



OPÚSCULO FILOSÓFICO

Año XV | N°35, 2022

Négation d'*a priori*
paradigmatiques,
signification
et Philosophie.

RICARDO NAVIA

Filosofías del rostro.

MASSIMO LEONE

Descartes
y nuestras filosofías.

JUAN CARLOS

MORENO ROMO

Notizen zu Philosophie,
Literatur und Musik.

EBERHARD GEISLER

Complejidades en la
comprensión lectora
de textos científicos
y académicos en
estudiantes universitarios
de Ciencias Sociales.

MIRIAM DOLLY

ARANCIBIA



PUBLICACIÓN DEL CENTRO
DE ESTUDIOS DE FILOSOFÍA CLÁSICA
Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Cuyo

MENDOZA - ARGENTINA
ISSN EN LÍNEA 2422-8125

ἄνθρωπος ἔστι πάσι τὸ φρονεῖν.

Común es a todos el pensar.

Heráclito, Frag, 113

OPÚSCULO FILOSÓFICO

RICARDO NAVIA

MASSIMO LEONE

JUAN CARLOS MORENO ROMO

EBERHARD GEISLER

MIRIAM DOLLY ARANCIBIA



Año XV | N°35, 2022
MENDOZA - ARGENTINA

PUBLICACIÓN DEL CENTRO
DE ESTUDIOS DE FILOSOFÍA CLÁSICA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Cuyo

OPÚSCULO FILOSÓFICO es una publicación periódica, de frecuencia semestral con trabajos de investigación expuestos en el Centro de Estudios de Filosofía Clásica.

Esta publicación es gracias a un subsidio de la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad Nacional de Cuyo.

Opúsculo Filosófico se encuentra indexada en: LATINDEX (nivel I)
Biblioteca Digital uncuyo SID www.bdigital.uncu.edu.ar

© 2022

ISSN 1852-0596

ISSN en línea 2422-8125

Centro de Estudios de Filosofía Clásica
Facultad de Filosofía y Letras UNCuyo
Centro Universitario

Dirección postal:

Ciudad Universitaria

Parque General San Martín s/n

C.C. 345

C.P. 5500 Mendoza - Argentina

Tel.: 0261 - 413 5004 interno 2248

Fax: 0261 - 438 0457

E-mail: opusculofilosofico@gmail.com

Revista publicada en el repositorio institucional de la UNCuyo

Dirección digital: <http://bdigital.uncu.edu.ar/6573>

Web del organismo productor: www.ceficuncuyo.com.ar

Equipo editorial

Consejo de redacción

DIRECTORA

Dra. Mirtha S. RODRÍGUEZ,
Universidad Nacional de Cuyo, Argentina

SECRETARIAS DE REDACCIÓN

Dra. Cristina ARRANZ,
Universidad Nacional de Cuyo, Argentina

Prof. Claudia ZORRILLA,
Universidad Nacional de Cuyo, Argentina

COORDINADORA EDITORIAL

Dra. Ana Inés PASSERINI,
Universidad Nacional de Cuyo, Argentina

SECRETARIOS TÉCNICOS

Prof. Mateo Anton WOZNY,
Universidad Nacional de Cuyo, Argentina

Dr. Cristian BENAVIDES,
Universidad Nacional de Cuyo, Argentina

Prof. Pablo Martín MEIER,
Universidad Nacional de Cuyo, Argentina

CONSEJO EDITORIAL

Dr. Gustavo Cataldo SANGUINETTI,
Universidad Andrés Bello, Chile.

Dr. Enrique CORTI, Consejo Nacional de
Investigaciones Científicas y Técnicas, CONICET,
Universidad Nacional de San Martín, Argentina

Dr. Jorge Martínez BARRERA,
Universidad Católica de San Pablo, Arequipa, Perú

Dr. Oscar SANTILLI,
Universidad Nacional de Cuyo, Argentina

Dra. Virginia Aspe ARMELLA,
Universidad Panamericana, México

Dr. Francisco GARCÍA BAZÁN, Consejo Nacional de
Investigaciones Científicas y Técnicas, CONICET,
Argentina.

Dr. Carlos Ignacio MASSINI CORREAS, Consejo
Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas,
CONICET, Universidad de Mendoza, Argentina.

Dr. Joaquín GARCÍA HUIDOBRO,
Universidad de los Andes, Chile.

Dr. Félix DUQUE, Universidad de Valencia,
Universidad Autónoma de Madrid, España.

Dr. Mauricio BEUCHOT,
Universidad Autónoma de México, México.

Dr. Roberto J. WALTON, Consejo Nacional de
Investigaciones Científicas y Técnicas, CONICET,
Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Editorial team

Board

DIRECTOR

Dr. Mirtha S. RODRÍGUEZ, National University of Cuyo, Argentina

EDITORIAL SECRETARIES

Dr. Cristina ARRANZ, National University of Cuyo, Argentina

Prof. Claudia ZORRILLA, National University of Cuyo, Argentina

EDITORIAL COORDINATOR

Dr. Ana Inés PASSERINI. National University of Cuyo, Argentina

TECHNICAL SECRETARIES

Prof. Mateo Anton WOZNY, National University of Cuyo, Argentina

Dr. Cristian BENAVIDES, National University of Cuyo, Argentina

Prof. Pablo MARTÍN MEIER, National University of Cuyo, Argentina

EDITORIAL BOARD

Dr. Gustavo CATALDO SANGUINETTI, Andrés Bello University, Chile.

Dr. Enrique CORTI, National Council for Scientific and Technical Research, CONICET, National University of San Martín, Argentina

Dr. Jorge MARTÍNEZ BARRERA, Catholic University of San Pablo, Arequipa, Peru

Dr. Oscar SANTILLI, National University of Cuyo, Argentina

Dr. Virginia ASPE ARMELLA, Panamerican University, Mexico

Dr. Francisco GARCÍA BAZÁN, National Council for Scientific and Technical Research, CONICET, Argentina.

Dr. Carlos Ignacio MASSINI CORREAS, National Council for Scientific and Technical Research, CONICET, University of Mendoza, Argentina.

Dr. Joaquín GARCÍA HUIDOBRO, University of the Andes, Chile.

Dr. Félix DUQUE, University of Valencia, Autonomous University of Madrid, Spain.

Dr. Mauricio BEUCHOT, Autonomous University of Mexico, Mexico.

Dr. Roberto J. WALTON, National Council for Scientific and Technical Research, CONICET, University of Buenos Aires, Argentina.

-
- 12** Négation d'*a priori* paradigmatiques, signification et Philosophie
RICARDO NAVIA
-
- 31** Filosofías del rostro
MASSIMO LEONE
-
- 69** Descartes y nuestras filosofías
PROF. DR. JUAN CARLOS MORENO ROMO
-
- 91** Notizen zu Philosophie, Literatur und Musik
EBERHARD GEISLER
-
- 118** Complejidades en la comprensión lectora de textos científicos y académicos
DRA. MIRIAM DOLLY ARANCIBIA
-
- 155** Guía para la publicación de artículos
-
- 162** Código ético
-
- 168** Guide for publishing articles
-
- 175** Code of ethics

Négation d'*a priori* paradigmatiques, signification et Philosophie

RICARDO NAVIA

Universidad de la República, Uruguay

naviamar@adinet.com.uy

Résumé L'objectif de ce travail est: 1) de revoir la nature et la localisation de ces principes a priori; 2) d'examiner les conditions requises pour la négation de ces a priori paradigmatiques; 3) d'explorer les conséquences de cette révision sur la signification de certains termes et principes de base à travers quelques exemples de changement conceptuel dans les sciences.

Mots-clés *A priori* paradigmatique, Signification, Négation

Título *Negación de los a priori paradigmáticos, significación y Filosofía*

Resumen *El objetivo de este trabajo es: 1) revisar la naturaleza y ubicación de estos principios a priori; 2) examinar las condiciones requeridas para la negación de estos a priori paradigáticos; 3) explorar las consecuencias de esta revisión sobre el significado de ciertos términos y principios básicos a través de algunos ejemplos de cambio conceptual en las ciencias.*

Palabras clave *A priori paradigmático, Significación, Negación*

«... il y a des énoncés dans les sciences qui ne peuvent être mis de côté que face à une nouvelle théorie ... pas par la seule observation. Ces énoncés ont une sorte d' « apriorité » avant l'émergence de la nouvelle théorie qui les remet en cause ou les remplace : ce sont des énoncés *contextuellement a priori*.» (Putnam, H., *Two Dogmas Revisited*, p. 95)

«Nos croyances et nos théories nous empêchent parfois de pouvoir préciser concrètement comment un énoncé peut être faux ... Je vais supposer que pour préciser comment un énoncé peut être faux, il faut faire plus que simplement la nier.» (Ebbs, G., *Putnam and the Contextually a Priori*, p.1)

Introduction

Depuis qu'au moins certains courants épistémologiques (Putnam, Friedman) ont laissé de côté la radicalité du renoncement de Quine à l'existence d'énoncés a priori, le rôle fondamental de certains principes (logiques, théoriques et méthodologiques) qui agissent comme d'a priori fonctionnels

dans la constitution de l'expérience scientifique, dans la détermination de la signification des termes et dans le choix des hypothèses de base de la rationalité a été apprécié. À leur tour, sous l'influence des révolutions scientifiques de la fin du xix^e et du début du xx^e siècle, et des courants historicistes de la philosophie des sciences, ces principes ne sont plus conçus comme strictement nécessaires ou invariants ; ils sont donc compatibles avec des positions fallibilistes.

Cependant, en vertu de leur caractère structurant, ces principes ne peuvent être niés que dans des conditions théoriques et historiques particulières dans le développement d'une discipline. En effet, même dans les changements théoriques radicaux, ces principes ne sont pas niés au sens strict, puisqu'ils ne sont guère remplacés par leur contradictoire, mais plutôt par une alternative (un contraire). Cependant, dans un autre sens, cette révision entraîne une négation radicale dans la mesure où un principe fondamental est remplacé par un autre dont le contenu n'était même pas concevable auparavant.

En outre, une telle révision comporte une dimension spécifiquement philosophique dans la mesure où elle est généralement précédée d'une exploration et d'une discussion méta-paradigmatique du contenu des concepts et des principes de base, dans laquelle sont générés des arguments qui, liés à de nouveaux instruments, critères et concepts théoriques issus de la recherche scientifique, permettent de commencer à rendre concevable cette alternative auparavant inconcevable.

Nature et localisation de ces principes a priori paradigmatiques

Dans *Deux Dogmes de l'empirisme* (1951), Quine présente une série d'arguments forts contre la distinction entre énoncés analytiques et énoncés synthétiques et surtout contre la notion d'analyticité. Même si cette attaque est très efficace pour éroder divers aspects de la distinction traditionnelle, presque immédiatement commencent à apparaître des travaux (Grice et Strawson, 1956 et Putnam, 1962, 76, 78) qui nient la radicalité

du renoncement de Quine et revendiquent la valeur fonctionnelle d'une certaine différenciation.

Putnam défendra que, bien que Quine ait montré qu'en sciences il n'y a pas de vérités a priori en tant que vérités non révisables, et qu'il n'y a pas de différence radicale entre les énoncés a priori et les énoncés a posteriori, il y a néanmoins une distinction fonctionnelle qui est maintenue, que Quine lui-même admet lorsqu'il parle d'énoncés centraux (plus résistants au changement) et d'énoncés périphériques (plus sensibles aux vérifications empiriques). Putnam laisse de côté les énoncés analytiques triviaux sur les célibataires et les renards et porte son attention directement sur certains énoncés pertinents dans les sciences. Dans « *L'analytique et le synthétique* », il analyse notamment la situation et la fonction d'énoncés tels que la définition de l'*énergie cinétique* qui affirme que celle-ci est égale à : « la moitié du produit de la masse par la vitesse au carré », ou la définition de la *force* qui revient au « *produit de la masse par l'accélération* ». Pour Putnam, de tels principes sont analytiques dans le contexte de la physique newtonienne, dans la mesure où : aucune expérience ne peut par elle-même les réfuter et, plus encore, de tels principes doivent être pré-supposés pour donner un contenu empirique aux expériences. En ce sens, ces principes ont un caractère nécessaire dans le contexte de la physique pré-relativiste. Il en va de même pour les principes de la géométrie euclidienne. Putnam les appelle « principes-cadre » (framework principles), il les catégorise comme « contextuellement a priori », c'est-à-dire nécessaires dans le contexte d'un certain cadre théorique, mais pas nécessairement valables dans un autre contexte théorique.

À peu près à la même époque, le courant historiciste de la philosophie des sciences reconnaît également l'existence de certains principes structurants, quelque peu distincts des vérifications empiriques. Sellars identifie ce qu'il appelle des « principes catégoriels », Kuhn parle de paradigmes et Lakatos parle de programmes de recherche et de noyau dur, et dans les trois cas, ils présentent ces caractéristiques.

Cette conception historicisée et déflatée de l'a priori est également développée par certains philosophes des sciences récents (Friedman,

2001 ; Stump, 2003). Michael Friedman, évoquant Carnap (1932) et surtout Reichenbach (dans *Théorie de la relativité et connaissance a priori*, 1920) qui fut peut-être le premier à formuler une conception de l'a priori que Friedman catégorise comme « a priori relativisé et dynamique », où l'idée kantienne d'un a priori constitutif de l'expérience est héritée mais où le caractère d'universalité et de nécessité a été laissé de côté.

Contrairement à Quine qui, conformément à son holisme radical, ne distingue les énoncés que par leur degré de centralité et de résistance au changement (retranchement), Friedman présente une image plus stratifiée de l'ensemble de nos connaissances. Il dit au début du Chapitre 1 de *Dynamics of Reason*:

... les théories avancées de la physique mathématique, telles que la mécanique newtonienne et la théorie de la relativité d'Einstein, devraient être considérées comme constituées de deux parties fonctionnant de manière asymétrique : une partie proprement empirique contenant, [en physique newtonienne] des lois telles que celle de la gravitation universelle, les équations de l'électromagnétisme de Maxwell, ou [en physique relativiste] les équations du champ gravitationnel d'Einstein ; et une partie constitutivement a priori contenant les principes mathématiques pertinents utilisés dans la formulation de la théorie (géométrie euclidienne [en physique newtonienne], géométrie de l'espace-temps de Minkowski, théorie des variations de Riemann [en physique relativiste]) et certains principes physiques particulièrement fondamentaux (les lois newtoniennes du mouvement [en physique newtonienne], ou, le principe de la lumière, le principe d'équivalence [en physique relativiste]). (Friedman, p.71)

Ces principes sont a priori dans la mesure où ils structurent nos théories et sont protégés de toute vérification, mais ils varient lorsque des tels changements radicaux se produisent. L'occurrence de changements paradigmatiques n'est pas contradictoire avec l'existence d'un a priori, désormais

conçu comme contextuel et historique. Au contraire, les changements radicaux s'expliquent mieux par l'existence de certains déterminants structurels de nos théories.

Friedman précise que lorsqu'il dit que les principes constitutifs « sont des conditions nécessaires de la possibilité d'avoir des lois proprement empiriques », il ne dit pas qu'ils sont des conditions nécessaires dans le sens standard où, si A est une condition nécessaire de B, simplement B implique A. « *Dire que A est une condition constitutive de B signifie que A est une condition nécessaire, pas simplement de la vérité de B, mais du caractère significatif de B ou de la possession d'une valeur de vérité. Cela signifie, dans les termes relativement familiers d'aujourd'hui, que A est une présupposition de B.* » (Friedman, 2001, p.74). Par exemple, en physique newtonienne: on utilise le concept d'accélération absolue, qui n'a aucune signification empirique à moins de présupposer les lois du mouvement. La seule façon de donner une signification empirique à la loi de la gravitation universelle est de présupposer la validité des lois du mouvement; sinon, la question de la vérité des lois de la gravitation ne pourrait même pas se poser.

Bien sûr, toutes les présuppositions d'un énoncé empirique ne sont donc pas constitutivement a priori. Nous réservons cette dénomination aux présuppositions particulièrement importantes qui sont à la base des sciences, des principes qui fonctionnent comme une condition de toute vérité empirique. Leur position privilégiée, par exemple en physique, est due au fait qu'en raison de leur généralité, elles ont des conséquences sur toutes les vérités empiriques et aussi en raison de leur rôle déterminant dans l'application des concepts d'espace, de temps et de mouvement dans la physique mathématique moderne. Il se trouve que dans la physique prémoderne, aristotélicienne et thomiste, il n'y avait aucune difficulté à coordonner ses concepts à peine abstraits d'espace, de temps et de mouvement avec l'expérience sensorielle humaine sur le plan terrestre; la première image scientifique était une systématisation assez directe de l'« image manifeste ». Cependant, dans la physique mathématique moderne du XVIII^e siècle qui a conduit à la synthèse de Newton, cette coordination non problématique entre la théorie physique et l'expérience

sensible cesse d'exister. Les représentations mathématiques de l'espace, du temps et du mouvement y deviennent de plus en plus abstraites par rapport à l'expérience sensible humaine. L'espace infini newtonien, le mouvement inertiel ou le temps uniforme n'ont pas une correspondance directe avec l'espace, le mouvement et le temps de l'expérience sensible. Il apparaît alors la nécessité de coordonner les représentations mathématiques abstraites avec l'expérience sensible, comme condition pour donner une signification empirique à la nouvelle théorie physique. Ce besoin de coordination devient encore plus intense lorsque l'on passe aux représentations physico-mathématiques de la théorie de la relativité, qui sont directement contre-intuitives, et encore plus dans la mécanique quantique, qui offre des résultats mathématiques qui contredisent directement des aspects fondamentaux du sens commun et de l'expérience préscientifique du monde.

Conditions requises pour la négation d'a priori paradigmatiques.

Déjà dans *L'analytique et le synthétique* (1962) Putnam parle de certains principes, tels que ceux mentionnés ci-dessus, qui bien que n'étant pas analytiques, remplissent une fonction très importante dans la structuration de la connaissance scientifique et sont indiscutables lors de la validité de la théorie qui les inclut de manière privilégiée, à tel point que les conditions dans lesquelles ils pourraient être effectivement niés ne sont pas concevables. C'est ce qu'il synthétisera dans sa formulation de *Deux dogmes revisités* en 1976:

« ... il y a des énoncés dans les sciences qui ne peuvent être mis de côté que face à une nouvelle théorie ... pas par la seule observation. Ces énoncés ont une sorte d'« apriorité » avant l'émergence de la nouvelle théorie qui les remet en cause ou les remplace : ce sont des énoncés contextuellement a priori. »
(Putnam, H., *Two Dogmas Revisited*, p. 95)

Quelle que soit leur origine, ces principes restent immunisés contre la vérification jusqu'à ce qu'une théorie alternative soit trouvée. Nous lisons :

Le principe exprimé dans la formule de l'énergie cinétique peut avoir été introduit... par stipulation ; la loi newtonienne de la gravitation peut avoir été introduite sur la base d'une induction du comportement du système solaire ; mais dans des développements ultérieurs, ces deux célèbres formules ont fonctionné en même temps. ... Si un physicien effectue un calcul et obtient une réponse empiriquement négative, il ne soupçonne pas que les principes mathématiques utilisés dans le calcul puissent être erronés... il ne soupçonne pas non plus que la loi $f = m.a$ puisse être erronée... Ces énoncés ont donc une sorte de statut préférentiel. Ils ne peuvent être abandonnés que si quelqu'un ajoute des principes incompatibles avec ces énoncés dans un système conceptuel réussi (Putnam 1962, p. 45)

Putnam utilise l'exemple de la géométrie euclidienne dont les axiomes sont restés indiscutables pendant vingt-deux siècles. Cependant, ce n'est qu'au XIX^e siècle, avec l'émergence de géométries alternatives, que sa révision a été possible : jusqu'alors sa révision était inconcevable. Melogno (2013, p. 15) rappelle à juste titre que déjà depuis le XVIII^e siècle il y avait des formulations alternatives du postulat V (Sacheri, Lambert), mais celles-ci ne se sont pas matérialisées dans une négation effective, jusqu'à ce qu'un siècle plus tard Gauss, Bolyai et Lobachevsky ont été capables de développer des géométries alternatives. Le fait est que tant qu'une théorie alternative n'est pas formulée, les conditions réelles de sa négation ne sont pas accessibles. Cette condition est celle suggérée par Ebbs dans la citation de notre paragraphe au début :

« Nos croyances et nos théories nous empêchent parfois de pouvoir préciser concrètement comment un énoncé peut être faux ... Je vais supposer que pour préciser comment

un énoncé peut être faux, il faut faire plus que simplement la nier. » (Ebbs, G., Putnam and the Contextually a Priori, p.1)

Putnam précise surtout que cette caractéristique d'a priori paradigmatiques, à savoir que les conditions de leur négation ne sont pas concevables, n'est pas un fait purement psychologique.

