012) *El paradigma cartesiano de lo mental*. Madrid: Plaza y Valdés.

Quintás, Guillermo; (1980) Introducción. Descartes: coordenadas y modernidad de su pensamiento. En Descartes. *Tratado del hombre*. Madrid: Editora Nacional: 9-45.

Martínez, José; (2001) Introducción. En Descartes. *La investigación de la verdad*

por la luz natural. Madrid: Facultad de Filosofía, Universidad Complutense.

Palcos, Alberto; (2016) Descartes, psicólogo de la afectividad. En *Las pasiones del alma y Cartas sobre psicología afectiva*. 3ª. Ed. Ciudad de México: Coyoacán.

_____; (1980) Descartes: coordenadas y modernidad de su tiempo. En Descartes. *Tratado del hombre*. Madrid: Editora Nacional.

Rioja Nieto, Ana; (1664/2019) Introducción. En Descartes. *El mundo o el Tratado de la luz*. 2da. Ed. Madrid: Alianza.

Robinet, André; (2014) *El pensamiento europeo de Descartes a Kant*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Ryle, Gilbert; (1949/2005) *El concepto de lo mental*. Barcelona: Paidós.

Villorio, Luis; (2009) *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*. Ciudad de México: UNAM/Instituto de Investigaciones Filosóficas/Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía.

Williams, Bernad; (1978/1996) *Descartes. El proyecto de la investigación pura*. Madrid: Cátedra.

Recepción: 29.04.20

Aceptación: 17.06.20

Rogelio Alonso Laguna García

Descartes, los animales y la cuestión del lenguaje

Resumen

Este trabajo presenta una reflexión acerca de la cuestión del lenguaje en Descartes. Se considera que el lenguaje es la prueba fundamental que dicho filósofo establece para diferenciar al ser humano de los animales y para reconocer la posesión de una mente. En tal sentido, el lenguaje es presentado aquí como un elemento de distinción ontológica fundamental en la filosofía del pensador francés e implica preguntas importantes acerca de la naturaleza de los animales.

Palabras clave

Modernidad filosófica, S. XVII, autómatas, Descartes, animales.

Abstract

This work presents a reflection on the question of language in Descartes. Language is considered to be the fundamental test that this philosopher establishes to differentiate humans from animals and to recognize the possession of a mind. In this sense, language is presented here as a fundamental element of ontological distinction in the philosophy of the French thinker and involves important questions about the nature of animals.

Keywords

Philosophical modernity, S. XVII, automata, Descartes, animals.

El hombre es el único animal que tiene palabra. Pues la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indicársela unos a otros. Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad.

Aristóteles, *Política*

I. Introducción

En el siguiente trabajo se presentan algunas reflexiones acerca de la prueba definitiva que Descartes establece, tanto para la distinción ser humano-animal como para la existencia de otras mentes: el lenguaje.

En el *Discurso del método*, pero también en las *Meditaciones metafísicas en las que se demuestran la existencia de Dios y la*

inmortalidad del alma Descartes expone su inquietud de esclarecer, por una parte, si existen otras mentes en los cuerpos que observa; y también si es necesario reconocer la existencia de una vida interior en los animales, es decir identificar si en ellos existe una mente y por lo tanto un principio anímico.

Descartes es muy cuidadoso en no aceptar precipitadamente la existencia de

principios anímicos más allá de su propia persona. El *cogito* hace indubitable que se posee una mente y por lo tanto un alma, ¿pero ¿cuál sería una prueba válida de que ésto es así también en otros entes?

La filosofía cartesiana sigue un principio de economía y certeza, que impide asumir que existen entidades de dudosa naturaleza, a las cuáles se les podría atribuir funciones que puedan explicarse desde los elementos ya conocidos y ciertos. Por ejemplo, a William Harvey le criticará que asuma la existencia en el corazón de una fuerza interior, la cual se explicaría recurriendo a la descripción de los procesos de rarefacción de la sangre (Laguna, 2015). De esa manera, tampoco resulta conveniente asumir que existen mentes en otros cuerpos humanos o en los animales, salvo que sea la única manera de explicar ciertos fenómenos.

Descartes se enfrenta a diversos críticos, como el Marqués de Newcastle y Henry More, que insisten en la necesidad de reconocer inteligencia y una vida interior a los animales, a partir de su semejanza con los seres humanos y de sus posibles expresiones de inteligencia (Véase Flores, 2014). Pero el filósofo francés no acepta esta tesis, puesto que las funciones que se le atribuyen a un principio anímico en las *bestias* pueden ser explicadas como procesos corporales mecánicos. En el *Discurso del método*, además, concibe al lenguaje como la prueba definitiva de que existen otras mentes. Los animales y los autómatas no lo poseen.

En este trabajo se presenta esa cuestión, tal como la plantea el filósofo francés en 1637. También presento algunas críticas posteriores acerca de la concepción cartesiana del lenguaje, a la luz de observaciones de la vida animal, particularmente del estudio de los simios.

II. Los cuerpos comprendidos desde una nueva física

Antes de hacer referencia a las diferencias entre el ser humano y los animales, es necesario hablar de sus semejanzas.

La coincidencia fundamental entre animales y humanos (pero también con los

autómatas) es que poseen (son) un cuerpo. De hecho, en *El mundo o Tratado de la luz* (Descartes, 1986), Descartes indica que el mundo tangible es un gran cuerpo. Según él, éste está hecho de distintos corpúsculos con diversos tamaños formas y movimientos que se agitan unos contra otros, según leyes de movimiento, en un pleno ilimitado que se extiende por la totalidad del universo.

En la quinta parte del *Discurso del método* Descartes establece, de manera resumida, los principios de su filosofía natural, una vez que ha establecido las bases metafísicas de su sistema: la existencia de Dios y la inmaterialidad-inmortalidad del alma. Refiere cómo sería el mundo si fuera creado de nuevo por Dios, y cuáles serían los principios a los que la divinidad recurriría para ordenar el movimiento de los planetas, el sol, los cometas, y todos los cuerpos celestes. Acerca de la Tierra dice que:

Dios no había puesto ningún peso en la materia de la que ella se componía, todas sus partes tendían exactamente hacia el centro de ella; cómo, habiendo agua y aire en su superficie, la disposición de los cielos y de los astros, principalmente de la luna, debía causar allí un flujo y un reflujo que fuese semejante, en todas sus circunstancias, al que se observa en nuestros mares [...] (Descartes, 1993, AT VI, 44).

Este flujo y reflujo de la materia (un acomodo de los cuerpos dentro de vórtices de movimiento) –dice Descartes– explica el comportamiento de los fenómenos terrestres. Además, es este movimiento el que produce que

se formen los ríos, los mares, las montañas, las plantas, los metales y todos los cuerpos, sean simples o compuestos (Descartes, 1993, AT VI, 44).

El cuerpo de los animales y el de los humanos se produce también en esta dinámica de la materia. Los corpúsculos en los que la materia está dividida transportan el movimiento (comprendido como algo externo a ésta) y con ello parecen animar el mundo extenso. En diversos pasajes, Descartes insiste en que justo por eso no debe creerse que existe un principio anímico en el mecanismo del mundo. No hay principios internos de movimiento: la materia es inerte y todo cambio es una consecuencia de la disposición de los cuerpos y la cantidad de movimiento existente en el mundo físico.

Más adelante, dice:

De la descripción de los cuerpos inanimados y de las plantas pasaba a los animales y particularmente a la de los hombres. [...] me contenté con suponer que Dios formase el cuerpo de un hombre, enteramente semejante a uno de los nuestros, tanto en la figura exterior de sus miembros como en la conformación interior de sus órganos, sin hacerlo de otra manera que aquella que yo había descrito y sin poner en él al comienzo, alma racional alguna, ni otra cosa que pudiese servir de alma vegetativa o sensitiva, sino excitando en su corazón uno de esos fuegos sin luz [...] [como] el que hace bullir los vinos nuevos, cuando se les deja fermentar en el hollejo (Descartes, 1993, AT VI, 46).

Este pasaje hace patente que el filósofo rechaza explicaciones anímicas del movimiento de los cuerpos y los reduce a una serie de movimientos físico-químicos que explican su funcionamiento.

Esto también lo hace romper con Aristóteles, quien había propuesto en su doctrina una serie de principios anímicos de diversos grados de complejidad, los cuales explicaban y

diferenciaban la naturaleza de las plantas, de los animales y del ser humano. Descartes, en cambio, en cuanto a su funcionamiento corporal no distingue entre el cuerpo humano y los demás entes del mundo físico. No concibe, como ya señalamos, que el movimiento del cuerpo responda a algún principio racional o vital interno, o al menos estima que ese principio no es necesario para su explicación estrictamente mecánica. Como prueba de que el funcionamiento del cuerpo no depende del alma racional, el filósofo señala que la mayor cantidad de cosas que pasan en el cuerpo ocurren sin que pensemos en ello:

[...] al examinar las funciones que a consecuencia de eso podían hallarse en ese cuerpo, encontré exactamente aquellas que pueden hallarse en nosotros sin que pensemos en ellas, y por consecuencia, sin que nuestra alma, es decir, esta parte distinta del cuerpo de cuya naturaleza se ha dicho arriba que sólo consiste en pensar, contribuya a ellas, y que son las mismas en las que se puede decir se nos parecen los animales provistos de razón [...] (Descartes, 1993, AT VI, 46).

Queda claro, después de estas líneas, cuál es la semejanza entre los animales y el ser humano en tanto cuerpos. La coincidencia de esta física corporal es aprovechada por Descartes como un recurso para explicar al lector el movimiento del corazón humano:

[...] me gustaría que quienes no tengan versación en anatomía se tomen el trabajo antes de leer lo que sigue, de hacer abrir ante ellos el corazón de un animal grande que tenga pulmones, pues es en todo bastante parecido al hombre, y que se hagan mostrar las dos cámaras o concavidades que hay en él (Descartes, 1993, AT VI, 47).

La semejanza entre los distintos tipos de cuerpos es clara. Sin embargo, resulta indispensable reconocer también sus diferencias. A diferencia de todos los demás cuerpos, el humano no solamente tiene una dimensión material sino que está en comercio con el alma, entidad inmaterial que permite el pensamiento y una vida interior.

Para Descartes, sólo es posible atribuir una subjetividad al ser humano (unión de alma y cuerpo), por la cual supera la mera existencia mecánica a la que están sujetos tanto los animales como las máquinas. ¿Pero cómo saber que el ser humano se distingue de los otros cuerpos? ¿y cómo saber que no estamos rechazando injustamente el principio anímico que podría estar motivando a los animales o a las máquinas?

III. La prueba del lenguaje en el *Discurso del método*

Un poco más adelante de los pasajes citados del *Discurso del método*, Descartes explica una semejanza más que existe entre los cuerpos de los animales y del ser humano, y la cual frecuentemente induce a cometer el prejuicio¹ de que las *bestias* tienen la misma subjetividad que las personas (Descartes, 1993, AT IV, 114; VII, 438.9), incluyendo sus motivaciones, sus sentimientos e inteligencia. Se trata del movimiento de los *espíritus animales*, una serie de partículas que tanto en los animales como en el hombre se transportan a través de los nervios, llevando las impresiones de los sentidos al cerebro, donde generan una serie de procesos que habitúan respuestas a los estímulos y forman la memoria; provocan también, a saber, el sentimiento de hambre y sed, y son enviados desde el cerebro a mover alguna extremidad (Descartes, 1993, AT VI, 55).

En el caso del ser humano, esos espíritus estimulan y son estimulados en la glándula pineal, donde –según el filósofo– se lleva a cabo la interacción con el alma. La experiencia de esta interacción es, sin embargo, una experiencia subjetiva. No puede observarse exteriormente; en consecuencia, vistos desde fuera, los cuerpos

animales y humanos parecen moverse de la misma manera.

Los seres humanos, acostumbrados a la percepción de esta vida interior como acompañante de ciertos movimientos del cuerpo, suponen que los movimientos de los animales asimismo están asociados a una interioridad. Pero esta interioridad supuesta en los animales es, para Descartes, un prejuicio y está lejos de asumirla sin alguna prueba. Especialmente porque, como refiere el filósofo, así como la industria humana ha construido diversos autómatas cuyos mecanismos pueden imitar los movimientos humanos sin que estén acompañados de ningún principio anímico, así también Dios pudo ser capaz de generar una serie de mecanismos de gran perfección. Los animales, que aparentan poseer voluntad y vida interior, no son sino el resultado de un cierto acomodo de partes que transportan el movimiento de cierta manera:

[...] si hubiese máquinas tales que tuvieran la figura y los órganos de un mono, o de cualquier otro animal desprovisto de razón, no tendríamos medio alguno de conocer que no eran, en todo, de la misma naturaleza que esos animales; mientras que si hubiese máquinas que tuviesen semejanza con nuestros cuerpos e imitasen nuestras acciones tanto cuanto fuese moralmente posible, tendríamos siempre dos medios muy ciertos para saber que no por ello eran verdaderos hombres (Descartes, 1993, AT VI, 55).

¿Cuáles son estos dos criterios a los que se refiere Descartes para distinguir entre quienes poseer o no una vida interior? 1) La cuestión del lenguaje y 2) la limitación de la destreza de los animales y las máquinas en comparación con el ser humano.

Sobre el primero de estos criterios nos dice el autor:

[...] nunca podrían usar palabras, ni otros signos, componiéndolos como hacemos nosotros, como hacemos nosotros, para declarar nuestros pensamientos. Pues se puede muy bien concebir que una máquina esté hecha de tal modo que profiera palabras, y hasta que profiera alguna de ellas a propósito de las acciones corporales que causen algún cambio en sus órganos: como que, si se le toca en cierto lugar, pregunte qué se quiere decirle, y si en otro, que grite que se le hace daño, y cosas semejantes; pero no [se puede concebir] que las ordene de diversas maneras, para responder al sentido de todo lo que se diga en su presencia, como lo pueden hacer aun los hombres más estúpidos (Descartes, 1993, AT VI, 56).

Conviene explicar lo que Descartes está diciendo en esto. Admite, por supuesto, que ciertos cuerpos están configurados de forma que parecen responder a las palabras y signos usados por los seres humanos; por ejemplo, cuando llaman a una mascota, la cual se acerca a quien la ha llamado; o cuando se regaña a algún animal por su comportamiento y éste parece ponerse triste y responder con ciertos sonidos. La confusión es aún más grande cuando se trata de animales capaces de emitir palabras, como los loros. Pero se trata solo de un parecido, dice Descartes, y no de la presencia del mismo proceso que acontece en el alma humana porque estos cuerpos, aunque ciertamente responden a ciertos estímulos concretos, no son capaces como nosotros de combinar los signos, o usarlos en un orden distinto, ni de entender el uso espontáneo de los mismos. Es decir, no pueden superar un orden mecánico, sintáctico, y pasar a un orden metafórico-semántico del que son capaces los humanos². Así lo refiere Sergio García Rodríguez:

Para Descartes, existe en todo lenguaje una consciencia de lo expresado, y «Este propósito implica

un pensamiento [...] [pues] para hablar a propósito no solo hace falta distinguir, también es necesario querer decir lo que se dice» (Cavaillé 1991, 250). En vista de que esta facultad no se evidencia en los animales que profieren palabras, Descartes concluye que éstos no poseen una mente y que la articulación de palabras en ellos es resultado de conectar una pasión de los animales con este movimiento corporal a través del hábito (García, 2020, 164).

En otras palabras, la combinación mecánica de los signos genera una respuesta mecánica tanto en los animales como en los autómatas, pero éstos no entienden el significado de las palabras. Mientras que los seres humanos no sólo reconocen el orden sino el significado de los signos, y son capaces de entender un mensaje, aunque se presente en un orden distinto al habitual, además de poder usar los signos a voluntad.

Más adelante dice el autor que:

[...] no hay hombres tan embrutecidos ni tan estúpidos, sin exceptuar ni siquiera a los privados de razón, que no sean capaces de juntar diversas palabras y de componer con ellas un discurso por el que den a entender sus pensamientos; y que, por el contrario, no hay otro animal, por perfecto y por bien dotado que sea, que haga algo semejante (Descartes, 1993, AT VI, 57).

Y esta incapacidad en los animales, aclara el filósofo, no se debe a la falta de órganos que les permitan expresar estos discursos, puesto que hay animales como las urracas y los loros que pueden expresar palabras de manera semejante a los humanos, pero no pueden expresar pensamientos propios.

Mientras que hombres nacidos sordos y mudos, verdaderamente privados de ciertos

órganos fundamentales para la comunicación “suelen inventarse algunos signos con los que se dan a entender a quienes, por estar ordinariamente con ellos, tienen ocasión de aprender su lengua” (Descartes, 1993, AT VI, 58). Eso –dice Descartes– prueba “[...] no solamente que las bestias tienen menos razón que los hombres, sino que no tienen ninguna” (58). Porque para hablar dice el autor, haría falta tener muy poca razón, como lo muestran los seres humanos que a pesar de tener capacidades muy limitadas son capaces de formar un discurso. En cambio, según Descartes, los mejores especímenes de otras especies no son capaces de llegar al nivel de lenguaje de los niños; y ni siquiera al de un niño “con el cerebro descompuesto” (58).

El filósofo advierte que no deben confundirse las palabras con los movimientos corporales que indican las pasiones y que pueden ser imitados, tanto por máquinas como por los animales (Descartes, 1993, AT VI, 58). Tampoco debe pensarse que las bestias hablan y que son los seres humanos quienes no entienden tal lenguaje, pues al poseer órganos semejantes a los nuestros “podrían hacerse entender por nosotros, tanto como por sus semejantes” (58). Sergio García Rodríguez explica que:

[...] la adquisición de un lenguaje presupone la existencia de una mente, dado que los significados pertenecen a la esfera de la *res cogitans*, constituyendo el lenguaje una articulación entre lo mental y lo corporal donde los significados de la mente se materializan a través de su verbalización. Partiendo de una comprensión del lenguaje donde «la palabra es el único signo y la única marca segura de la existencia del pensamiento oculto y encerrado en el cuerpo» (AT V, 278), Descartes sostiene que los animales carecen de una mente, dado que éstos «jamás responden, sino por azar, ni de palabra, ni siquiera mediante signos, a propósito de lo que se les pregunta»

(AT II, 40). En efecto, bajo la perspectiva cartesiana, pese a que algunos animales –como la cacatúa o el loro– son capaces de articular palabras, no existe animal alguno que disponga de una *capacidad discursiva* (García, 2020, 164).

Laura Benítez nos explica que:

[...] el lenguaje humano no queda plenamente explicado mecánicamente. Al paso que en los animales hay patrones de conducta constantes que nos llevan a considerar que en ellos el habla es puramente una colección limitada de signos naturales con que expresan sus pasiones de dolor, hambre. etc., en los seres humanos, como lo anota el propio Desmond Clarke: “No hay una conjunción contante entre lo que se dice a los hablantes humanos y lo que responden con pleno significado. No hay un patrón fijo en la elección de las palabras, ni tampoco en el modo en que las palabras se conjuntan en una oración (no obstante haber límites en las estructuras gramaticales disponibles)”. Cuando el lenguaje humano se convierte en un modo de expresión del pensamiento es porque ha pasado de la denotación a la connotación. El uso inteligente de las palabras va mucho más allá de las reacciones inmediatas, del estímulo y la respuesta, requiere de la inteligencia y la voluntad (2010, 17).

En el segundo criterio expuesto por Descartes para diferenciar al ser humano de los cuerpos estrictamente mecánicos en la quinta parte del *Discurso del método*, el filósofo responde a aquellos argumentos que suponen la inteligencia de los animales a partir de las destrezas o habilidades que expresan; incluso si superan en ello al ser humano. Sobre esto explica que:

[aunque] hicieran muchas cosas tan bien, o quizás mejor que ninguno de nosotros, indefectiblemente fallarían en algunas otras, por donde se descubriría que no actuaban por conocimiento, sino solamente por disposición de sus órganos (Descartes, 1993, AT VI, 57).

Según Descartes, la razón es un instrumento universal que sirve como herramienta para diversas tareas y no solamente se focaliza en hacer bien algunas. El ser humano puede ser superado por los animales en tareas concretas, pero posee una habilidad más amplia para tener éxito en muchas y variadas actividades. Eso demuestra que, a diferencia de los animales, no responde únicamente a cierta disposición de sus órganos, sino a la posesión de una razón que le permite obrar en los diversos contextos a los que se enfrenta, en sus palabras:

[...] aunque haya muchos animales que ponen de manifiesto más industria que nosotros en algunas de sus acciones, vemos sin embargo que esos mismos no ponen de manifiesto ninguna en muchas otras; de manera que eso que hacen mejor que nosotros, no demuestra que tengan ingenio. [...] es la naturaleza la que opera en ellos, según la disposición de sus órganos; tal como se ve que un reloj, que está compuesto sólo de ruedas y resortes, puede contar las horas y medir el tiempo, con mayor precisión que nosotros con toda nuestra prudencia (Descartes, 1993, AT VI, 59).

Estos dos principios ya mencionados, considera Descartes que son los que permiten diferenciar al ser humano tanto de las bestias como de los autómatas.

IV. ¿El error de Descartes?

Sergio García Rodríguez, en su artículo “Descartes y el pensamiento animal: acciones exteriores vs. acciones interiores” sigue una opinión de Morris, quien establece algunas rutas críticas a la negación del pensamiento en los animales a partir de la prueba del lenguaje. Dice que:

[...] las únicas razones de que disponemos [sobre la existencia de la mente] son aquellas basadas en el comportamiento observable y que conceden unas conclusiones que no pueden considerarse como definitivas, pues los argumentos de Descartes se centran en la expresión conductual que emana del pensamiento —lo que no prueba la inexistencia como tal de la mente animal. De esta forma, pese a que Descartes sostiene que sus argumentos externistas son suficientes para demostrar la inexistencia del pensamiento animal, acaba reconociendo el carácter limitado de los mismos: «Sin embargo, aunque contemplo como una cosa demostrada que no se podría probar que hay pensamientos en los animales, no creo que se pueda demostrar que lo contrario sea cierto, porque el espíritu humano no puede penetrar en el corazón [de los animales] para saber lo que sucede allí» (AT V, pp. 276-7). (García, 2020, 164).