Il dit en 1994 :

J'insisterais sur le caractère non psychologique de la distinction, en soulignant que la question n'est pas simplement une question de ce que certaines personnes peuvent ou ne peuvent pas imaginer ; c'est une question de ce que, étant donné un schéma conceptuel, on sait comment falsifier ou au moins réfuter. Avant Lobachevski, Riemann et d'autres, personne ne savait comment réfuter la géométrie euclidienne, ni même si quelque chose pouvait la réfuter. (Putnam, H., *Rethinking mathematical necessity*, p.251 in Putnam 1994)

Cette condition de la négation effective d'un a priori paradigmatique, de l'émergence d'une construction alternative un peu globale qui rend concevables les conditions de la négation est, à son tour, liée au rôle stratégique joué par de tels énoncés. La concevabilité est contextuelle, voire globale, et possède également de fortes composantes pragmatiques. C'est-à-dire que les conditions de sa négation ne commencent à être conçues que lorsque la théorie précédente ne parvient pas à remplir de manière satisfaisante le rôle qu'elle avait joué jusqu'alors. C'est-à-dire que la négation effective d'un a priori paradigmatique requiert une condition théorique (l'émergence d'une alternative théorique générale) et une condition pragmatique (que la théorie dans laquelle elle s'inscrit cesse d'avoir la performance théorique qu'elle avait auparavant), dans la mesure où le doute et la négation sont les deux faces d'un même phénomène.

C'est quelque chose de similaire à ce que Wittgenstein¹ et Apel² ont signalé à propos du contexte et des conditions de possibilité du doute.

Au fait, Putnam distingue aussi les principes qui, à un moment donné, ne peuvent pas être réfutés par l'observation, des principes qui ne peuvent pas être réfutés parce qu'ils n'ont pas la base théorique nécessaire pour rendre une telle négation non irrationnelle. Cette dernière situation est celle d'a priori paradigmatiques qu'il appelle « principes-cadre ».

Un autre exemple historique qui montre ces exigences se trouve dans le déclin de la distinction aristotélicienne entre le monde sublunaire et le monde supralunaire. Presque jusqu'au xvii^e siècle, cette distinction a joué un rôle stratégique dans les théories expliquant les phénomènes célestes et leur relation avec l'observateur terrestre. Cependant, les découvertes de Tycho Brahe et de Galilée ont rendu la distinction de moins en moins utile pour expliquer la structure et le fonctionnement du ciel ; c'est précisément dans ce status questionis —constitué par les déficits explicatifs et par les nouvelles hypothèses et instruments— que l'on a commencé à concevoir la possibilité de sa négation.

Cette même thèse de la nécessité d'une alternative pour rendre viable la négation effective d'un principe-cadre est traitée de manière très similaire par Kuhn dans l'ERC :

« La mise à l'épreuve d'un paradigme se produit donc seulement après que des échecs répétés, pour résoudre une énigme importante, ont donné naissance à une crise. Et même dans ce cas, elle ne se produit qu'après que le sentiment de crise ait produit un candidat alternatif au paradigme ». (Kuhn, 1962, 225)

Une autre façon de voir cette impossibilité de nier un principe de base en l'absence d'une alternative est que, même sans une telle alternative,

1 Wittgenstein, L. (1987). *Sobre la certeza*. Gedisa.

2 Apel, K.O. (1975) Sobre la fundamentación filosófica última a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje, dans *Dianoia*, n.º XXI.

il n'est pas possible d'argumenter en faveur d'un principe-cadre sur la base de raisons indépendantes, sans présupposer les principes de base acceptés à ce moment-là. Cela vaut surtout pour les principes de base des sciences formelles; dans les sciences naturelles, en revanche, la présupposition repose fondamentalement sur la capacité explicative qu'ils permettent, de sorte qu'il est possible d'argumenter en leur faveur sur la base du potentiel explicatif généré, bien que leur simplicité et leur cohésion avec le reste du corps théorique jouent également un rôle. Lakatos argumente, en parlant du noyau dur et des programmes de recherche :

... si un programme ne fait ni nouvelles prédictions ni nouvelles découvertes, il sera de plus en plus difficile de préserver la variable irréfutable de la critique ... En revanche, si le programme est réussi et qu'il anticipe des faits nouveaux, la décision des scientifiques de préserver ses principes fondamentaux de la critique est rationnelle (Lakatos, 1970, 68)

Le moment où une théorie cesse d'être soutenue par des principes a priori en raison de la perte de son pouvoir explicatif et de l'apparition d'une théorie alternative est également important pour déterminer le moment où la théorie précédente cesse d'être rationnellement défendable. Bien que, comme on peut s'y attendre, une telle détermination dans des systèmes de connaissance qui s'avèrent dynamiques ne cesse d'être un sujet de controverse.

Dans *There is at least one a priori truth* (1976-77), Putnam analyse la possibilité qu'il existe au moins une vérité a priori, non contextuelle maintenant, mais absolue. Le candidat évident est le principe de non-contradiction, mais Putnam admet que même ce principe peut être soumis à des modifications pour tenir compte de la mécanique quantique. Étant donné la dualité onde-particule, l'énoncé : « l'électron est une particule » est vrai, mais l'est aussi, en même temps, l'énoncé : « l'électron est une onde ». Par conséquent, son candidat à l'a priori absolu sera une version allégée du principe logique classique, qu'il appellera le *principe minimal*

de non-contradiction (PMNC), qui est formulé comme suit : « *tout énoncé n'est pas à la fois vrai et faux* » (Putnam, 1978, p. 101).

Putnam a recours à son critère selon lequel le PMNC est un principe a priori parce que « nous ne pouvons pas concevoir de circonstances qui justifieraient sa révision rationnelle ». Cependant, le fait qu'à l'heure actuelle nous ne puissions pas concevoir de telles circonstances ne nous permet pas de différencier son statut supposé absolu d'a priori contextualisés, puisqu'il peut arriver que dans un autre contexte futur nous puissions les concevoir. De plus, comme nous l'avons vu, presque par définition, la capacité à concevoir de telles circonstances ne doit pas être évaluée à partir du présent mais d'une perspective future.

Peut-être que Putnam y a aussi pensé et c'est pourquoi nous lisons :

I used the idea of an absolutely unrevisable truth as an idealization ... Any statement can be "revised". But what is often overlooked, although Quine stresses it again and again, is that the revisability of the laws of Euclid's geometry, or the laws of classical logic, does not make them mere "empirical" statements. This is why I have called them contextually a priori" (Putnam, 1977b, 496)

Putnam estime qu'une révision du PMNC ne sera jamais possible, car si nous nions un tel principe de base, nous devrions accepter une théorie qui inclurait à la fois ses énoncés et ses négations, ce qu'il considère comme manifestement irréalisable. Mais le fait est que l'abandon d'un énoncé n'implique pas nécessairement l'acceptation de sa négation ; nous pouvons également abandonner le concept que certains affirment et d'autres nient et élaborer une théorie alternative qui se passe d'un tel concept. Concrètement, nous pourrions abandonner les notions de vérité et de fausseté, bien que cela soit certainement très difficile à concevoir aujourd'hui. Mais historiquement, il y a eu des cas de ce genre. Par exemple, le célèbre cas du cinquième postulat de la géométrie euclidienne. Lorsque ce postulat a été abandonné au XIX^e siècle, il n'a pas été strictement affirmé : « par un point extérieur à une droite donnée, ne passe qu'une unique droite

qui lui est parallèle », mais deux formulations alternatives « il n'existe aucune droite parallèle à une droite donnée passant par un point extérieur à cette droite » chez Riemann, ou « il y a une infinité de parallèles passant par un point extérieur à une droite donnée » dans la géométrie de Lobashevsky. C'est-à-dire qu'on ne va pas défendre une géométrie « anti-euclidienne », mais que ce que l'on abandonne c'est l'idée d'une géométrie unique où une alternative avec des postulats également alternatifs est inconcevable, et c'est précisément ce qui a été admis après l'émergence des géométries non-euclidiennes. Autrement dit, la révision du postulat n'implique pas tant sa stricte négation que l'abandon d'une idée métathéorique qui soutenait l'unicité de la géométrie sous les postulats d'Euclide. En d'autres termes, plutôt que d'affirmer son contradictoire, la signification même de l'espace sur lequel reposait l'opposition entre le postulat V et sa stricte négation a été modifié.

Comme l'a bien retracé Michel Friedman (2001), quelque chose de ce type se produit lorsque Einstein, en 1905, crée une explication révolutionnaire pour expliquer les anomalies constatées dans le déplacement de la lumière par l'expérience de Morley et Michelson, une explication qui donnera naissance à la théorie spéciale de la relativité et qui était fondée sur l'application de la géométrie non euclidienne à la physique mathématique. Cette application révolutionnaire, qui impliquait l'abandon de la conception euclidienne de l'espace physique, est devenue intellectuellement possible —explique Friedman— sur le fond d'un débat méta-scientifique antérieur qui avait eu lieu entre Helmholtz et Poincaré sur la nature de l'espace et les fondements de la géométrie, débat qu'Einstein avait suivi dans les premières années du xxe siècle. Helmholtz a lancé le débat en défendant une manière sophistiquée d'expliquer l'intuition de l'espace à partir des mouvements du corps humain. Connaisseur des géométries non euclidiennes, Helmholtz affirme que c'est l'expérience qui choisit entre les trois formes possibles de géométrie (euclidienne, hyperbolique et elliptique). Face à cela, Poincaré a soutenu qu'il n'y a aucun fait de raison ou d'expérience pour choisir une des géométries, mais que c'était une question de stipulation et de convention. C'est dans ce contexte de débat qu'Einstein trouve viable de recourir à une géométrie

non-euclidienne et d'abandonner la géométrie traditionnelle. La négation de la géométrie euclidienne avait ainsi trouvé non seulement son alternative mais aussi ses conditions théoriques et pragmatiques pour devenir concevable, possible et efficace.

Vers la fin de *There is at least...* Putnam analyse l'explication conventionnaliste des lois fondamentales de la logique. Cette explication affirme que les vérités a priori reposeraient sur des règles du langage. C'est une règle du langage que ce n'est pas possible d'affirmer un énoncé et sa négation ou d'appliquer à la fois les prédicats Vrai et Faux au même énoncé parce que, selon le conventionnalisme, ce seraient ces règles qui établissent la signification de la négation et de la fausseté, de sorte que, si je le fais, je viole la signification des mots ; celui-là serait le fondement de la justesse du principe de non-contradiction. Cependant, Putnam rejette une telle explication en montrant que le principe de non-contradiction est antérieur à tout ce qui peut être proposé comme explication de sa vérité ; l'explication et le fait même de donner des explications lui sont soumis.

Conséquences de cette révision de la signification de certains termes et principes de base

En géométrie elliptique non euclidienne, lorsque le cinquième postulat est remplacé par le postulat selon lequel il n'existe aucune droite parallèle à une droite donnée passant par un point extérieur à cette droite, cela entraîne des changements dans le concept d'espace et dans d'autres concepts et théorèmes fondamentaux de la nouvelle géométrie. Maintenant, droite n'est pas une ligne infinie sans courbure, mais elle sera l'arc géodésique qui joint deux points quelconques d'une sphère. Le triangle ne sera plus nécessairement une figure à trois côtés dont la somme des angles est égale à 180 degrés, mais une figure à trois côtés dont la somme des angles est inférieure à deux angles droits. C'est-à-dire que même si le terme est maintenu et même si la description qui marque son sens est similaire, dans la mesure où le contexte théorique change,

les référents changent. Par conséquent, lorsque le postulat est modifié, plutôt que de nier un principe au sens strict, il est remplacé par un autre qui configure un nouveau contexte théorique, où les concepts changent de sens et de référent.

Précisément, dans la première note ajoutée à *There is at least...* (février 1977), Putnam affirme qu'un énoncé peut être révisé de deux façons : en le niant (auquel cas les conditions d'une telle opération doivent être explicitées) ou en changeant l'un des concepts inclus dans l'énoncé. Et il précise que sa position est que tout énoncé peut être révisé dans le second sens mais qu'il y a des énoncés qui ne peuvent pas être révisés dans le sens d'affirmer leur stricte négation. En ce sens, le PMNC pourrait être révisé si nous remettons en question les concepts de vérité et de fausseté qu'il inclut. Il pourrait alors donner lieu à d'autres principes, mais sa négation directe ne pourrait être soutenue. De cette façon, le principe serait a priori mais révisable, ce qui semble proche de sa conception ultérieure de *Raison, vérité et histoire* où tous les a priori sont contextuels. Putnam donne l'exemple de l'intuitionnisme où les concepts de vérité et de fausseté ne sont pas utilisés, mais les concepts de « prouvé » ou « non prouvé » le sont, dans la mesure où l'idée que tous les énoncés ne peuvent pas être prouvés et non prouvés en même temps est maintenue. Nous pourrions nous demander si nous sommes confrontés au même principe ou non. Mon opinion est que, les concepts ayant été modifiés de cette manière, il ne s'agit plus du même principe, bien que l'on puisse parler d'un principe parallèle dans un autre schéma théorique qui semble partager certaines caractéristiques avec l'énoncé original.

L'une des explications les plus fortes que Putnam formule à propos de l'apriorité du PMNC est qu'il repose sur la question suivante : qu'est-ce que cela signifierait de le nier, si en lui, dans une large mesure, est constitué la signification même de la négation et de la fausseté? (Putnam, 1977, 106). Par conséquent, toute personne qui voudrait l'abandonner le présupposerait paradoxalement ou abandonnerait également la signification de certains de nos mots les plus fondamentaux.

Dans la deuxième note ajoutée (décembre 1977), parlant du cas de l'intuitionnisme, Putnam dit :

S'il est vrai, comme je l'ai soutenu dans la note précédente, que nous ne pouvons pas abandonner l'énoncé critique sauf en changeant la signification de « vrai » et « faux », alors l'énoncé hypothétique suivant ne doit absolument pas être réexaminé : « Si les notions classiques de vérité et de fausseté ne doivent pas être abandonnées, alors tout énoncé n'est pas à la fois vrai et faux. »

Il pourrait être noté qu'un énoncé a priori conditionnel n'a pas de sens. Il me semble que ce qui se passe ici est que Putnam penche en faveur de ce qui sera sa position dans *Raison, vérité et histoire*, à savoir, que tout énoncé a priori est contextuellement a priori. En outre, la condition est presque une condition implicite de tout principe, c'est-à-dire : ce principe est valable si la signification de base de ses termes et d'autres qui n'y apparaissent pas, mais qui font partie de l'environnement épistémique dans lequel le principe a un sens, est maintenue. Cela n'est pas en contradiction avec ce que Putnam affirmera exactement sur ce point un an plus tard dans *Alnicity: Beyond Wittgenstein and Quine* (1979):

« Croire que toutes nos croyances sont à la fois vraies et fausses (ou autre), c'est abandonner à la fois les notions de croyance et de vérité (ou d'assertabilité garantie). En bref, croire que tous les énoncés sont corrects reviendrait à n'avoir aucune notion de rationalité. Au moins un énoncé est a priori, car nier cet énoncé reviendrait à perdre la rationalité elle-même »
(ABWQ, 129)

En d'autres termes, le PMNC vaut tant que nous nous en tenons à la configuration conceptuelle composée par la triade : croyances, vérité et rationalité, ce qui est en fait assez évident. Sinon, ce n'est pas tant le principe que le sujet que nous changeons. Dans la mesure où, comme le suggère Melogno (2013, p.37), on pourrait penser les notions de croyance détachées des notions de vérité, de fausseté et de contradiction, le principe perdrait de sa validité. Je crois que c'est précisément cela ce qui conduit

Putnam à mettre de plus en plus l'accent sur les a priori contextuels et non plus, même pas sur un seul, a priori absolu, surtout à partir de *Raison, Vérité et Histoire*.

Pour sa part, dans le corps central de *There is at least ...* l'argument central était que le PMNC est affirmable a priori parce que sa négation constitue la RIA ou Règle d'inconsistance absolue³, c'est-à-dire la règle qui énoncerait : « A partir de tout ensemble de prémisses, y compris l'ensemble vide de prémisses, tout p peut être déduit ». Et celui-ci est un énoncé a priori rejetable, dans la mesure où il conduit au fait qu'il est possible de dériver n'importe quel énoncé de n'importe quel énoncé ou de n'importe quel ensemble d'énoncés. Cependant, comme nous l'avons déjà vu, l'abandon d'un principe n'implique pas nécessairement l'acceptation de son contradictoire, mais il est possible d'abandonner les concepts centraux sur lesquels les deux énoncés sont basés. Par conséquent, il pourrait arriver, comme le souligne Melogno, que dans des conditions théoriques futures que nous ne pouvons même pas imaginer aujourd'hui, nous abandonnions en même temps le PMNC et la RIA. Est-ce ce qui s'est passé, avec l'abandon, tel que décrit plus haut, de l'opposition entre le postulat V euclidien et son contradictoire ? Nous substituerions ici certains des principes de base et certaines des significations fondamentales de tout notre langage. C'est pourquoi Putnam affirme : « Cela peut ne pas montrer que nous ne pourrions jamais changer notre croyance sur les lois logiques ... mais cela montre que nous ne pourrions pas changer notre croyance par un argument rationnel ... » (Putnam, 1977, 109)

Conclusions

1. La révision des principes paradigmatiques nécessite l'existence de certaines conditions théoriques et pragmatiques.
2. Dans les processus de révision des principes paradigmatiques, plutôt qu'une stricte négation, ce qui se produit généralement est un

3 Absolutely Inconsistent Rule.

changement vers une alternative qui n'est pas directement contradictoire mais qui change radicalement (nie dans un sens épistémologique) certains des principes ou même des concepts de base du cadre précédent.

3. Ce changement conceptuel inaugure un tout nouveau champ conceptuel et sémantique où, dans une large mesure, les sens et même les référents des termes sont modifiés et un nouvel «espace de raisons» est ouvert.

4. Lorsque cela se produit dans des disciplines spécialisées telles que les sciences, l'éthique, la politique et autres, étant donné qu'un changement se produit dans certains des concepts les plus fondamentaux de la discipline, ce processus est généralement précédé et accompagné d'une discussion métathéorique au niveau philosophique.

Bibliographie

- Ebbs, G. (2015). Putnam and the Contextually a Priori, dans Lewis E. Hahn and Randall E. Auxier (Eds.), *The Philosophy of Hilary Putnam*. Open Court. <http://cas.uchicago.edu/workshops/wittgenstein/files/2007/10/Ebbs-putnam-and-the-contextually-apriori.pdf>
- Friedman, M. (2001) *Dynamics of Reason*. CSLI Publications, Stanford.
- Grice, H. P. & Strawson, P. F. (Apr. 1956). In Defense of a Dogma. *The Philosophical Review*, 65 (2). 141-158.
- Kuhn, T. S. (2004). *La estructura de las revoluciones científicas*. FCE.
- Lakatos, I. (2007). *Escritos filosóficos 1. La metodología de los programas de investigación científica*. Alianza.
- Melogno, P. (2013). Aprioridad contextual y revisabilidad. P. Melogno. (Comp.), *Problemas en Filosofía de la Ciencia*, Eubca/ Udelar. 51-60.
- Melogno, P. (2012). Status y función de los enunciados a priori en la obra de Hilary Putnam. *Avances de investigación*. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Udelar. 165-177.
- Melogno, P. (2012). Principios de justificación en la racionalidad informal de Hilary Putnam. *Tópicos*, N° 24.

- Putnam, H. (1983a). There is at least one a priori truth. *Realism and Reason, Philosophical Papers*, vol.3. Cambridge University Press. 98 – 114.
- Putnam, H. (1983b) Analicity and Apriority: Beyond Wittgenstein and Quine. *Realism and Reason, Philosophical Papers*, vol.3. Cambridge, Mass: Cambridge University Press. 115 – 138.
- Putnam, H. (1983c). Two Dogmas Revisited. *Realism and Reason. Philosophical Papers*, vol.3. Cambridge University Press. 87-97.
- Putnam, H. (1983d) Lo analítico y lo sintético, UNAM.
- Putnam, H. (1981) *Reason, Truth and History*. Cambridge University Press. /Traducción española (1988) *Razón, verdad e historia*, Tecnos.
- Putnam, H. (1994). Rethinking Mathematical necessity en Putnam, H. *Words and Life*. Harvard University Press. 245-262.
- Putnam, H. (1983). Analyticity and Apriority: Beyond Wittgenstein and Quine. Dans *Realism and Reason, Philosophical Papers*, Vol. 3. Cambridge University Press. 115-138.
- Tsou, J. Y. (2010). Putnam's account of apriority and scientific change: its historical and contemporary interest, *Synthese*, 176. 429-445.

Recibido: 10 de marzo 2022

Aprobado para su publicación: 10 de noviembre 2022

RICARDO NAVIA es Doctor en Filosofía por la PUCRS, Porto Alegre, Brasil. Fue visiting scholar en el Depto de Filosofía de Harvard University. Es Prof. Titular de Historia de la Filosofía Contemporánea en la Universidad de la República, Uruguay (UDELAR). Ha publicado: *Putnam: racionalidade, verdade e relativismo* (Porto Alegre, 1998); *Richard Rorty: emplazamiento a la tradición filosófica* (Udelar, 2008) y actualmente está en proceso de publicación: *Racionalidad, naturalismo y filosofía* (en Nephil, Brazil) y *Language, Meaning and Philosophy* (Org. en Lexington Books, USA). Sus áreas de trabajo son: Epistemología, Metafilosofía y Filosofía del Psicoanálisis.

Filosofías del rostro¹

MASSIMO LEONE

Universidad de Turín; Universidad de Shanghai

Universidad de Cambridge (CRASSH)

Fundación Bruno Kessler, Trento

massimo.leone@unito.it

Resumen Las máscaras médicas que se han impuesto como dispositivo para contrarrestar el contagio del COVID '19 afectan en gran medida a la presentación y percepción del rostro, alterando radicalmente su fenomenología y semiótica, y reduciendo su singularidad. La producción cultural global ha reaccionado a menudo ante estas nuevas limitaciones, subrayando la importancia ética de la totalidad y la singularidad del rostro frente a cualquier intento de fragmentación, segmentación y clasificación. El artículo propone una lectura semiótica general de las tendencias culturales de las sociedades contemporáneas que operan, por el contrario, hacia una mercantilización del rostro, y que la pandemia del COVID '19 no ha hecho sino acentuar. El artículo se centra, en particular, en los nuevos procesos automáticos

1 Este ensayo es el resultado de un proyecto que recibió financiación del Consejo Europeo de Investigación (CEI) en el marco del programa de investigación e innovación Horizonte 2020 de la Unión Europea (acuerdo de subvención nº 819649-FACETS). Una primera versión del ensayo se presentó en el coloquio "Diseño, semiótica y filosofía", xxxix Coloquio de Albi; doy las gracias a los organizadores, y en particular a Michela Deni y Alessandro Zinna.

de procesamiento de imágenes faciales, cuya retórica de logros tecnológicos desacredita. El artículo concluye sugiriendo que la protección y la liberación del rostro como baluarte de la humanidad solo puede lograrse previendo una nueva era llamada el “Prosopoceno”, que garantizaría un rostro inalienable a toda forma de vida frente a la desfiguración humana o robótica.

Palabras clave Rostro, Máscara, Velo, Pandemia, Prosopoceno

Title *Philosophies of the face*

Abstract *The medical masks that have been imposed as a device to counter the spread of COVID-19 greatly affect the presentation and perception of the face, radically altering its phenomenology and semiotics, and reducing its uniqueness. Global cultural production has often reacted to these new limitations, underlining the ethical importance of the totality and singularity of the face against any attempt at fragmentation, segmentation and classification. The article proposes a general semiotic reading of the cultural trends of contemporary societies that operate, on the contrary, towards a commodification of the face, and that the COVID '19 pandemic has only accentuated. The article focuses, in particular, on the new automatic facial image processing processes, whose rhetoric of technological achievements discredits. The article concludes*

by suggesting that the protection and liberation of the face as a bulwark of humanity can only be achieved by envisioning a new era called the “Prosopoceno”, which would guarantee an inalienable face to all forms of life against human or robotic disfigurement.

Keywords *Face, Mask, Veil, Pandemic, Prosopoceno*

¿Qué queda? Oh, sí —la propia cara, jadeante
 Para el reconocimiento, esa forma coherente en el fango
 De las confusiones fisiológicas —todas estas rarezas
 Juntos en la página, buscando la unidad corpórea.
 (James Naiden (1971). ‘El rostro’. En Id. 1971. *Poesía*, edición digital)

La cara expuesta

Entre el 19 de junio y el 27 de septiembre de 2020, el *Carré d’Art, Museo de Arte Contemporáneo* de Nîmes, propuso una exposición titulada “Des visages”, con el subtítulo “Le temps de l’autre”.² El rostro humano se tematizó a través de la presentación de varias obras artísticas, desde Christian Boltanski a Sophie Calle, desde Thomas Ruff a Ugo Rondinone. Al igual que muchas exposiciones en todo el mundo en el mismo periodo, la exposición pretendía ser una reacción, a través del medio del museo, al confinamiento y al enmascaramiento provocados por la pandemia actual.

² Puede encontrar una descripción en la página web <https://www.carreartmusee.com/fr/expositions/des-visages-164> Recuperada el 6 de enero de 2022.

En estos tiempos de encierro, en los que todo el mundo puede parecer una amenaza y avanzamos disfrazados, esta exposición, compuesta en gran parte por obras de la colección, nos lleva a mirar al otro.

Desde el comienzo de la emergencia mundial, varias instituciones museísticas de todo el mundo han organizado exposiciones similares con intenciones parecidas, centradas en el rostro, la máscara, la distancia, el contagio y la interacción. Solo mencionaremos la última, en el momento de escribir este artículo: “La máscara nunca miente”, programada del 15 de diciembre de 2021 al 1^{ro} de mayo de 2022 en el CCCB: *Centro de Cultura Contemporánea* de Barcelona.³ En este caso, la motivación de la exposición se describe así:

La máscara nunca miente nos lleva a un viaje a través de los usos políticos de las máscaras en la sociedad moderna y examina la política de control de los rostros, la resistencia cultural a la identificación, la defensa del anonimato, las estrategias de terror en el acto de ocultación y el modo en que los malos, los héroes o las heroínas y los disidentes utilizan las máscaras como símbolo de identidad. Nuestro mundo no puede entenderse sin máscaras y antifaces, y menos aún hoy en día, cuando una pandemia nos ha obligado a vivir detrás de ellas.

Esta declaración va acompañada de una cita de un libro sobre la máscara publicado por Servando Rocha en 2019:

Las máscaras nos sirven para comunicarnos con lo invisible, pero también tienen un componente subversivo y clandestino. Bajo ellas, protegidos por lo que no se ve, nuestra identidad permanece en secreto y podemos hacer realidad nuestros

³ Véase la descripción en la página web <https://www.cccb.org/en/exhibitions/file/the-mask-never-lies/234912?fbclid=IwAR0TGHL6i8XbJe7cT9pr0KjVyoUjTmj3X4p4FN5r20GL-w8drySmPEAct0> Recuperada el 6 de enero de 2022.

deseos más prohibidos con cierta seguridad. La máscara no es el pasado, y tampoco mente.

Existe una moda en el mundo de las exposiciones de arte, que se refiere tanto al contenido como a la forma.

En cuanto al contenido, el rostro y su entorno han sido noticia incluso antes de la pandemia. Del 17 de julio de 2019 al 6 de enero de 2020, por ejemplo, el *Museo Nacional del Cine* de Turín organizó una exposición titulada “#FacceEmozioni: 1500-2020 – Dalla fisiognomica agli emoji”.⁴ Las intenciones de la iniciativa se anunciaron en estos términos:

Una gran exposición que, partiendo de la prestigiosa colección del Museo Nacional del Cine, narra los últimos 5 siglos de historia de esta pseudociencia. Un recorrido emocional entre los hombres y los sistemas de reconocimiento facial que confiere una vez más que el vuelo es el lugar más importante de expresión del alma del ser humano.

La pandemia, sus encierros, sus derivaciones digitales y sus máscaras aún no habían llegado, pero el enfoque en el rostro, con un renacimiento de la tradición fisonómica, ya estaba presente. Los orígenes profundos y lejanos de la moda del rostro son difíciles de detectar, pero la existencia de esta tendencia, incluso en el mundo de las exposiciones, es innegable. Se acompaña de la tendencia retórica de utilizar el rostro en los carteles que anuncian exposiciones, a menudo con citas de los grandes clásicos sobre el tema.

⁴ Consulte la descripción completa en la página web <https://www.museocinema.it/it/mostre/facceemozioni-1500-2020-dalla-fisiognomica-agli-emoji> Recuperada el 6 de enero de 2022.

La cara recortada

El cartel de la exposición de Nîmes contenía una imagen de una instalación de vídeo de la artista afroamericana Martine Syms, cuya obra se centra a menudo en el rostro como lugar de identidad y conflicto en la sociedad estadounidense. La exposición estuvo obviamente influida, o incluso motivada, por la urgencia de reflexionar sobre un objeto muy cotidiano y a la vez misterioso, como es el rostro tras los confinamientos provocados por la propagación del virus COVID'19. Durante la pandemia, de hecho, el rostro fue interpelado desde una serie de perspectivas en cuanto a su estatus antropológico y su profundo funcionamiento semiótico: la dificultad, o incluso la imposibilidad, de encontrarse con el otro cara a cara, la imposición de la máscara, la digitalización forzada del rostro en la vida profesional, social e íntima, todas estas dinámicas impusieron una rápida y urgente reconsideración de lo que hasta entonces había sido consuetudinal y literalmente naturalizado como “a la vista de todos”; es decir, el rostro. La exposición de Nîmes eha elegido destacar una frase del filósofo del rostro por excelencia del siglo xx, Emmanuel Levinas, y concretamente un pasaje de la obra *La ética y el infinito*, resultado de una serie de entrevistas con Levinas realizadas por el filósofo francés Philippe Nemo y publicadas en la colección de bolsillo de Fayard en 1982, desde entonces traducidas a una quincena de idiomas. La frase de Levinas, que fue el tema principal de la exposición de Nîmes, fue la siguiente:

La mejor manera de conocer a alguien es no fijarse en el color de sus ojos. Cuando se mira el color de los ojos, no se está en una relación social con otra persona. La relación con el rostro puede, en efecto, estar dominada por la percepción, pero lo que es específicamente rostro es lo que no se reduce a él.

La cita es especialmente relevante en dos aspectos. Por un lado, en la superficie, es un guiño tanto metafórico como literal a la cuestión política del rostro y sus pigmentaciones, enfatizado por la elección de la imagen de Martine Syms en el cartel: casi al mismo tiempo que el mundo cubría

parcialmente los rostros de hombres y mujeres en un intento de impedir la propagación del virus, un movimiento de opinión se extendía globalmente, impulsado por la violenta muerte del ciudadano afroamericano George Floyd a manos de un policía blanco. Este movimiento tematizó el papel social y político del color de la piel, pero al mismo tiempo se centró en el rostro —y en la boca en particular— como canal de respiración sofocada por la brutalidad policial. Las dos circunstancias sociales, ambas centradas en el rostro y especialmente en la boca, se han cruzado desde entonces con frecuencia en el discurso público, por ejemplo en la exposición del Carré d'Art.

Por otra parte, la frase de Levinas ha revelado sin embargo otra relevancia más profunda, que podría describirse como la “fenomenología ética del rostro”. En el estilo típico del pensador franco-lituano, la cita parece describir lo que ocurría, en la percepción, cuando se enmascaraba el rostro del otro para protegerlo del contagio, o para protegerse de su contagio: Con la nariz y la boca tapadas, así como la mayor parte de la parte inferior del rostro, lo que pasó a primer plano, en el encuentro de cara a cara, fue precisamente su parte superior, la de los ojos, con una anatomía detallada por las circunstancias forzadas de la fenomenología de la emergencia y, por tanto, la atribución de un significado totalmente nuevo tanto a su forma como a su función. La psicología individual, pero también las culturas antropológicas del rostro, pueden contribuir a que esta exaltación visual de los ojos en el rostro enmascarado sea especialmente llamativa, o incluso embarazosa, por ejemplo en individuos o en sociedades enteras que hablan entre sí no mirando a los ojos sino hacia la boca o hacia el cuerpo. En este caso, mirar a los ojos de alguien tiene connotaciones negativas, relacionadas, por ejemplo, con el desafío.

Cuando los seres humanos interactúan a corta distancia, tienen diferentes formas de proyectar su mirada sobre el rostro del otro. La dirección de la mirada y sus recorridos de observación dependen, de hecho, de una compleja mezcla de determinaciones psicológicas y sociales, cognitivas y contextuales. El tema ha estado en el centro de varias investigaciones y especulaciones durante mucho tiempo. Por un lado, se cree que determinadas condiciones cognitivas conducen a miradas interpersonales

específicas, por ejemplo, en los individuos autistas, que tienden a evitar el contacto visual (prolongado) con el interlocutor y a mirar, en cambio, a la boca; el tema ha sido ampliamente estudiado pero sigue siendo controvertido y está lleno de incertidumbres y matices (Benson, Valerie y Fletcher-Watson, 2011), también en lo que respecta al papel de las señales visuales de la cara y especialmente de la boca en la dislexia (Galazka, 2021). Por otra parte, las investigaciones psicolingüísticas señalan que los niños bilingües también tienden a mirar más a la zona de la boca y menos a la de los ojos, sobre todo hasta una determinada etapa del desarrollo del lenguaje (alrededor de los 12 meses) (Ayneto y Nuria, 2016). Parece claro, en cualquier caso, que la capacidad de mirar la boca del interlocutor desempeña un papel importante en el aprendizaje de los sonidos de una lengua en los bebés (Imafuku et al., 2019).

Sin embargo, el modo en que las “señales visuales” pueden facilitar la descodificación del lenguaje en condiciones de recepción auditiva deteriorada es un tema controvertido (Banks et al., 2021), aunque existen pruebas experimentales de que llevar una máscara, especialmente del tipo N95, dificulta la percepción de los sonidos del habla y hace más difícil su comprensión (Rahne, Torsten et al., 2021). No solo las condiciones psicolingüísticas, sino también las psicosociales, influyen en la forma de mirar la cara del otro durante una interlocución, especialmente en condiciones de dificultad auditiva (Vatikiotis-Bateson et al., 1998), pero también en lo que respecta a las “culturas del contacto visual” (Uono y Hietanen, 2015).

Más allá de las diferencias cognitivas, psicológicas, sociales, culturales y contextuales que hacen que la oclusión de la boca sea más o menos perjudicial para la comunicación, la máscara dificulta generalmente la relación ocular, fenomenológica y semiótica con los demás. Esto a menudo conduce a una serie de tácticas de micro rehabilitación que intentan utilizar otros elementos visuales –de las regiones visibles de la cara, en particular la región de los ojos, así como señales posturales, gestuales y contextuales– para compensar la falta de información visual provocada por la máscara. Incluso se están modelando algunas de estas estrategias para desarrollar nuevos algoritmos y dispositivos de reconocimiento automático

de rostros. Esto se ve dificultado por la difusión de las máscaras faciales (Ngan, Grother y Hanaoka, 2020).

La cara clasificada

La observación de Levinas citada por la exposición de Nîmes tiene, sin embargo, un sentido más general: el rostro es una entidad biológica y se presenta a través de una morfología física, pero su funcionamiento fenomenológico, así como la complejísima semiótica que de él se deriva, requieren esa totalidad que el filósofo de la *Totalidad y el Infinito* convierte en un pilar de su ética. Cuando el rostro se percibe no en términos de totalidad sino de fragmentación, su valor ético está en peligro. Este es el caso cuando el rostro se entiende no como una singularidad sino como una ocurrencia, como un “token” de un “tipo”, como diríamos en la lingüística inglesa. Sin embargo, esta exigencia filosófica y ética entra en tensión con toda una serie de enfoques sobre los rostros que, por el contrario, tienden a encajarlos, a medirlos, a categorizarlos. ¿Cómo podemos desarrollar un estudio anatómico del rostro, y convertirlo en objeto de la ciencia, sin hacer hincapié en los aspectos que varios rostros tienen en común en su estructura? ¿Cómo podemos explorar la cognición del rostro sin intentar estandarizar las líneas de percepción? ¿Cómo podemos resistir el impulso de encontrar pistas para una tipología de personalidades? ¿Y cómo podemos desarrollar una lectura automática de los rostros que no esté parametrizada? La objetivación del rostro tiene una importancia crucial en todos los ámbitos de la vida social, desde la interacción interpersonal hasta el reconocimiento de la identidad cívica en la protección de los territorios y las fronteras; sin embargo, es precisamente en estos ámbitos, y en estas ocasiones de medición y control de los rostros, donde se socava, se humilla, se mortifica su singularidad. La idea de la cuantificación de los rostros devuelve inmediatamente la memoria a la nefasta tradición de las teorías de la raza, tan a menudo enredada con los prejuicios pseudocientíficos de la etnografía colonial y la criminología positivista. La clasificación cuantitativa de los rostros sigue siendo, sin embargo, una necesidad para

las ciencias, incluida la semiótica del rostro, que, como ciencia, no puede limitarse a una interpretación idealista de la singularidad de un rostro, sino que debe, por el contrario, sondear las articulaciones del lenguaje que subyace en él, el sistema que produce significado en y con el rostro, más allá de su idiosincrasia, hasta alcanzar un nivel de finura analítica que, de hecho, elimina las singularidades o empuja su aprehensión hacia niveles cada vez más “superficiales” de generación de sentido, hacia la materialidad accidental de los rostros o su singularidad combinatoria.

La cara calculada

Las Ciencias Naturales siguen investigando el rostro, visto en su materialidad, pero a menudo invaden también el dominio de las Ciencias Sociales y las Humanidades, que deberían, por el contrario, defender sus prerrogativas sin renunciar, no obstante, a la posibilidad de un discurso científico sobre el rostro como funcionamiento social y cultural del mismo. Sin embargo, a veces es difícil desentrañar el rostro; cuanto más progresan las Ciencias Naturales, más pierde el rostro su aura de singularidad para convertirse en un objeto de estudio cuantificable, medible y modelable. Afortunadamente, las “matemáticas” contemporáneas del rostro suelen estar lejos de los prejuicios del pasado. Por el contrario, se aplican con provecho a cuestiones urgentes, por ejemplo, el objetivo de modelar la relación física entre el tipo de mascarilla que se lleva en la cara y la probabilidad de exposición a los virus (en particular, al COVID ‘19). A este respecto, Boraey (2021) propone un modelo analítico para medir la eficacia de la filtración de las mascarillas, que tiene en cuenta el efecto de las fugas debidas al mal ajuste de la mascarilla y que también se extiende al caso de las mascarillas múltiples.

Otra frontera actual en el estudio cuantitativo del rostro se refiere a la posibilidad de permitir el reconocimiento automático incluso en condiciones de alta variabilidad contextual. Esto implica, desde el punto de vista semiótico, una ampliación del dominio de objetivación del rostro, que antes se modelaba y reconocía automáticamente solo en representaciones

bidimensionales y estáticas, eliminando así artificialmente todos los peligrados debidos al contexto (iluminación, inclinación, visibilidad) y al movimiento. De hecho, el reconocimiento automático de rostros tradicional funciona eficazmente sobre todo en los llamados contextos “cooperativos”, por ejemplo, cuando los individuos aceptan congelar su rostro ante una cámara durante los controles automáticos de pasaportes en un aeropuerto.