En otras palabras, podría suceder que aun si los animales no han pasado la prueba del lenguaje continúa la posibilidad de que tengan pensamientos y que no los expresen. Y, al no poder tener una justificación internista sobre la existencia del pensamiento en ellos, se está a merced de criterios externos, como la cuestión del lenguaje que, sin embargo, no probaría de manera definitiva si existe o no pensamiento en las *bestias* (García, 2020, 170). Se trataría, dice

García, de una certeza moral mas no metafísica sobre esta cuestión; al menos si partimos de los argumentos externalistas de Descartes:

Los distintos movimientos que ocurren en un animal representan el fenómeno a explicar y, para ello, se plantean dos hipótesis posibles: (1) todos los movimientos animales se explican por la mera interacción mecanicista de las distintas partes de su cuerpo; (2) todos los movimientos de los animales son resultado de la coexistencia de dos principios –uno corporal y otro mental. Descartes defiende la hipótesis (1) y recurre, para ello, a una explicación abductiva a fin de probar la inexistencia de la mente animal, apelando a razones cuyo estatuto debe ser calificado como certeza moral. La razón es que ninguno de los argumentos externalistas excluye realmente la posibilidad de que los animales posean una mente. La inexistencia de la conducta asociada a la posesión de pensamiento no implica necesariamente la falta de pensamiento, sino que solo la hace más probable (García, 2020, 171).

Howar Sankey, en su artículo “Descartes’s Language Test and Ape Language Research”, establece también algunos otros cuestionamientos a la prueba del lenguaje. Plantea de entrada la pregunta de si cuando los científicos son capaces de enseñar a ciertos simios a comunicarse lingüísticamente, eso significa que tienen una mente o que la adquieren, y que por lo tanto Descartes se habría equivocado al valorar a los animales, o al menos a algunos de ellos (Sankey, 2010, 111). Sankey refiere, para abordar la cuestión, a algunos estudios de adquisición del lenguaje en diversos primates (115-120):

a) Washoe: En 1960 un grupo de psicólogos empezó a enseñar a

chimpancés el lenguaje estadounidense de señas. Washoe era una de las chimpancés que fue educado por los científicos. En diversos experimentos se observó que la primate era capaz de usar 132 signos –incluso combinarlos– para referir objetos a partir de un orden sintáctico. Además, la chimpancé fue capaz de enseñar el lenguaje de señas a un pequeño chimpancé que había adoptado.

b) Proyecto Nim: Herbert Terrace realizó experimentos con el chimpancé Nim Chimpsky entre 1973 y 1977. A los cuatro meses, Nim aprendió su primer signo: “beber” y logró dominar 125 signos que fue observado usar en secuencias más de 20 mil veces en dos años. Análisis sintácticos de las secuencias revelaron que el primate no usaba, sin embargo, una estructura sistemática de los signos. Además, los signos usados por el animal eran repetitivos, habían sido usados recientemente por sus entrenadores y solo el 10% de los mismos parecían espontáneos.

c) Kanzi: Se trata de un experimento con bonobos. En lugar de usar el lenguaje de señas, se usaron lexigramas no pictográficos. Kenzi era un macho de 29 años que empezó a ser estudiado cuando aprendió a usar el teclado de lexigramas de manera espontánea, mientras observaba el entrenamiento de su madre adoptiva. Kenzi mostró señales de que era capaz de entender los signos que utilizaba y con ellos solicitaba actividades u objetos que deseaba. Además, mostró evidencia de entender palabras habladas en inglés; por ejemplo, apagaba la luz cuando escuchaba que alguien mencionaba el tema. Se documentó una comprensión de 150 palabras. A diferencia del proyecto Nim, el uso del teclado pareció revelar una

estructura de signos en una gramática simple.

A partir de estos ejemplos, Sankey retoma la prueba del lenguaje establecida por Descartes, para determinar el estatuto epistemológico de estos simios. Se pregunta cuál sería la posición del filósofo frente a estos experimentos y si estos son capaces de refutar los argumentos cartesianos acerca de la incapacidad de los animales para acceder al lenguaje y, por lo tanto, a la posesión de una mente.

Sankey responde, a partir del experimento Nim, que podrían establecerse diversas dudas acerca de una posesión real del lenguaje en los primates (faltaría además aclarar la dimensión semántica y no sólo sintáctica del uso del lenguaje) pues parece que no cumplen con los requisitos establecido por el filósofo: una combinación espontánea de los signos y el reconocimiento semántico de las palabras y no sólo una respuesta mecánica. Sin embargo, estos proyectos le permiten plantear algunas preguntas relevantes:

- a) El uso al menos restringido del lenguaje obtenido por los primates y su parcial uso espontáneo ¿conlleva a la aceptación de grados de posesión del lenguaje y por lo tanto al reconocimiento de que poseen una mente al menos primitiva?
- b) Por otra parte, la posesión del lenguaje en estos primates (concediendo que esto fuera signo de la existencia de una mente en ellos) ¿supone que la mente de hecho ya existía en ellos pero que sólo ahora era capaz de expresarse externamente, o bien suponía que esta se adquirió, puesto que el lenguaje es una condición necesaria para la existencia del pensamiento? Para Sankey, no se cuenta por el momento con respuestas concluyentes.

Gert Webelhuth, en su tesis dedicada al lenguaje en Descartes, estudia también el caso Washoe y se refiere también a una investigación realizada sobre la chimpancé Sarah, una primate que usaba figuras de colores para referir otros objetos, por ejemplo, elegir un cuadrado rojo podría significar que quería un plátano (Webelhuth, 1986, 27). El autor se pregunta si esto supone que los primates son capaces de aprobar el test cartesiano sobre el lenguaje, pero considera que probablemente no lo sean, debido a que fueron necesarias cientos de repeticiones y reforzamientos para lograr esa adquisición de signos. Parece que puede suponerse más la existencia de una habituación mecánica que la expresión de un pensamiento espontáneo.

Webelhuth señala, sin embargo, que se debe admitir que los primates, a diferencia de lo dicho por Descartes, son capaces de ordenar una serie de signos y presentarlos en diversas combinaciones. Asimismo, plantea el escenario de que ciertos animales, como los primates, podrían tener la capacidad de adquirir cierto tipo de lenguaje, pero que simplemente no la utilicen, a diferencia de los humanos que sienten la necesidad de usar el lenguaje (Webelhuth, 1986, 34).

¿Pero los primates son o no capaces de adquirir un lenguaje en el sentido que Descartes pide para comprobar una mente? La respuesta del autor es esclarecer, desde el inicio, cómo está constituido el lenguaje humano y partir de esto establecer el criterio. Identifica, siguiendo a Hockett, ocho criterios (Webelhuth, 1986, 34): a) uso de un canal vocal-auditivo, b) arbitrariedad de los signos y convenciones, c) semántica, d) transmisión cultural, e) desplazamiento, f) dualidad, g) dependencia a una estructura y h) creatividad. Esto quiere establecer de manera más clara las condiciones que Descartes exigiría para aceptar la existencia del lenguaje y por lo tanto de un alma racional. Como puede verse, parece que los nuevos criterios hacen mucho más difícil que los diversos animales puedan pasar la prueba del lenguaje, al menos si se toma al ser humano como referencia.

Desde esta perspectiva, los animales no cumplen satisfactoriamente con la prueba del lenguaje, pero esa conclusión, observemos, no resuelve de manera definitiva cómo deben explicarse las manifestaciones aisladas y rudimentarias de adquisición lingüística que se han presentado en diversos experimentos y observaciones.

V. Reflexión final: la cuestión de la gradación

Si bien es posible aceptar, con Descartes, que los animales no poseen un lenguaje como el del ser humano, debe señalarse que el mayor problema acerca de la doctrina cartesiana es que es incapaz de admitir diversos grados de adquisición de lenguaje, por ejemplo, el detectado en las referidas observaciones experimentales de primates.

Descartes ofrece, por supuesto, razones ontológicas, epistemológicas e incluso teológicas para evitar afirmar que los animales poseen un alma. Eso conllevaría una discusión, entre otras, acerca de la inmortalidad de estos. En su correspondencia, el filósofo no ve razones para reconocer la inmortalidad a una esponja o a algún otro animal *desdeñable*; pero ¿esto justifica que considere que todos los animales estén en la misma situación?

García Rodríguez, siguiendo a Hatfield, recuerda que la gradación, aunque deseable, es imposible en Descartes:

En el caso del examen de lenguaje, para explicar esta posibilidad, no es posible apelar a una concepción gradualista de las facultades mentales donde los animales dispongan de un «grado menor de alma o mente, poseedor de sensibilidad y con una cognición limitada pero que carezca de los recursos para disponer de lenguaje y de una inteligencia general» (Hatfield 2008: 419). (García, 2020, 172).

Esto responde, por supuesto, a la caracterización cartesiana del alma como inextensa, y por lo tanto como indivisible. Desde

su perspectiva ontológica resulta imposible proponer una presencia *incompleta* del principio anímico que, por ser indivisible, siempre se presentará cual unidad. Sin embargo, Sankey dice que a partir de Darwin parece imposible no considerar gradaciones, puesto que la concepción de los seres vivos no permite ya una distinción tajante entre los animales y el ser humano, sino solamente diferencias de grado:

Darwin mismo considero que el poder de a mente humana se desarrolló gradualmente de la capacidad mental de los animales de los que el ser humano evolucionó. Él notó que las potencias mentales del ser humano están más cerca a la de los simios que la capacidad mental de los simios a la de los peces. En su *Descent of Man* describe diversos ejemplos de comportamiento animal que él toma como evidencia de actividad mental (Sankey, 2010, 112).

¿Quiere decir esto que Descartes se equivocó respecto a su caracterización de los animales y a la exigencia del lenguaje como prueba para admitir una mente en ellos?

Es criterio de quien escribe estas reflexiones que, al parecer Descartes acierta en el criterio que establece la diferencia entre la subjetividad humana y la naturaleza de los animales; y que, efectivamente una no es igual a la otra. Sin embargo, es necesario reconsiderar, y de ser posible admitir, cierto grado de interioridad en los animales, aunque la misma no alcance la complejidad con la que se presenta en el ser humano. La observación de diversos animales parece indicar que, si bien estos no poseen una mente como la del ser humano, al menos se acercan a ella de manera relevante. El problema está en que es imposible establecer una gradación de las capacidades del pensamiento sin salir del cartesianismo. Y esto tal vez sea uno de los límites a los que tiene que enfrentarse el admirable filósofo, cuando sus acólitos quieran recurrir a él para ahondar en las preocupaciones de nuestro siglo.

Notas:

1. “Pero el mayor de todos los prejuicios que hemos retenido en nuestra infancia es el de creer que los animales piensan. La fuente de nuestro error procede de haber visto que algunos miembros de la familia de los animales no eran muy diferentes de los nuestros en lo que se refiere a su forma y a sus movimientos, y en haber creído que nuestra alma era el principio de todos los movimientos que se dan en nosotros, que ella dotaba al cuerpo de movimiento, y que era la causa de nuestros pensamientos. Una vez supuesto todo esto, no hemos encontrado dificultad en creer que existe en los animales algún alma parecida a la nuestra” (AT V, 275-6), *apud* Sergio García, “Descartes y el pensamiento animal: acciones exteriores vs. acciones interiores” (2020, 162).
2. Sergio García nos dice que “Para Descartes, existe una conexión muy estrecha entre la mente y el lenguaje, pues los significados de las palabras no constituyen sino entidades mentales como son los pensamientos (AT IV, 604). De ese modo, es posible distinguir entre «palabras» y «significados». Los primeros refieren a la dimensión material mientras que los segundos a la esfera de lo mental –preservándose en la denominada memoria intelectual (AT V, 150). Así, «cuando se aprende un idioma se agregan las letras o la pronunciación de ciertas palabras, que son cosas materiales, a sus significados, que son pensamientos; de manera que cuando uno oye después de nuevo las mismas palabras concibe las mismas cosas (AT IV, 604).” (García, 2020, 163).

Bibliografía

- Benítez Grobet, Laura, (2010) El problema de los signos en Descartes y la interpretación semántica del mundo. En *El Hombre y la Máquina*, núm. 34, enero-junio: 8-19.
- Descartes, René; (1993) *Opera*. 11 vols. Adam, Ch.; Tannery, P. (eds.) París: Vrin.
- _____; (1986) *El mundo o Tratado de la Luz*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigación Filosóficas.
- _____; (2009) *Discurso del método*. Buenos Aires: Colihue.
- Flores Farfán, Leticia; Laguna, Rogelio; (2014) La distinción humano-animal en la modernidad filosófica. Un acercamiento a partir de la correspondencia Descartes-More. En *Intus-Legere. Filosofía*, Vol. 8, N° 2: 23-42.
- García Rodríguez, Sergio; (2020) Descartes y el pensamiento animal: acciones exteriores vs. acciones interiores. En *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n° 79 (Enero-Abril): pp.161-176.
- Laguna, Rogelio; (2015) Mecanicismo o vitalismo. La polémica Descartes-Harvey sobre el movimiento del corazón. En *Protrepis*, Núm. 7-8 (Mayo-October): pp.6-19.
- Sankey, Howard, (2010) Descartes’s Language Test and Ape Language Research. En: *Teorema* Vol. XXIX/2: 111-123.
- Webelhuth, Gert; (1986) *Cartesian philosophy and the study of language*, disponible en: <https://scholarworks.umass.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=3782&context=theses>, (30/9/2020).

Recepción: 01.09.20
Aceptación: 25.09.20

III

Poesis

The bottom half of the page features abstract, light blue geometric shapes. On the left, a large, curved shape resembling a stylized 'C' or a mountain peak extends from the bottom edge towards the center. On the right, another curved shape, similar to a crescent moon or a partial circle, is positioned. These shapes are set against a white background, creating a modern, minimalist aesthetic.

Andrea Calvo Díaz

El arte griego a la luz del planteamiento estético de Platón y Plotino: de la belleza universal del *ethos* al carácter múltiple de lo bello como particularidad del *pathos*

Resumen:

El siguiente artículo analiza la concepción filosófica de Platón y Plotino respecto a lo bello y su correspondencia con el arte griego. La posición platónica discute lo bello según las pautas de armonía, orden, simetría y proporción, de manera que, se puede aludir a una preponderancia del *ethos*, el cual tiene un correlativo escultórico con el periodo clásico. Por su parte, Plotino fundamenta lo bello a partir de una apreciación múltiple, es decir, admite un *pathos*, aspecto que se vincula con la escultura helenística. De acuerdo con lo anterior, se establecerá un diálogo entre el discurso filosófico y la representación artística.

Palabras clave: Platón, Plotino, Belleza, Arte griego.

Abstract:

The following article analyzes the philosophical conception of Plato and Plotinus about beauty and its correspondence with Greek art. The Platonic position discusses the beautiful according to the guidelines of harmony, order, symmetry and proportion, so that, if it can allude to a preponderance of *ethos*, it has a sculptural correlation with the classical period. For his part, Plotinus bases the beauty on the basis of a multiple appreciation, that is, he admits *pathos*, an aspect that is linked to Hellenistic sculpture. According to the previous one, a dialogue will be established between the philosophical discourse and the artistic representation.

Keywords: Plato, Plotinus, Beauty, Greek Art.

1. Introducción

A nivel histórico hay correspondencias entre la producción artística y filosófica, ahora bien, es fundamental aclarar que el paralelismo entre el arte y la filosofía no corresponde a un acuerdo previo entre el artista y el filósofo, sino que es el resultado *a posteriori*, después de comparar ambas elaboraciones. El presente artículo confronta ambos discursos y analiza sus convergencias.

Para establecer una relación entre ambas producciones se ha tomado como referencia el concepto de *ethos* y *pathos*. El *ethos* (ἦθος) es atribuido filosóficamente al comportamiento humano y en la producción artística apela a la

con medida representada por la contención emocional. Por otra parte, el *pathos* (πάθος) comprende a nivel artístico el desborde de la emoción y, a nivel filosófico, Aristóteles (1995, 98) lo resume como la actitud atribuida al sentimiento humano, al sugerir que los oyentes son arrastrados a una pasión por el discurso. La noción del *pathos* será tratada por Plotino, sin dejar de lado, el referente Platónico. Justamente para el autor de las *Enéadas*, el alma es quien contiene el cuerpo, de manera que hay una cuota del *pathos*, a la vez, una revaloración de lo corpóreo y lo bello.

El tratamiento filosófico de lo bello en Platón y Plotino se relaciona con la elaboración

artística del periodo clásico y helenístico, ya que el *ethos* se presenta en la belleza universal sugerida por Platón y el *pathos* se adecua al modo múltiple de contemplar la belleza planteada por Plotino. Asimismo, la noción de cuerpo conlleva a una contemplación de lo bello tratado de forma diferente en ambos filósofos, sin dejar de lado, el modelo platónico, este aspecto es asimilado en la escultura griega, dado a que, en el arte helenístico persiste la referencia del período clásico.

2. La belleza en el arte clásico y su correlativo con el pensamiento platónico: una elaboración del *ethos*

A partir del siglo IV a. de C se estableció el período clásico en el arte griego, este se caracterizó por la perfección escultórica, a la vez, se abandonó el hieratismo y el estilo frontal característicos de la fase arcaica. La escultura clásica introduce el *contrapposto*, el cual otorgó armonía y medida en la representación corporal. A nivel filosófico surgió la necesidad de explotar la *capacidad racional* en las diversas áreas del saber humano; la visión de mundo se adecuó a un reconocimiento de la *physis* y la

compresión del universo. Igualmente, persiste una búsqueda del orden, simetría y proporción como elementos generales que asimiló el griego, tanto en el arte como en el pensamiento.

Según Santayana (1968) “[...] el desarrollo de la escultura griega proporcionó un ejemplo gradual de la naturaleza humana por la comprensión de lo racional hacia los afectos, puesto que se suprime el modelo anterior por otro” (142). La escultura manifestó un sentido de corrección, pues el artista representó al ser humano de forma autónoma, equilibrada, perfecta, simétrica y, a la misma vez, *humanizada*. Es importante mencionar que Policleto “el Viejo” y Fidias fueron los que elaboraron un canon de medición y transformaron el estilo clásico, al principio tomaron como referencia la base numérica de los pitagóricos. El proyecto artístico de ambos escultores consistió en coordinar un canon de belleza por medio de relaciones simétricas. Para ello, emplearon como patrón de medida la cabeza y el número siete. Es primordial aclarar que el uso del *número* alude al principio esencial de la belleza pitagórica como «orden universal».



Policleto, *Doriforo* (450-440 a. C), copia romana del original. Roma, Museos Vaticanos

Figura 1

Policleto fue el primer escultor en crear un tratado con referentes *pitagóricos*, sus obras reorganizan un canon de belleza concebido desde la armonía, simetría y proporción. Según Tobin (1995) el artífice griego trabajó de forma kinesiológica el movimiento del cuerpo humano y analizó su anatomía para comprender los principios de una corporalidad equilibrada (54). Un ejemplo de este modelo es el *Doríforo* (Figura 1) considerado una representación ideal de la corporalidad humana, ya que persiste un punto medio (equilibrio) entre las partes y el conjunto. De acuerdo con Bianchi (2005),

El Doríforo de Policleto había sido la creación estatuaría que resolvió el problema fundamental del arte griego, en el tránsito de época arcaica a la época clásica: es decir, el de representar la figura viril desnuda y de pie, bien proporcionada, inmóvil, no entregada a una acción concreta, pero capaz de tener la posibilidad de movimiento (63).

A propósito de lo anterior, Blanco (1990) señala que el artista tuvo la capacidad de convertir los huesos y los músculos del cuerpo en una arquitectura que suma fortaleza (47). En ese sentido, como se analizará más adelante, la representación de la efigie se análoga simbólicamente con la capacidad racional. Será la figura del *sabio* uno de los temas más representativos del retrato escultórico.

El escultor griego modeló un ideal y tomó como referente al dios Apolo, el cual interactúa como intermediario entre los dioses y los mortales. El personaje mitológico se relaciona con la *razón* y el *orden*, aspectos retomados en la habilidad escultórica del periodo clásico. Los atributos apolíneos consignan una noción de exactitud que tiene su concordancia con la idea de unidad asumida en la representación artística. Apolo representa una belleza ordenada, simétrica y proporcionada donde coincide “el uno con las partes”. Esta valoración remite al intelecto humano, al igual que persiste una noción ecuanime, un *ethos* que involucra una posición intelectual ligada a la

conducta moral. Justamente, Von Mach (2007) recalca del proceder artístico de Policleto,

Comenzó por la «cabeza» y se olvidó del «corazón»; prestó más atención a la apariencia objetiva de las cosas que a la subjetiva, y nunca penetró hasta su alma. No obstante, su importancia no puede subvalorarse en una época en la que existía el riesgo de creer que únicamente el corazón y la mano pueden crear las mejores obras de arte (194).

Sugerida *apariencia objetiva* acontece del canon propuesto por el escultor. Un cuerpo perfecto debe medir siete veces el tamaño de la cabeza. El séptimo número asume un valor emblemático, a criterio de Chevalier (1999) el número siete es el dígito de la perfección, puesto que une el cielo y la tierra, lo masculino y lo femenino, las tinieblas y la luz; también es el número de Apolo (112). Por consiguiente, hay una correspondencia entre la escultura griega y una geometría perfecta que concuerdan con el ideal ético de la filosofía platónica. El escultor y el pensador sugieren un modelo ordenado (en el caso filosófico, un correcto actuar moral) respecto a lo humano. Platón acude a lo apolíneo para enfatizar en un adecuado modo de actuar, por ejemplo, en la *República* enfatiza:

Y cuando Apolo enuncia los deberes del verdadero legislador, es a Apolo precisamente a quien aconseja pedir las leyes fundamentales de la República: «Corresponde a Apolo, el Dios de Delfos, dictar las más importantes, las más bellas, las primeras leyes.

- ¿Cuáles son estas leyes?
- Aquellas que contemplan la fundamentación de los templos, los sacrificios, y en general el culto a los dioses, los demonios y los héroes, y también las tumbas de los muertos y los honores que conviene rendirles para que no

sean propicios; pues estas cosas, nosotros las ignoramos y, fundadores de un Estado, no nos remitiremos, si somos sabios, a ningún otro, y no seguiremos a otro intérprete de no ser el del país; pues este dios, intérprete tradicional de la religión, se ha establecido en el centro y en el ombligo de la tierra para guiar al género humano» (Platón. *La República*, 427, b, c).