Por tanto, el campo del reconocimiento facial en 3D está destinado a convertirse en una auténtica mina de oro para los futuros investigadores y desarrolladores de tecnología. Por poner un ejemplo de la literatura reciente, Nassih et al. (2021) proponen un enfoque de reconocimiento facial en 3D basado en la distancia geodésica (GD) de la geometría riemanniana y el bosque aleatorio (RF), denominado GD-FM+RF. Así, para calcular la distancia geodésica entre los pares de puntos especificados de las caras 3D, el modelo aplica el algoritmo *Fast Marching* (FM), para resolver la ecuación eikonal. A continuación, las características extraídas que presentan las curvas geodésicas de las caras son utilizadas por el algoritmo de análisis de componentes principales (PCA) para analizar la separabilidad de las clases. A continuación, estas características se utilizan como entradas para el clasificador *Random Forest* (RF). Lo que hubiera parecido imposible en el pasado, es decir, el hecho de sistematizar el modelado del rostro en movimiento (más allá de los intentos impresionistas realizados sobre todo en el ámbito teatral con respecto a las técnicas de recitación), se está convirtiendo en una realidad gracias a los avances de la matemática facial.

En términos más generales, la investigación sobre la matematización del rostro persigue el objetivo práctico de hacer que los rostros humanos –en todo tipo de circunstancias perceptivas y de representación– sean visibles para las máquinas; la ideología epistemológica que subyace a este esfuerzo tecnológico denota el deseo de modelar no solo el rostro, sino también su entorno, eliminando así cualquier interferencia en su procesamiento cuantitativo. Yang et al. (2021), por ejemplo, exploran el rendimiento antiinterferente de una red neuronal convolucional (CNN) reconstruida mediante un marco de aprendizaje profundo (DL) en la extracción de características de imágenes faciales (FE) y el reconocimiento,

proponiendo un nuevo algoritmo de red de reconstrucción profunda, adoptando el método de descenso de gradiente (iterativo - SGD) y funciones de coste de triplete para optimizar el modelo y su clasificador.

La posibilidad de captar el rostro de forma automática no solo implica medir, modelar y sistematizar sus movimientos o parametrizar todo lo que pueda constituir un ruido y, por tanto, una interferencia en esta operación, sino también modelar la forma humana de percibir los rostros y captar su significado. Liu et al. (2021), por ejemplo, proponen un modelo computacional adversario en el que una red “estudiante” se entrena cada vez más para reconocer expresiones faciales emocionales y, a su vez, se convierte en un modelo “maestro” para otros modelos “estudiantes”, con un efecto de iteración que mejora gradualmente el rendimiento del reconocimiento automático de expresiones. Así, el modelado se basa en una relación cualitativa con el rostro, la de un formador que enseña a un alumno a reconocer las expresiones faciales emocionales, pero su reiteración automática transforma esta relación cualitativa mediante la acumulación cuantitativa.

Los esfuerzos de la mayoría de los investigadores en Inteligencia Artificial aplicada a la identificación o el reconocimiento de rostros parecen seguir hoy en día la misma trayectoria epistemológica, encaminada a la posibilidad de modelar, mediante algoritmos que reproduzcan el aprendizaje humano, aspectos de las imágenes faciales que antes se consideraban residuales.

El rostro como mercancía

Sin embargo, en esta carrera por perfeccionar el modelado facial, los tecnólogos a menudo no se preocupan por las implicaciones sociales del dominio cada vez más poderoso que tienen las máquinas sobre el rostro humano. La literatura científica china, por ejemplo, hace proliferar nuevos modelos de aprendizaje profundo, pero el único objetivo de esta investigación y de la literatura que produce parece ser mejorar el rendimiento técnico. En particular, Shi et al. (2021) proponen un nuevo algoritmo para

el reconocimiento facial a partir de dispositivos móviles y plataformas digitales, pero los avances técnicos en este ámbito se presentan siempre con extrema franqueza, como si cualquier cuestión sobre la singularidad y la discreción del rostro quedara excluida *a priori* por irrelevante. Así, tras un brillante despliegue de soluciones técnicas, los autores se limitan a concluir: “Ante el problema de que el modo de facturación tradicional lleva mucho tiempo y el personal de facturación tiene dificultades para realizar estadísticas precisas en tiempo real, este trabajo propone un algoritmo de reconocimiento facial basado en LBP de bloqueo autoadaptativo y CNN de doble canal” (p. 23919).

Un ejemplo brillante de esta actitud es también el de Yu (2021), que propone un nuevo conjunto de algoritmos de reconocimiento de rostros y emociones para seguir las emociones de los niños en edad preescolar. Por un lado, el enfoque técnico propuesto es innovador y potencialmente eficaz. La novedad consiste en un nuevo descriptor de rasgos, denominado “histograma de gradiente orientado de tres planos ortogonales”, que caracteriza las variaciones del aspecto del rostro. También se propone una nueva característica geométrica eficaz para captar las variaciones del contorno facial y se explora el papel de los métodos de audio en el reconocimiento de las emociones. El método propuesto —una fusión multifuncional para combinar óptimamente diferentes rasgos— es sin duda interesante desde el punto de vista semiótico, sobre todo en lo que respecta a la teoría de la multimodalidad, ahora de moda; sin embargo, lo que llama la atención de un lector “humanista” de este artículo es la ausencia absoluta de cualquier horizonte ético; El autor afirma al principio del artículo que “el reconocimiento de emociones es un campo relacionado con la inteligencia artificial, que puede ayudar a los ordenadores a reconocer de forma inteligente las emociones humanas”; sin embargo, no se plantea ninguna pregunta sobre las posibles aplicaciones de esta tecnología, ni sobre sus posibles riesgos éticos. Esto es tanto más sorprendente cuanto que el nuevo sistema propuesto se está probando en las emociones de los niños en edad preescolar. El artículo no da ninguna explicación sobre los procedimientos de las pruebas, ni sobre la identidad de los niños implicados, pero lo más importante es que no ofrece ninguna idea sobre los posibles

propósitos o aplicaciones de la nueva tecnología; dado que este nuevo algoritmo es especialmente bueno para reconocer las emociones en los rostros de los niños en edad preescolar, ¿por qué habría que entrenar a una máquina para que reconozca las emociones en el rostro de un niño? ¿Con qué propósito? Aquí ni siquiera se trata de criticar la articulación de las emociones y la forma en que se transmite su segmentación a la máquina (¿qué emociones? ¿Aislado de qué manera? En relación con qué contexto sociocultural), porque la ingenuidad ética del artículo es aún más profunda: lo que importa es hacer más eficiente la tecnología, independientemente de las condiciones de su desarrollo y menos aún de sus campos de aplicación. Este artículo es un puro ejemplo del desarrollo de la tecnología como objetivo independiente de cualquier aplicación. De hecho, es una ideología semiótica viable: El desarrollo tecnológico, especialmente cuando se desprende cada vez más de la materialidad y se convierte más bien en una cuestión de procesamiento de la información, o incluso de matemáticas abstractas, puede presentarse como una actividad teórica, desvinculada de cualquier situación social; Sin embargo, cuando se desarrolla un algoritmo a partir de y para la observación de las emociones faciales de los niños, está claro que este contexto no puede pasar a ser secundario y que cualquier presentación del desarrollo tecnológico como un problema abstracto corresponde a una retórica que, en efecto, ha interiorizado y despejado un discurso de control biopolítico generalizado sin que se cuestione.

Esto nos devuelve al controvertido tema de la transformación del rostro en una entidad elegida, que puede ser medida, procesada por modelos digitales, categorizada y clasificada, sin tener demasiado en cuenta su singularidad, sino, por el contrario, intentando transformar lo que escapa a las garras del algoritmo en un nuevo objeto de digitalización y clasificación, considerándolo como un ruido que un nuevo sistema de procesamiento automático puede a su vez matematizar. El rostro se convierte así en una entidad que debe ser esencialmente segmentada, todo lo contrario del enfoque propuesto por Levinas en su ética. Li et al. (2021), por ejemplo, adoptan como axioma de partida que “la segmentación de imágenes faciales se ha convertido en el centro de atención de la

detección de rasgos humanos” (p. 1); sin preguntarse por qué, ni para quién, el artículo propone utilizar el algoritmo AdaBoost y el algoritmo de análisis de texturas de Gabor para segmentar una imagen que contenga varios rostros, con el fin de reducir eficazmente la tasa de falsa detección de la segmentación de imágenes faciales. Los experimentos demuestran que este método puede segmentar con rapidez y precisión los rostros de una imagen y reducir eficazmente la tasa de fallos y de falsas detecciones. Lo que importa es la sujeción bio-digital del rostro, no el rostro en sí.

En los estudios y propuestas técnicas de este tipo, el PCA (Análisis de Componentes Principales) es a menudo el método adoptado para segmentar el rostro de forma eficaz, por ejemplo en Maafiri y Chougali (2021); en este trabajo de un laboratorio de investigación marroquí, sin embargo, como en muchos trabajos publicados recientemente en China y otros países, la perspectiva adoptada con entusiasmo es la del desarrollo del reconocimiento facial con el fin de la identificación generalizada de rostros. De especial interés para el análisis semiótico en este tipo de textos son los preámbulos, es decir, las pocas líneas introductorias que los autores se sienten obligados a escribir antes de la exposición técnica propiamente dicha, con sus detalles y fórmulas computacionales. A menudo, estos preámbulos consisten en unas pocas frases estereotipadas, con algunas referencias genéricas a cuestiones contextuales psicológicas y sociales, y sin cuestionar en ningún momento la dialéctica entre seguridad y libertad, porque la tecnología se presenta estructuralmente como trabajando para la primera, para la captura del rostro, y no para su alienación. Así, por un lado, Maafiri y Chougali proclaman la superioridad de los datos biométricos para la identificación de los individuos: “El principal interés de la biometría es, por tanto, reconocer e identificar automáticamente las identidades de los individuos utilizando sus características fisiológicas o de comportamiento” (p.1); por otro lado, los fallos algorítmicos del reconocimiento facial se ven únicamente como molestias que deben ser eliminadas por procesos más sofisticados capaces de digitalizar mejor los rostros: “Sin embargo, las imágenes faciales constituyen un conjunto de datos a gran escala. Que suelen contener características redundantes y ruidosas que la mayoría de las veces conducen

a una precisión de reconocimiento sesgada. Para superar ese problema, se han propuesto varios algoritmos convencionales de reducción de la dimensionalidad [...]” (p. 2). Además, sería difícil imaginar, en un contexto editorial como el de la revista *Intelligent Data Analysis* —donde se publica el artículo—, que se desarrollara, o al menos se tomara en consideración, otro tipo de inteligencia facial.

El objetivo de su computabilidad total se refiere no solo a los extraídos de las imágenes y vídeos que son objeto de análisis, sino también a los rostros que aparecen en las bases de datos que se utilizan para entrenar los algoritmos; de hecho, detrás de todo proceso de inteligencia artificial existe siempre esta duplicidad entre lo que la inteligencia artificial debe comprender —a saber, los rostros del mundo digital— y aquello a lo que debe exponerse para que se produzca esta comprensión. Por ello, es importante parametrizar también las caras que se utilizan para entrenar la inteligencia artificial, y hacerlo con el único fin de que se entrene mejor. Cevikalp, Serhan Yavuz y Triggs (2021), por ejemplo, presentan nuevos métodos de clasificación basados en vídeo diseñados para reducir el espacio de disco necesario para las muestras de datos y acelerar así el proceso de pruebas en los sistemas de reconocimiento facial a gran escala. En el método propuesto, los conjuntos de imágenes recogidos a partir de vídeos se aproximan mediante cascos convexos del núcleo, por lo que basta con utilizar solo las muestras que participan en la formación de los límites del conjunto de imágenes en este contexto.

El rostro dibujado

Los artículos que se acaban de reseñar, todos ellos publicados en 2021, describen las investigaciones más recientes en el campo del procesamiento automático de imágenes digitales de rostros en las disciplinas de las matemáticas y la computación digital de rostros, y van acompañados de una floreciente literatura sobre las aplicaciones de estas herramientas. Dada la ubicuidad del rostro en todo tipo de actividad social, las aplicaciones de su análisis digital se multiplican rápidamente, pero a menudo implican

la ideología semiótica que acabamos de describir, una ideología semiótica de la computabilidad del rostro que las ciencias sociales, el derecho e incluso las humanidades heredan de las matemáticas y la informática sin cuestionarla críticamente. La mejor manera de ejemplificar esta tendencia es la de Reece y Danforth (2017), que describen una aplicación de inteligencia artificial destinada a extraer indicios tempranos de depresión a partir de imágenes faciales publicadas en Instagram. Aunque el marco discursivo introductorio de la investigación da a primera vista la impresión de una especial atención a las cuestiones éticas relativas al tratamiento automático de las imágenes faciales en relación con un tema tan sensible, en realidad esta atención es más proclamada que real; Una investigación de este tipo, que adopta un sistema de Amazon Turks —es decir, un sistema de trabajo cognitivo en línea distribuido y anónimo— para analizar imágenes personales de individuos potencialmente en situación de angustia psiquiátrica, sería inaceptable para un organismo de investigación europeo, ya que la investigación en cuestión no podría garantizar el anonimato de los participantes. Pero esto puede ser un reflejo de las diferencias en las sensibilidades éticas que existen actualmente entre los marcos internacionales de investigación, siendo el de EE.UU. más restrictivo que el de China pero menos que el de la UE.

Sin embargo, lo más desconcertante no es la espinosa cuestión del secreto de los datos faciales utilizados, sino la propia naturaleza de la heurística aplicada. La investigación en cuestión utiliza datos de Instagram de 166 personas aplicando herramientas de aprendizaje automático para identificar con éxito marcadores de depresión. A partir de una base de datos de 43.950 fotos de Instagram de los participantes, se extraen las características más destacadas mediante cálculos estadísticos, utilizando el análisis del color, los componentes de los metadatos y la detección algorítmica de rostros. Los patrones resultantes, según los autores, superan la tasa media de éxito de los médicos de cabecera en el diagnóstico no asistido de la depresión. Los resultados, además, según los autores, se confirman incluso cuando el análisis se limita a los mensajes publicados antes de que los individuos deprimidos sean diagnosticados por primera vez. Por lo tanto, estos resultados podrían sugerir nuevos activos para el cribado

y la detección precoz de las enfermedades mentales. El artículo sigue el patrón retórico y narrativo típico de este tipo de estudios “sensacionalistas” en el campo de la inteligencia artificial aplicada al análisis de imágenes faciales, especialmente las utilizadas en las redes sociales. Podría resumirse de la siguiente manera: 1) la depresión es una afección psiquiátrica grave y muy extendida, que tiene un gran impacto en las condiciones de vida individuales y sociales; 2) los servicios psiquiátricos públicos no disponen de recursos económicos suficientes para hacer frente a la magnitud del problema; 3) la inteligencia artificial puede utilizarse, por tanto, para ayudar a los médicos de cabecera a detectar los casos de depresión con mayor antelación y precisión, mediante un software que analiza las fotos publicadas por los pacientes en Instagram para detectar marcadores (la semiótica diría: “signos”) de depresión.

A primera vista, se trata de un programa viable e incluso loable; de hecho, nadie duda de que los autores de este artículo están motivados por buenas intenciones. Sin embargo, este patrón, que puede encontrarse de forma casi idéntica en toda una serie de investigaciones similares—aunque aplicadas a otros ámbitos de la vida individual y social—oculta una serie de supuestos que socavan la credibilidad de la investigación. Incluso dejando a un lado la perplejidad sobre el punto de partida socioeconómico de la investigación (quizás se podría dar más financiación al servicio público médico, psicológico y psiquiátrico, en lugar de inventar un software que sustituya a los profesionales), quedan otras dudas sobre la heurística empleada, no solo sobre la protección de datos (¿por qué debería un paciente permitir a un profesional sanitario acceder a su vida social digital, y qué garantías habría para proteger adecuadamente estos datos íntimos cuando se procesan automáticamente?), sino también sobre la propia eficacia de extraer “marcadores” o signos de depresión de las fotos publicadas en Instagram. Si se lee el artículo en profundidad, se descubre que el pilar de su heurística es la observación de que “las fotos publicadas en Instagram por individuos deprimidos tenían más probabilidades de ser más azules, más grises y más oscuras, y de recibir menos *likes*” (p. 9). La idea de que un individuo deprimido tiende a representar el mundo de forma menos colorida y brillante que los individuos en un estado de “normalidad” psicológica

es un tópico. Si se adopta esto como axioma de esta “psiquiatría computacional” se corre el riesgo de generar una enorme cantidad de “falsos negativos”, ya que este axioma implica una continuidad entre el estado psicológico y su manifestación en las redes sociales digitales que es totalmente inverificable. Por el contrario, una mirada menos ingenua sobre la cuestión podría formular la hipótesis de que las identidades que uno construye en las plataformas digitales, incluida la forma de representarse a sí mismo y su propio rostro, son siempre una proyección, que a menudo propone incluso una inversión de la realidad psicosocial: En las redes, uno construye personajes que no corresponden necesariamente a experiencias íntimas, pero, por otra parte, se manifiesta a través de imágenes estereotipadas de tristeza o depresión con fines comunicativos a veces totalmente diferentes (victimismo, dandismo, ironía, etc.).). Además, el otro “índice” utilizado por el artículo como marcador de la depresión, es decir, el número de “me gusta” que reciben las publicaciones, no es en absoluto fiable: la idea de que los individuos cuyas publicaciones en las redes sociales reciben pocos “me gusta” son asociales y, por tanto, potencialmente deprimidos, es bastante simplista.

Pero, de hecho, los propios autores de la investigación subrayan que estos “marcadores” de la depresión deben ser analizados mediante la inteligencia artificial, pero en conjunción con un análisis computacional y más bien “semántico” de los textos que acompañan a las imágenes. Esta referencia a un contexto “semántico” que aclararía los datos extraídos del análisis automático y más bien “sintáctico” de las imágenes faciales esconde, sin embargo, otra retórica, ya que esta referencia contextual y semántica podría ser, de hecho, tan indispensable para desambiguar los datos faciales que éstos se volverían pleonásticos, hasta el punto de que no veríamos otra razón para convocarlas que la retórica de añadir un aura cuantitativa de computabilidad a unos contenidos que, en última instancia, son el resultado de una interpretación cualitativa, con todo lo que ello conlleva en cuanto al impacto de las precondiciones y prejuicios de la lectura.

El rostro semantizado

La pregunta es más general: Siempre que el rostro se capte de forma “matemática” y, en particular, “geométrica”, y por tanto se articule, se segmente, se mida y se someta a todas las operaciones computacionales que acabamos de mencionar, los datos sintácticos extraídos de las imágenes faciales son en cierto modo “objetivos”; Se utiliza, de hecho, para realizar operaciones que no dejan demasiado margen a la ambigüedad, por ejemplo, la de asociar los datos biométricos extraídos de una imagen facial digital con la identidad del individuo que representa. Lo que no se ha destacado lo suficiente, y que la semiótica debería investigar más, es que estos datos sintácticos, una vez utilizados en su acoplamiento con las operaciones biométricas, siguen estando disponibles para otras operaciones que la literatura inglesa denomina “soft biometrics”, “light biometrics” o, en el caso de algunos autores, “semantics” (Samangoei, Baofeng y Nixon, 2008; Reid y Mark, 2010). Los datos residuales del análisis automático de los rostros se utilizan, en teoría, para complementar y perfeccionar su identificación automática, pero en realidad su uso no acaba ahí, ya que siguen estando disponibles para una serie de nuevas semánticas que van desde la asignación del tipo étnico hasta la determinación de la orientación sexual. Para la semiótica de las culturas digitales, y en particular de la inteligencia artificial, es interesante observar cómo se justifica la urgencia de desarrollar la “biometría semántica”; en 2010, por ejemplo, Reid y Mark comenzaron su artículo afirmando: “Con el aumento de las actividades terroristas y delictivas, la identificación humana precisa es fundamental” (p. 1). Pero una vez que el terrorismo ha desaparecido de la agenda mediática mundial y ha sido sustituido por la pandemia, inmediatamente se propone esta nueva plaga como justificación para procesar automáticamente no solo los rostros y reconocer su identidad, sino también toda una serie de pistas que creemos poder extraer de estas imágenes. Un análisis semiótico de grano fino mostraría que lo que la literatura sobre biometría ligera denomina indistintamente “marcadores” son, en efecto, signos con una amplia variedad de estatus semióticos, incluido un grado muy diferenciado de asociación con su contenido. Por ejemplo, atributos

como la edad, el sexo, la etnia, la altura, el color del pelo y el color de los ojos pueden inferirse a partir de los datos recogidos con fines de reconocimiento biométrico, constituyendo atributos biométricos básicos “blandos” (Dantcheva, Elia y Ross, 2015); Sin embargo, cualquier antropólogo cultural podría confirmar que estas atribuciones no son en absoluto “neutras”, sino que esconden, tras el velo cuantitativo del automatismo digital, toda una serie de valoraciones subjetivas, guiadas por ideologías a menudo implícitas. Además, el hecho de que la biometría “blanda” reconozca a Alphonse Bertillon como su pionero revela claramente el tipo de distorsiones ideológicas que podrían introducirse en el neopositivismo del procesamiento automático del rostro. Esto no implica una invitación a no intentar asociar los datos biométricos extraídos automáticamente de las imágenes faciales digitales con un contenido “semántico”, sino a hacerlo sabiendo que, cuando se pasa de la sintaxis a la semántica, de la mentira a la narración, y del cálculo al recuento, se vuelve a situar el rostro en un contexto de singularidad, con una operación cuya naturaleza ideológica sería inapropiado ocultar. La biometría semántica debería ser objeto de estudio y crítica para las ciencias sociales y las humanidades tanto como para las ciencias matemáticas e informáticas.

La cara reconstruida

La atención crítica de la semiótica y de las demás ciencias humanas deberá ser especialmente aguda con respecto a las futuras tendencias de la biometría semántica automatizada, que probablemente se desarrollará en la dirección de un acercamiento gradual y un cruce cada vez más intenso de los campos, todavía bastante separados por el momento, de la inteligencia artificial y el estudio genómico. El estudio del genoma humano ya se vincula a menudo con el análisis biométrico del rostro. Sero et al., 2019, por ejemplo, esbozan las posibilidades del reconocimiento facial basado en el ADN, en particular los procesos para identificar o verificar material biológico no identificado frente a imágenes faciales de identidad conocida. El enfoque consiste en predecir el rostro a partir del ADN

y luego compararlo con las imágenes faciales. En la actualidad, esta técnica potencialmente revolucionaria está limitada por las restricciones del fenotipo del ADN facial humano, pero en el futuro la aplicación de la inteligencia artificial a esta operación podría dar lugar a técnicas cada vez más sofisticadas y potentes para reconstruir la morfología del rostro de un individuo a partir de material biológico que le pertenece. El alcance de las aplicaciones sociales sensibles a las que podría dar lugar esta combinación de genética, inteligencia artificial y reconocimiento facial es muy amplio, por lo que este cruce de disciplinas y conocimientos en torno al rostro requeriría una vigilancia semiótica, ética y jurídica aún mayor, ya que se correría el riesgo de conectar la calculabilidad del rostro con la calculabilidad de la herencia genética, lo que pondría aún más en peligro la idea de la inalienabilidad ética del rostro y su singularidad.

El rostro perdido

El poeta libanés nacionalizado estadounidense Kahlil Gibran dedicó un breve poema a los rostros cuya conclusión parece apuntar en la misma dirección:

He visto un rostro con mil semblantes, y un rostro que no era más que un solo semblante, como si estuviera sostenido en un molde.

He visto un rostro cuyo brillo podía mirar a través de la fealdad que había debajo, y un rostro cuyo brillo tenía que levantar para ver lo hermoso que era.

He visto un rostro viejo muy delineado con nada, y un rostro liso en el que todas las cosas estaban grabadas.

Conozco los rostros, porque miro a través del tejido que mi propio ojo teje, y contemplo la realidad que hay debajo. (Gibran, 1918, p. 52)

Este poema, así como la cita de Levinas antes mencionada, parece indicar que, en el encuentro ético con el otro, la apropiación del otro como objeto, y por tanto la violencia hacia su subjetividad, implica a menudo prácticas que niegan la totalidad fenomenológica del rostro, por ejemplo al centrarse en los detalles anatómicos de la cara del otro, especialmente si no se captan en su singularidad sino con una preocupación de categorización. El rostro del otro, entonces, ya no es la superficie de una singularidad, sino el comienzo de una clasificación, donde el otro se apropia como objeto al ser categorizado.

Es tal la herencia biológica y antropológica de la singularidad en el rostro humano en todas las culturas y en todos los tiempos que cualquier tipo de operación de clasificación puede constituir una especie de amenaza para esta misma herencia. A veces, en la vida, nuestro rostro se compara con el de otra persona y se juzga como similar. Incluso podemos sentirnos halagados si nos dicen que nos parecemos a un actor famoso y guapo, pero la sugerencia de que nuestro rostro es una copia exacta de otro, sobre todo si es anónimo, puede en cambio herirnos, o incluso preocuparnos, sobre todo si el contexto semiótico requiere, por el contrario, una exaltación de la singularidad, como en cualquier interacción supuestamente amorosa; Decirle a su amante que su rostro es exactamente igual al de un actor o actriz conocidos no será recibido positivamente, ya que cualquier discurso de comparación o clasificación del rostro socava potencialmente su singularidad, o al menos el discurso social que la detecta.

Una semioética del rostro inspirada en Levinas debe entonces articular el sistema de operaciones perceptivas, cognitivas y materiales que amenazan la totalidad del rostro como baluarte de la singularidad y su recepción por el otro; esta articulación debe también apuntar a las operaciones que, por el contrario, tienden a exaltar la singularidad del rostro en la fenomenología de sus interacciones. Lo que debería resultar es una especie de razonamiento, tanto semiótico como ético, sobre el rostro, sobre todo lo que puede dar lugar a su homogeneización o, por el contrario, puede determinar su hundimiento en capas cada vez más profundas de indistinción. Básicamente, estudiar la semiótica del rostro es estudiar uno de los intentos humanos más exitosos de salir del anonimato de la naturaleza

por y a través del lenguaje, mediante la institución de la singularidad del rostro propio y ajeno. Varias fenomenologías de la uniformización pueden socavar este proyecto de antropopoesis, y la ampliamente concebida “ética del rostro” puede a su vez abrazar una ideología de la distinción o trabajar por la despersonalización del individuo, con múltiples fines. En cualquier caso, ningún agente humano, ninguna sociedad ni ningún proyecto cultural es tan amenazante para la singularidad ética del rostro como la propia naturaleza. De hecho, es esencialmente contra natura que las culturas intenten afirmar las particularidades de sus rostros. Nada revela mejor el carácter esencialmente “prosopográfico” de la naturaleza que las catástrofes naturales.

En 2004, una gran parte de la costa del océano Índico fue devastada por un tsunami que asoló sobre todo a los pueblos más pobres de la región, provocando masacres. En 2006, el poeta estadounidense de Sri Lanka Indran Amirthanayagam publicó *The Splintered Face: Tsunami Poems (El rostro astillado: poemas sobre el tsunami)*, en el que intentaba construir una especie de “resistencia poética” frente a diversas formas de borrado, entendido como una operación de eliminación o reducción del rostro humano. El tsunami aniquiló tramos enteros de costa, pero sobre todo borró rostros, causando miles de muertes sin nombre. Uno de los poemas centrales de la colección se titula simplemente “Rostro” y se abre con los siguientes versos:

Imagina la mitad de tu cara
ya se ha borrado
usted está adaptado
y caminando
a la oficina.

¿Cómo van a ser sus compañeros
¿saludar?
con corazones pesados,
flores,
¿perlas de rosario?

¿Cómo vamos a saludar
el niño huérfano,
el marido cuya mano
resbaló, los niños
y la esposa arrastrada?

Cómo saludar
nuestro año nuevo
¿y nuestros cumpleaños?
¿Debemos siempre
¿encender una vela?

¿Recordamos
que el tiempo borra
la orilla, la hierba
crece, la del pan
¿Modificado? (Amirthanayagam, 2008)

Y de nuevo, hacia la conclusión del poema:

No sé
cómo caminar por la playa,
cómo levantar un cadáver
después del cadáver
hasta que esté agotado,

cómo detener las lágrimas
cuando la mitad de mi cara
ha sido borrado
más allá de
las vías del tren

y esta anestesia,
este calipso viene

hasta el último verso.
¿Qué vamos a escribir?
en la arena? (2008)

Las catástrofes naturales, así como las que los humanos se infligen unos a otros en el intento mutuo de borrar el rostro de un pueblo enemigo –un proyecto que alcanza su clímax en el genocidio, por ejemplo en la Shoah, que es la base de la experiencia filosófica de Levinas– son esencialmente borrados masivos de rostros. Incluso la pandemia del COVID-19, que sigue asolando muchas partes del planeta, consiste no solo en el drama del borrado de los rostros de los vivos bajo las máscaras, sino también en la tragedia del borrado de los rostros de los moribundos bajo las máscaras de oxígeno, en el anonimato de las fosas comunes, en esa imagen terrible, que nadie puede olvidar, de los ataúdes desbordados que salen de Bérgamo en una fila de camiones.

Una semioética del rostro debe, por tanto, considerar esta polarización entre las condiciones semióticas que permiten cultivar la ilusión discursiva de la singularidad del rostro humano y las condiciones y operaciones que, por el contrario, aseguran su disminución, su desvanecimiento hasta su colapso en la indistinción. Esta semioética, especialmente en sus términos más generales, pero incluso cuando se aplica a un caso particular de estudio, como el borrado parcial del rostro bajo las mascarillas médicas, no debe, sin embargo, dejar de prestar atención a sus presupuestos ideológicos más generales y profundos. El proyecto de erigir el rostro como bastión de la singularidad es muy global, pero tiene sin embargo raíces tanto antropológicas como culturales e históricas. Por un lado, hay culturas, cada vez más minoritarias en la modernidad, en las que la función primordial del rostro no es la de ser un perímetro de singularidad; por otro lado, sobre todo en el contexto de una reflexión sobre el rostro humano en la era del Antropoceno, no hay que olvidar que el rostro es una prestación fundamentalmente antropocéntrica, porque la fenomenología del rostro humano solo es posible si se borra simultáneamente la de lo no humano. En efecto, la semiótica de la epifanía del rostro adquiere su sentido en contraste y oposición a las operaciones de ocultación, que pueden

adoptar múltiples formas y dinámicas, aunque se reducen esencialmente a dos categorías fenomenológicas: por un lado, la compresión figurativa del rostro singular, es decir, la máscara; por otro, la represión plástica del rostro singular, es decir, el velo. Es necesario deconstruir y reconstruir el significado común de estos dos objetos que oscurecen el rostro, la máscara y el velo, precisamente para transformarlos en categorías de la ética del rostro y permitir su uso heurístico en el sentido más amplio.

El rostro del sacrificio

Si uno visita las catacumbas de París con una sensibilidad moderna y occidental, no puede dejar de sorprenderse por los múltiples procedimientos de anonimización de los rostros que allí se ponen en práctica. La primera y más poderosa forma de anonimización es la que proviene de la propia naturaleza, es decir, de la biología del rostro. La singularidad de los rostros es un hecho biológico porque probablemente es un recurso exitoso de la evolución natural: la postura erguida de los homínidos dio visibilidad social al rostro y lo transformó en una interfaz esencial para crear condiciones favorables para la conservación y preservación del individuo. En la evolución natural, tener un rostro significa tener una ventaja biológica en la reproducción de la especie. Sin embargo, precisamente porque los rostros son para la vida, la muerte no los necesita. Todo lo que se reconoce socialmente como singular, en el rostro, está destinado a desaparecer después de la muerte. Muchas de las fuerzas ideológicas y socioculturales que dieron lugar al espectáculo de la muerte en las catacumbas de París se reflejan en la escritura de uno de los poemas más conocidos de la literatura italiana, “Memento”, del poeta “scapigliato” Iginio Ugo Tarchetti. Incluido en la colección póstuma *Disjecta* (1879), este poema es una reflexión brutal sobre cómo la ilusión de la singularidad del rostro, con su belleza y la pasión amorosa que puede inspirar, se ve destrozada, incluso humillada por la muerte, que deshace los rostros:

Quando bacio il tuo labbro profumato,

cara fanciulla, non posso obbliare
que un teschio blanco está bajo el cielo.

La fenomenología del rostro, así como su semiótica, surge así de una dialéctica tensa entre lo plástico y lo figurativo, donde lo plástico determina las condiciones mínimas para que aparezca un rostro, mientras que niveles cada vez más específicos de figuratividad implican una singularidad creciente, hasta la cumbre icónica del rostro reconocible como único. El velo y la máscara se sitúan, en este camino, como operaciones de enunciación a partir de dicha tensión.

Deleuze y Guattari intentaron captar el principio último de la fenomenología del rostro como visagismo, identificándolo esencialmente en una estructura plástica original compuesta por un patrón de aberturas que sobresalen de un fondo indistinto, como una superficie que gana profundidad hacia dentro y hacia fuera en virtud de los tres orificios —el principal de la boca y los dos superpuestos de los ojos— que aparecen y lo perforan. Por un lado, esta *Gestalt* mínima encontrada por Deleuze y Guattari en *Mil Mesetas* coincide en cierto modo con la estructura plástica que revela el cráneo tras la descomposición del rostro, como si se tratara de una especie de sombra plástica que conserva su tamaño y sus angulosidades esenciales, pero no los rasgos singulares destacados por los músculos, los tendones y otros tejidos faciales más perecederos. Por otra parte, esta hipótesis capta la dinámica básica de la percepción de los rostros, que se manifiesta, por ejemplo, en la pareidolia: siempre que, en el espacio perceptivo ambiental, se detecta esta configuración plástica visual compuesta por dos agujeros más pequeños superpuestos a un agujero más grande en posición simétrica con respecto a los primeros, se lleva a ver un rostro, o al menos la sombra de un rostro.

Pero Deleuze y Guattari fueron más allá de esta fenomenología germinal del rostro, pretendiendo vincularla a una consideración teológica: si vemos singularidad en el rostro es porque, durante siglos, hemos cultivado la idea de un dios encarnado que se manifiesta esencialmente como un rostro. Ambos filósofos sitúan la línea de falla donde se genera la idea del rostro entre lo humano y lo divino, formulando la sospecha de su

carácter cristocéntrico. Levinas, por su parte, había localizado esta línea de fractura entre lo humano y el hombre, en ese encuentro cara a cara que, en condiciones de libertad, garantiza la alteridad. Deleuze y Guattari deconstruyeron el entredicho levinasiano, juzgándolo ligado a un prejuicio cristológico, pero no escaparon a otro punto ciego, sobre el que Derrida primero, y luego sobre todo Donna Haraway, intentaron arrojar la luz de una reflexión alternativa, situando esta grieta en otro lugar, no entre lo humano y lo humano, ni entre lo humano y lo divino, sino entre el animal que se considera a sí mismo humano —y, por tanto, dotado de un rostro— y el animal que, dotado de otro acceso a la cognición, se somete a esta definición, encontrándose, así, con un no rostro, con un hocico. El mito que define la aproximación humana al rostro no es, pues, el de la encarnación de Cristo, sino el del sacrificio de Isaac: la divinidad pide al humano que sacrifique a su vástago, cuyo rostro está precisamente vendado para que no pueda ver el cuchillo que lo va a sacrificar, pero también para que el rostro del hijo, desprovisto de ojos, aparezca como un no rostro; sin embargo, es en el momento mismo del sacrificio cuando el rostro del hijo se intercambia por el del carnero, en una institución semiótica primordial que salva al primero como rostro y condena al segundo como hocico, como un no rostro a sacrificar.

El rostro previsto

Esta reflexión antropológica filosófica es esencial para enmarcar el análisis semiótico del rostro como dispositivo social caracterizado por una tensión plástico-figurativa. Efectivamente, la plasticidad esencial del rostro existe, y se asemeja al esquema imaginado por Deleuze y Guattari, pero lo cierto es que en ella juega un papel central una profunda determinación cultural, en el sentido de que el reconocimiento social de la plasticidad más profunda del rostro no está ligado simplemente a un esquema cognitivo implantado en la neurofisiología del cerebro, sino a su condicionamiento por una idea ampliamente compartida por la especie humana, y que ha resultado indispensable para su individuación como especie:

Solo se reconoce un rostro en la humanidad, y a lo que no es humano no se le atribuye un rostro.

Es importante situar el rostro en la génesis de la separación, en el lenguaje y a través del lenguaje, entre la naturaleza y la cultura, porque este origen condiciona todo el sistema de significación del rostro que podríamos llamar, con Greimas, la vía generativa de la visagidad. En el nivel más profundo, está la idea de asociar una estructura plástica visual elemental con la apariencia social del ser humano; luego, este esquema esencial se reviste de manera cada vez más detallada –tanto en la construcción como en la percepción del rostro– hasta alcanzar un resultado singular de iconicidad, que es, además, fundamental para afirmar, en la sanción de la mirada, la ecuación entre la singularidad del rostro y la dignidad del ser humano: Lo que se afirma implícitamente, atribuyendo al animal no humano no un rostro sino un hocico, es que su figuratividad nunca puede alcanzar el nivel de iconización singularizante, quedando siempre por debajo del umbral que permite a lo humano manifestarse como tal.

Como en todo viaje generativo, este umbral es móvil, en el sentido de que está sujeto a operaciones que pueden desplazarlo contextualmente: por un lado, se puede singularizar la estructura plástica y figurativa de la mascota, a la que se le atribuye un nombre y que nunca sería sacrificada; es a la vez conmovedor e irritante mirar los carteles sobre mascotas perdidas, provistos de fotos en las que todo el mundo ve un bozal genérico, mientras que el “dueño” de la mascota perdida pretende mostrar su rostro único. Sin embargo, por otro lado, se puede intervenir para des-singularizar la figuratividad e iconicidad de un rostro, por ejemplo cuando, en la estigmatización racista, se atribuye a todo un pueblo no un rostro sino hocicos de animales. Esto es exactamente lo que ocurre en todos los genocidios, y lo que ocurrió también en la Shoah, cuando los judíos perdieron sus rostros para adquirir bozales en la propaganda nazi, pero también es lo que ocurre en la producción industrial de carne, donde cualquier posibilidad de reconocer un rostro en el animal transformado en alimento se ve minada desde el principio por la eliminación de la cabeza. Una desfiguración del rostro también está en juego en los esfuerzos por digitalizar el rostro que han ocupado a las

teorías positivistas de la raza desde el comienzo de la modernidad, y que hoy están en el centro de la empresa matemática y computacional global para el reconocimiento facial perfecto.

En este sentido, los dos mecanismos fundamentales en la enunciación del rostro, a saber, la máscara y el velo, no son más que operadores que permiten pasar de un nivel a otro, partiendo del esquema plástico esencial del rostro y ascendiendo en figuración hasta la construcción del rostro único. Ya se ha señalado que, en este proceso, no hay ningún grado cero del rostro que no esté determinado por la ideología semiótica que opone el rostro de la cultura al no rostro de la naturaleza; la plasticidad del rostro, de hecho, es tal precisamente porque debe negar cualquier indicio de humanidad en categorías enteras de entidades vivas y no vivas. Es la plasticidad de la cara, por ejemplo –o más bien la falta de ella– lo que normalmente impide atribuir personalidad a las plantas. Pero es el mismo postulado plástico el que determina la fenomenología del monstruo a nivel ancestral, cuando la plasticidad del rostro se deforma hasta la desaparición de la Gestalt.