Es significativo señalar que, en la Grecia Clásica, el mito nace como un relato tradicional que no ofrece una explicación. La filosofía surge como una actitud crítica respecto a la *physis* y lo humano; por ende, lo moral adquiere importancia. Platón sugiere que lo moral supone un orden en el comportamiento de los sujetos. Después de Homero aparece en Grecia un afán por establecer un rol deseable en la conducta, incluso, se recalca un compromiso por establecer reglas para la dirección de la *pólis*. Esta conciencia moral surge de la búsqueda de un precepto racional, a través de las *virtudes*.

El intelectualismo ético propuesto por Sócrates es retomado por Platón, al discutir sobre moral. El *alma (psique)* es eminente para el pensamiento platónico. Es el principio de la vida corporal, además es racional, de modo que establece instrucción y aprendizaje a través del discernimiento. Asimismo, el *alma (psique)* busca su transcendencia por medio de tres pasos: elevarse del mundo (sensación-*aisthesis*), llegar al horizonte de las ideas (opinión-*doxa*) y, por último, alcanzar la luz suprema: el bien (la verdad-*aietheia*).

El *alma (psique)* es un recipiente de la memoria y comprensión de sí; por medio de ella se exige el ejercicio de la reflexión del entendimiento. La reciprocidad que existe entre *alma* y *sabiduría* es que el alma, al reconocerse en sí, se convierte en un receptáculo de juicio que conduce a la *gnosis* (transcendencia que se desliga de las pasiones irracionales del cuerpo).

La aspiración de Platón fue la comprensión del mundo de las ideas (mundo inteligible) para eso es preciso la liberación del

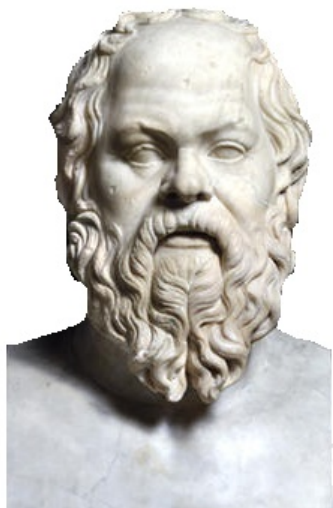
alma; esta existe antes del cuerpo y vive en una contemplación de las ideas; sin embargo, al unirse al cuerpo olvida y este olvido la hace entrar al mundo de lo sensitivo. No obstante, al salir el *alma (psique)* de la cárcel corpórea, despierta a la razón y alcanza una valoración de lo correcto. La misión del alma es llegar al goce de la sabiduría (luz suprema) y conocer la verdad como bien superior. Si la relación entre *alma-sabiduría* es la búsqueda de esta última, el *alma (psique)* busca la perfección de sí y se ejercita por medio de la filosofía (guía). En este sentido, hay un punto intermedio de acción, donde el alma trasciende a la sabiduría, este componente es la *virtud*. El alma del filósofo se encamina a la transcendencia, busca el bien como verdad suprema e inspira a los demás a un seguimiento del bien –*al conocimiento de sí y a la misma vez al cuidado de sí*–. En el *Fedón* Platón indica:

De entre ellos, los que se han purificado suficientemente en el ejercicio de la filosofía viven completamente sin cuerpos para todo el porvenir, y van a parar a moradas aún más bellas que éstas, que no es fácil describirlas ni tampoco tenemos tiempo suficiente para ello en este momento. Así que con vistas a eso que hemos relatado, Simmias, es preciso hacerlo todo de tal modo que participemos de la virtud y la prudencia en esta vida. Pues es bella la competición y la esperanza grande (Platón, 1988, p. 135).

La exhortación a la búsqueda de la sabiduría por medio de la virtud es asumida por el filósofo que, a su vez, es el sujeto más indicado para la dirección de la polis. El filósofo personifica el ideal de vida, pues conoce lo bueno y su objetivo es la transcendencia del alma, así se destaca en la *República*: “Entonces, en cuanto el filósofo convive con lo que es divino y ordenado se vuelve él mismo ordenado y divino, en la medida que esto es posible al hombre” (Platón, 1988, 320).

Por medio del virtuosismo se llega a un modo de actuar correcto; *el filósofo* es, por lo tanto, *el político* por excelencia para gobernar. La construcción de un Estado justo con las cuatro virtudes que Platón destaca en el cuarto libro de la *República* a saber: justicia, templanza, valor y sabiduría (supremo) dará

como resultado: una ciudad libre. Así, el alma “alcanza una condición más valiosa - al adquirir la moderación y la justicia junto con la sabiduría-, que el cuerpo que obtiene fuerza y belleza junto con salud, tanto cuanto más valiosa es el alma que el cuerpo” (Platón, 1988, 454).



Atribuida posiblemente a Lisipo.
Busto de Sócrates (segunda mitad del siglo IV a.), copia romana del original griega. Roma, Museos Capitolinos

Figura 2

Por otra parte, es primordial señalar que los atributos que destacan la belleza física inciden de igual forma en la vida virtuosa (ética). El ideal de justicia e intelectualidad se acogerá como modelo para connotar a los filósofos, reyes, príncipes y gobernantes de una nación como fue el caso de Sócrates y Pericles. De modo que, persiste un correlativo estético con el actuar moral. Igualmente, el carácter apolíneo, como ordenamiento de la razón, se manifiesta en la grafía escultórica.

Al observar los bustos es notoria la capacidad artística por ordenar las facciones de manera precisa, es decir un redimir simbólico (*bien/orden*) que se inscribe en el comportamiento. La relación apolínea con el



Fidias. Busto de Pericles. (430 a. C), copia romana del original griego. Roma, Museos Pío Clementino

Figura 3

experimentado Sócrates y el orador ateniense (contemporáneo de Sócrates y Platón) vinculan una *relación intelectual*, ya que ambos proyectan autodominio, entusiasmo y una alianza entre la razón y la pasión retomada del dios griego. Además, subsiste un correlativo geométrico, diferenciado por la edad del representado. El sabio es canalizado como un sujeto de época madura, íntegra y sinónimo de experiencia. El rasgo de *vejez* es una característica que prevalece en la figura del instruido y que se transfiere al político:

Si la vejez es un signo de sabiduría y de virtud (los *presbytai* eran en la antigua Grecia los ancianos, es decir los

sabios y los guías), y si la China honra desde siempre a los viejos, es porque prefiguran la longevidad, un largo acopio de experiencia y de reflexión, que no es sino una imagen imperfecta de la inmortalidad (Chevalier, 1999, 1052).

El arte griego representa lo alegórico de las formas y estructuras de pensamiento, lo iguala con lo armonioso, ordenado, perfecto, proporcionado y simétrico como *medida universal* para simbolizar a sus personajes. La imagen del filósofo será la antecesora del gobernador, puesto que como bien señaló Platón solo el que consiga salir de la caverna y ver el mundo de lo verdadero es digno de dirigir un pueblo. También, la vejez se convierte en la característica simbólica de un tiempo maduro y fructífero.

La escultura se vuelve el medio tangible que concibe el pensamiento Platónico, pues por medio de la belleza se logra establecer una alianza entre la razón y la virtud. Si bien es cierto, el arte es una técnica inferior para Platón (inclusive, el filósofo rechazaría la elaboración de su efigie y la tomaría como un insulto, pues el arte es un proceso mimético de tercer orden) ésta sustenta dentro de su representación un correlativo con su planteamiento sobre la belleza, dado a que persiste un privilegio por el equilibrio, el orden, la simetría y la proporción.

En síntesis, la perfección artística del cuerpo se análoga a la correspondencia moral. Los aspectos formales del arte clásico presuponen la noción de un *ethos*, a la vez, admite como sugiere Denham (2012) de una *belleza* como forma canónica y transcendental hacia la virtud y la sabiduría (7). Por tal razón, lo *bello* se constituye como un *modo universal* que interactúa con la perfección artística y un adecuado actuar moral.

3. La belleza en el arte helenístico y su analogía con el pensamiento Plotiniano: una transformación del pathos

A partir de la construcción de una *belleza universal* enfatizada por el uso del canon surge un nuevo movimiento escultórico regido por Escuelas (Alejandría, Pérgamo y Rodas) conocido como el *helenístico*. Además, el reciente estilo modifica al anterior y se caracterizó por temáticas realistas. Para fundamentar el cambio de periodos (del clásico al helenístico) es importante señalar que el arte clásico se determinó por representar la igualdad en las esculturas, ya que el rostro es similar en la mayoría de las obras y se busca una *univoca* contemplación de la belleza. Asimismo, la escultura griega se adecuó a una nueva visión de mundo, puesto que transitó de una producción idealizada a una valoración más humanizada.

El *ethos* que evocaba la contención de la emoción, la universalidad del canon y la idealización de dioses mitológicos es sustituida por el *pathos*, el cual supone un dinamismo de las emociones humanas. Según Tartakiewicz (2011) “La novedad del arte helenístico consistía sobre todo en su barroquismo, si hemos de emplear ese término moderno, es decir, en su aspiración hacia la riqueza y a lo colosal en la arquitectura y hacia lo dinámico, patético y expresivo en la escultura (276).

Simultáneamente, surge el neoplatonismo, esta es una corriente filosófica que analiza los escritos de Platón. Uno de los pensadores en continuar con el planteamiento platónico fue Plotino. Según su biógrafo Porfilio, nació en Sycópolis en Egipto aproximadamente el 204 d. C y falleció el 269 d. C. Según el cronista su vida familiar y privada es poco conocida; y lo que se llegó a saber fue su traslado a Roma, después de la muerte de su maestro Ammonio, quien educó a Plotino con algunas apreciaciones cristianas. De acuerdo con Mehlis (1931)

Ammonio era de la opinión que la filosofía griega era, si no superior, al menos igual en dignidad al cristianismo del que

él había apostado, y también que los grandes filósofos griegos habían intuido y concebido claramente, ya largo tiempo antes de Cristo, las ideas religiosas más importantes sobre Dios y sobre el alma. Plotino ha tomado de su maestro la convicción de que la filosofía griega estaba ya en plena posesión de la verdad religiosa (60).

El pensamiento de Plotino rememora aspectos de la propuesta platónica, en relación, con la belleza. Así, el ascenso del alma contenida en lo corpóreo se eleva por medio de la *belleza intelectual*, el cual se adecua a una vida virtuosa y un correcto actuar moral. No obstante, Plotino estructura la transcendencia del alma, por medio del ascenso hacia la patria, contemplación del *Uno* y este proceso supone un abordaje múltiple. Ahora bien, esta concepción de lo *bello* por Plotino guarda una estrecha reciprocidad con el periodo helenístico del arte griego. Antes de proceder a la explicación de la concordancia, se tomará en consideración una introducción a su propuesta sobre lo *bello* presente en la *Enéada I* y en la *Enéada V*.

La concepción de *belleza* aportada por Plotino es muy similar a la de Platón, aunque, persisten diferencias. La primera consiste en que lo bello no es precisamente armonioso, simétrico y proporcionado respecto a una apreciación individual. Mencionada disimilitud interactúa como un primer eje de ruptura, pues la belleza no se proyecta en la singularidad de las partes sino en el conjunto. De manera que “[...] si el conjunto es bello, también las partes deben ser bellas, pues cierto es que la belleza no debe constar de partes feas, sino que debe haber tomado posesión de todas ellas.” (Plotino, 1992, 80).

Plotino estima una belleza voluble y no por ser versátil implica que agote su finalidad. La belleza se encuentra en la *forma*, a la vez, lo bello sensible es una reducción a la unidad y la belleza del alma consiste en ser pura. Por añadidura, es una representación *incorpórea*,

intelectiva y divina y, por lo tanto, “Al igual que Platón, Plotino nos dice que la belleza es resplandor: el bien y la belleza esplenden juntos por sí mismos” (Rojas, 2006, p.153). Otro elemento presente en ambos pensadores es la *rectitud humana*, por medio de la *vida buena*, es decir, se enfatiza en la virtud. Platón elogia el *virtuosismo* y Plotino la *justicia* que se desprende de la virtud. Solo a través de una conducta correcta, se llega a la *belleza ulterior*, de lo contrario, persiste el encarcelamiento del alma. Justamente, en la *Enéada I* Plotino destaca:

De este mismo modo, el que se aferró a los cuerpos bellos y no los suelte, se anegará no en cuerpo, sino en alma, en las profundidades tenebrosas y desapacibles para el espíritu, donde permaneciendo ciego en el Hades, estará acá y allá en compañía de las sombras. Huyamos, pues, a la patria querida, podría exhortarnos alguien con mayor verdad (Plotino, 1992, 91).

Plotino considera tres pasos (hipóstasis) de reconocimiento hacia el *Uno*, es decir, el paso del *mundo sensible* al *mundo de lo inteligible*. El primero corresponde al Uno Absoluto, el segundo al intelecto (Nous o Logos) y el último, el alma. Al igual que Platón, Plotino considera que el alma se encuentra atada al cuerpo y desea un desprendimiento del mundo sensible al inteligible (mundo de las ideas para Platón). Este ascenso involucra un abordaje de las *falsas apariencias* para el reconocimiento de lo *real*. Empero, una diferencia entre el planteamiento platónico respecto al plotiniano reside en la *contemplación* de la belleza. Para Platón, dicha experiencia asume solo un abordaje visual, mientras que, para Plotino la belleza es múltiple y se hace presente a la *vista*, *el tacto*, *el oído*, entre otros. Por ende,

La belleza se da principalmente en el ámbito de la vista. Pero

también se da en el ámbito del oído y conforme a combinaciones de palabras; mas también se da en la música, y aun en toda clase de música, pues también hay melodías y ritmos bellos. Y si, abandonando la

percepción sensible, proseguimos hacia lo alto, también tenemos ocupaciones, acciones y hábitos bellos, ciencias bellas y la belleza de las virtudes (Plotino, 1996, 79).



Laaconte y sus hijos. (Siglo III. a. C.), copia romana del original griega. Museo Pío Clementino Vaticano

Figura 4

Este carácter de lo *múltiple* tiene un correlativo en la concepción técnica y, por ende, la valoración estética del arte helenístico. En este nuevo sistema de representación, no persiste un sentido universal, sino un auge de particulares, pues ninguna escultura tiene el mismo parecido, todas son disímiles. Por consiguiente, los rasgos individuales tienen una complicidad de múltiples detalles.

La representación escultórica helenística se identificó por la narración, y la adjudicación de emociones. Una obra que ejemplifica el rompimiento del *ethos* hacia un *pathos* – desborde de la pasión- y representa el clímax del helenismo es el conjunto escultórico *Laocoonte y sus hijos* (Figura 4). El relato señala como,

El sacerdote troyano Laocoonte advirtió a su pueblo que el enorme caballo de madera fabricado por el enemigo, el griego era traicionero, ya

que sospechaba que dentro de él estaban los hombres que causarían la caída de su ciudad. Sin embargo, un cautivo griego engañó a los troyanos para que creyeran que era un regalo de Minerva.

Cuando Laocöonte sacrificaba un toro a Neptuno (Poseidón) en la playa dos serpientes marinas gigantes nadaron hacia él; primero se enrollaron alrededor de sus dos hijos pequeños y después en el sacerdote mismo. Laocöonte se esforzó por arrancar los nudos, pero se tensó el asimiento de la serpiente y todos fueron triturados hasta morir (Carr-Gomm, 2003, 44-145).

La obra se define por una reformulación de la *emoción humana* simbolizada en el despliegue de las formas, las cuales, se asocian

entre sí. La figura central que corresponde al padre apropia una belleza arraigada al desconcierto. A nivel de composición formal, la escultura representa lo *múltiple*, por medio de, los pliegues y la expresión de cada representado. Más aún, desaparece la individualidad y la preponderancia del canon clásico a una manifestación dramática y psicológica del personificado. En consecuencia,

La máxima ambición del artista consistía en ser capaz de representar la multiplicidad de planos del cuerpo humano, sus movimientos en direcciones opuestas, el material y los pliegues del drapeado y el carácter y la emoción humanos, reproduciendo con el mayor naturalismo posible. Asimismo, este profundo interés en el realismo se hizo evidente en los temas escogidos. La vejez, la infancia, la deformidad, la ira, la desesperación, la embriaguez, las diferencias raciales, todos ellos temas que en épocas anteriores se representaron sólo esporádicamente, se estudian ahora con una nueva percepción (Richter, 1984, 166).

La correspondencia que guarda la escultura helenística respecto a la propuesta de Plotino radica en que la belleza se manifiesta de forma múltiple y diversa. Además, hay una conciencia de la posición humana «*un conocimiento de sí*» que en el caso artístico se denota por la gestualidad emocional. Por otra parte, Plotino remite a la idea de labrar nuestra propia imagen hasta asemejarnos a Dios. Este

enunciado alude al ascenso hacia el Absoluto mediante el accionar humano. Para describir mencionada transcendencia, Plotino emplea dos imágenes que se relacionan entre sí: *el ascenso y el retorno a la patria y esculpir cada quien su escultura*.

El neoplatónico analiza una particularidad de la belleza que denomina *destello*. Este resplandor aprovecha el reflejo de la realidad para aceptar que esta es una copia efímera de un escenario superior. Plotino sugiere dos ejemplos, el primero se refiere a Narciso que tras ver sólo la sombra de su efigie quedó atrapado en la ilusión de una imagen. El segundo ejemplo describe a Ulises quien elabora una huida a la patria y permaneció atrapado en la isla de Circe, en consideración a este pasaje señala,

Zarparemos como cuenta el poeta (con enigmática expresión, creo yo) que lo hizo Ulises abandono a la maga Circe o a Calipso, disgustando de haberse quedado pese a los placeres de que disfrutaba a través de la vista y a la gran belleza sensible con que se unía. Pues bien, la patria nuestra es aquella de la que partimos, y nuestro padre está allá (Plotino, 1992, 92).

Desde esta perspectiva, el destello de los cuerpos enuncia una concepción más afable respecto a la materia. El cuerpo por sí mismo, no determina la dirección hacia el mundo inteligible, pues es preciso la guía del alma. Por este motivo,



Gálata Ludovisi (El suicidio del galo). (Siglo III. a. C.) copia romana del original griega. Museo Nacional Romano del Palacio Altemps

La razón de la belleza en la naturaleza es el arquetipo de la belleza del cuerpo; aquella tiene, a su vez, por arquetipo la razón más bella que reside en el alma y de la cual proviene. Esta última brilla con el más vivo resplandor, en el alma virtuosa, cuando en ella se desarrolla: porque, ornando el alma y haciéndola participe de una luz que proviene, a su vez, de una luz aún superior, es decir, de la Belleza primera, da a comprender, porque ella misma está en el alma, lo que es la razón de la belleza que le es superior, que no es adventicia ni está colocada en otra cosa distintas, sino que permanece en sí misma. (Plotino, 1923, 396).

Este aspecto es análogo con el arte helenístico, puesto que simboliza la experiencia humana por medio sus pasiones y victorias. Lo *bello* de la materia representa una copia de la perfección superior, así el mundo constituye una de las copias más bellas. Además, el arte helenístico muestra el plano existencial de lo humano. Una obra que representa ese *pathos* es el *Gálata Ludovisi (El suicidio del galo)* (Figura 5), la escultura muestra el momento en que un gálata mata a su mujer y luego se quita la vida como reacción de derrota. A nivel artístico, la escultura incorpora no solo la técnica y formalidades del periodo helenístico, sino el

dramatismo ante el *factum* de la existencia. Así, el ser humano determina su directriz «esculpe su propia escultura».

La representación del gálata suicidándose rememora el libre albedrío, este aspecto es retomado por Plotino en relación con el suicidio. El filósofo no condena la acción, pero no la recomienda, puesto que “adelantarse al destino no trae buena suerte: le priva a una de progresar en virtud y de un destino más alto tras la muerte.” (Plotino, 1992, 125). La fealdad es asumida por Plotino como la inclinación a la materia. Al comparar esta característica con la tristeza y el llanto del gálata, esta supone un alma violentada por lo terrenal, así su actitud determina su descenso a la patria amada, ya que

Si dijéramos, pues, que el alma es fea por causa de una mezcla, de una fusión y de su inclinación al cuerpo y a la materia, hablaríamos correctamente. Y en esto consiste su fealdad del alma, como la del oro: en no estar pura ni acendrada, sino inficionada de lo terreo. Expurgado esto, queda el oro, y el oro es bello si se aísla de las demás cosas y se queda a solas consigo mismo. Pues del mismo modo también el alma, una vez aislada de los apetitos que tiene a través del cuerpo porque trataba con él en demasía, desembarazada de las demás pasiones y purificada de lo que tiene por haberse corporalizado, una vez que quedó

a solas, depone toda la fealdad, que trae su origen de la otra naturaleza. (Plotino, 1992, 87).

La belleza engloba una identificación con el bien, pues incluye un *amor de sí* y *conocimiento de sí*, un *contemplarse a sí mismo*. Plotino emplea las metáforas escultóricas de pulir y raspar para referirse al ascenso a la patria, al Uno. En otro orden, la materia interactúa como un destello y el artista (ser humano) asume una posición de interlocutor, pues:

Todas las producciones de la naturaleza o del arte son obra de cierta sabiduría que preside siempre a su creación. Solo la existencia de esta sabiduría hace posible el arte. El talento del artista se reduce a la sabiduría de la Naturaleza que preside la producción de toda obra (Plotino, 1929, 400).

En suma, el planteamiento estético de Plotino se inclina a una valoración de la sensibilidad humana. Este elige la subida a la patria (ascenso al Uno), y al igual que, un artista es el creador de su destino. Correlativamente, el arte helenístico concuerda con la compasión humana, puesto que, el cuerpo no es la jaula perversa de Platón, sino un lugar regido por el alma.

4. Epílogo

La *belleza* asumida en los textos de Platón y Plotino se relaciona con las características artísticas del arte griego. A pesar de la negatividad de Platón, respecto a la mimesis, el arte asimila conceptos propios de su pensamiento como el orden y la simetría unidos a un ideal de virtuosismo. Por otra parte, el pensamiento de Plotino ocupa un reconocimiento del sujeto para ascender al Absoluto. El cuerpo es valorado y no se concibe, solo como una cárcel corruptible, sino como el lugar donde es posible la trascendencia del alma. Este fundamento se relaciona con el periodo helenístico, puesto que persiste un carácter de

sensibilidad hacia la emoción y el control de lo humano.

Por último, ambos posicionamientos expresan una construcción de la belleza, un paso de la *unidad* a la *multiplicidad* por medio de la contemplación; a la vez, la captura de lo bello entrevé una reformulación conceptual del cuerpo. Igualmente, las representaciones artísticas del arte clásico y helenístico construyen un universo paralelo con el pensamiento filosófico en relación con una posición ética y estética.

Bibliografía

- Aristóteles. (1999). *Retórica*. (Trad. Quintín Racionero). Madrid: Gredos
- Bianchi, R. (2005). *Introducción a la Arqueología Clásica como Historia del Arte Antiguo*. (Trad. Esther Benítez). Madrid: Akal.
- Blanco, A. (1). *El Arte Griego*. Salamanca: Anaya.
- Carr-Gomm, S. (2003). *Diccionario de Arte a partir de sus símbolos*. Distrito Federal: Grupo Editorial Tomo.
- Chevalier, J. (1999). *Diccionario de los símbolos*. (Trad. Manuel Silvar y Arturo Rodríguez). Barcelona, Editorial Herder S. A.
- Denham, A. (2012): *Plato on Art and Beauty*. Londres: Palgrave Macmillan.
- Mehlis, J. (1931). *Los filósofos VI. Plotino*. Madrid: Revista de Occidente.
- Moon, W.G. (1995). *Polykleitos, the Doryphoros and tradition*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Platón. (1988). *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*. (Trad. C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Iñigo). Madrid: Editorial Gredos.
- _____. (1988). *Diálogos IV. República*. (Trad. Conrado Eggers Lan). Madrid: Editorial Gredos.
- Plotino. (1992). *Eneádas I-II*. (Trad. Jesús Igal). Madrid: Editorial Gredos.
- _____. (1992). *Eneádas V-VI*. (Trad. Jesús Igal). Madrid: Editorial Gredos.

- _____. (1923). *Selección de Enéadas*. Distrito Federal: Universidad Nacional de México.
- Richter, G. (1984). *El Arte Griego. Una revisión de las artes visuales de la antigua Grecia*. Barcelona: Ediciones Destino.
- Rojas, C. (2006). *La filosofía: sus transformaciones en el tiempo*. San Juan: Editorial Isla Negra.
- Santayana, G. (1969). *El sentido de la belleza. Esbozo de una teoría estética*. (Trad. Carmen García). Buenos Aires: Editorial Losada.
- Tatarkiewicz, W. (2011). *Historia de la estética I. La estética antigua*. (Trad. Rosa M^a Mariño Sánchez- Elvira y Fernando García Romero). Madrid: Akal.
- Von Mach, E. (2007). *Escultura Griega. Espíritu y sus principios*. (Trad. Pablo Díaz- Aller). Bogotá: Panamericana.

Recepción: 61.08.20

IV

Procesos de investigación

Andrés Solano-Fallas
Francisco Márquez Guevara
Juan Alberto Tubac Par
(Coordinadores)

Proyecto: Filosofías de los pueblos originarios de las áreas mesoamericana e intermedia

Sirva el presente medio para hacer una invitación a investigadores de la región a este proyecto centroamericano de la Asociación Centroamericana de Filosofía (ACAFI). Como se expondrá más adelante, es un proyecto exploratorio que se propone indagar el contenido filosófico de textos indígenas antiguos de las áreas mesoamericana e intermedia. Dada la diversidad existente entre los pueblos indígenas, y por ende de su producción intelectual literaria, así como las variadas aproximaciones metodológicas que pueden darse desde la filosofía, es un proyecto que está abierto a la interdisciplinariedad.

1. Introducción

El “Proyecto: Filosofías de los pueblos originarios de las áreas mesoamericana e intermedia” está constituido por un grupo de investigación filosófica conformado por profesionales de la filosofía de distintos países de la región centroamericana. Su propósito es analizar temas filosóficos en distintos textos de los pueblos originarios antiguos, no solamente con la intención de exponer un abordaje a dichos textos desde la filosofía, sino que también, de manifestar que en sí mismos son textos de carácter filosófico. Se parte del presupuesto que estos textos poseen intrínsecamente un valor filosófico, y por ende, contienen diversos posicionamientos filosóficos. Es importante señalar que se habla en plural, debido a que los textos (escritos originalmente o transcritos de la tradición oral) son producciones de diversos pueblos, por lo que no se pretende homogeneizarlos, ni a las filosofías que contienen. De este modo, es un proyecto de

carácter exploratorio que pretende que la sistematización filosófica que se produzca a partir de estos textos, en primer lugar, visibilice la existencia de la sabiduría ancestral o filosofías de los pueblos originarios, y, en segundo lugar, que sirva de punto de referencia para otros investigadores.

2. Antecedentes

Según consta en “Historia de los Congresos Centroamericanos de Filosofía”, recuento histórico realizado por el Dr. Álvaro Carvajal-Villaplana, publicado en el Vol. LVI, No. 144 de la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, en las tres etapas que han tenido los congresos, no parece haber existido algún proyecto semejante al presente de abordar la filosofía de los pueblos indígenas en Centroamérica. En la primera etapa, que está marcada por la figura de Constantino Lascaaris-Commeno, se realizaron 4 congresos (1964 en Guatemala; 1967 y 1977 en Costa Rica; y 1978 en Honduras) –en su momento denominados “Coloquios”–, de los cuales se tiene información que por lo menos los dos primeros trataron explícitamente el tema de la enseñanza de la filosofía en las universidades centroamericanas. Luego, en la segunda etapa solamente se organizó un congreso en 1989 en Costa Rica, dedicado a Constantino Lascaaris-Commeno, quien había muerto hace diez años. Hubo intentos fallidos de dar continuidad con otros congresos, pero no se logró concretar, a pesar de que en El Salvador y en Guatemala se organizaron eventos. Como se puede observar, en lo que respecta a estas dos etapas, la primera parece tener un eje claro que consistió en la

relevancia de la enseñanza filosófica en las universidades, mientras que la segunda etapa consiste en un evento que lastimosamente quedó aislado, y cuyo principal eje fue ser conmemorativo a Lascaris-Commeno; pero ninguna sin que remita a algo similar como lo que se plantea en este proyecto.

Por último, la tercera etapa surge como iniciativa de Francisco Márquez, expresidente de la Asociación Guatemalteca de Filosofía, en la que los filósofos guatemaltecos plantearon la necesidad de volver a empezar con la organización de congresos; por ello, en las declaraciones, los tres primeros congresos (2010 en Guatemala; 2011 en El Salvador; y 2012 en Guatemala) tienen la numeración de I, II y III, la cual posteriormente fue renumerada, teniendo en cuenta la existencia de los congresos en las etapas anteriores, con la finalidad de darle una continuidad al trabajo que se había iniciado con Lascaris-Commeno y que se trató de hacer, aunque fallidamente, en 1989. Esta nueva etapa es catalogada por Guatemala como Nueva Era en la que busca hacer un acercamiento a culturas indígenas, particularmente maya. Si bien en los primeros tres congresos de esta etapa —o congresos VI, VII, VIII, respectivamente— empieza a surgir la necesidad de incluir lo indígena, no solamente desde una perspectiva intercultural, sino con *estatus* de filosofía, no se logra concretar en algún proyecto que estudie las filosofías indígenas antiguas en Centroamérica. A lo sumo, lo que más se acerca es un intento —que todavía no se ha plasmado— de crear una Red de Investigación en Filosofía Indígena, según consta en el punto VIII de la Declaración del IX Congreso (2014 en Costa Rica).

Es hasta en el X Congreso, celebrado en Honduras, en el que surge la iniciativa de crear grupos de investigación. Según consta en la Declaración del X Congreso, en el punto II se indica que el Dr. Francisco Márquez propone la conformación de círculos y grupos de investigación filosófica para tratar temas y problemáticas regionales, comenzando con un grupo de investigación en pensamiento indígena, el cual estaría conformado por el mismo Dr. Márquez, Máster Andrés Solano-

Fallas y el Licenciado Juan Alberto Alberto Tubac Par. Es en el marco de este Congreso que surge el presente “Proyecto: Filosofías de los pueblos originarios de las áreas mesoamericana e intermedia”. A pesar de que por lo menos en los congresos de la Era Nueva ha habido interés por parte de algunos investigadores como el Dr. Márquez y el Máster Solano-Fallas en estudiar filosofías indígenas, formalmente hablando no hubo antecedentes a nivel regional que planteasen un proyecto que abordarse esta otra rama filosófica, como tampoco a nivel local de cada país centroamericano.

En aras de no causar malinterpretaciones, se debe anotar que, sin duda alguna, otras disciplinas (como la antropología, la historia, la literatura, entre otras) han realizado eventos de carácter nacional sobre los pueblos indígenas, por lo menos, en los países de Guatemala, Honduras, El Salvador, y en Costa Rica. Pero en ninguna institución u organización filosófica de estos países se ha planeado algún evento que estudie y tuviese por eje temático central a los pueblos indígenas, y consecuentemente, sus filosofías.

3. Justificación

Históricamente ha existido un prejuicio, bastante generalizado, en considerar que la sabiduría de los pueblos originarios —sea esta originalmente transmitida de forma oral o escrita, en su idioma o en español— es un conocimiento que no es portador de valor filosófico, y que, por consiguiente, no se le pueda considerar filosofía. Sintomático de esto es observar que la malla curricular de las escuelas o departamentos de filosofía de las universidades públicas centroamericanas, a lo sumo, y en el mejor de los casos, existe algún curso que haga referencia filosófica de los textos indígenas, aunque catalogado como opcional, por ejemplo el curso “Ideas filosóficas en los textos de origen prehispánicos” del Dr. Márquez en la Universidad de San Carlos de Guatemala (USAC), o “Filosofía Precolombina” en sede central de la Universidad de Costa Rica; y en el peor de los casos, simplemente no existe. En otras palabras, en la región centroamericana,

filosofía ha venido siendo entendida como filosofía occidental. Este enfoque obstaculiza la emergencia de un planteamiento filosófico a partir de la riqueza cultural que se encuentra en la sabiduría de los pueblos originarios de Abya Yala (Continente Americano en idioma Kuna).

Asimismo, la misma nomenclatura de “filosofía indígena” ha resultado escandalosa históricamente, porque se parte de que lo indígena es un asunto “cultural”, que atañe a antropólogos, historiadores, lingüistas, literatos, e incluso a la teología, en el cual la filosofía puede realizar un abordaje que dé cuenta del “pensamiento” que entraña, pero sin llegar a catalogarlo como “filosofía”. Esto en el mejor de los casos; en el peor de los casos, no llegaba a ser considerado como portador de algún pensamiento, sino que era reducido despectivamente a “mitos” o “cosmovisiones” – conceptos que ya de por sí estaban negativamente valorados-. Huelga señalar que irónicamente en la filosofía occidental los mitos platónicos o el pitagórico si son considerados como dignos de estudios filosóficos, y que efectivamente constituyen filosofía. En cambio, cuando se trataba de textos indígenas, se les catalogaba con una carga negativa. Igualmente es sintomático que, en filosofía occidental, solamente la greco-latina sea considerada –y sinonimizada– con antigüedad, mientras que a lo indígena se le asignó la categoría de “ancestral” o “conocimiento ancestral”, pero sin que se aceptase su valor filosófico.

Debido a lo anterior, el presente grupo de investigación, por medio, de este proyecto, se propone como finalidad mostrar que los textos de los pueblos originarios antiguos son de carácter filosófico, mediante un estudio y análisis de conceptos claves en la literatura indígena. De esta manera, se pretende sistematizar –paulatinamente– la producción literaria antigua, enfocándose en el abordaje de temas filosóficos importantes. A su vez, es importante señalar que no se presupone un esencialismo a los textos, sino que, al ser productos de diversos pueblos, se hará manifiesta variadas aproximaciones filosóficas; de ahí el uso del plural del proyecto.

De ahí el carácter exploratorio del proyecto. Por ello, este momento no es posible ofrecer una definición concisa y precisa de qué es filosofías indígenas o las filosofías indígenas, debido al estar ante un nuevo terreno, se requiere flexibilidad teórica que no requiera un compromiso excluyente que invalide otras posibles nociones contenidas en los textos; máxime que se está ante la producción intelectual de diversos pueblos.

Finalmente, una meta del proyecto es que la producción investigativa genere artículos publicables lo cual permita la difusión de los análisis sobre los textos indígenas. Aunado a esto, se espera que dichos artículos sean presentados en los subsiguientes Congresos Centroamericanos de Filosofía, debido a que esto conducirá a una mayor divulgación, alcanzando a profesionales y estudiantes de filosofía de la región centroamericana.

4. Objetivo general

Analizar textos indígenas antiguos de las áreas mesoamericana e intermedia, mediante la selección y abordaje de temas filosóficos concretos presentes (implícita o explícitamente) en los mismos textos, en orden a la sistematización y visibilización del pensamiento filosófico intrínseco de los textos.

5. Objetivos específicos

- a. Seleccionar un texto indígena, basándose en criterios de antigüedad histórica, según este apoyado por estudios históricos, antropológicos y lingüísticos, entre otros, que esté comprendido en las áreas mesoamericana e intermedia, para que conduzca al resalte de la existencia de filosofía antigua indígena.

*Ejemplos de textos que pueden ser estudiados, son los siguientes: de la filosofía maya, estarían “Popol Vuh”, “Rabinal Achí”, “Título de los señores de Totonicapán”,

“Memorial de Sololá”; en El Salvador, los mitos de los pipiles de Izalco; y en Costa Rica, los textos cosmovisionales, en sus distintas variantes, de los bribris, como también de los malecus, los térrabas, los gnobes, entre otros.

- b. Investigar por lo menos un tema filosófico presente en algún texto indígena antiguo, mediante una selección de este según lo permita el texto en cuestión, que muestre que en el texto existe un abordaje y posicionamiento filosófico.

*La posterior concreción de este objetivo específico –el cual puede generar en más de uno– dependerá tanto del propio texto seleccionado, como de la riqueza temática filosófica intrínseca. Por ejemplo, podría estudiarse la ética en el “Rabinal Achí” y la concepción de ser humano en el “Popol Vuh”, e incluso efectuar un análisis comparativo entre estos dos textos, alrededor de un tema común como puede ser la ética y los valores, también podría abordarse el tema del trabajo en los textos malecus y bribris, o bien la conformación de la identidad en la representación teatral de la “Fiesta de los Diablitos” de los borucas.

6. Metodología

- Tipo de investigación: es de carácter cualitativo, por cuanto que se propone realizar un análisis crítico e interpretaciones de textos, así como de conceptos en la literatura indígena antigua de las áreas mesoamericana e intermedia.

- Fuentes primarias: este elemento lo constituye propiamente la literatura indígena antigua de las áreas en cuestión, recopilada actualmente de

manera impresa. Cabe aclarar que por el concepto de “antiguo” se entiende todo aquel texto que goza históricamente de algún grado de existencia prolongada o tradicionalidad, reconocido por estudios históricos, antropológicos y lingüísticos, entre otros. A este respecto es importante mencionar que, si bien algunos textos fueron publicados en las últimas décadas, se les sigue considerando con antigüedad en el tanto en que eran productos de una transmisión oral de más larga tradición, según haya sido corroborado por historiadores, antropólogos y lingüistas, entre otros.

- Procedimiento: De los textos indígenas antiguos que actualmente se hallen en formato impreso, el grupo de investigadores selecciona el texto a trabajar, ya sea uno en común para todo el grupo o que cada investigador escoja uno individualmente. Posteriormente, de manera común o individual, se escoge uno a más temas, siempre teniendo en cuenta la prudencia numérica que permita su debido abordaje y que el mismo texto indígena lo permita. Posteriormente se procede al análisis filosófico, que tendrá como finalidad la producción de un artículo publicable, y en la medida de lo posible, que sea presentado en los Congresos Centroamericanos de Filosofía, o bien, en algún evento de carácter filosófico nacional según el lugar de residencia de cada investigador.

- Métodos: se primará en la medida de lo posible un análisis de corte analítico, por cuanto que se considera que este permite estudiar con cierto detalle y mayor objetividad conceptos y temas que se consideren filosóficamente claves en los textos. Asimismo, permite establecer conexiones internas, ya sean estas de carácter inferencial, inductivo, o deductivo, con su debido respaldo textual, lo cual conducirá a una debida sistematización de los temas filosóficos presentes en los textos.

No obstante, dependiendo de la formación del investigador, se puede incluir la metodología de la interculturalidad de Forner-Betancourt y la hermenéutica de Gadamer, para el análisis e

interpretación de los textos, además de otras como la fenomenología y el análisis lógico del lenguaje.

7. Sobre el equipo coordinador y la información de contacto

El equipo inicial, por el momento, lo constituyen las siguientes personas: Andrés Solano-Fallas, tutor y docente de filosofía en Costa Rica; y Francisco Márquez y Juan

Alberto, ambos docentes de filosofía en Guatemala.

Si está interesado/a en colaborar con lo propuesto, ofrecemos el contacto de uno de los coordinadores, quien se encargará de comunicarse con los otros miembros:

Recepción: 09.07.20

Aceptación: 15.08.20

V
Recensiones

Dina Espinosa Brilla

**Reseña del libro coordinado por Álvaro Carvajal Villaplana, *Diversidad sexual, democracia y ciudadanía* (2019), San José, C.R.:
Guayacán. (468 páginas)**

El texto es el resultado de *I Coloquio de Humanidades, Derechos Humanos y Diversidad Sexual*, que se organizó en la Escuela de Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica (del 25 al 27 de febrero 2019), y como resultado se compilaron diecisiete artículos, que versan sobre la conceptualización de la *diversidad sexual*, la construcción de la ciudadanía de las personas LGBTIQ+, de los principios de inclusión y no discriminación de los Derechos Humanos, se desarrollan temas particulares como poblaciones migrantes, niñez y adolescencia de la diversidad sexual, masculinidades transexuales, religión, ideología de género, y algunos ejemplos de la diversidad sexual en autores literarios como Reinaldo Arenas y Cristina Rivera Garza, prensa y fotografía. En esta reseña mostraremos el abordaje de los diecisiete temas compilados por Álvaro Carvajal Villaplana, quien, además de ser el gestor, escribe tres apartados en este tomo.

El texto se compone de dos artículos introductorios de Carvajal Villaplana, *Democracia, inclusión y ciudadanía de la diversidad sexual* y *El análisis filosófico de la categoría de Diversidad Sexual*. Una segunda sección sobre derechos humanos y no discriminación en la que se presentan tres trabajos: “Nos abusaron... y cuando llegamos aquí, nos abusaron más”: *Las experiencias de inmigrantes centroamericanos LGBTIQ+ en los Estados Unidos como opresión global* de Allison B. Wolf, *Principios de igualdad de no discriminación de las personas lesbiana, gais, bisexuales y trans (LGBTIQ+) en las relaciones laborales en Costa Rica* de Joselyn Brenes Morales, y *¿La Sodoma del Reyno de*

Goathemala? Sexualidad y género en la provincia colonial de Sa Salvador de Amaral Arévalo y Sergio Carrara. La tercera parte versa sobre niñez y adolescencia en la diversidad sexual, con dos aportes titulados *Escuelas Seguras: Principales avances y desafíos contra el bullying en población infantil LGBTIQ+ inserta en el sistema educativo* de Tatiana Cartín Quesada y *La sexualidad en la infancia y en la juventud una lectura teórica de su producción a partir de Michel Foucault* de Milton Ariel Brenes Rodríguez. La cuarta parte se centra en tres trabajos sobre las masculinidades transexuales, otro de Álvaro Carvajal Villaplana titulado *La transexualidad masculina vista desde la imagen cinematográfica*, y dos trabajos de Tomás Campos Azofeifa titulados *Vivencias de la masculinidad: Transición de género y construcción de la identidad masculina en un grupo de hombres trans* y *Los hombres trans en el feminismo*. La quinta parte está dedicada a religión, ideología de género y diversidad sexual, con tres trabajos, *Religión y diversidad sexual. El caso de las iglesias pentecostales incluyentes* de Jesús Tecruceño Hernández; *Libertad religiosa ¿Licencia para discriminar?* de Herman Duarte; y *El discurso científico en el nuevo conservadurismo: Un análisis de: El libro de la Nueva Izquierda. Ideología de género o subversión cultural* de Jerry Espinoza Riera. Por último, una sección de arte y diversidad con dos aportes sobre novelas: *Antes de anochezca: Sexualidad, representación política, migración y exilio* de Óscar Alvarado Vega, *Ficciones políticas y resistencia en Nadie me verá llorar (1999)* de Cristina Rivera Garza, por María Martínez Díaz; y de José David Ramírez

Roldán, *Imperialismo cultural en Centroamérica: Prensa y fotografía*. Además, la obra posee un índice analítico.

Desde la introducción, junto a las temáticas abordadas, se explicita el enfoque del análisis filosófico de la categoría de *diversidad sexual*, y del intento por hacer una sistematización de la complejidad de movimientos, conceptualizaciones y teorías relativas a esta categoría de análisis. La proliferación de conceptos se relaciona con la dificultad de establecer un lenguaje inclusivo (27). Incluso, puede haber realidades de la sexualidad humana invisibilizadas aún. La diversidad sexual está insertada en un gran debate sobre la normatividad epistemológica de los conceptos con los que se definen o autodefinen las personas de la diversidad sexual:

[...] a veces se piensa que cuando se crea un concepto se está instaurando la realidad, empero, por lo general, sucede que la realidad social ya está ahí como fenómeno, como lo dado, aunque no se tenga un nombre para designarla (44).

La diversidad sexual es un concepto complejo que implica diferentes perspectivas, tales como la biológica, la cultural y la política. Las personas sexualmente diversas se han visto en la necesidad de reclamar su existencia como ciudadanos, para empezar, es el primer paso hacia su inclusión social. La inclusión implica una posición ética de los diferentes sectores sociales:

[...] El concepto de inclusión se ha convertido en una guía para la acción, una norma ética para perfilar el tipo de sociedad que se quiere construir, un criterio que sirve para evaluar el comportamiento y las instituciones políticas, sociales, culturales y religiosas (21).