Del mismo modo, el paso de la plasticidad del rostro a su figuratividad –es decir, en otras palabras más técnicas, la forma plástica del rostro– no se puede captar de una vez por todas. Por un lado, la figura del rostro y sus implicaciones antropológicas se hacen patentes en cuanto aparece su forma plástica: cuando reconocemos el patrón visual esencial del rostro, reconocemos una cara, y la lexicalizamos. Por otra parte, distinguir entre las diferentes etapas de figuración del rostro y mantener un umbral, al menos teórico, entre su estructura plástica, su forma plástica y la emergencia de su figura, permite captar de forma sistémica toda una serie de fenomenologías y operaciones relativas al rostro, y en particular las dos macrocategorías fenomenológicas y operativas de la máscara y el velo. En el sistema del velo, la figura del rostro se difumina en los rasgos característicos de su forma plástica, hasta que el propio rostro desaparece. Desde este punto de vista, el hiyab, el chador, el niqab, etc. corresponden a niveles crecientes de desfiguración del rostro, hasta llegar al paroxismo del burka, donde el rostro desaparece como figura, englobado en la figura de la cabeza, una figura no solo “desingularizadora” sino capaz de difuminar

las diferencias de género. En la reducción del rostro a la cabeza, lo que desaparece no es solo el rostro sino también su género. Sin embargo, sería inexacto considerar cualquier velo, o incluso cualquier velo islámico, como una desfiguración “despersonalizadora” del rostro. Lo que se aprecia en el cine iraní, por ejemplo, es precisamente la forma en que el velo femenino del hiyab, al enmarcar el rostro, subraya la plasticidad del cabello y, al hacerlo, exalta la intensidad de las expresiones faciales.

Si el sistema de velo juega con los rasgos de la forma plástica del rostro, el sistema de máscara juega con la figura resultante. Cuando un rostro se enmascara, sigue siendo un rostro solo en la memoria y en la presuposición, mientras que en la percepción se transforma en otra figura, parasitaria de la del rostro. El velo atenúa los rasgos plásticos del rostro hasta transformarlo completamente en una cabeza velada; en el velo radical, el rostro desaparece, al igual que la noción occidental de la persona. La máscara no matiza la forma plástica del rostro, sino que la sustituye por una forma análoga pero diferente; en la máscara, de hecho, para ser digno de ese nombre, hay que ser capaz de reconocer un rostro, pero no hay que ser capaz de reconocer el rostro; hay que ser capaz de captar la singularidad genérica de la máscara y no la del rostro concreto. En términos más generales, el velo es un operador de enunciación del rostro que disminuye su figura, mientras que la máscara es un operador de enunciación del rostro que lo sustituye. Las dos dinámicas están interdefinidas e implican condiciones y consecuencias semióticas diferentes. El velo solo puede operar en transparencia; la máscara, en opacidad. El velo es, por tanto, un operador de luz, mientras que la máscara es un operador de materia. Esta oposición dialéctica deberá ser aclarada más adelante.

Conclusiones: para un “Prosopoceno”

La necesidad de ocultar nuestros rostros a causa de la pandemia nos impactó. Especialmente en Occidente, el rostro es un baluarte de la singularidad. Las causas de la pandemia aún no se han determinado con precisión, pero una hipótesis compartida por varios científicos reputados la explica como

un efecto de lo que podría llamarse los excesos del Antropoceno. Al excederse en la antropización del planeta, los humanos han alterado el equilibrio ecológico entre ellos mismos, otras especies animales y el virus. Al multiplicar nuestras presas entre los animales no humanos, nos hemos convertido en presas de sus depredadores, es decir, de sus virus. En cierto modo, estamos sustituyendo a otros animales como objetivos de los virus. Una pandemia probablemente provocada por el antropocentrismo nos ha obligado así a renunciar, al menos temporalmente, al dispositivo semiótico que construye la distinción fenomenológica humana, a saber, el rostro. Tuvimos que enmascarnos. Sin embargo, las máscaras médicas, en su diseño, en su fenomenología, en sus funciones y en su semiótica, han implicado una fragmentación de la plasticidad del rostro y, por tanto, la dificultad, o en algunos casos la imposibilidad, de trazar el camino generativo de la visagidad hasta la sanción social que, en la interlocución, reconoce y hace reconocer la singularidad del individuo.

La pandemia, resultado de la forma violenta en que los humanos amordazamos a otros seres vivos, especialmente a los animales no humanos, nos ha amordazado a su vez. A fuerza de negar los rostros de otros seres vivos, terminamos con un rostro negado. Intentamos reaccionar rediseñando las máscaras, imaginándolas transparentes, tecnológicas, estéticas con adornos, incluso reproduciendo los rostros subyacentes. Sin embargo, sobre todo después de la emergencia, cuando la pandemia se haya disipado, será más bien por un nuevo diseño no de las máscaras sino de los rostros que tendremos que reaccionar. Un linaje ancestral de prevaricación y sufrimiento ha construido el rostro humano, que es lo que es por el sometimiento de todos los demás seres vivos, fruto de la negación de los rostros de otras especies. Para reconstruir nuestro propio rostro después de la pandemia, no basta con desenmascararlo; hay que desenmascarar el rostro de los vivos; hay que revelarlo. La verdadera revelación debe consistir en la inversión del mito de Isaac: el carnero debe ser desvelado, liberado del bozal, y sobre todo liberado del hocico, debe tener un rostro, su sacrificio debe ser detenido. El Antropoceno nos lleva a unas condiciones de vida cada vez más difíciles, nos ha infligido una pandemia, por ejemplo. Por tanto, es hora, y urgente, de sustituirla por una nueva

época, que podríamos llamar “Prosopoceno”, del nombre griego de la cara. En esta nueva era, Isaac, “el que ríe”, será el nombre de todos los animales, finalmente liberados de un yugo milenarío. Debemos detener la prosopofagia que está devastando el planeta, debemos reconocer las chispas de la singularidad en todos los seres vivos, y también debemos limitar el dominio del poder biotecnológico sobre las singularidades de los rostros sometidos a cálculos, mediciones y controles. Sustituyamos el carnero del sacrificio por plantas cultivadas con dignidad, y las máquinas que borran la singularidad de los rostros por dispositivos que, por el contrario, exaltan su singularidad; esto será un nuevo paso hacia nuestra propia liberación, hacia nuestro desvelamiento como especie que vive no solo en el lenguaje propio de nuestra especie y quizá solo de ella, sino también en el rostro a través del cual miramos a la naturaleza, a través del cual la naturaleza nos mira, el rostro que damos a nuestras máquinas y que, cada vez más, las máquinas nos dan a nosotros.

Referencias bibliográficas

- Amirthanayagam, I. (2008). *El rostro astillado: poemas del tsunami*. Hanging Loose Press.
- Ayneto, A. y Nuria, S. G. (2016). La influencia del bilingüismo en la preferencia por la región bucal de las caras dinámicas, *Developmental Science*, <https://doi.org/10.1111/desc.12446>
- Banks, Briony, et al. (2021). La mirada y la adaptación perceptiva al habla degradada por medios audiovisuales. *Revista de investigación sobre el habla, el lenguaje y la audición*, 64 (9), 3432-3445. <https://link.gale.com/apps/doc/A677096113/AONE?u=cambuni&sid=bookmark-AONE&xid=4f1ce891>
- Benson, V. y Fletcher Watson, S. (2011). Los movimientos oculares en el trastorno del espectro autista en S. Liversedge, I. Gilchrist y S. Everling, (eds), *El manual de Oxford sobre los movimientos oculares*. OUP. 709-728.

- Boraey, M. A. (2021). Un modelo analítico para la eficacia de la filtración de las mascarillas faciales simples y múltiples considerando las fugas. *Caos, Solitones y Fractales*, 152 (111466). 1-9.
- Cevikalp, H., Serhan Yavuz, H. y Triggs, B. (diciembre 2021). Reconocimiento facial basado en vídeos mediante el uso de cascos convexos. *IEEE Transactions on Circuits and Systems for Video Technology*, 30 (12). 4481-4494.
- Dantcheva A., Elia, P. y Ross, A. (marzo 2015). ¿Qué más revelan sus datos biométricos? Una encuesta sobre biometría suave. 441-467. *IEEE Transactions on Information Forensics and Security (TIFS)*, 11(3). 441-67. <https://doi.org/10.1109/TIFS.2015.2480381>
- Galazka, M. A. et al. (2021). Procesamiento del habla facial en niños con y sin dislexia. *Anales de dislexia*, 71. 501-524.
- Gibran, K. (1918). *El loco: sus parábolas y poemas*. A. Knopf.
- Imafuko, M. et al. (2019). Desmitificando la imitación vocal infantil: el papel de la mirada de la boca y la mirada del hablante, *Developmental Science*, <https://doi.org/10.1111/desc.12825>
- Levinas, E. (1982). *Ética e Infinito*, P. Nemo (ed.) Fayard.
- Li, H. et al. (2021). Segmentación de imágenes faciales basada en el filtro de Gabor. *Problemas matemáticos en ingeniería*, 6620742. 1-7. <https://doi.org/10.1155/2021/6620742>
- Liu, P. et al. (2021). Auto-manipulación adversarial de puntos: un método sencillo para el reconocimiento de expresiones faciales. *IEEE Transactions on Cybernetics*. 1-12. <https://arxiv.org/abs/2008.11401>
- Maafiri, Maafiri, A. y Chougali, K. (2021). Reconocimiento facial robusto basado en un nuevo Kernel-PCA que utiliza la factorización RRQR. *Intelligent Data Analysis*, 25. 1233-1245. <https://doi.org/10.3233/IDA-205377>
- Nassih, B. et al. (2021). Un sistema eficiente de reconocimiento facial tridimensional basado en bosques aleatorios y curvas geodésicas. *Geometría Computacional: Teoría y Aplicaciones*, 97, 101758. 1-8.
- Ngan, Ngan, M., Grother, P. y Hanaoka, K. (eds.) (2020). Ongoing Face Recognition Vendor Test (FRVT) Part 6B: Face Recognition Accuracy

- with Face Masks Using Post-COVID-19 Algorithms, U.S. Department of Commerce; National Institute of Standards and Technology.
- Rahne, T. et al. (2021). Influencia de las mascarillas quirúrgicas y N95 en la percepción del habla y el esfuerzo de escucha en el ruido. *PLoS ONE*, 16 (7) e0253874.1-11.
- Reece, A. G. y Danforth, C. M. (2017). Las fotos de Instagram revelan marcadores predictivos de la depresión. *EPJ Data Science*, 6 (15) 1-12. <https://doi.org/10.1140/epjds/s13688-017-0110-z>
- Reid, Daniel y Mark S. Nixon. 2010. "Imputar descripciones humanas en la biometría semántica", 1-6. En *Proceedings of ACM Workshop on Multimedia in Forensics, Security and Intelligence*; <https://doi.org/10.1145/1877972.1877982>
- Rocha, S. (2019). *Algunas cosas oscuras y peligrosas: El libro de la máscara y los enmascarados*. Editorial La Felguera.
- Samangooei, S., Baofeng, G. y Nixon, M. S. (2008). El uso de la descripción humana semántica como biométrica blanda en *Proceedings of IEEE International Conference on Biometrics: Theory, Applications and Systems*. 1216-28. <https://doi.org/10.1109/TPAMI.2013.219>
- Shi D. et al. (2021). Algoritmo de reconocimiento facial basado en el patrón binario local autoadaptativo. *Herramientas y aplicaciones multimedia*, 80. 23899-23921.
- Uono, S. y Hietanan, J. K. (2015). La percepción del contacto visual en Occidente y Oriente: un estudio transcultural. *PLoS one*, 10 (2); e0118094. 1-15. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0118094>
- Vatikiotis-Bateson, E. et al. (1998). Movimiento ocular de los receptores durante la percepción del habla audiovisual. *Percepción y Psicofísica*, 60. 926-40. <https://doi.org/10.3758/BF03211929>
- Yang, J. et al. (2021). Análisis de la extracción de rasgos y de la anti-interferencia de la imagen de la cara bajo el algoritmo de la red de reconstrucción profunda. *Complejidad*, 8391973. 1-15.
- Yu, G. (2021). Monitorización de emociones para niños en edad preescolar basada en algoritmos de reconocimiento facial y de emociones. *Complexity*, Volume 2021, Article ID 6654455. 1-12. <https://doi.org/10.1155/2021/6654455>

Recibido el 14 de marzo de 2022

Aprobado para su publicación 15 de mayo de 2022

MASSIMO LEONE es Doctor y Profesor Titular (“Professore Ordinario”) de Filosofía de la Comunicación y Semiótica Cultural en el Departamento de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad de Turín, Italia y Profesor Titular Visitante Permanente a tiempo parcial de Semiótica en el Departamento de Lengua China y Literatura, Universidad de Shanghai, China. Es un beneficiario de la ERC Consolidator Grant 2018, la beca de investigación más importante y competitiva de Europa. Editó más de cuarenta volúmenes colectivos y publicó más de quinientos artículos en semiótica, estudios visuales y estudios religiosos. Ha dictado conferencias en África, Asia, Australia, Europa y América. Es editor en jefe de Semiótica (De Gruyter) la Revista de la Asociación Internacional de Estudios Semióticos y Lexia, la Revista Semiótica del Centro de Investigación Interdisciplinaria sobre Comunicación, Universidad de Turín, Italia, Editor de la serie de libros “I Saggi di Lexia” (Roma: Aracne) y “Semiótica de la religión” (Berlín y Boston: Walter de Gruyter). Dirigió el Programa de Maestría en Estudios de la Comunicación en la Universidad de Turín, Italia (2015-2018). Actualmente es subdirector de investigación en el Departamento de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad de Turín, Italia.

Descartes y nuestras filosofías

PROF. DR. JUAN CARLOS MORENO ROMO

Universidad Autónoma de Querétaro

juan.carlos.moreno@uaq.mx

Resumen Me propongo mostrar que, aunque se atribuya a Descartes, por lo demás por muy buenas razones, la calidad de “Parménides moderno” o de “padre de la Modernidad”, esa condición es por lo menos tan ambigua como distintas son las culturas o las sociedades que surgieron de la ruptura de la Cristiandad. Ahí donde triunfó la Reforma protestante, y donde muy curiosa o significativamente se reconoce la deuda que se tiene para con Descartes, la concepción dominante de la filosofía es empero muy notoriamente —Wittgenstein, Heidegger— anticartesiana. Ni empirista ni racionalista, o ni analítico ni continental, ni nacional o identitario tampoco, Descartes sería, más que un filósofo francés, europeo u occidental, insisto una vez más en ello, un filósofo *nuestro*: de la universalista Contrarreforma o Reforma católica e incluso, si nos atenemos a lo que el día de hoy significa la práctica profesional, y *hegemónica* de “la filosofía”, un filósofo pre, o paramoderno. Es decir: un filósofo del arrabal.

Palabras Clave **Cristiandad, Contrarreforma, Hispanidad, Filosofía del arrabal**

Title *Descartes and our philosophies*

Abstract *We propose to show that, although we think of Descartes as a “modern Parmenides” or as the “father of Modernity”, otherwise for excellent reasons, this condition is at least as ambiguous as different are the cultures or societies that arose from the breakdown of Christianity. Where the Protestant Reformation triumphed, the dominant conception of philosophy is manifestly anticartesian — Wittgenstein, Heidegger—, although they recognize, curiously, a debt to Cartesian philosophy. Neither empiricist nor rationalist, neither analytical nor continental, nor national or identitarian either, more than a French, European or Western philosopher, Descartes would be a philosopher of ours, that is, a philosopher of the universalist Counter-Reformation or Catholic Reformation. Also, even if we stick to what the professional and hegemonic practice of “philosophy” means today, Descartes would be known as a pre-or paramodern philosopher, that is, an “filósofo del arrabal”, an outskirts philosopher.*

Keywords *Christianity, Counter-Reformation, Spanishness, Philosophy of arrabal.*

Vivimos, qué duda cabe, una época cada vez más mcluhiana en la que lo que hasta ayer permanecía lejano entra de pronto en un más o menos sorpresivo, y sobre todo casi inevitable contacto. Pues bien, para que ese contacto sea un contacto verdadero, o para que sea verdaderamente fecundo, a nivel de las ideas, me parece que es necesario poner por delante esas distancias que, pese a la interesante metáfora esa, tan manida, del mundo que de pronto se hace pequeño, acaso persistan como un testimonio fuerte de que no, de que, pese a las “nuevas normalidades” por las que lo quieren ahora hacer pasar, todo entero, el mundo sigue siendo por su parte verdaderamente grande, y diverso.

Además, esto de ahora me da la oportunidad, realmente valiosa, de someter en cierto modo a prueba, exponiéndolas en el Canadá de habla inglesa,¹ ciertas observaciones que sobre el Descartes que, del norte, llega masivamente a nuestras librerías, he venido haciendo en mis últimas publicaciones.²

Tuve ya, en su momento, un muy breve intercambio con el propio Richard Watson, de cuyo *Cogito ergo sum: The Life of René Descartes*, de 2002, arranca mi constatación de que, grosso modo, en el imaginario occidental culto o semiculto, en nuestros días —y en cierta campaña suya, identitaria, incluso— a Descartes se lo confunde —en el norte protestante y en el correspondiente sur laicista, digamos— nada menos que con Voltaire.

No hay nada de sorprendente en ello, nos señalaría, quizás, el François Azouvi de *Descartes et la France*, también de 2002, por cierto, dada la exitosísima operación que, de la figura del llamado padre de la Modernidad, llevó a cabo el gran capitán de los ilustrados. Y sin embargo Richard Watson se presenta como un experto en Descartes, y Russel Shorto lo reafirma, en 2009, en su también muy promocionado libro *Descartes' Bones*,

1 Traducida al inglés, una primera versión de este trabajo se presentó y se discutió, el 2 de octubre de 2020, en el marco de la *Mexico-Canada Early Modern Philosophy Conference* organizada por Benjamin Hill y Alberto Luis López desde la University of Western Ontario, Canadá.

2 Principalmente en *Vindicación del cartesianismo radical*. (2010) y en *La religión de Descartes* (2015).

en donde escribe que Richard Watson es “tal vez el principal especialista en Descartes de Estados Unidos”.³

Pues bien, para Richard Watson ahora (o hasta hace poco pues, escribiendo este artículo, descubro que nos dejó en septiembre de 2019), como para el Richard Popkin de *The History of Scepticism*, de 1979 (muerto él, por su parte, en 2005), Descartes es por lo pronto, o era, nada menos que un pensador escéptico y fideísta.

Lo más irónico —asegura Richard Watson— es que Descartes nunca tomó en serio el problema de la certidumbre. Nunca creyó que pudiéramos tener un conocimiento cierto del mundo circundante; es más, nunca se preocupó por ello. En cuanto a los engaños de Dios, sostenía que la hipótesis del demonio es metafísica e hiperbólica, lo cual significa justo lo que ustedes piensan. Sería muy imprudente dudar de la existencia de Dios, y sería obtuso en grado sumo afligirse por no tener una verdad cierta cuando debemos ganarnos el sustento. Para la existencia de Dios, tenemos la fe. Para los asuntos prácticos, siempre nos las hemos apañado con un conocimiento probable, y siempre lo haremos.⁴

Como para preguntarse qué es lo que ha leído Richard Watson, o desde qué prejuicios o preconcepciones, o desde qué trasfondo espiritual lo ha leído, pues su Descartes ciertamente no es el del *Discurso del método*, las *Meditaciones metafísicas*, y los *Principios de la filosofía* sino, efectivamente, el de las *Cartas filosóficas* de Voltaire.

Contra semejante deformación (o, si ustedes quieren, contra tamaña “refracción”), que en el terreno mismo de la filosofía, o en el de los serios y rigurosos estudios cartesianos, apenas y requiere ser refutada, creo

3 Shorto, R. (2009) *Los huesos de Descartes*. Duomo. p. 262 / *Descartes' Bones* (2009).

4 Watson, R. *Cogito, ergo sum. The Life of René Descartes*. (2007). pp. 9-10: “The amusing thing about this is that Descartes himself did not in fact take the problem of certainty seriously. He never thought we could have certain knowledge of the world about us, neither did he worry about it. As for God deceiving us, he said that the demon hypothesis is metaphysical and hyperbolic, which means just what you think. It would be very rash to doubt God’s existence, and it would be really dumb to worry about not having certain truth when you have to make a living. For God’s existence, we have faith. For practical affairs, we have always gotten along with probable knowledge and always will”. En español: *Descartes. El filósofo de la Luz* (2003) Carlos Gardini (trad.). p. 15.

yo que por ahora bastará con recordar tan solo, de la primera parte del *Discurso del método*, aquella clarísima frase autobiográfica, y vocacional, que define como pocas el proyecto cartesiano: “Y tenía siempre — leemos ahí (AT VI 9)— un extremo deseo de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso, para poder ver claro en mis acciones, y avanzar seguro por esta vida.” Completándola desde luego con ese famoso pasaje de la Sexta parte del propio *Discurso del método* en el que advierte precisamente que, gracias a que su método, y la física-matemática que de éste se deriva, le permiten hacer lo que dice Watson que nunca le preocupó: “Conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean, tan distintamente como conocemos los diversos oficios de nuestros artesanos, podríamos emplearlos del mismo modo para todos los usos para los que son propios, y así volvernos *como* dueños y señores de la naturaleza (AT, VI, 62).”