Este reconocimiento de la diversidad sexual implica varios aspectos:

1. **Identidad:** Reconocimiento de la diversidad sexual y la identidad de género implica el ejercicio de la personalidad y la capacidad jurídica, para identificarse, manifestarse, casarse, tener una familia, tener o adoptar hijos.
2. **Seguridad:** Tanto en el sentido de derecho a la salud, a la educación, a trabajar, como el hacerlo sin temor, ni sufrir ningún tipo de violencias ni discriminación.
3. **Participación:** Derechos de expresión, reunión y asociación.

La sexualidad es un fenómeno complejo, en el que concurren elementos genéticos, hormonales y neurales, pero también intervienen factores culturales, experiencias personales, normas de género, comportamientos y prácticas sexuales. Ante todo, debe rescatarse la condición de ser humano:

[...] la evolución explica el porqué de la diversidad sexual. Sin embargo, estos conocimientos por sí mismos no logan modificar las posiciones de tipo ideológico respecto de la heteronormatividad obligatoria. Para esto ha sido necesaria la emergencia del humanismo como una visión en la que el ser humano es esencialmente un ser que se construye a sí mismo (56).

La segunda parte del texto está dedicada a los Derechos Humanos y la no discriminación. En este apartado encontramos un estudio de Allison Wolf, que aborda la violencia y discriminación que sufren las personas LGBTIQ+ centroamericanas que huyen a Estados Unidos de manera indocumentada. Sufren de una discriminación que superpone “[...] márgenes de perjuicio, estigma y deportabilidad” (Cisneros; Gutiérrez, 2018, 87).

Tales acciones discriminatorias y que violentan los Derechos Humanos se debe a una forma de opresión global, la cual consisten en normas globales que organizaciones internacionales, gobiernos, comunidades transnacionales, de manera sistemática, estructuran un orden social, político y económico, que excluye, oprime y persigue a unas personas por su nacionalidad, o identidad como miembro de una comunidad territorial o nacional (*vid.* 89-90). Esta opresión se aprecia en sus víctimas, cuando son explotadas, carecen de poder, sufren violencia sistemática, son marginadas, se les impone un imperialismo cultural y son derivatizadas. Wolf encuentra algunos aspectos de la opresión global en el sistema migratorio estadounidense con referencia a la migración de personas LGBTIQ+ centroamericanas, las que sufren este tipo de discriminación estructural desde su llegada, reclusión, e incluso, en el ámbito laboral. La peor parte la sufren las personas trans.

En cuanto al ámbito laboral en Costa Rica, el artículo de Joselyn Brenes Morales, *Los principios de igualdad y de no discriminación de las personas lesbiana, gais, bisexuales y trans (LGBTIQ+), en las relaciones laborales en Costa Rica*. Se insiste en la discriminación estructural que las personas LGBTIQ+ sufren por su orientación sexual e identidad de género; a pesar de existir un marco legal y múltiples normas para respaldar los derechos humanos y, en este caso, laborales. Hace falta un cambio cultural para frenar los prejuicios y estereotipos que vulneran los principios de igualdad y de no discriminación (*vid.* 122-123). También se dan formas de discriminación indirecta, en procesos de selección y contratación, que son muy difíciles de mostrar. En el ámbito de la relación laboral, son frecuentes las ofensas, bromas, comentarios peyorativos, negativa a aumentos o ascensos, cargas excesivas de trabajo, acoso y hostigamiento laboral. Las personas trans son las que más sufren estos atropellos. La autora señala que la situación se debe

[...] no solo a la falta de información que existe en los diversos actores sociales respecto

a los derechos de dicha población vulnerabilizada, sino a que constituye un fenómeno multicausal ligado, principalmente, a la falta de educación y de sensibilización sobre las situaciones de la población LGBTIQ+, así como la dificultad probatoria existente (135).

Por su parte, Amaral Arévalo y Sergio Carranza, hacen ver los procesos de discriminación y persecución contra personas LGBTIQ+ en la época colonial, en su artículo titulado *¿Sodoma del Reyno de Goathemala? Sexualidad y género en la provincia de San Salvador*. En este apartado se analizan cuatro casos juzgados por nefando o sodomía, y dos más sobre bestialidad, en el periodo colonial de El Salvador. En este estudio se muestra la existencia de la sexualidad fuera de las convenciones tradicionales de la época colonial. Tales delitos contra las convenciones sexuales establecidas fueron castigados con azotes públicos, bajo la ostentación del poder dogmático:

El ejercicio del poder por medio del dogma se muestra incapaz de dar una resolución ante un caso donde la sexualidad, el cuerpo, el género y la orientación sexual están extremadamente tensionados [...] se observa como el biopoder de la Medicina arrebató el privilegio de absolver o condenar a esos cuerpos y sexualidades que transgredieran las convenciones designadas como “naturales” (168).

En cuanto al acoso escolar que sufren las personas LGBTIQ+, el texto de Tatiana Cartín Quesada sobre escuelas seguras destaca que Costa Rica es uno de los cinco países en América Latina con mayor nivel de violencia física (21,2%) en las escuelas (ONU para la *Educación, la Ciencia y la Cultura*, 2003, en. 175). A pesar de los convenios internacionales

suscritos por el país, así como los esfuerzos que el Ministerio de Educación, desde el 2008, ha venido trabajando en favor de la no discriminación y exclusión de las personas LGBTIQ+. En particular, se ha trabajado por generar espacios seguros para niños y niñas que asisten a clases; sin embargo, la sexualidad humana sigue siendo un tabú:

[...] El sistema patriarcal hegemónico sigue presente y se perpetúa mediante instituciones como la familia, la iglesia y la academia, dando como resultado un pobre conocimiento y apertura a nivel teórico y práctico relativo a la sexualidad, tanto a personas que están dentro del sistema educativo, como a las generaciones en formación y sus familias, limitando en gran medida el avance hacia paradigmas más humanistas que, promueven espacios libres de discriminación, así como una formación no patologizante, que garantice una formación más integral (178).

En cuanto a los avances, hay que destacar que, en el 2012, el poder ejecutivo (decreto 37071-S/2012) declaró el 17 de mayo como el Día contra la Homofobia, Lesbofobia y Transfobia. También es importante que el Ministerio de Educación Pública (MEP), desde el 2015, emitió la declaratoria de espacio libre de discriminación por orientación sexual e identidad de género. En el 2018 se desarrolló el *Manual de Buenas prácticas para la No Discriminación de personas Menores de Edad insertas en el Sistema Educativo (2018)* del Ministerio de Educación (MEP) y el Centro de Investigación y Promoción para América Central de Derechos Humanos (CIPAC). Este manual promueve los principios de no discriminación, solidaridad, tolerancia, respeto, igualdad, equidad y universalidad. A partir de estos principios se establecen las buenas prácticas, las instancias de apoyo, los protocolos

de atención del *bullying*. No obstante, persisten tareas pendientes:

1. Consolidar la formación del personal docente, como política estatal en el marco de los derechos humanos, desde la formación universitaria.
2. Crear espacios reales de convivencia en todas sus manifestaciones en el aula, en los festivales, ferias, y demás actividades que se realicen en el centro educativo donde lo que prime sea la solidaridad, el respeto y el disfrute de lo diverso (201).

La producción sexual de la niñez y la adolescencia, desde la perspectiva de Michel Foucault, es desarrollada por Milton Ariel Brenes Rodríguez, en su trabajo titulado *La sexualidad en la infancia y en la juventud. Una lectura teórica de su producido a partir de Michel Foucault*.

Para Brenes Rodríguez, Foucault señala la producción sexual de la niñez y la adolescencia en el discurso del sexo de manera sutil, indirecta o con silencios, que es reproducido en una serie de dispositivos de los sistemas pedagógicos, en la familia, en los orfanatos y en los centros médicos (*vid.* 211). Esta producción discursiva es un referente de autoridad que apunta a que:

[...] es instalada la idea de la infancia como con aparentes conflictos relacionados con el sexo, por lo que la duda y la alerta se hacen presentes en lo vinculado a administrar y hacer hablar su sexo, subrayado ante todo esto que es la persona adulta, particularmente, quien la estudia, organiza y decide (212).

En la cuarta parte sobre transexualidad y masculinidad, Álvaro Carvajal Villaplana (*Las transexualidades masculinas: Una mirada cinematográfica*), hace un análisis de varios filmes como perspectiva y representación de testimonios de hombres transexuales. Las cuatro

películas analizadas son *Tomboy* de Céline Sciamma, 2011; *Tres generaciones* de Gaby Dellal, 2015; *Boys Don't Cry* de Kimberly Pierce, 1999; y *Romeos* de Sabine Bernardi, 2011. En la muestra seleccionada se aprecia un enfoque asimilacionista y de normalización de la transexualidad. Los filmes expresan

[...] la autopercepción de que no se está enfermo, y que los contextos de justificación ante la segunda voz son tanto observadora o perpetradora, a la cual se apela para que respeten sus derechos o los reconozcan a quienes hay que convencer (234-235).

Es importante recalcar que la transexualidad no se da por un gusto ni perversión, sino una situación de hecho, “algo que está ahí” (234). Los cuatro filmes presentan una imagen general de cómo ser y llegar a ser un hombre trans, a partir de un modelo que, en la realidad de la transexualidad, no es el único, sino que se configura tanto a partir de lo cultural como de lo biológico: “Hay una relación bidireccional ente la cultura y la biología, uno no se puede entender sin el otro” (257).

En esta misma sección, Tomás Campos Azofeifa, en *Vivencias de la masculinidad: Transición de género y construcción de la identidad masculina en un grupo de diez hombres trans de la Gran Área Metropolitana*, desarrolla la construcción de la identidad de “nuevas formas de ser hombre”, desde la construcción de trans masculinidades saludables. En las personas trans, la identidad de género no coincide con la asignación de sexo basada en lo genital. Con el afán de “pasar inadvertidos”, los hombres trans llegan al punto de estar invisibilizados, por lo cual, también sus derechos y reconocimiento como colectivo:

Las consecuencias de esto son, por un lado, salvaguardarse de la violencia directa, física o verbal, pero por el otro, no existir y que no

sean identificadas las necesidades y vivencias específicas que tenemos como hombres trans [...] aunado al tema de la invisibilización, está el del acceso al poder (280).

También es importante que la personas trans, hombres trans y transexuales, a la hora de construir su identidad forma alternativa, lo hagan de manera más libre y segura, y no basada en estereotipos del macho hegemónico. En esta línea Campos Azofeifa, en *Los hombres trans en el feminismo*, propone romper con estilos de masculinidades tradicionales, con lo que cuestiona, de esta manera, los esencialismos biológicos que predominan en la sociedad.

En el artículo *Acercarse a los trans. El encuentro con la diversidad en la película Soldier's Girl (2003) de Frank Pierson y el cuento Lejos, tan lejos (2004) de Uriel Quesada*, elaboró Jáírol Núñez Moya, se centra en la lucha por el reconocimiento de los derechos de la comunidad LGBTIQ+, y el reconocimiento de realidades ausentes en el discurso binario dominante, en contraposición al discurso humanista de la diferencia. Núñez Moya parte de la relación sexo-género-discurso del poder para su análisis:

[...] el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales, las cuales se basan en las diferencias percibidas entre los sexos, y el género es una forma primaria de las relaciones simbólicas del poder (Scott, 2012, 65. En 292-293).

El poder se evidencia en el ejercicio social de mantener el discurso heteronormado y la negación de articular, desde lo psíquico, una visión alternativa.

En la quinta parte de la obra, *Religión y diversidad sexual*, el ejercicio del poder también se evidencia en *Religión y diversidad sexual. El caso de las iglesias pentecostales incluyentes* de Jesús Trecreceño Hernández. En este apartado el autor analiza los nuevos grupos creados por

personas no heterosexuales para la asistencia espiritual, referido a entrevistas de siete iglesias protestantes inclusivas de la ciudad de México.

La estructura de las iglesias protestantes históricas y pentecostales es hegemónica, unificada y no aceptan el pluralismo. Tampoco las iglesias evangélicas aceptan la diversidad sexual. Por consiguiente, estas iglesias incluyentes surgen como una alternativa para hacer que sea posible una concepción liberadora, y con compatibilidad de lo gaircristiano, a partir de una reinterpretación de textos bíblicos. Estas iglesias inclusivas recogen gente expulsada de iglesias protestantes; sin embargo, las iglesias históricas y pentecostales, así como otros sectores de la sociedad civil, no las reconocen como iglesias.

Otro aspecto relacionado con la oposición religiosa a la diversidad sexual es analizado en *Libertad religiosa: ¿Licencia para discriminar?* por Herman Duarte. La libertad religiosa implica el derecho a mantener lugares de culto y a practicarlo “[...] siempre dentro de las limitaciones establecidas por el ordenamiento, sea por norma constitucional o por norma legal [...] siempre que no se opongan a la moral universal ni a las buenas costumbres” (Corte Suprema de Justicia de Costa Rica, Sala Constitucional Voto 6576-06 y Voto 8763-04. En 339). La norma constitucional pretende respetar la libertad religiosa y las convicciones de los individuos; de manera que no se puede obligar a nadie a practicar una religión en la que no creé, como tampoco a ser perseguido o eliminado por sus creencias o por no tenerlas (*vid.* 339). El principio básico es que no debe usarse la religión para afectar la vida de otra persona. Por consiguiente, la religión no puede ser razón para discriminar a unas personas por no compartir esa creencia, o ser de un grupo protegido (*vid.* Corte Interamericana de Derechos Humanos, Opinión consultiva OC.22/16, N°22, 2016. En 337). Esto aplica tanto a la oferta de servicios religiosos, como a la oferta educativa (incluso de entidades privadas), ya que al comercializar un servicio no pueden rechazar a las personas por su

orientación o identidad sexual, ni por no ser de sus mismas creencias, de manera que

Los contenidos curriculares de la educación pública, por consiguiente, deben ser fiel reflejo de tales objetivos (tolerancia, comprensión, entendimiento entre grupos religiosos, en aras de actuar el valor superior de la paz) que impone el Derecho Internacional de los Derechos Humanos y el Derechos de la Constitución (357).

No es extraño encontrar formas de discriminación que, incluso, apelan a un discurso de poder basado en la ciencia médica. Tal es el caso que analiza Jerry Espinoza Rivera en *El discurso científico en el nuevo conservadurismo: Un análisis de El libro negro de la Nueva Izquierda: Ideología de género o subversión cultural*. La corriente política de “nuevo conservadurismos” de tendencia pentecostal, no es un movimiento homogéneo, pero parte de la concepción de que la ciencia es una aproximación a la realidad, un discurso que forma un lazo social con el saber, la verdad y el poder; en el nuevo conservadurismo:

[...] la ciencia se convierte, entonces, en un instrumento para atacar a los grupos que cuestionan la heteronormatividad (grupos feministas, colectivos LGBTIQ+, y todos los denominado “ideologías de género (374).

Para los “nuevos conservadurismos” la discriminación es vista como designio de la propia naturaleza, y lo natural es el “orden establecido por Dios”. El conservadurismo, tanto antiguo como nuevo, la discriminación no obedece a una posición política, sino a algo “natural”, derivado de la misma persona que es discriminada, y legitiman tales acciones bajo un supuesto discurso científico:

La apropiación del discurso científico por el nuevo

conservadurismo evidencia que, como advierte el posestructuralismo, la ciencia no es un saber ajeno al poder y que, como plantea Jacques Lacan (1999) con su formulación de los cuatro discursos, la ciencia, más que un método para conocer el mundo es un discurso inseparable del poder y la legitimación de la verdad (383).

La sexta parte del texto, *Arte y diversidad sexual* inicia con el artículo *Antes que anochezca: Sexualidad, represión política, migración y exilio* de Óscar Alvarado Vega, en el que analiza la novela autobiográfica de Reinaldo Arenas, quien sufrió la represión de la Cuba revolucionaria por su desencanto del régimen y particularmente por su condición de persona homosexual:

La situación del empobrecimiento y de esclavitud que se genera en el lugar, apunta el personaje, confirma el fracaso del proyecto y la inviabilidad, por lo menos para él, de permanecer en una isla en la cual no se le reconoce como persona, se le reprime por ser homosexual, se le esclaviza y se le niega la condición de escritor por ser crítico contra el sistema imperante (398).

El desencanto por el país que lo arroja al exilio, las secuelas de la tortura y su nunca aceptada condición de persona, ni en Cuba ni en Estados Unidos, empujan a que el escritor Arenas se suicide, como su único acto de verdadera liberación.

En el texto de María Martínez Díaz, *De ficciones políticas y resistencias en Nadie me verá llorar de Cistina Rivera Garza*, se analiza la construcción de la mujer como ficción política (según Paul B. Preciado, 1970), para reflexionar sobre la racionalidad política sexual, el sistema heteronormativo, binario, patriarcal y violento,

el que históricamente ha buscado “dominar la locura y a todos los sujetos subalternos” (417). Este sistema sexual de producción se caracteriza por el sometimiento de las mujeres como fuerza de trabajo sexual y como medio de reproducción. La novela se centra en la forma en que Matilda desafía este sistema: “[...] pues su práctica de la prostitución sucede desde el empoderamiento desde la sublevación y no la sumisión” (427).

Por último, en *Imperialismo cultural en Centroamérica: Prensa y fotografía*, José David Ramírez Roldán analiza representaciones decimonónicas de aborígenes de Guatemala y Costa Rica, a través del imperialismo cultural que denota un racismo disfrazado de interés antropológico, que perpetúa el colonialismo bajo el cual se da la condición de “sirvientes indios” y de la mirada sobre sus cuerpos, a partir del registro fotográfico. Con esta investigación, el autor:

[...] rescata parte de la memoria olvidada de nuestro pasado como sociedades latinoamericanas, pues son los pueblos de la región y en especial las comunidades indígenas, las que aun soportan el fuerte peso del pasado colonialista reproducido en los medios de comunicación desde hace siglos (447).

Sin duda, la obra reúne una variedad de investigaciones que dejan lugar a nuevos trabajos para la inclusión y no discriminación de las personas LGBTIQ+, y pone un énfasis en la defensa de las minorías, y su justo reclamo a su reconocimiento y respeto en la sociedad democrática y pluralista.

Dirección del texto completo:
https://drive.google.com/file/d/1WaLJY_0cef1Jhpum1vLy9T4_WtfxCub7/view

Recepción: 03.09.20
 Aceptación: 25.09.20

Álvaro Zamora Castro

Reseña de: Gallardo, H. (2015) *América Latina - Producir la Torre de Babel*. San José: Arlekin, (436 páginas)

Algunos libros parecen armarios. Quizá no sea una pretensión consciente, pero desde que el lector los ojea en la librería, reconoce su propósito y sus maderas; también la procedencia y la técnica del ebanista.

He ahí esa obra de Helio Gallardo. Es un trabajo interesante, intrincado, sesudo y muy polémico. Dada su extensión y complejidad, esta reseña da cuenta de los contenidos con una vocación más informativa que crítica, aunque se reconocen y apostillan brevemente, aquí y allá, tópicos álgidos. Entiéndase en ello cierta empatía filosófica y el propósito de invitar a una lectura atenta diligente y justa.

El texto está lleno de “posicionamientos y aproximaciones” (15), críticas directas o veladas, conflictos, nombres, implicaciones y augurios. Su finalidad transversal es la de poner en evidencia algunos “universalismos falsos” (como la *paz perpetua* de Kant, los Derechos Humanos y diversos *humanismos* promocionados cual si fueran naturales, necesarios y obligatorios). Gallardo les opone su versión de una *universalidad humana* que, tras diligente análisis, el lector podría considerar menos probable que apetecible.

Pareciera que Gallardo ha procurado almacenar en este libro pedazos de casi todo lo que él sabe, de lo que piensa, de lo que ha dicho o ha insinuado aquí, allá y acullá. Tantos cajoncillos y escriños dispusieron ahí, que ha conseguido emular la ciudad bíblica donde intentaron construir una infame torre. Consta de dos secciones extensas: “Sobre el ser humano y su conocimiento de sí” y “Sobre los haceres humanos que podrían ser integrados, pero no lo son”.

Por su título, la primera sección evoca dos afanes; uno es de antigua data; el otro es reciente y represivo. Aquel se respuntea a una tradición occidental cultivada desde los sofistas; el otro es más sutil y hasta podría parecer casual, pero,

quien ha escuchado o leído a Helio Gallardo sospechará, desde el primer momento, que hay en tal encabezamiento una curiosa concesión a las defensoras del opresivo, antiestético y penosamente ideológico *lenguaje inclusivo*. No es tema para la perplejidad, pero cuando Gallardo sustituye la acepción más general de término *hombre* (DRAE: del lat. *homo*. 1. M. Ser animado racional, varón o mujer) con el sustantivo “ser” ligado al adjetivo “humano” (DRAE: “perteneciente al hombre”), tuerce la pluma que él mismo utiliza para oponerse a “la autoridad académica-administrativa universitaria” y para eludir cierto “*chantaje cientificista*” (16), que en el libro califica como inapropiado e indecente.

Acaso tal concesión lingüística no sería necesaria, incluso si se piensa en la sexualidad humana como algo más variado y *plurisignificativo* que la noción biológica de *sexo*. Tampoco lo sería si solo se considera el interés de Gallardo en construir un libro-torre que no emule los “discursos disciplinares y burocráticos, como los de las tecnologías-ciencias y las teologías clericalizadas, y de los ideológico-políticos” (19).

A esa observación lógico-lingüística puede agregarse otra sobre el estilo de la obra: abigarrado, muchas oraciones se extienden y complican excesivamente. Tal ejercicio literario opone resistencia innecesaria a muchas personas que, por su sitio en el abanico de la *diversidad* (que tanto interesa al autor) no han tenido acceso a una educación de fuste ni al método de lectura que el mismo Gallardo ofrece en un estupendo manual, publicado en 1982 por la Editorial Nueva Década. A propósito del sentido y usos del lenguaje, conviene llamar la atención de que en *América Latina - Producir la Torre de Babel* el adjetivo “diversos” vampiriza y amplía expresiones como *seres humanos* diferentes; pero lo grave es que además disfraza, en algunos

casos, el hecho de que en América Latina la *diversidad* genera *desigualdades* muy groseras. A semejanza de otras ideas y propuestas del libro, eso merecería alguna disquisición crítica.

Tras la concesión al mal llamado *lenguaje inclusivo* (exigido y practicado por *la autoridad académico-administrativa universitaria* y por grupos muy excluyentes) el lector sabe que el libro engarza –quizá de forma complaciente– unas tendencias y las enhebra entre sí, mientras procura desgarrar todas las otras. Ese procedimiento es más retórico que propiamente crítico; pero es muy efectivo.

Gallardo desea que su libro se inscriba en “el imaginario de la modernidad”; mas no “porque sea verdadero”, sino debido a que –según dice– “algunos de sus ‘aspectos’ son bellos y deseables”; y porque el *ethos* que trasunta “no puede [o no debe] ser eliminado por decreto” (21).

Teóricamente, se parte de una idea que ha ocupado a muchos filósofos contemporáneos: “el conjunto de las producciones sociales [...] determina complejamente subjetividades sociales e individuales en el mismo movimiento que las produce/enfrenta como *Stablishment objetivo*” (29). No obstante, el autor se niega a equiparar su trabajo con la *filosofía* o con la *antropología filosófica*. ¿Ha menguado acaso el valor concedido por él a dicha disciplina en un viejo texto dedicado a la educación diversificada?

Para continuar, más que una tesis, esto se ofrece cual anhelo: “producir una articulación constructiva entre diversos para avanzar hacia una *política y culturalmente única especie humana de distintos*” (33). El autor lo intenta desde *América Latina* y entiende tal propósito como algo “obligatorio en el siglo XXI”. Tras leer el libro, dicha tarea y la nomenclatura usada podrían ser recibidas por el lector cual abstracciones (21), osadías o *ilusiones babélicas*¹.

Después de un “Antecedente analítico mínimo” se sustituye la palabra “capítulo” con el anfibológico vocablo “ingreso”. En la Primera Sección hay tres “ingresos”; en la segunda, cuatro.

La “Primera Sección” ofrece una idea de ser humano en los términos ya indicados, así como varios criterios sobre las asociaciones políticas. Ahí se desarrolla un tópico que ha seducido a escritores tan alejados entre sí como Sartre, Garaudy, Gramsci, Popper, Habermas y Gadamer. Gallardo lo presenta así: “todos los seres humanos hablan, incluso muertos” (55). Luego plantea oposición entre el “enfoque sociológico del Primer Mundo autosatisfecho” (referencia a T. Parsons) y el que le facilita H. Marshall con su noción de *ciudadanía*, la cual –en opinión de Gallardo– debe ser ampliada y vinculada con Marx desde América Latina (57). Tras unas consideraciones sobre los *sujetos colectivos*, aparecen dos digresiones peculiares: “Espiritualidad de los perros” y “La curiosa torre de Babel”.

El segundo ingreso de esa “Primera parte” ofrece textos sugestivos. Uno es filosófico, pese a la resistencia del autor. Se trata de “Una noción amplia y básica de antropología”; el segundo se llama “Una noción más particularizada de antropología”; el lector también puede considerarlo cual legado filosófico, ideología, precisión epistemológica o simple aclaración lógica. Sigue “Cultura y culturas”, un apartado donde –probablemente para originar polémica– Gallardo califica la antropología “como disciplina científica”. Los últimos tres apartados son: “La cultura como aprendizaje”, “Cultura y conflicto”, “Cultura y economía del conocimiento”. Completan el “Segundo ingreso” de la “Primera sección” dos secciones arropadas bajo un título que se repetirá en otras estancias del libro: “Asociaciones políticas”. En esta son: “Kurosawa: mejor hacer que decir” y “Que todo tenga precio”. Resulta notable que, pese a insistir una y otra vez en la necesidad de concebir y hacer el libro desde América Latina, Gallardo invoque aquí la hermosa cinematografía de un japonés y no la de algún trabajador latinoamericano del llamado *séptimo arte*. Luego dispone un *texto imaginario* sobre Michel Camdessus, donde cohabitan una anciana y el Maestro.

El tercer y último “Ingreso” de la “Primera sección” es “Interdisciplinariedad”. Sus partes

son: “Ciencias y disciplina”, “Disciplina filosófica”, “Religiosidad disciplinaria”, “Religiosidad disciplinada”, “Sobre lo religioso”, “Síntesis”, “Ciencias e interdisciplinariedad”. Todas resultan seductoras y merecen un análisis crítico que no puede incluirse en esta reseña.

La primera parte del libro finaliza con un resumen de dos páginas. Alberga dos “observaciones” (142) acertadas, aunque controversiales: 1- “la especie humana *carece de naturaleza* y puede entenderse como un proceso de *autoproducción*”; 2- la “interdisciplinariedad” es una cuestión en proceso que remite a “un conocimiento sobre el mundo”, el cual será fecundo cuando “se haya resuelto la cuestión política y cultural básica”. Gallardo resume tal proceso: avanzar “hacia las formas elementales desde las cuales la autoproducción humana sea una tendencia dominante que lleve a un mundo humano de diversos que no institucionalizan discriminación alguna” (143).

La “Segunda sección” supera en páginas a la primera, pero carece de una conclusión general de la obra y de un “Recuento elemental”, como el tiene la “Primera Sección”. Empieza con cuatro párrafos dedicados al *trabajo*, al que Gallardo considera cual “condición” de la existencia. Parte de un texto didáctico y doctrinalmente polémico sobre ese tópico y sigue con un “*Réquiem* por la clase trabajadora”. Luego, asciende en su Babel con escritos de diverso calibre estilístico y teórico: “El final del empleo”, “En 40 años este capitalismo no existirá”, “Hablando del capitalismo y su superación”, “La administración de los bienes comunes”, “¿Sobra la gente?”, “El trabajo en sentido subjetivo: el hombre, sujeto del trabajo”, “Una amenaza al justo orden de los valores”, “Introducción a las desviaciones de la doctrina católica sobre el trabajo” (con acertadas aunque leves críticas a Juan Pablo II). El último es “Habitar la tierra”; un tono utópico, que no mesiánico, se advierte en su textura.

Tras esas “Asociaciones políticas”, Gallardo se mete en la sexualidad humana (“Segundo ingreso”, “Segunda parte”). Muestra

su plan desde la primera frase: al “igual que el trabajo, la sexualidad no es algo que los seres humanos puedan evitar” (198). Asume –de paso y superficialmente– varias ideas *cliché* como: la sexualidad “debe *aprenderse/ cultivarse*, “constituye un *proceso*”, se ha ligado conceptualmente con la categoría de *libido*”, “sexualidad y libido son también asunto político y de política”, etc.). Después de cinco páginas, teje un “Excursus sobre lo político y la política”; sobre lo primero afirma que es “omnipresente, aunque opaco. Plástico y denso, aunque parezca ausente”; de la política (que distingue de “lo político”) dice que en “las sociedades modernas se constituye [...] mediante la acción de actores que crean escenarios cuyo eje de referencia es el poder del Estado (Batman o Leviatán, como se prefiera)” (203).

Gallardo pasa revista a una declaración de independencia, al feminismo, a la familia, al sexismo androcéntrico, etc. Termina con otra ilusión plausible, pero que difícilmente halla puerto en América Latina y en otros lares. Según él, los “seres humanos” tendrán que buscar “cielo y torre [de Babel] dentro de sí mismos; pues allí es donde radica la energía para reconocerse, integrarse y ofrecerse para crecer con otros” (213).

El apartado siguiente (también llamado “Asociaciones políticas”) es otro variopinto de textos breves: “¿Acaso no soy una mujer?” y algunas alusiones a temas cristianos, como “Pablo de Tarso sale del closet y contesta a la esclava”, “Corintios (Reina Valera)”, “Timoteo (Reina Valera)”, “Jerarquía católica explica la machista salida del closet de Pablo de Tarso” y “La jerarquía católica ‘explica’ por qué las mujeres no pueden administrar sacramentos”. También hay páginas sobre “las armas y el aplastamiento masivo” (227), un viaje a Guadalajara, las políticas públicas, la vulnerabilidad social, las familias.

El “Tercer ingreso” de la “Segunda parte” ofrece reflexiones sugestivas sobre la religiosidad humana. Hay muchas páginas para motivar confrontaciones entre creyentes y no creyentes. Gallardo las cierra con otra declaración ilusionada: “sería oportuno producir

divinidades que *apoderarán a los seres humanos y a sus culturas diversas* para construir la bíblicamente imaginada torre de Babel. Y religiosizarnos, ya que parece inevitable, desde la pareja nosotros, los diversos, y ellas, las eternas” (311).

Tal estrategia y el estilo se mantienen en las siguientes “Asociaciones políticas”. Los textos tienen diverso calibre; hay muchos temas: desde los pecados de una curia en Navidad y “La religión civil en EE. UU”, hasta la “Locuacidad y sinceridad aparentes” del Papa Francisco y “El peligro del amor”. Termina la sección un planteamiento sobre la necesidad de hacer “un esfuerzo colectivo para facultar el conocimiento respetuoso de la diversidad religiosa y de otras opciones espirituales” (357).

El cuarto “Ingreso” apunta su interés hacia “el discurso y la práctica de derechos humanos” (360). Inicia con acertada denuncia: la “casi primera década y media del siglo XXI ha presentado un significativo retroceso en el campo de derechos humanos” (360). Seguidamente, identifica las causas de tal reflujo: “unas cercanas”, como la llamada *Doctrina de Agresión positiva* que se alberga en los planes de Bush para combatir terrorismo. Las *sistémicas* resultan más veladas; por ejemplo: “la incompatibilidad entre [...] la lógica de organización y funcionamiento de las

formaciones sociales [...] y el discurso de los derechos humanos”.

El subtítulo “Asociaciones políticas” vuelve a servir para almacenar los últimos textos del libro. Cuatro son breves y entretenidos, mas no a la manera de Borges, sino emulando una lenidad que profesan algunos comentaristas periodísticos: “Quién dijo ‘libertad’ que arroje la primera piedra”, “Virginidad antropológica o Hollywood en la cátedra”, “Héroes de Ruanda”, “Derechos humanos en la Unión Soviética”. Aparece luego una entrevista con el título “Reacciones al artículo ‘Terror y terrorismo en América Latina’”. Después, el lector topa con la palabra “Catecismo”, que sirve para encabezar las seis líneas con que Gallardo abandona esta Torre de Babel. Hay una pregunta de dos líneas; él le da una respuesta utópica: “La transferencia de poderes puede ser *autotransferencia de poderes*” (433).

Nota

1. Cfr. Fragomeno, De Babelia a la Revolución, *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 55 (143), 173-174.

Recepción: 08.05.20
Aceptación: 15.09.20

Álvaro Carvajal Villaplana

Reseña de: D'Agustini, F. (2013/2018) *¿Realismo? Una cuestión no controvertida* (trad. R. Gómez). Madrid: RIALP (304 páginas)

La filósofa Franca D'Agostini ha publicado el libro *¿Realismo?: Una questione non controversa* (2013), traducido por Rafael Gómez para RIALP como *¿Realismo? Una cuestión no controvertida* (2018). En el texto, la autora plantea su concepción radical del realismo, al cual considera como preparatorio de una variante naturalista. Se trata de una discusión enmarcada en la metafísica analítica que comenzó su viraje -con Bertrand Russell- hacia una metafísica pluralista; en contraste con la metafísica tradicional. Esto en contraposición al antirealismo, pues ella dice que no se puede ser anti-realista. Su idea es ver cómo se considera este realismo cual nuevo realismo, y cómo se diferencia de otra tendencia que ella denomina “nuevo realismo”, como el de Maurizio Ferraris, al que ella considera entre los “realismos extraños”.

El planteamiento sobre el realismo de D'Agustini parte fundamentalmente de una propuesta para lograr la convergencia entre la filosofía analítica y la continental. Ese tránsito ha de ser posible a partir del análisis de las proposiciones fácticas o asertivas, el cual contrasta con las proposiciones normativas ético-jurídicas. Eso tiene que ver con las características de dichas proposiciones en relación con el tema de la verdad, y en su conexión con el realismo. El debate sobre el realismo es el eje para llegar a dicha convergencia. Esto pasa por resolver o disolver ambigüedades y malos entendidos.

En este acápite se exponen los argumentos de esos tres elementos. Para Franca D'Agustini es necesario establecer un diálogo entre la filosofía analítica (que proviene de Frege, Russell, Morre, neopositivistas y los pragmatistas) y la filosofía continental (que se origina en Bentrano, Husserll y Gadamer, entre otros) (D'Agostini, 2018, 15-16).

Uno de los intereses más valiosos de D'Agustini es el análisis de los hechos sociales, cómo se establece la realidad de esos hechos y cómo se habla sobre su verdad; especialmente cuando se afirma que “lo que existe no son hechos, sino interpretaciones”, expresión que tiene muchas consecuencias problemáticas. Según la autora, los debates sobre el realismo están viciados por la ausencia de una definición específica de la noción de *verdad*. En ese respecto, ella cuestiona si las proposiciones normativas ético-jurídicas están en el mismo nivel de las verdades de la ciencia. Por lo general, se afirma que la verdad en la ciencia es la realística; es decir, la verdadera, pues es la que corresponde a cómo están las cosas en el mundo.

En contraste se presenta lo qué sucede con la verdad de los hechos políticos, jurídicos y éticos; los de la vida práctica. Se ha dicho -por lo general- que la verdad y la realidad no tienen relación, porque no involucran a las cosas tal como son; es decir, a los hechos ni a los modos de dar cuenta de ellos, de tal manera que una proposición como, por ejemplo: “las mujeres deben llevar burka”, se ha de preguntar por qué ha de considerarse verdadera o falsa. Para la autora, es evidente que se trata de una proposición falsa; para teóricos posmodernos o anti-realistas éticos, la respuesta es de otra índole. El fondo del asunto es, según ella, el cómo se establecen los hechos sociales; si existen tales hechos sociales y cuál es su tipo de existencia; esto, dado que la relación entre verdad y realidad suele negar estatuto de verdad a los enunciados éticos o normativos (39-40).

D'Agustini parte de que el uso de las nociones de *realidad* y *verdad* ha sido limitado al análisis de ciertos ámbitos de la realidad, pero no a otros; en particular a la ciencia. Por ejemplo, cuando se argumenta que “las mujeres **deben** llevar burka”, no se está haciendo

referencia a ningún sentido de la realidad. Según la autora, se trata claramente de una tesis simple y falsa. Para ella, en esos casos, el sentido normativo trata de la realidad, pero de manera distinta al acento descriptivo.

Para resolver el asunto, ha de determinarse lo que significa *realidad* y *verdad*. Es importante saber en qué difieren esos tipos de proposiciones, y por qué en el mundo habitado no se incluye a las mujeres, el burka y al ser humano.

En resumen, el anti realista moral dice que en los enunciados normativos hay siempre un elemento fáctico, pero que eso no es importante. Para D'Agustini, en cambio, se trata de la tesis contraria, según la cual la justicia normativa es más importante, en contraste con el caso de los juicios fácticos (39).

Para D'Agustini, el problema central para resolver lo planteado y lograr la convergencia reside en el tema del realismo; no tanto del anti-realismo, de malentendidos, de confusiones, inapropiadas mezclas o de errores sobre el tema. La manera de lograr el acercamiento y el análisis correctos de los enunciados normativos es aclarar el malentendido, explica sus raíces y, con ellos evitar los factores que impiden la comunicación entre las tendencias filosóficas. A tal efecto, D'Agustini efectúa, además, una propuesta de realismo, la cual considera radical. Se trata de una variante del naturalismo y del fisicalismo. Este realismo ha de tomarse cual paradigma para hacer filosofía, para pensar o repensar (40).

Una vez expuesto el punto de partida de la autora, pasamos a revisar en qué consiste el debate, o cómo este debate se basa en un enfoque simplificado de características atribuidas a la filosofía continental, a la cual, por generalización, se le considera como anti realista. D'Agustini piensa que es relevante exponer este enfoque simplista, para luego pasar a revisar los argumentos que sostienen el malentendido sobre el tema del realismo. Seguidamente, se ha de revisar el anti-realismo, para determinar que no existe. Este es el orden en que se sigue en este acápite.

Según D'Agustini, existe un modelo simplificado, en el que ser realista es ser posmoderno o antimoderno, ya que se establece la relación en la cual ser posmoderno es ser anti-realista. Tal simplificación y mal entendido se debe al paradigma desarrollado por Rorty, el cual es perfeccionado por la broma de Sokal, a lo cual ella llama *paradigma Rorty-Sokal* (20-36). Para D'Agustini, esa interpretación está equivocada, ya que utiliza un lenguaje vago, generalizador y contraintuitivo. De ahí, que el debate se halle “infectado” por este estilo de argumentación. Dicho modelo, así como los debates basados en él, se dieron en los años ochenta. Para ella, se ha de abandonar ese debate.

Según D'Agustini, Paul Boghossian, en *El miedo al conocimiento. Contra el relativismo y el constructivismo* (2006/2009), caracteriza el paradigma Rorty-Sokal como se indica a continuación:

- Se trata de una amplia reconstrucción contra-positiva y simplificadora de los puntos de vista del posmodernismo, así como de la crítica anti posmoderna. Con un rasgo de polarización.
- Ausencia de claridad sobre que es la filosofía (primera) y dónde se coloca respecto a la cuestión de la realidad, es decir, escasa claridad metodológica sobre la metafísica.
- Una falsa interpretación del kantismo como una construcción anti realista, de la que se supone es heredero de la filosofía continental.
- Falta de comprensión de las nociones de *conocer* y *saber*, y entre saber en cuanto doctrina y saber en cuanto adquisición de conocimiento.
- Interpretación del método hermenéutico de manera simplificada, general y de contraposición.
- Falta de conciencia sobre las tareas efectivas de la filosofía respecto a los antagonismos culturales (145).

D'Agustini identifica algunos dogmas que se consideran anti-realistas, en los cuales los conceptos de *verdad* y *realidad* están vinculados al poder. (a) El primero, asevera que vemos la realidad solo filtrada a través de la experiencia que tenemos de ella, no nos encontramos con la realidad en sí. La realidad es solo narrada (23-25); aquí agregamos que la realidad está mediada por el lenguaje o el esquema conceptual.

El segundo (b), en las discusiones de las expresiones “las cosas están ahí”, y “esto es verdadero”, figuran de costumbre como principios de “cortar por lo sano” y “decir la última palabra”, si las cosas de verdad están ahí, no hay más que discutir (24).

Las dos tesis están conectadas: desde (a) no tengo acceso a la realidad, por tanto, si digo “las cosas están ahí”, soy un dogmático o bien soy un escéptico del acceso a la realidad.

Según la autora, si bien, la realidad está filtrada por la experiencia, lo que veo es la realidad; a la vez, si lo que hay son interpretaciones, ya la interpretación –de por sí también conforma parte de la realidad. Agregó, que, si bien la realidad está filtrada por la experiencia, el lenguaje, los esquemas conceptuales, etc., cómo me doy cuenta de que está filtrada, y cómo sé que la realidad está ahí, o cómo sé que la interpretación que se me da filtrada es la correcta o no.

Por otra parte, desde (b) el problema no está en los conceptos, ya que estos tienen funciones inferenciales y discursivas, tales términos en sí no tienen culpa ni mérito, sino que sirven para razonar y argumentar, pueden ser usados bien o mal, por eso, se demanda la rigurosidad lógica y cognitiva en relación con las expresiones “esto es un hecho”, “así están las cosas”, por lo que para ella más bien tienen un sentido crítico y escéptico (25).

Según D'Agustini, la idea de anti-realismo es extraña, ya que conlleva la interrogante de si realmente se puede ser anti realista. El anti-realismo es un tópico que se atribuye a Nietzsche, Heidegger, entre otras formas de nihilismo, los que hacen difícil el diálogo entre la filosofía analítica y la continental o para asignar verdad o

falsedad a una proposición sobre un hecho. Para ella, el nihilismo no tiene que ver con el anti-realismo, debido a que no es posible ser anti-realista, no existe, lo que hay es el principio de realidad (28).

Para Aristóteles, es imposible negar la existencia de la realidad, no se puede sostener ni creer que la realidad no existe. Este es un argumento de autofundación del realismo, conocido como argumento ecléctico (confutación), el cual para ella es crítico. Realmente, para la autora lo que se niega es la tesis de la independencia, es decir, que existe una realidad independiente de la mente, de la subjetividad, del lenguaje y de los conceptos. Más bien lo que dicen es que la realidad es dependiente de lo mental, del lenguaje o de los esquemas conceptuales. Por tal razón, para ella la mayor parte de los anti-realistas no son tales.

El tema de confusión es la expresión de Nietzsche “no hay hechos, solo interpretaciones”. Para D'Agustini, se trata de una interpretación de Vattino y Robartti (el pensamiento débil) (52), ya que, efectivamente, Nietzsche no creía que no existen los hechos. D'Agustini piensa que Nietzsche elabora una ironía, ya que luego de enunciar tal aserto, indica que eso también puede ser una interpretación, lo cual es lo mejor. Por eso, la interpretación literal de la expresión de dicho autor, ella la atribuye a Vattino y Robartti. Sin embargo, esta interpretación es criticada (52-54). En todo caso, si estos autores afirman lo indicado por Nietzsche, por lo que si hay autores que afirman el anti-realismo.

Ella dice que también hay una incapacidad para comprender los textos de la filosofía continental, sobre todo los del neokantismo. Esto implica una recepción superficial de los textos europeos.

Así, para D'Agustini aceptar la interpretación de que solo existen interpretaciones es problemático, porque si esta es la descripción de cómo es el mundo, y las cosas que pueblan el mundo, de tal manera que solo existen interpretaciones y no hechos, es insensato, porque si realmente se creyera, entonces, siguiendo Aristóteles, porque el anti

realista no se tira al pozo, en vez de seguir el camino a Megara (59).