Y esto es algo que los textos posteriores no harán más que confirmar, aunque con los matices antirracionalistas, antiidealistas, o antipositivistas también, que expresa ese harto subrayable “como”.

La carta a Picot, principalmente, en la que la filosofía es descrita, por decirlo rápido, como el estudio, a la vez, de la sabiduría moral y de la tecnología, con el claro requisito de que arraiguen, ambas, en un *conocimiento cierto* de las cosas: precisamente el que posibilitan los principios de la filosofía (*id est*: la existencia de un Dios creador bueno y veraz, del *ego cogito* o *res cogitans*, y del mundo material inteligible o *res extensa*).

Volviendo a Watson, y a Voltaire, un par de párrafos no de la carta que este último le dedica a Descartes y a Newton, sino de la que escribí para exponer la doctrina de su héroe o maestro John Locke, nos dan un claro antecedente, asimismo muy flagrantemente anticartesiano, del tan curioso como significativo texto de Richard Watson que acabamos de citar.

Locke pone en duda, como los autores de las Sextas objeciones, que el atributo pensamiento le pueda ser negado a un ser puramente material (*id est*, a una *res extensa*), y eso al cultísimo, o al habilidosísimo Voltaire le parece desde luego que es muy meritorio, y hasta sabio.

Algunos ingleses —comenta—, devotos a su manera, hicieron sonar la alarma. [...] Afirmaron que Locke quería derribar la religión; y sin embargo

no era de religión de lo que se trataba en este asunto; era una cuestión puramente filosófica, muy independiente de la fe y la revelación; no había que hacer más que examinar sin acritud si hay contradicción al decir: “la materia puede pensar”, y si Dios puede comunicar el pensamiento a la materia. (Voltaire, 1961, p.39).

Amén de ignorar, haciendo gala de su proverbial ligereza, la distinción entre la *res cogitans* y la *res extensa*, que como sabemos (y como sabían Elisabeth, Spinoza, Leibniz y un larguísimo etcétera) son centrales en el pensamiento cartesiano —o amén de confundir, y obscurecer, Gorgias redivivo, los claros y distintos principios de la filosofía—, Voltaire nos lleva aquí de regreso, en pleno Siglo de las Luces, al francamente harto poco luminoso averroísmo.

Por lo demás —insiste Voltaire un poco más adelante, en ese mismo texto dedicado a Locke— nunca hay que temer que ningún sentimiento filosófico pueda hacerle daño a la religión de un país. Por más que nuestros misterios sean contrarios a nuestras demostraciones, no por ello dejan de ser reverenciados por los filósofos cristianos que saben que los objetos de la razón y los de la fe son de naturalezas diferentes. (p.42).

Averroísmo, pues, o teoría de la doble verdad; y también fideísmo, en el primero o más superficial plano de lectura por lo menos. Y esa es la lente con la que por ejemplo Richard Watson vendrá y escrutará, al alba de nuestro propio siglo, la por otro lado por él mismo harto exaltada figura de Descartes (a quien, según él, el mundo moderno le debe desde el individualismo y la democracia hasta la ingeniería genética, pasando por las computadoras personales, la neurofisiología, y la bomba atómica también).

Y aunque el texto de Richard Watson que acabamos de citar procede de la introducción a un libro de gran tiraje, o de divulgación o propaganda, todo indica que sus afirmaciones no son cosa de mera negligencia, o incompetencia o falta de profundidad —o de mera adaptación al gusto de los consumidores—, pues por lo pronto anuncian muy bien lo que se va a leer a lo largo de todo el libro, en el que es notorio el esfuerzo que hace el autor para asimilar a Descartes a su propia postura filosófica, tardoiluminista ella, e incluso a su propia postura religiosa, personal o cultural,

pues para él Descartes no podía ser otra cosa que un protestante apenas enmascarado.

A lo largo de sus más de trescientas páginas, Watson interpreta a favor de esa última tesis, o de esa recuperación, cuanto de lejos o de cerca se presta, o parece que se presta a ello. Incluso aquella clara y neta declaración de su catolicismo que Descartes le hizo a Revius cuando éste lo exhortó, en las rebeldes Provincias Unidas, a convertirse al protestantismo.

También he referido ya —escribe Watson— que en 1641, en Holanda, cuando Jacob Revius lo exhortó a convertirse al protestantismo, Descartes respondió que él era de la religión de su rey y de su nodriza. Su rey —observa—, el de su juventud, era Enrique IV, ex monarca protestante de Navarra, quien aportó la propiedad para el Colegio Real de La Flèche, donde estudió Descartes. Descartes presenció la sepultura del corazón de Enrique IV en la capilla de La Flèche en 1610. Cuando Enrique de Navarra se convirtió en 1595 para ocupar el trono como Enrique IV, se difundió la apropiada anécdota de que había comentado en tono jocoso que París bien valía una misa. También era el político maestro que prometió a su pueblo una gallina en cada olla. El rey de Descartes —subraya— era un protestante que se había convertido por oportunismo. En 1610 —agrega—, Enrique IV usaba un traje de seda verde y era conocido como el Gallardo Guerrero Verde. Cuando Descartes zarpó rumbo a Suecia en 1649, vestía un traje de seda de igual color, como los que estaban de moda en tiempos del referido monarca.

En cuanto a la nodriza de Descartes, fuera en La Haye o en Châtellerault —especula—, es muy posible que en 1596 profesara la fe protestante. Dado que Descartes nació y pasó su infancia en ciudades protestantes libres, y la mayor parte de su vida en ejércitos, comarcas y cortes protestantes —concluye Watson—, cabe preguntarse si él lo era, o si, al menos, simpatizaba con esta creencia religiosa. La chanza acerca del rey y la nodriza es muy atinada. Me cuesta creer que Descartes no fuera consciente de ello. (Watson, p. 59).⁵

5 “I also remarked above that in 1641 in Holland when being hassled to convert to Protestantism by Jacob Revius, Descartes replied that he was of the religion of his king and his nurse. His king, the king

Aunque francamente inadmisibles para los conocedores de la vida y de la obra de Descartes, todas esas conjeturas tienen el doble interés de, por un lado, convencer, como he podido ya comprobar, y comentar yo mismo, hasta a los académicos —o a los Epistemones— más incautos, y el de convencer por otro lado al propio autor de las mismas, y acaso también a su entorno cultural propio o inmediato.

Y esto insisto en que es significativo, por lo pronto de cómo se entiende, aquí y allá, tanto el *corpus* mismo, o la tradición, como el ejercicio actual de “la filosofía”, o de nuestras por lo mismo (por ese trasfondo espiritual que las anima o desanima) divergentes o distintas filosofías.

El libro de Watson hizo algo así como una escuela —o la situación, o la urgencia que lo provocó o lo inspiró— y en 2005 el polémico profesor de la Universidad de Londres Anthony Clifford Grayling —un muy activo militante, por cierto, del ateísmo contemporáneo— publicó el también interesante y significativo libro *Descartes. The Life of René Descartes and its Place in his Time*, en el que, prolongando la “refrescante travesura” de Watson,⁶ de quien corrige empero ese exceso de suponer que Descartes era un protestante enmascarado, sugiere ahora que el gran filósofo de la Turena era más bien, en los Países Bajos sobre todo, un espía al servicio de los jesuitas, y de los Habsburgo austriacos y españoles (es decir, de los

of his youth, was Henri IV, formerly the Protestant king of Navarre, who contributed the property for the Royal College at La Flèche where Descartes went to school. Descartes saw the deposition of the actual heart of Henri IV in the chapel in La Flèche in 1610. When Henri de Navarre converted in 1595 to become Henri IV, the totally in-character story was spread that he quipped that Paris was worth a Mass. He was also the master politician who promised his people a chicken in every pot. So Descartes’s king was an opportunistically converted Protestant. In 1610, Henri IV wore a green silk suit and was known as the Green Gallant. When Descartes left for Sweden in 1649, he wore a green silk suit in the highest fashion of Henri IV’s days. As for Descartes nurse, in either La Haye or Châtellerault, it was perfectly possible in 1596 that she could have been a Protestant. Given that Descartes was born and spent his childhood in free Protestant towns and then spent the major part of his life in Protestant armies, Protestant lands, and Protestant courts, one has to consider the question of whether or not he was a Protestant, in sympathy if not in fact. It is neat joke about his king and his nurse. I cannot imagine that Descartes was not aware of it”. En español: [cfr. ed. cit.](#), p. 61.

⁶ Grayling, A. C. (2007). *Descartes. La vida de René Descartes y su lugar en su época*. Pre-Textos. p. 25, n. 1.

defensores, justamente, de la Cristiandad o del orden teológico-político pre-westfaliano).

Lo interesante, para nuestro propósito de ahora, es que, pese a esa elemental corrección que le hace a Watson respecto de unos datos biográficos claramente establecidos, y comprobables (no lo de su fantástica condición de espía, sino lo de su catolicidad), en el fondo Grayling comparte, en su lectura de Descartes, el mismo, fundamental error de perspectiva, por así llamarlo, que nos encontramos en la obra de Richard Watson.

Atento sobre todo al asunto de la desacralización (o a la desdivinización que diría Heidegger, y para la que en su opinión el Dios trascendente del *Génesis* no sería el inmenso progreso que fue, y que es, sino un obstáculo), Grayling compara a Descartes no con Parménides, sino con Tales de Mileto:

Lo que Tales atribuyó al hombre en la antigüedad —sostiene—, Descartes se lo atribuyó al principio de la época moderna. Por ello es calificado a veces, acertadamente, de “padre de la filosofía moderna” para establecer la comparación. Desempeñó un papel central en el rescate de la investigación sobre las cosas sublunares del dominio sofocante y rígido de la autoridad religiosa. No lo hizo —subraya— mediante el rechazo de esa autoridad, pues por su propio testimonio fue un católico devoto durante toda su vida, sino separando las cosas del cielo de las de la tierra, de modo que la razón científica pudiera investigar las últimas sin angustiarse por la ortodoxia. Las cosas del cielo quedaron intactas, sin que las amenazara —como pensaba y esperaba Descartes— lo que la investigación científica descubriera. (Grayling, p. 20).

Y sin embargo es patente que no, Descartes nunca separó las cosas del cielo de las de la tierra, al menos físicamente hablando. Y en cuanto al nivel teológico o metafísico, como lo acabo de decir, la separación que desdiviniza a la naturaleza y la vuelve objeto de la investigación humana, esa en realidad arraiga en el Dios creador y trascendente del *Génesis*, cuyo rol es del todo central en el pensamiento cartesiano.

Cuatro años después Russel Shorto, un articulista del *New York Times* que también se dedica a la filosofía, reincide y publica —retoando sin decirlo, por cierto, el tema de un excelente libro de Philippe

Comar— otra biografía de Descartes, o de sus “reliquias” más bien, en la que éste hace las veces de campeón de una tambaleante civilización occidental ilustrada, liberal, y desde luego postcristiana (o “moderna”, o “post” o “hipermoderna”). (Moreno Romo, 2020).

También él corrige el primer exceso de Watson, y en él también emerge, por lo pronto, ese extraño, y al parecer o consensual o cultural dualismo que acabamos de encontrar en Grayling. Desde la perspectiva, pues, de Russel Shorto: “El propio Descartes era tan devoto en su fe, y al mismo tiempo estaba tan convencido de la legitimidad de la investigación del mundo natural basada en la razón, que la división de la realidad en dos mitades netamente diferenciadas le parecía la única conclusión lógica.” (Shorto, p. 82)

De nuevo se pregunta uno a qué Descartes leyeron, o desde dónde o con qué lentes lo hicieron. Sostengo que tras tan extraña valoración —bastante marcada, la de Grayling, por la leyenda negra anticatólica, no obstante su reconocimiento de la sincera catolicidad de Descartes—, se asoman sobre todo, por un lado ese dualismo más bien luterano, del que ya me he ocupado en otros trabajos,⁷ y por el otro (o por el mismo, solo que a otro nivel) el dualismo Lockeano o liberal, que en realidad nada tienen de cartesianos.

Descartes, es verdad, separa muy cuidadosamente a la filosofía de la teología, pero de ningún modo hace lo mismo con sus “objetos”. La Revelación nos ilumina, mediante la gracia, sobre la misma creación que, por su parte, el filósofo estudia aplicando el método, y el entendimiento auxiliado por el resto de las facultades, en tanto que naturaleza. Bastaría con detenerse, por ejemplo, en la física de la transubstanciación, para mostrar que esa separación de la que hablan Grayling y Shorto desde luego no ha tenido lugar.

Cuando Jean Frère me preguntó, en mis primeros años de estudiante en la Universidad de Ciencias Humanas de Estrasburgo, por qué hacía mi tesis sobre Descartes y no sobre Platón, le respondí que mientras que,

⁷ Moreno Romo, J. C. (2017) ¿Y si el filósofo enmascarado fuese en realidad Lutero?. *Filosofía e teología*. I. pp. 65 – 73.

para entender a Platón, tenía antes que proveerme de todo un contexto cultural, y religioso sobre todo, al que no tenía realmente acceso (yo no sé qué entiende Platón cuando habla de los dioses, y no sé si hay quien realmente lo entienda), el mundo de Descartes era, en cambio, con diferencias realmente mínimas, el mío. La lectura de obras como las que acabo de reseñar me confirma, y lo hace por un flanco en el que yo no calaba demasiado entonces, en esa misma opinión. Nosotros estamos mejor armados, en el sur católico y barroco, para entender a Descartes, en la medida en la que, en el fondo, él mismo es uno de los nuestros. Con el resto de los grandes pensadores modernos las cosas cambian casi por completo.

Un detalle interesante, a este respecto, en el libro de Russel Shorto, es el esfuerzo que él hace justamente por comprender nuestra cultura católica, y el rol que en ella tienen el cuerpo, las reliquias —las de los santos, y las del propio Descartes también—, y sobre todo y ante todo la eucaristía. “El cuerpo —observa Russel Shorto— sigue siendo la piedra de toque de la Modernidad”. (p.25). Y no le falta razón, y aquí podríamos demorarnos en Heine, en Nietzsche, y en lo que Ortega termina comprendiendo sobre el cuerpo y la catolicidad, precisamente en torno a su lectura de los grandes pensadores alemanes. “La Reforma protestante fue —prosigue Russel Shorto— un ataque a la transubstanciación, y al poder terrenal que ésta confería a la Iglesia católica”. (p. 81). Y un poco más adelante hace una observación, harto poco nietzscheana o asaz “platónica”, que, en estos días de “confinamiento” y de cierre total o parcial de las iglesias, resuena con un significado especial: “Al parecer —observa—, el alma de Cristo no era suficientemente sustancial para sostener el edificio de la Iglesia en el mundo. Las autoridades católicas también necesitaban el cuerpo.” (p. 83)

Si Grayling compara a Descartes con Tales de Mileto, y nosotros con Parménides, en fin, Russel Shorto va mucho, pero mucho más lejos pues, para él, lo que Jesucristo es para la Edad Media, o para la Cristiandad en general, resulta que Descartes lo es para la Modernidad.

Amén de exagerar sobremanera, pienso que le está adjudicando a Descartes el mérito, o el demérito de un cuasicontemporáneo suyo, en seguida lo vamos a ver, que es quien, en reemplazo del cuerpo de Cristo, propone nada más y nada menos que el cuerpo del Levitán.

Un par de líneas, antes pasar a ese tema un poco más en específico, sobre otro de esos libros que se escribieron en la estela del de Watson: *El enigma de la muerte de Descartes*, también de 2009, del westfaliano Theodor Ebert, en el que se sostiene la también harto significativa enfermedad de que, a Descartes, en la corte de Cristina de Suecia, y más exactamente en la casa del embajador Pierre Chanut, lo envenenó nada menos que un sacerdote católico, el agustino François Viogué, sirviéndose —la hipótesis misma es ya un sacrilegio, y el signo de una muy grosera incompreensión— de la eucaristía, supuestamente porque les estaba estorbando aunque ella ha declarado justamente lo contrario— la conversión de la reina.⁸

La caja de Pandora que Lutero abrió, si retomamos la vieja metáfora de Richard Popkin —o la herida más bien, infligida desde entonces a la Cristiandad—, a todas luces sigue abierta. Y esto, que afecta a nuestros cristianismos, afecta desde luego también, insisto en ello, a nuestras filosofías.

En la propia Francia contemporánea, que como sabemos se dice y se redice “cartesiana”, un filósofo tan representativo de ella como Pierre Manent —de ella, y del pensamiento político que domina en Occidente todo—, en su *Histoire intellectuelle du libéralisme*, de 1987, afirma la oposición esencial que existe entre el Occidente mismo, como sucesor o sucedáneo de la Cristiandad, y la búsqueda de la verdad, o el compromiso con ella.

Ese escepticismo liberal, que en la estela de Locke y de Voltaire Watson va y se lo atribuye nada menos que a Descartes (y con él también, por ejemplo, esos colegas colombianos con los que discuto en la primera parte de *La religión de Descartes*), y que bien vistas las cosas es —el fundamental escepticismo liberal— francamente antifilosófico, en general, e incluso harto específicamente anticartesiano, es sobre todo y ante todo anticristiano, o anticatólico.

8 Ebert, T. (2011) *L'énigme de la mort de Descartes*, traduit de l'allemand par Claire Husseman, Hermann. p. 143.

“Es con ocasión del problema planteado, o del desafío presentado por una opinión particular, el cristianismo —escribe Pierre Manent—, que la disyunción liberal entre el poder en general y la opinión en general fue operada.”⁹

Pero, ¿es acaso el cristianismo una “opinión particular”? Eso es lo que precisamente pretende hacer de él, para desarmarlo, el liberalismo, y en esa misma operación de transmutación de la Verdad en mera opinión, se lleva de paso consigo a todas las verdades, o a todas las *epitomes* propiamente dichas, o a los esfuerzos filosóficos todos, reducidos desde entonces a la condición de mera *doxa*.

Doxa tolerada, y fomentada incluso, y hasta de cierto prestigio, sobre todo si es post-metafísica y rechaza, de un modo u otro, el arcaico concepto de la verdad (o si por lo menos se inventa uno nuevo, como los *clercs* aquellos que denunciaba Julien Benda, o como ahora mismo hace por ejemplo Alain Badiou), pero doxa al fin y al cabo, o ideología.

Mientras más sectas haya, aconsejará Voltaire en el capítulo V de su emblemático *Tratado sobre la tolerancia*, menos poder tendrá cada una de ellas. Mientras más opiniones, menos verdad: « *Plus il y a de sectes, moins chacune est dangereuse; la multiplicité les affaiblit.* » (Voltaire, p. 581).

Lo que de nuevo está en muy clara contradicción con el proyecto filosófico en general —con el Sócrates platónico y su combate contra los sofistas, por ejemplo—, y con la empresa cartesiana muy en especial; y lo que ya se alcanza a ver que no es, desde luego, atribuible a una simple ligereza o conceptual o editorial, como la que estaría uno tentado a atribuirle al harto popular, y ameno y hasta interesante libro de Richard Watson.

Se impone preguntarse qué ha pasado, también en el terreno estricto de la filosofía, en el paso de la Cristiandad al orden teológico-político que le sucedió —el Orden Internacional Westfaliano— precisamente en vida de Descartes. Y sobre esto el jesuita español Carlos Valverde nos da, en su libro *Génesis, estructura y crisis de la Modernidad*, de 1996 (en el que

9 Manent, p. (1987). *Histoire intellectuelle du libéralisme*. Calmann-Lévy. p. 14.

tampoco es demasiado justo con el gran discípulo de sus predecesores, o de sus compañeros de orden de La Flèche), una pista decisiva.