Si se considera que solo existen las interpretaciones y no los hechos, es decir, si las interpretaciones son los únicos “hechos” que existen, se está en un callejón sin salida, porque se tiene que explicar cómo es posible que las pruebas en un juicio, si se considera las interpretaciones son los hechos, éstas no sirven para establecer la acusación (se refiere al caso Raffaele Sollecito y Amanda Knoz, en el proceso Perugia), o digamos por qué cuando un juicio se basa en interpretaciones y no en hechos (59), en el caso en que el juez que resuelve que la acusación por violación del grupo de La Manda -en Barcelona, España-, quien interpreta que no es violación, tal interpretación niega los hechos, por lo que la absolución de los acusados causa indignación. De tal manera que de dichos casos se desprende que lo importante son los hechos no las interpretaciones (59).

Por tal razón, consideramos -junto de D'Agustini-, que es importante distinguir entre hechos e interpretaciones. Sobre los hechos puede haber interpretaciones, es probable que sobre los mismos hechos además de interpretaciones, hay valoraciones distintas, pero la interpretación del hecho no es lo mismo que el hecho, es claro que la interpretación es un hecho más que ha de considerarse, pero muchos problemas se resuelven estableciendo los hechos, y revisando las interpretaciones.

La relación entre realismo y anti-realismo es asimétrica: es imposible ser anti realista y es inevitable ser realista, se puede ser escéptico en el detalle, pero no globalmente (33).

El malentendido reside en la confusión en dos tipos de realismo, por lo que existe un equívoco en el término, el cual hay que aclarar. Así se confunden: (a) El realismo metafísico o descriptivo el que sostiene: “existe una realidad sobre la que podemos decir cosas verdaderas o falsas, más, la realidad está hecha sí y así” (34). Se pregunta ¿cómo está hecha la realidad?, ¿qué tipos de cosas existen o no existen? y ¿son reales o no? (b) El realismo metodológico normativo: “hay que remitirse a las cosas como están”, “hay que describir la realidad”. Los realismos

jurídicos, político y éticos son metodológicos, no se relacionan con el metafísico, también, el científico (34).

La confusión reside en considerar el realismo metodológico como si fuese metafísico. Es el mismo error que comete Nietzsche, es decir, hacer depender la realidad de la mente.

Por otra parte, no hay discusión real sobre la existencia de los hechos, sino sobre las razones. Para la autora, lo que se discute no es el hecho, ni la interpretación del hecho, sino las razones que tenemos para defender la interpretación de los hechos. Para ello se requiere saber el presupuesto que hace a una proposición verdadera o falsa.

Por último, los debates actuales sobre el realismo, el anti-realismo y el nuevo realismo, están impregnados de las discusiones de los años ochenta, lo cual resulta infructuoso. Por ello, D'Agustini establece que lo hay que hacer es reacomodar los hilos del discurso, aclarando en qué relación están las discusiones filosóficas (21).

D'Agustini parte de que los hechos existen, entonces se pregunta, los hechos de los que hablamos ¿están contruidos? Ella responde que hay hechos que nos chocan con evidencia inequívoca, y también hechos inciertos, infundados y controvertidos. Aún así, puede decirse de verdad qué es verdad que algunos hechos son “resultado + verdad”, como “hoy no llueve”, y otros son solo “resultado” como “El Dios de la Biblia existe”.

Para ella, hay un aspecto metodológico de la descripción de la realidad, en contraste, la metafísica analiza filosóficamente la realidad, tiene como punto de referencia aspectos normativos, los fundamentos, el sentido común y la ciencia, la filosofía entra en crítica, en diálogo con ellos o ha de tenerlos en cuenta.

Además, se tiene otro componente: la evidencia subjetiva, es la primera en contar la realidad, siempre la vuelve a encontrar, la sufre, la padece. El yo en su función transcendental. En contraste con la ciencia, que es la experiencia compartida. Por eso ella dice que se puede ser realista metodológico.

El realismo filosófico se pregunta ¿cómo se hacen filosofía, ciencia, política y arte? De frente a los hechos, ve las cosas como están; distinguiendo claramente los hechos de los valores, se crean teorías descriptivas o normativas. Su problema principal es saber si las cosas que se describen están orientadas, o son arbitrarias (169). En lo fundamental se trata de la confianza de nuestra capacidad de capturar los hechos con los discursos (171).

El realismo metafísico empieza dando por descontado que existe la realidad y que sobre ella podemos decir cosas verdaderas, como ya se indicó, su pregunta es ¿cómo está hecha la realidad?, ¿qué tipos de cosas existe o no existe?, ¿son reales o no? Plantea que el mundo está ahí fuera, pero afirmar lo contrario no es posible (172). La pregunta para este realismo no es si los hechos existen, pues la respuesta trivial es sí. En este sentido no es posible ser antirealista, no es posible por varias razones: (a) por razones semánticas:

- El predicado “x es real” (Rx) significa “x existe”, por tanto,
- si el antirealista sostiene que la realidad no existe (no existe ningún x que tenga el predicado R);
- es como decir “Eso que existe no existe”.
- De tal manera que lo puede decir, pero no lo puedo sostener (D’Agostini, 2018, 172).

(b) Por razones epistemológicas: Con base en el principio de realidad de Aristóteles: si de verdad crees que no hay realidad, por que no te tiras al pozo en lugar de ir Megara (173), es claro que no lo haces, ya que no crees que no haya nada real, sabes que el pozo está ahí, y cuáles son las consecuencias de lanzarse al pozo.

(c) Hay un argumento que ella llama *Realismo Global*: que trata sobre la realidad en general, en donde a veces se admite una forma de antirealismo, pero se trata de la negación de la *tesis de la independencia*: aquella que afirma que “existen los hechos independientemente de nuestros argumentos cognoscitivos”, o de las

mentes, o de los lenguajes o de las formas culturales (174). Esta dependencia lo que quiere decir es que los hechos más bien son producidos por el lenguaje, por los conceptos, por la mente, etc. Sin embargo, esta idea igualmente se le puede aplicar las razones semánticas y las epistemológicas.

De tal manera, según ella, tenemos tres tipos de preguntas filosóficas, que plantean tres niveles de análisis filosófico, ellas son:

- (1) ¿Qué entendemos cuando usamos la palabra “realidad”, es decir, cuando atribuimos los predicados (las propiedades) “es real”, “existe” a algún objeto? Este es el nivel de análisis conceptual.
- (2) ¿Qué cosa es real, existente, y cómo está hecho? Esta es la pregunta metafísica.
- (3) ¿En qué condiciones podemos establecer que un objeto real existe? Este es el nivel epistemológico (175).

El nivel metafísico es el que a ella le interesa. Lo metafísico le entiende como: la reflexión filosófica sobre la realidad, y aquí encuentra dos preguntas: (a) lo ontológico: ¿Qué existe?; (b) lo metafísico: ¿Cómo está hecho lo que existe?

El realismo sugerido por D’Agostini, dice ella, no está lejos del de Aristóteles (con algo de Hegel, David Armstrong y David Lewis). Contiene tres tesis:

- Existen los hechos
- Hay una sola descripción verdadera de los hechos.
- A veces podemos formular y valorar descripciones verdaderas de hechos (45).

Para ella, este es el único realismo posible para un significado plausible de los conceptos de *realidad* y *verdad*, es decir, son an-elécticas, irrefutables. Hay una solución que debería valer para todos(as), porque no hay descuerdo. La

solución la expresa así: “los puños sobre la mesa”, “las cosas están ahí”.

Otro aspecto del debate se debe a la aparición del llamado *nuevo realismo*, a partir del enfoque presentado por Maurizio Ferraris, en *Manifiesto del nuevo realismo*. Para ella, este debate está viciado por un malentendido capital, que consiste en la confusión entre realismo metodológico y realismo metafísico. Si bien, Ferraris también propone una especie de acercamiento entre filosofía analítica y continental -esto luego de renunciar al posmodernismo y plantear el nuevo realismo-, no obstante, indica que esto puede hacerse, una vez superados los problemas del realismo analítico: correspondencia, fisicalismo, etc. (87-89).

Sin embargo, como dice D'Agustini, el debate que propone se ubica en los años ochenta, y sigue suponiendo la confusión. Esto a pesar de que en el libro el afirma que “los hechos son sin enmiendas”, y que el problema es la contingencia y la incompletitud (124). Ella no cree que Ferraris tenga razón. Según ella, Ferraris no plantea nada nuevo, más bien se tiene que revisar si el pensamiento de Ferraris responde a preguntas que nadie más ha hecho, y si efectivamente, está respondiendo a esas preguntas. Empero, tal realismo solo se sostiene por un *espantajo*, el que llama *realista confuso*, el que dice “la realidad es producto de mis, de nuestras construcciones, por tanto, podemos modificarla como nos guste y nos parezca (o declaraciones de este estilo)”, y, además, se cree, literalmente lo que está diciendo. Si de verdad alguien sostiene esto, dice que a ella le gustaría conocerlo.

Para de D'Agustini se trata de una argumentación construida sobre el *espantajo*, no es propiamente una argumentación, por lo que

es una respuesta que no responde. Siguiendo a Vaca, apoya su idea de que este nuevo realismo, ya que peca de lo mismo que crítica, tiene efectos metodológicos mas no sustantivos, los que se supone típicos de la filosofía que crítica (90).

La solución de D'Agustini es contundente: “los puños sobre la mesa”, y “las cosas están ahí”. Con base en lo dicho se tiene que los problemas del realismo y el nuevo realismo tienen poco que ver con el posmodernismo. Los conceptos de *verdad* y *realidad* son cercanos, escépticos y críticos, sirven para ofrecer razones, y debatir, no tiene mucho sentido defenderlos contra el escepticismo (41-42)

El anti-realismo metafísico no existe, es una posición auto contradictoria, nunca ha sido sostenida por nadie, realmente. Por lo que la critica al realismo es crítica al realismo metodológico, no al metafísico. La cuestión del realismo es una en realidad la cuestión metafísica, es decir, qué cosa es real, qué cosa no lo es y si eso se puede establecer con instrumentos filosóficos (41).

El concepto realista de verdad es ubicuo e indefinidamente extensible, cuando se discute sobre los hechos. Esto implica que para iniciar el debate hay que comenzar a repensar, por lo que hay que aclarar. Así, hechas estas aclaraciones la mayoría de las discusiones actuales sobre el realismo resultan irrelevantes (41).

En principio, D'Agustini, ha aclarado los malentendidos, por tanto, se puede repensar la filosofía.

Recepción: 15.08.20

Aceptación: 15.09.20

VI

Crónicas

The background features abstract, light blue geometric shapes. A large, curved shape is on the right side, and a smaller, more angular shape is on the left side, both pointing towards the center where the text is located.

Álvaro Carvajal Villaplana
Secretario de ACOFI

Crónica del X Congreso Centroamericano de Filosofía. Mente, cultura: el horizonte y sus implicaciones en el desarrollo de Centroamérica y el Caribe

El X Congreso Centroamericano de Filosofía, se llevó a cabo del 31 de octubre al 04 de noviembre 2016, en Tegucigalpa, Honduras, organizado por el Departamento de Filosofía, así como la Facultad de Humanidades y Letras, de la Universidad Nacional Autónoma de Honduras (UNAH). Además, fue convocado por la Asociación Centroamericana de Filosofía (ACAFI) y el Comité Organizador del Congreso del UNAH; atendiendo la resolución del IX Congreso Centroamericano de Filosofía, celebrado en octubre de 2014 en la Universidad de Costa Rica, en la cual Honduras fue designado como país sede de la celebración del X Congreso Centroamericano de Filosofía, 2016.

Los objetivos del congreso y de ACAFI fueron los siguientes:

- Continuar con el fortalecimiento del foro centroamericano de interacción académica y social de carácter serio, con vistas a la continuidad de los proyectos.
- Reforzar los vínculos entre las universidades centroamericanas, es especial de los departamentos, escuelas y posgrados en filosofía.
- Aprobar el proyecto de organización del III Pre-Congreso Centroamericano de Filosofía a realizarse en Guatemala, en el 2017. Y, el XI Congreso Centroamericano de Filosofía, a realizarse en Panamá, en el 2018.
- Participar en la reunión de la junta directiva de ACAFI y fortalecer la red de asociaciones de filosofía de la región incorporando a Cuba, Colombia y México.

En el congreso participaron las diferentes delegaciones de los países centroamericanos pertenecientes a ACAFI: Guatemala, Honduras, El Salvador, Costa Rica y Panamá. Además, fue el marco para la reunión de la Asociación Centroamericana de Filosofía (ACAFI), una red para la integración centroamericana desde la perspectiva de la filosofía.

En el congreso se participaron 6 conferencistas; se organizaron 6 mesas de trabajo y 2 simposios; se presentaron 51 ponencias, y llegaron cerca de 300 asistentes. Los simposios fueron: (a) *El estado de filosofía en Centroamérica y el Caribe*, organizado por Gustavo Adolfo Zelaya (UNAH), su propósito fue la presentación del estado de la filosofía en la región por parte de las delegaciones de ACAFI. (b) El otro fue *El horizonte de la filosofía en el siglo XXI y sus implicaciones en la región Centroamericana*, en la que participaron Fernando Broncano, Ángel Moreno, Natasha Gomes, Álvaro Carvajal, Francisco Márquez y German Vargas.

Las mesas de trabajo fueron las siguientes: Filosofía de la mente; Filosofía política y derechos humanos; Epistemología, Ética y religión; Filosofía de la cultura; Filosofía Iberoamericana e Historia de las ideas en Centroamérica.

Los conferencistas participaron con 8 conferencias, entre ellos están: Fernando Broncano, de la Universidad Carlos III de Madrid, participa con dos conferencias: (a) *Racionalidad y opacidad*, y (b) *Racionalidad y Agencia*. German Vargas Guillén, de la Universidad Pedagógica de Colombia, con *Juego constitución-pasividad*. Jimmy

Washburn, Universidad de Costa Rica, con *Neurociencia ¿Qué le dice a la ética?* Adelino Braz. Universidad de París I, Pantheon-Sprbone/Instituto Francés de América Central, quien participa con dos conferencias: (a) *Laicismo, religión, estado* y (b) *¿Qué queda, 40 años después de Castigar y vigilar de Michel Foucault?* Elio Masferrer Kan de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, con *Fundamentos epistemológicos de la antropología religiosa*. Y Natasha Gomes, de la Universidad de la Habana, con *Presente de la filosofía en Cuba. Informe de historia, cultura y crítica*.

Los ponentes provenían de países como Honduras, Guatemala, Costa Rica, Panamá, Colombia, España, El Salvador, México. La mayoría de los ponentes son centroamericanos(as). Entre algunos de los ponentes están: Abdiel Rodríguez, Ángelo Moreno, Ricardo Adán Molina Meza, Francisco Márquez, Johana Garay, Pedro Ixchp Soc Rosario Pablo Coyoy, Carlos Rodolfo González, Andrés Solano Álvaro Carvajal, Laura Isela Arellano, Esteban Fernando Martínez, y Eduard Ortiz, entre otros.

La reunión de la Asociación Centroamericana de Filosofía se llevó a cabo el día 03 de noviembre de 2016, estuvieron presentes: Abdiel Rodríguez (Panamá), Marlon Urizar-Natareno (Guatemala), Ángelo Moreno (Honduras), Francis Márquez (Guatemala), Johana Garay (Panamá), Ricardo Adán Molina (El Salvador) y Álvaro Carvajal Villaplana (Costa Rica). En esta reunión se realiza la elección de la junta directiva, según el reglamento de la ACAFI, la presidencia representa al país o la asociación organizará en siguiente congreso centroamericano de filosofía,

la vicepresidencia corresponde al país o asociación que organizará el siguiente pre-congreso de filosofía, y en dos años partir del 2016, el siguiente congreso. La elección quedó como sigue:

- Presidente: Abdiel Rodríguez Reyes (Panamá)
- Vicepresidente: Marlon Urizar-Natareno (Guatemala)
- Secretario 1: Álvaro Carvajal Villaplana (Costa Rica)
- Secretario 2: Ángelo Moreno (Honduras)
- Primer Vocal: Johana Garay Becerra (Panamá)
- Segundo Vocal: Francisco Márquez Guevara (Guatemala)
- Tercer Vocal: Ricardo Molina Meza (El Salvador)

Además, se aprobó la nueva sede del XI Congreso Centroamericano de Filosofía para que se realice en Panamá, en octubre de 2018 y el III Pre-Congreso Centroamericano de Filosofía en Guatemala, en el 2017. Se redactó una declaración del X Congreso Centroamericano de Filosofía. También se acuerda invitar a Cuba para que participe en la ACAFI, para ello se tuvo conversaciones con la señora Natasha Gomes Velázquez. Otros acuerdos de esa reunión pueden verse en la Declaración del X Congreso Centroamericano de Filosofía, 2016 que se publica en este número de *Azur*.

Recepción: 15.08.20
Aceptación: 15.09.20

Asociación Centroamericana de Filosofía (ACOFI)

Declaración del X Congreso Centroamericano de Filosofía, 2016 Tegucigalpa, Honduras

Esta declaración se emite en Tegucigalpa, con ocasión de la celebración del X Congreso Centroamericano de Filosofía, celebrado del 31 de octubre al 04 de noviembre de 2016 en el Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades y Letras, Universidad Nacional Autónoma de Honduras (UNAH). Los signatarios han sido convocados por el Dr. Ángelo Moreno León –profesor del Departamento de Filosofía; presidente de la Asociación Centroamericana de Filosofía (ACAFI) y del Comité Organizador del Congreso– para cumplir con la resolución del IX Congreso Centroamericano de Filosofía, celebrado durante el mes de octubre de 2014 en la Universidad de Costa Rica y en el cual Honduras fue escogida para fungir como sede del X Congreso Centroamericano de Filosofía, en el año 2016.

Se celebrará el X Congreso con los siguientes objetivos:

1. Abrir un espacio de diálogo filosófico, de reflexión crítica, de intercambio de experiencias y de actualización profesional, mediante un Congreso Centroamericano de Filosofía, que permita obtener un conocimiento del quehacer filosófico en la región; asimismo, que pueda dar a conocer los resultados de las investigaciones de los(as) académicos(as) y los(as) estudiantes. La información respectiva ha de coadyuvar en el mejoramiento de la calidad de la investigación filosófica y de los procesos de enseñanza filosófica en la región.
2. Contribuir al fortalecimiento de la docencia y la investigación de los(as) profesionales y estudiantes centroamericanos de las universidades de la región, mediante el debate sobre las condiciones del desarrollo

de la filosofía y la implementación de planes de acción regionales.

3. Facilitar el intercambio de opiniones, experiencias e investigaciones entre docentes y estudiantes de filosofía de la región centroamericana, mediante ponencias, conferencias y una convivencia que favorezca la reflexión sobre el desarrollo.
4. Mostrar al mundo la producción filosófica centroamericana por medio de la presentación de ponencias, conferencias y mesas redondas a través de la divulgación de la actividad y la publicación de las ponencias del congreso.
5. Coadyuvar al desarrollo del pensamiento filosófico centroamericano, impulsando la calidad de la investigación y de la docencia.
6. Contribuir al desarrollo de la organización de los(as) profesionales en filosofía, por medio de la creación y fortalecimiento de las asociaciones nacionales de filosofía para ofrecer espacios no universitarios a los profesionales en filosofía.

Durante el IX Congreso se alcanzaron los siguientes fines:

1. Se contribuyó al fortalecimiento de la docencia, la investigación y la proyección de los indagadores de la filosofía de Centroamérica, por medio de la participación de los profesionales en filosofía y la disposición para crear grupos de investigación, así como una revista, la organización de coloquios y la publicación de obras filosóficas centroamericanas.
2. Se facilitó el intercambio entre docentes y estudiantes de filosofía de las universidades de Centroamérica y de nuestra América.

Hubo un incremento en la participación de las delegaciones, así como de estudiantes.

3. Se pusieron al alcance de la comunidad filosófica de Centroamérica los grandes temas contemporáneos de la filosofía, por medio de la participación efectiva, la página oficial del congreso y el *Facebook* de este; además de la colaboración de los medios de prensa de la UNAH.
4. Se mostró un mapa de la situación de la filosofía en Centroamérica.
5. Se logró el compromiso de Honduras y Panamá para crear las asociaciones nacionales de filosofía.
6. Se logró la participación de delegaciones de Cuba, México y Colombia. Se invita a México, Colombia y Cuba a participar como invitados de ACAFI.
7. Se integraron más universidades públicas y privadas, así como organizaciones civiles a la organización de congreso.
8. Se planteó la necesidad de promover la creación e integración de una Red Iberoamericana de Filosofía.

En consideración de lo anterior

SE DECLARA:

- I. *Organización del XI Congreso y el III Precongreso Centroamericanos de Filosofía:* el señor Moreno lee la solicitud de la Universidad Rafael Landívar de Guatemala para organizar el siguiente Congreso Centroamericano de Filosofía. Sin embargo, como en el ata del X Congreso Centroamericano de Filosofía se designó a Panamá como la siguiente sede, se le consultó a la delegación de Panamá sobre la disponibilidad de asumir dicha organización. Al respecto, el señor Abdiel Rodríguez y la señora Johana Garay señalan que la Universidad de Panamá se compromete a organizar dicho congreso en octubre del 2018. De acuerdo con lo anterior, se le propone a la delegación de Guatemala que organicen el III Precongreso Centroamericano de Filosofía. En atención a tal solicitud, el señor Marlon Urizar-Natareno indica que

la Universidad Rafael Landívar puede organizar dicha actividad, en el marco del XI Congreso Internacional de Filosofía proyectado para octubre del 2017. Se propone que en dicho pre-congreso se realice un coloquio sobre el quehacer filosófico en Centroamérica, el cual puede constar de dos partes: (a) la situación de la enseñanza de la filosofía, y (b) la sistematización del pensamiento en Centroamericana. Además, el señor Moreno –en conversación con el señor Adelino Braz del Instituto Francés, Sección Honduras– propone la organización conjunta. con ACAFI, del V Coloquio Internacional de Estudios Cartesianos, en mayo 2017. Adicionalmente, el señor Abdiel Rodríguez indica que la Fundación Gustavo Bueno esta dispuesta a difundir y publicar textos sobre temáticas y pensadores(as) centroamericanos(as). Por su parte, los señores Rodríguez y Carvajal presentarán la metodología del trabajo, que servirá como base para para organizar el coloquio del III Precongreso.

- II. Grupos de investigación para desarrollar temas y problemas regionales. El señor Francisco Márquez, presentó la propuesta de formar círculos y grupos de investigación filosófica para tratar temas y problemáticas regionales. La idea consiste en comenzar con un grupo de investigación sobre el pensamiento indígena. Dicho grupo estaría coordinado por los señores Francisco Márquez Guevara, Andrés Solano Fallas y Juan Alberto Tubac Par. Ellos presentarán una propuesta para el diagnóstico de las filosofías indígenas en Centroamérica y su situación o estado actual. Dicha propuesta se presentará a la junta directiva de ACAFI para su aprobación.
- III. Revista Centroamericana de Filosofía. El Dr. Álvaro Carvajal Villaplana presenta la propuesta para crear la *Revista Centroamericana de Filosofía*. Se indica la necesidad de analizar las condiciones y

- perspectivas financieras y operativas, a fin de presentar un proyecto adecuado para crear dicha revista. Se harán cargo del asunto los señores Carvajal y Rodríguez.
- IV. Red de Asociaciones Iberoamericana en Filosofía. El señor Fernando Broncano Rodríguez presenta la propuesta de la Red Española de Filosofía (REF), cuyo presidente es el señor Antonio Campillo, para que se conforme una Red de Asociaciones de Filosofía Iberoamericana. Se acuerda apoyar la idea y se encomienda que al señor Carvajal y la señora Garay para que coordinen esfuerzos con los señores Broncano y Campillo, a fin de elaborar una propuesta de lo que sería dicha red.
- V. Propuesta de apoyo del Instituto Francés. El señor Adelino Braz propone que el Instituto Francés apoye el trabajo de ACAFI en líneas de acción: a) capacitar en la formación de la enseñanza la filosofía, b) fomentar el desarrollo de la investigación filosófica y c) coadyuvar en la financiación de actividades como foros, coloquios congresos, la publicación y la divulgación de la filosofía en Centroamérica.
- VI. Propuesta de apoyo de FLACSO. El señor David Vivar, Asistente Técnico de FLACSO-Honduras, señala que FLACSO está dispuesto a apoyar las actividades que desarrollo ACAFI, y que se planteará el asunto en sistema FLACSO.
- VII. Invitación para que Cuba participe como país invitado en la ACAFI. El señor Carvajal, en conversación con la señora Natasha Gómez Velásquez de la Universidad de la Habana, propone que se invite a Cuba para que participe en las actividades de la ACAFI. Para tal propósito, se estaría promoviendo la conformación de un grupo de filósofos(as) para hacer efectiva dicha incorporación. La señora Gómez será la responsable de la organización de dicho grupo en Cuba. Se acuerda la incorporación de Cuba como invitada.
- VIII. Invitación para que Colombia participe como país invitado en la ACAFI. El señor Moreno indica que ha conversado con el señor Germán Vargas Guillén, para que Colombia se incorpore como país invitado a las actividades de ACOFI. El Dr. Vargas indica que su red de filosofía estaría promocionando las publicaciones de la producción filosófica centroamericana. Se acuerda la incorporación de Colombia como invitada.
- IX. Invitación para que México participe como país invitado en la ACAFI. El señor Molina está en conversación con el señor Gabriel Vargas Lozano, para que México se incorpore como país invitado a las actividades de ACAFI.
- X. Creación de las asociaciones hondureña y panameña de filosofía. El señor Moreno informa que los(as) profesores(as) de filosofía han decidido crear la Asociación Hondureña de Filosofía. A su vez, el señor Abdiel Rodríguez y la señora Johana Garay indican que ellos se comprometen a crear la Asociación Panameña de Filosofía. La Junta Directiva recomienda que en ambos países se conforme un grupo y una junta directiva provisional previa a la formalización de la creación de dichas asociaciones.
- XI. Estructura de ACAFI. Se discute sobre la necesidad de definir la estructura organizativa de ACAFI, la cual debería contemplar un sistema democrático representativo y participativo de elección; pero, para tales efectos se debería contar con las instalaciones de las asociaciones nacionales de filosofía respectivamente en cada país. Como no todos los países tienen sus asociaciones, este punto queda pendiente hasta que se conformen las asociaciones de Honduras y Panamá y que se formalice la participación de las asociaciones ya existentes.
- XII. Incorporación de la ACAFI a la Federación Internacional de Filosofía (FIF). El señor Molina propone remitir la correspondencia de solicitud de admisión

a la Asociación Mundial de Filosofía, con referencia al presidente Dermon Moran y al vicepresidente Lucho Scarlantino; así como al señor Gabriel Vargas Lozano.

XIII. Elección de la Junta Directiva. Conforme con el artículo 1 y las delegaciones centroamericanas presentes en este congreso, la Junta directiva queda conformada como sigue:

1. Presidente: Abdiel Rodríguez Reyes (Panamá)
2. Vicepresidente: Marlon Urizar-Natareno (Guatemala)
3. Secretario 1: Álvaro Carvajal Villaplana (Costa Rica)
4. Secretario 2: Ángelo Moreno (Honduras)
5. Primer Vocal: Johana Garay Becerra (Panamá)
6. Segundo Vocal: Francisco Márquez Guevara (Guatemala)
7. Tercer Vocal: Ricardo Molina Meza (El Salvador)

Dado en Tegucigalpa, Honduras, el tres de noviembre de 2016.

Abdiel Rodríguez Reyes
Presidente
Guatemala

Álvaro Carvajal Villaplana
Secretario
Costa Rica

Francisco Márquez
Vocal 1
Guatemala

Ricardo Molina
Vocal 3
El Salvador

Marlon Urizar-Natareno
Vicepresidente
Panamá

Ángelo Moreno
Secretaria de Gestión
Honduras

Johana Garay
Vocal 2
Panamá

Recepción: 15.08.20
Aceptación: 15.09.20

Álvaro Carvajal Villaplana
Secretario de ACAFI

Crónica del XI Congreso Internacional de Filosofía, religión, cultura y género

III Pre-Congreso Centroamericano de Filosofía, 2017

Entre el 16 y el 20 de octubre de 2017 se llevó a cabo el III Pre-Congreso Centroamericano de Filosofía, organizado por la Asociación Centroamericana de Filosofía (ACAFI). La actividad fue parte del XI Congreso Internacional de Filosofía, Religión, Cultura y Género, a cargo del Departamento de Letras y Filosofía y Facultad de Humanidades de la Universidad Rafael Landívar.

Ambas actividades fueron convocadas por la Asociación Guatemalteca de Filosofía (ADFIL) y la Asociación Centroamericana de Filosofía (ACAFI). En el congreso se reunió la junta directiva de la ACAFI y las delegaciones de los países centroamericanos participaron en diversas actividades.

Los objetivos del congreso fueron:

- Ofrecer un espacio académico para presentación de investigaciones recientes o en desarrollo sobre temas de religión, cultura, género y sus intersecciones;
- Explorar los cambios interdisciplinarios que se han producido en los fenómenos y prácticas de la religión, la cultura y el género;
- Indagar sobre las posibilidades actuales de diálogo entre las humanidades y las ciencias sociales;
- Proponer medidas específicas para promover la investigación en el campo de las humanidades y, con ello, afianzar la formación académica en ese campo.

Por su parte, los objetivos del III Pre-Congreso Centroamericano de Filosofía fueron:

- Continuar con el fortalecimiento del foro centroamericano de interacción académica y social de carácter serio y con vistas a la continuidad de proyectos;
- Reforzar los vínculos entre las universidades centroamericanas, en especial de los departamentos, escuelas y posgrados en filosofía;
- Aprobar el proyecto de organización del XI Congreso Centroamericano de Filosofía por realizarse en Panamá, en octubre de 2018.
- Participar en la reunión de la junta directiva de ACAFI y fortalecer la red de asociaciones de filosofía de la región incorporando a Nicaragua y República Dominicana.

En el congreso se presentaron 70 ponencias, asistieron 8 conferencistas internacionales y hubo una participación general de 200 personas.

Las ponencias se organizaron en las 15 mesas de trabajo que se indican a continuación: pensamiento político; fenomenología, epistemología y políticas de la religión; teología y colonialidad; reconfiguración de los espacios sociales y culturales; filosofía y cultura; religión, estado sociedad y culturas, discriminaciones; cuestiones éticas y epistemológicas; filosofía y educación; discusiones teóricas y críticas sobre la escritura de mujeres guatemaltecas del siglo XX; pensamientos filosóficos, escrituras y reescrituras; mapas del arte, la literatura, la

cultura y la historia de Guatemala y de El Salvador; la identidad violenta del deseo: indagaciones en los machismos y el racismo en Guatemala; por último, fenomenología del cuerpo y la angustia.

La mayoría de los participantes con ponencias fueron centroamericanos(as). Hubo participación de Guatemala, El Salvador, Costa Rica, Honduras. También asistieron representantes de México, Colombia, Argentina y España. Entre algunos(as) centroamericanos(as) que presentaron ponencias puede citarse los siguientes: Ángelo Moreno León, Andrés Solano-Fallas, José Millán Cubillas, Rodolfo Arévalo, Ricardo Adán Molina Meza, Marlon Urizar-Natareno, Álvaro Carvajal Villaplana, Regina Fuentes, Natali Niño Patiño, Krin Vasicek, entre otros.

Los conferencistas principales fueron: Victoriano Castillo González, del Centro de Acompañante del Proyecto Quaibal q'ij, con *El proceso de inculturación en Guatemala hoy*; Elio Masferrer Kan de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, quien, junto con Walter Raudales, de la Universidad Francisco Gavidia, impartieron la conferencia *Religión, teología,*

interculturalidad y pensamiento latinoamericano. También, Gladys Tzul, con la conferencia *Reproducción material y simbólica de la vida: notas para comprender las luchas de las mujeres indígenas*. Geraldina Céspedes, Misioneras Dominicanas, con *Religión y lucha de las mujeres ante el mercado y el patriarcado*. Emmanuel Alejandro Theumer, de la Universidad de la Plata, con *Genealogía histórica-política de la categoría de género*. Por último, Beatriz Cortéz, Universidad de California en Northridge, expuso *Memoria nómada: la construcción de la memoria y el imaginario del futuro*.

La reunión de la junta directiva de ACAFI se realizó el 18 de octubre de 2017; los miembros de la junta directiva presentes fueron: Marlon Urizar-Natareno, vicepresidente (Guatemala), Álvaro Carvajal Villaplana (Costa Rica), Secretario 1; Ángelo Moreno León (Honduras), Secretario 2; Francisco Márquez (Guatemala), Vocal 1.

Recepción: 15.08.20

Aceptación: 15.09.20

Asociación Centroamericana de Filosofía (ACAFI)

Declaración del III Pre-Congreso Centroamericano de Filosofía 2017 Ciudad de Guatemala, Guatemala

Esta Declaración se da en la Ciudad de Guatemala, Guatemala, con ocasión del III Pre-Congreso Centroamericano de Filosofía, celebrado del 17 al 19 de octubre de 2017 en el marco del *XI Congreso Internacional de Filosofía “Religión, Cultura y Género”*, el cual ha sido organizado por la Facultad de Humanidades y el Departamento de Letras y Filosofía, de la Universidad Rafael Landívar y la Asociación Guatemalteca de Filosofía (AGFIL). La convocatoria ha sido hecha por el Dr. Marlon Urizar-Natareno, en atención a lo resuelto en el X Congreso Centroamericano de Filosofía efectuado en la Universidad Nacional Autónoma de Honduras, Tegucigalpa, Honduras, en noviembre del 2016.

Considerando:

1. Que nos hemos reunido para discutir, analizar y aprobar la propuesta de organización del XI Congreso Centroamericano de Filosofía, que será celebrado en Ciudad de Panamá, Panamá, del 15 al 19 de octubre de 2018.
2. Que se continuó con el objetivo de fortalecer el quehacer filosófico en la región.
3. Que se promovió el intercambio de las investigaciones, los estudios y las experiencias de las tendencias filosóficas y de la realidad de Centroamérica.
4. Que se analizaron las perspectivas de desarrollo de la filosofía en la región.
5. Que estuvieron presentes profesores de las universidades centroamericanas y miembros de asociaciones nacionales en calidad de testigos de los acuerdos, ellos son: Andrés Solano, Jerry Espinoza, Regina Fuentes, Ricardo Roque,

Gustavo Zelaya, Leonel Padilla, José Manuel Fajardo y Javier Pérez.

Resolvemos lo siguiente:

I. Sobre el XI Congreso Centroamericano de Filosofía:

- a. **La aprobación de la propuesta** de organización del XI Congreso Centroamericano de Filosofía, presentada por la comisión organizadora de Universidad de Panamá, y cuyo tema central será: *Diálogos interdisciplinarios: Retos y Desafíos*. El congreso se celebrará en la Universidad de Panamá, del 15 al 19 de octubre, de 2018.
- b. **La comisión organizadora local** corresponde al Departamento de Filosofía de la Universidad de Panamá, presidida por el señor Abdiel Rodríguez y la señora Johana Garay.
- c. **Sobre los objetivos:**
 - Establecer acuerdos interinstitucionales en la región, lo cuales promuevan el trabajo en pro de la investigación filosófica desde una perspectiva interdisciplinaria.
 - Dar a conocer los resultados de las investigaciones de los(as) académicos(as) y de los estudiantes en área de la filosofía.
 - Proveer oportunidades de actualización en temas filosóficos para todos los egresados de la Carrera de filosofía y para todos los profesionales que enseñan filosofía.
 - Promover el mejoramiento de la calidad de la investigación filosófica y los procesos de enseñanza en

filosofía en el ámbito nacional como en el de la región Centroamericana.

- Fortalecer la organización gremial de los profesionales en filosofía y los educadores de la enzañanza de la filosofía en la región.
- d. Se propone que el XI Congreso que el El Salvador sea la sede para la organización del XII Congreso Centroamericano de Filosofía, en el 2020. La UCA, representada por el señor Ricardo Roque Baldovinos, director del Departamento de Filosofía de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA), se mostró dispuesta a organizar dicho congreso.
 - e. Se propone que la República Dominicana o que Guatemala sean las posibles sedes del IV Pre-Congreso Centroamericano de Filosofía del 2019.
 - f. Se propone que en Panamá la comisión organizadora, apoye financieramente a dos de los miembros de la ACAFI para que asistan al X Congreso.

II. Sobre la Asociación Centroamericana de Filosofía:

- a. Se hizo contacto con el grupo Polimates, de Nicaragua, para que se incorpore a la ACAFI. Este grupo reúne a filósofos, estudiantes de filosofía y diferentes profesionales interesados(as) en la filosofía. El contacto está a cargo del señor Marco Aurelio Peña. Este grupo mostró interés por organizar el XII Congreso Centroamericano de Filosofía para el 2022. El Señor Marlon Urizar se compromete a hablar con los profesores de la UCA de Nicaragua, para que participen en la organización de dicho evento. El señor Francisco Márquez indica

que es importante hacer gestiones e impulsar esta actividad en Nicaragua.

- b. Se hizo contacto con los miembros de la Asociación Dominicana de Filosofía, por intermedio de la Red Iberoamericana para la Defensa de la Filosofía, y se les invitó a formar parte de ACAFI, lo cual fue aceptado.
- c. Se constata que en Honduras todavía no se ha logrado conformar la Asociación Hondureña de Filosofía.
- d. Se verifica que no se ha invitado a Puerto Rico.
- e. Se constata que aun no se ha creado la Asociación Panameña de Filosofía.
- f. Se informa que la ACAFI forma parte de la Red Iberoamericana de Defensa de la Filosofía (la cual ha estado participando activamente) y que se asistió al I encuentro para la conformación de dicha red, realizado en la Universidad Federal de Salvador de Bahía, durante los días del 18 al 20 de abril de 2017. También se indica que ya se tiene un borrador de estatus, y que dicha asociación será inscrita en Venezuela.
- g. Se informa que la ACAFI patrocina la organización del III Congreso Internacional de Filosofía, Arte y Diseño, que será celebrado en la Universidad de Costa Rica durante los días 30-31 de julio y 01-02 de agosto de 2018.
- h. Se recomienda que los organizadores de los congresos consideren la posibilidad de conseguir alojamiento para los estudiantes de filosofía de la región que asistan a los congresos.
- i. Se plantea la necesidad de realizar gestiones para inscribir a la ACAFI en la Asociación Interamericana de Filosofía. El señor Leonel Padilla se comprometió a realizar dichas gestiones.

Dado en Ciudad de Guatemala, Guatemala, el diez y nueve de octubre de 2017. Firmado por los presentes:

Marlon Urizar-Natareno
Vicepresidente
Guatemala

Ángelo Moreno
Vocal 1
Honduras

Álvaro Carvajal Villaplana
Secretario 1
Costa Rica

Francisco Márquez
Secretario 2
Guatemala

Recepción: 15.08.20
Aceptación: 15.09.20



VI
Autores y filiación institucional

Andrea Calvo Díaz. Máster en Arte por la Universidad de Costa Rica, asimismo, historiadora del arte y filósofa por la misma universidad. Docente universitaria en la Universidad de Costa Rica y Universidad Nacional. Ha centrado sus investigaciones en relaciones interdisciplinarias entre arte y pensamiento. **Correo electrónico:** andreaarte06@gmail.com.

Luis Camacho Naranjo: presidente de la Asociación Costarricense de Filosofía. Cofundador de la International Development Ethics Association. Catedrático jubilado, UCR. Licenciado en Filosofía y Letras, Universidad Central de Madrid. Ph.D., Catholic University of America, Washington D.C. Autor de varios libros entre ellos *Introducción a la lógica; Lógica Simbólica Básica; Lógica en la literatura y en la enseñanza del español y La ciencia en su historia*. Autor de más de 50 artículos en revistas y colecciones publicadas en numerosos países y en varios idiomas. Correo electrónico: lcn20032003@yahoo.com

Álvaro Carvajal Villaplana: Doctor en Humanidades, con énfasis en Filosofía Contemporánea (mención honorífica). Profesor de las Escuelas de Filosofía y Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica. Profesor de la Escuela de Ciencias Sociales del Instituto Tecnológica de Costa Rica. Autos de múltiples artículos y libros. Su última publicación es *Diversidad sexual: Democracia y Ciudadanía*. Correo electrónico: alvaro.carvajal@hotmail.com

Guillermo Coronado Céspedes. Profesor emérito en filosofía, Universidad de Costa Rica. Profesor emérito Universidad Teológica de América Central, Monseñor Óscar A. Romero. Profesor retirado del Instituto Tecnológico de Costa Rica. Especialidad en historia y filosofía de la ciencia, historia de la técnica y la tecnología, filosofía de la naturaleza. Miembro del Círculo de Cartago. Miembro Comité Editorial de la Revista CORIS. **Correo electrónico:** gmocoronado@yahoo.com.

Dina Espinosa Brilla: Doctora en Filosofía y Letras (Universidad de Alicante), Filósofa y Filóloga Clásica (Universidad de Costa Rica). Catedrática Escuela de Estudios Generales, Coordinadora Proyecto Estado de los Derechos de la Niñez y la Adolescencia (UCR). Ha escrito sobre Axiología, Humanismo, Derechos Humanos. **Correo electrónico:** dina.espinosa@ucr.ac.cr.

Omar S. Herrera Rodríguez: Bachiller en Filosofía por la Universidad de Costa Rica y máster en Estudios Latinoamericanos con énfasis en cultura y desarrollo por la Universidad Nacional de Costa Rica. Es investigador independiente, interesado principalmente en temas asociados a teoría marxista. **Correo electrónico:** omar.herrera@ucr.ac.cr.

Rogelio Alonso aguna García: Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) y de la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Ha dedicado su trabajo de investigación al estudio de la modernidad, especialmente al pensamiento de René Descartes. Asimismo, es responsable del Seminario de Pensamiento en Español de la FFyL de la UNAM, en donde se ha dedicado al estudio de la obra de María Zambrano. **Correo Electrónico:** ogeliolaguna@filos.unam.mx.

Francisco Antonio Márquez Guevara. Profesor del Departamento de filosofía, Facultad de Humanidades, de la Universidad de San Carlos. Miembro de la Asociación Guatemalteca de Filosofía. Sus áreas de interés son Filosofía de la educación, antropología filosófica y filosofía maya. Correo electrónico: franciscoantonio6@gmail.com.

Javiel Elena Morales: Es miembro fundador de la Asociación Dominicana de Filosofía. Además, es profesor de Introducción a la Filosofía de la Universidad Autónoma de Santo Domingo. Coordinador Docente en la Dirección General de Currículo de la República Dominicana. Doctorando de Filosofía en un Mundo Global, Universidad del País Vasco. **Correo electrónico:** javiel.elena@minerd.gob.do.

Andrés Solano-Fallas: Encargado de la Cátedra Filosofía de la Educación, de la Escuela de Ciencias de la Educación, de la Universidad Estatal a Distancia (UNED). Docente de la Sección de Filosofía y Pensamiento, de la Escuela de Estudios Generales, de la Universidad de Costa Rica (UCR). **Correo electrónico:** sadsunsea@gmail.com / asolanof@uned.ac.cr.

Juan Alberto Tubac Par. Es Maya Poqomam, Licenciado en Filosofía, Profesor interino de l Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades, de la Universidad de San Carlos. Su área de interés Antropología filosófica étnica. **Correo electrónico:** Juan_alberto55@hotmail.es.

Celso Vargas Elizondo: Doctor en Filosofía con especialidad en filosofía de la ciencia. Profesor Catedrático del Instituto Tecnológico de Costa Rica. Ha sido profesor en varias universidades centroamericanas y de México. Autor de más de 110 publicaciones académicas. Ha participado en numerosos congresos y reuniones académicas en América, Europa y Asia. **Correo electrónico:** celsovargaselizondo@gmail.com.

Álvaro Zamora Castro: Doctor en Filosofía por la Universidad de Costa Rica (Mención Honorífica), con estudios complementarios en la Universidad de Würzburg, Alemania (becario del DAAD). Se encuentra jubilado (JUPEMA). Ha sido profesor en UNED, ITCR, UCR y UNA. Es autor y coautor de dieciséis libros y de múltiples artículos. **Correo electrónico:** zamorar5@gmail.com.