La paz de Westfalia, con la que se pone fin a las guerras religioso-políticas europeas, se firmó en Münster el 24 de octubre de 1648, dos años antes de que muriera Descartes. Ella significó el colapso final y el fracaso definitivo del intento de recuperar la unidad europea bajo el signo de la fe católica y del cetro imperial. España, bajo la dirección, sobre todo, del emperador Carlos y luego de su hijo Felipe II, había hecho cuestión de honor y conciencia lograr de nuevo la unidad religiosa y civil del continente europeo perdida desde la Reforma. Fue una empresa imposible en la que España agotó sus hombres y su erario y solo ganó las antipatías de todos los europeos. Singular fue la antipatía de franceses a españoles y, a su vez, de españoles a franceses. En la paz de Westfalia fracasó definitivamente el proyecto español y triunfó el proyecto francés. Se acabó para siempre la idea del Imperio cristiano. Tuvo que ceder el sitio a la nueva situación plural, religiosa y política, constituida por el equilibrio de los Estados y las religiones que, solo en la segunda mitad del siglo xx, parece haber logrado un relativo clima de paz y, hay que decirlo, de escepticismo filosófico, religioso y moral. Europa quedaba entonces dividida en Estados y en religiones diversas, lo que llevaba consigo el desprestigio de todas.¹⁰

Y todo esto, que el profesor Carlos Valverde (muerto él también no hace mucho, en 2003) era capaz de ver tan claramente desde Madrid, a Richard Watson, en San Louis Missouri, no se le escapó del todo.

Para él lo que entonces se jugaba era la oposición entre el “absolutismo católico” de Richelieu y de Luis XIV —en donde Descartes habría podido encontrar, gracias a sus bien situados vínculos familiares, un acomodo siempre incómodo—, y el protestantismo republicano francés, exiliado en las (por otro lado aliadas de ese mismo absolutismo francés, regalista y postcatólico más bien) Provincias Unidas.

Pero Descartes huyó —escribe Watson— de todo eso. No solo escapaba de la responsabilidad familiar y social. Su migración a las Provincias Unidas —para siempre, subraya— era un acto político revolucionario.

10 Valverde, C. (1996). *Génesis, estructura y crisis de la Modernidad*. Cristiandad. p. 133.

Abandonó Francia justo cuando ésta comenzó a ser el primer estado moderno. Descartes pudo haber participado del comienzo del reinado de Luis XIV, el Rey Sol, y ser un cortesano encumbrado. Al margen de sus motivos, lo cierto es que optó por lo contrario.

No sé si Descartes lo vio de esta manera (la mayoría de los estudiosos franceses de Descartes no lo han visto así), pero está claro que la migración de Descartes a la Provincias Unidas a fines de 1628 fue un acto de solidaridad con el protestantismo republicano francés contra la opresión totalitaria católica y realista, y del cristianismo liberal contra la Inquisición Española. Él no se oponía a la religión católica sino al estado católico. Recelaba de la naturaleza y los actos opresivos de un catolicismo que era la religión estatal de Francia. (Watson, p. 153).¹¹

Es curioso cómo, en opinión de Watson, la libertad se encuentra del lado de los que tan radical, y tan anticartesianamente la niegan. Watson dice que Descartes fue a refugiarse a Holanda huyendo del cardenal Pierre de Bérulle, en 1628, pero lo cierto es que más bien se fue a Suecia, en 1649, huyendo de Voetius y de los suyos.

El *enjeux*, que efectivamente era de orden teológico-político, tenía empero una envergadura mucho mayor que la que Watson considera (y me pregunto si el propio Descartes cayó, en su momento, en la cabal cuenta de ello). Henri Kissinger lo explica muy bien en su reciente libro *World order*, de 2014. Se estaba gestando en esos años el mismísimo “orden internacional” en el que, pese a esas tan tremendas y tan continuas

11 “But Descartes ran out on it all. His was not a flight from family and social responsibility. His move to the United Provinces —forever— was a revolutionary political act. Has abandoned France almost at the precise moment that France began to be the first modern state. Descartes could have been in on the beginning of the reign of the Sun King, Louis XIV. He could have been a highly positioned courtier. For whatever reason, he chose not to. I don’t know that Descartes himself saw it that way, and certainly most French Cartesian scholars do not, but it is plain as can be that Descartes’s move to the United Provinces at the end of 1628 was an act of solidarity with republican French Protestation against royalist Catholic totalitarian oppression, and of liberal Christianity against the Spanish Inquisition. He was not opposed to the Catholic religion: he was opposed to the Catholic state; he was afraid of the oppressive nature and acts of the Catholicism that was the state religion of France.” En español, Gardini, p. 147.

turbulencia señaladas por Carlos Valverde, estamos ahora mismo, todos, todavía.

La unidad religiosa se había fracturado —explica Henri Kissinger— con la supervivencia y la expansión del protestantismo; la diversidad política era inevitable, dado el número de unidades políticas autónomas que habían combatido sin que ninguna prevaleciera. Y así fue como en cierto modo se manifestaron en Europa las condiciones que caracterizan al mundo contemporáneo: una multiplicidad de unidades políticas, ninguna lo suficientemente poderosa como para derrotar a las otras, muchas de ellas con filosofías y prácticas internas contradictorias, en busca de reglas neutrales que regularan su conducta y mitigaran el conflicto.

La Paz de Westfalia reflejó —subraya— una adaptación práctica a la realidad, no una visión moral única. Se basaba en un sistema de Estados independientes que se abstuvieran de interferir en los asuntos internos ajenos y controlaran mutuamente sus ambiciones a través de un equilibrio general del poder. Ninguna verdad o regla universal prevaleció en las disputas europeas. En cambio, a cada Estado se le asignó el atributo de poder soberano sobre su territorio.¹²

En el nuevo orden teológico-político, entonces, el poder prima sobre la verdad, y en especial sobre la verdad “metafísica” o “religiosa”, degradada al rango de opinión; y así las cosas el Estado opera, cada vez más eficazmente, por cierto, como un verdadero *malin génie*.

Mientras René Descartes, entonces, cual verdadero Parménides moderno, renovaba la filosofía —en su cuartel de Ulm, junto al Danubio, o en su retiro holandés— desde sus más profundos cimientos, la poderosa Francia de Richelieu y de Mazarino, a través de sus aliados, las potencias protestantes, gestaba un mundo en el que la filosofía propiamente dicha iba a estar de más, como la religión, o como toda verdad propiamente dicha.

A partir de la Paz de Westfalia lo verdaderamente importante iba a ser el Estado-nación, esa invención europea que Pierre Manent destaca, asimismo, en la estela de la monarquía absoluta, como un artificio político

12 Kissinger, H. (2016) *Orden mundial*. Debate. p. 15. / (2014) *World Order*.

que se mantiene equidistante de la ciudad y del imperio que, por su parte, son harto más “naturales”, y para el que lo que importa es ante todo, por encima de toda “opinión” o de toda, incómoda o exigente *verdad*, su propio *conatus*, o su puro y desnudo “interés”.

Con el Tratado de Westfalia —seguimos leyendo en el citado libro de Henri Kissinger—, el papado había quedado reducido a sus funciones eclesiásticas y reinaba la doctrina de la igualdad soberana. ¿Qué teoría política podría —se pregunta— explicar el origen y justificar las funciones del orden político secular? En su *Leviatán*, publicado en 1651, tres años después de la Paz de Westfalia —afirma—, Thomas Hobbes aportó tal teoría”. (Kissinger, 2016, p. 42).

El mundo moderno, entonces, harto más que cartesiano (por más que hasta en Hobbes mismo esté la huella de Descartes), es hobbesiano. Esto se ve muy bien, por ejemplo, en Spinoza, cuya retórica es de cabo a rabo cartesiana, pero cuyas ideas de fondo son más bien de raigambre westfaliana o hobbesiana. Por ejemplo esa declaración, del último párrafo del prefacio al *Tratado teológico-político*, en la que proclama aquello de que “yo no escribo nada que no lo someta gustosísimo al examen y al juicio de las supremas potestades de mi patria. Si juzgaran, en efecto —agrega—, que alguna de las cosas que digo, se opone a las leyes patrias o que dificulta la salvación pública, la doy desde ahora por no dicha.”¹³

El *imprimatur*, pues, a partir de entonces, las “verdades” o las “opiniones” que se pueden publicar, es el Estado y no la Iglesia quien lo ha de decidir, pues el Estado soberano, ese “dios mortal” que dice Hobbes, o ese portentoso “modo” de la Substancia spinozista, se ha sacralizado él mismo, y se ha adueñado, entre muchas otras cosas importantes, de la verdad, y de la ciencia y la filosofía. ¡Ah, y también de la belleza, no lo olvidemos, y eso lo expresa de perlas, desde hace poco más de un siglo, el llamado “arte contemporáneo”!

Descartes, entre tanto, ese pensador que en sus libros se preocupa por “ser útil para algunos sin ser nocivo para nadie” (AT, VI, 4), y por recibir la aprobación, principalmente en lo que se refiere a sus *Meditaciones*

13 Spinoza, B. (1986). *Tratado teológico-político*. A. Domínguez. (ed.) Alianza. p. 73.

de Filosofía Primera en las que se demuestra la existencia de Dios y la distinción real entre el alma y el cuerpo del hombre, de los decano y los doctores de la sagrada facultad de teología de París, Descartes es, como ya les decía, hartamente un filósofo pre-westfaliano.

Asomémonos, pues viene muy a cuento aquí, precisamente a un párrafo de esa carta introductoria a la que acabo de aludir:

Siempre he estimado —escribe ahí Descartes— que esas dos cuestiones, de Dios y del alma, eran las principales de las que deben más bien ser demostradas por las razones de la filosofía que por las de la teología: pues aunque sea suficiente, para los que somos fieles, con creer por la fe que hay un Dios, y que el alma humana no muere de ningún modo con el cuerpo; ciertamente no parece que se pueda nunca persuadir a los infieles de ninguna religión, y ni siquiera de ninguna virtud moral, si primeramente no se les prueban esas dos cosas mediante la razón natural (AT, IX, 4).

Todo eso es ciertamente muy católico, y muy poco westfaliano, y también muy poco protestante. Tejo a toda prisa mi argumento y no he recordado aún, hagámoslo ahora mismo, que para la antropología teológica que se difunde por todo el norte de Europa a partir de Lutero —y que en la Holanda de la primera estancia de Descartes los gomaristas defienden, a muerte, contra los arminianos— el hombre, que es incapaz de virtud, es asimismo incapaz de verdad y, por ende, de filosofía.

Pese a que se ha querido hacer de él algo así como el Lutero de la filosofía, el verdadero Descartes, el Descartes de sus textos, sus conceptos e intuiciones, y sus argumentos, o el Descartes de la historia que Henri Gouhier oponía, en la estela de Étienne Gilson, al Descartes de la filosofía de la historia, la verdad es que no encaja muy bien en su papel de Padre de la Modernidad, o del Occidente moderno o postcristiano.

No es gratuito entonces que, como ha señalado oportunamente el estudioso mexicano-anglo-canadiense Tom Sorell, a las filosofías continental (Heidegger) y analítica (Wittgenstein) les sea esencial la caricatura de Descartes,¹⁴ y eso lo confirma, en nuestro caso, la filosofía westfaliana

14 Sorell, T. (2001). Pertinence et limites de la caricature en histoire de la philosophie: le cas de Descartes en Y. C. Zarka (Dir.). *Comment écrire l'histoire de la philosophie ?* PUF. pp. 113-128.

de nuestro propio subcontinente, donde un Enrique Dussel reincide, por ejemplo en sus —harto heideggerianas— “Meditaciones anticartesianas”,¹⁵ en el popularísimo deporte de caricaturizar a Descartes.

De ese texto de Dussel me he ocupado ya, especialmente en septiembre de 2013, en la Universidad de Borgoña, en mi contribución a las *Rencontres Franco-Sudaméricaines autour de Descartes* —o en mi *Filosofía del arrabal*, también—, y por razones de tiempo no me voy ahora a demorar en ello.

Señalaré tan solo que, pese a su aparente programa de “emancipación filosófica” y de combate del “eurocentrismo”, esas filosofías identitarias, o presuntamente típicas de “nuestra región”, en el fondo no pueden ser más eurocéntricas de lo que son (todas ellas derivan, por cierto, del programa orteguiano de “europeización de España”),¹⁶ y son, ante todo, francamente westfalianas.

En su muy reciente libro *La filosofía en México en el siglo xx*, de 2018, Gustavo Leyva, un colega o compañero de departamento, por cierto, de Enrique Dussel, lo deja meridianamente claro: tras nuestras “independencias”, la tarea de “nuestras filosofías”, o de las filosofías historiadas por él, en esas más de mil páginas en las que nuestros propios filósofos católicos brillan por su ausencia, era la de nuestra “inserción en un orden internacional que tenía como ejes a los Estados Unidos y a Europa occidental”.¹⁷

Eso también lo explica Kissinger muy bien: las “independencias” pasan siempre por la conformación, a imagen y semejanza de los colonizadores europeos, de un “dios mortal” de esos que configuran el nuevo orden internacional, o la jungla hobbesiana. Por eso es que la búsqueda de una filosofía “propia” de México, o de América Latina, está viciada de origen. Y por eso es que Descartes le resulta tan incómodo, también a nuestra “típica” filosofía westfaliana o identitaria.

15 Dussel, E. (2008). Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad. *Tabula Rasa*. No. 9. pp. 153-197.

16 Cual veremos en *Ortega y la filosofía del arrabal*.

17 Leyva, G. (2018). *La filosofía en México en el siglo xx*. Fondo de Cultura Económica. p. 17.

Donde lo tendríamos que reivindicar, entonces, se lo rechaza; y donde se lo reivindica como al gran héroe de la Ilustración o la Modernidad, se lo falsea. Y entonces es más que evidente que el enigma “Descartes” tiene demasiado que ver con los prejuicios, o con los presupuestos fundamentales de “nuestras filosofías”.

No me queda ya tiempo para desarrollarlo, pero sí para apuntar, por lo menos —también me he ocupado ya de eso, en *Descartes vivo*, en “Moral e historia en Descartes”—, el harto singular intento que el estadounidense Richard Kennigton, un discípulo de Leo Strauss, hizo ya en un muy sugestivo texto de 1963 por transmutar al prewestfaliano, o al católico René Descartes, nada menos que en un filósofo hobbesiano y, por ende, plenamente moderno, o adepto al novísimo orden mundial.

Kennigton tuerce muy hábilmente, él también, la obra de Descartes, con el fin de hacer verosímil su extraña tesis. Discípulo del autor de *Persecution and the art of writing*, y en la estela del famosísimo tópico aquel del “filósofo enmascarado”, insinúa revelarles a sus lectores que “en su correspondencia privada” Descartes “consideraba la política del *De Cive* de Hobbes como superior a su metafísica (la de Hobbes)”, y ello desde luego en un sentido positivo, ignorando u ocultando —*c’est vraiment pas terrible*— hasta qué punto el juicio que Descartes tiene sobre la metafísica hobbesiana es negativo.¹⁸

Bibliografía

- Azouvi, F. (2002) *Descartes et la France. Histoire d’une passion nationale*. Fayard.
- Descartes, R. (1996). *Oeuvres de Descartes*. Ch. Adam y P. Tannery (Ed.). Vrin.
- Dussel, E. (2008). Meditaciones anti-cartesianas : sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad. *Tabula Rasa*. No. 9. 153-197.

18 Moreno Romo, J.C. (coord.), (2007). *Descartes vivo*. Anthropos. N°11. p. 254.

- Ebert, T. (2011). *L'énigme de la mort de Descartes*, Claire Husseman (Trad.). Hermann.
- Grayling, A. C. (2007). *Descartes. La vida de René Descartes y su lugar en su época*. Pre-Textos.
- Kissinger, H. (2016). *Orden mundial*. Debate.
- Leyva, G. (2018) *La filosofía en México en el siglo xx*. Fondo de Cultura Económica.
- Manent, P. (1987). *Histoire intellectuelle du libéralisme*. Calmann-Lévy.
- Moreno Romo, J. C. (2010). *Vindicación del cartesianismo radical*. Anthropos.
- Moreno Romo, J. C. (2015). *La religión de Descartes*. Anthropos.
- Moreno Romo, J. C. (2017) ¿Y si el filósofo enmascarado fuese en realidad Lutero. *Filosofía e teología* I. 65 – 73.
- Moreno Romo, J. C. (Coord.). (2007) *Descartes vivo. Ejercicios de hermenéutica cartesiana*. Anthropos.
- Moreno Romo, J. C. (2020) *Modernidad, postmodernidad, hipermodernidad...* Fontamara.
- Shorto, R. (2009). *Los huesos de Descartes*. Duomo.
- Watson, R. (2007) *Cogito, ergo sum. The Life of René Descartes*. (2° edición). David R. Godine Publisher.
- Watson, R. (2003) *Descartes. El filósofo de la Luz*. C. Gardini (Trad.). Ediciones B.
- Popkin, R. H. (1983). *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. Fondo de Cultura Económica.
- Sorell, T. (2001) Pertinence et limites de la caricature en histoire de la philosophie: le cas de Descartes en *Comment écrire l'histoire de la philosophie?* Y. C. Zarka (Ed.) 113-128. PUF.
- Spinoza, B. (1986). *Tratado teológico-político*. A. Domínguez (Ed.). Alianza.
- Strauss, L. (1953). *Persecution and the art of writing*. U. of Chicago Press.
- Strauss, L. y Cropsey, J. (1993). *Historia de la filosofía política*. Fondo de Cultura Económica.

Valverde, C. (1996). *Génesis, estructura y crisis de la Modernidad*.
Cristiandad.
Voltaire. (1961). *Mélanges*. Gallimard.

Recibido el 9 de octubre de 2022

Aprobado para su publicación el 15 de diciembre de 2022

JUAN CARLOS MORENO ROMO es doctor en filosofía por la Universidad de Estrasburgo. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel II, es Profesor Distinguido de la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro. Destacan, entre sus publicaciones, los libros: *Vindicación del cartesianismo radical* (2010), *La religión de Descartes* (2015), *El fin de la ciudad* (2016), y *Occidentales del Sentido / Sentidos de Occidente* (en coautoría con Jean-Luc Nancy, 2019).

Notizen zu Philosophie, Literatur und Musik

EBERHARD GEISLER

Universidad Johannes Gutenberg de Maguncia

geisler@uni-mainz.de

Resümee Nach Abschluss seiner universitären Lehrtätigkeit hat sich der Autor verstärkt einem Genre zugewandt, das er bereits als Student für sich entdeckt hatte: die kürzere oder längere Notiz, die philosophische Reflexion, Auseinandersetzung mit bedeutenden Werken der Literatur, Kunst und Musik mit persönlichem Erleben verbindet. Er knüpft darin an die reiche europäische Tradition dieser Form an (Georg Christoph Lichtenberg, André Gide, Elias Canetti, Ludwig Hohl). Seine zuletzt erschienenen Aufzeichnungen (2021) nehmen dazu theologische Überlegungen auf und versuchen, an das „Älteste Systemprogramm des Deutschen Idealismus“ anzuknüpfen, das Hegel, Hölderlin und Schelling als Studenten am Tübinger Stift gemeinsam entworfen hatten.

Keywords **Philosophy of German Idealism, idea of Holy Trinity, Space, Music and literature**

Title *Complexities in the reading comprehension of scientific texts and academics in university students of Social Sciences*

Abstract *After finishing his active work as an university teacher, the author turned his attention increasingly to a genre which he had already discovered as a student for his own concerns, the shorter or longer note, which combines philosophical reflection, the discussion of important works of literature, art and music and personal experience. In doing so, he ties in with the rich tradition of this form (Georg Christoph Lichtenberg, André Gide, Elias Canetti, Ludwig Hohl). His recent records (2021) incorporate theological reflection and try to build on the „Älteste Systemprogramm des Deutschen Idealismus“ (the oldest system program of German Idealism), which Hegel, Hölderlin and Schelling conceived together as students at the Tübingen Seminary.*

Resumen *Después de terminar sus actividades como Profesor Universitario, el autor puso mayor atención en un género que siendo estudiante había descubierto ya para sus propias finalidades, es decir la nota más o menos breve capaz para la reflexión filosófica, la discusión de obras importantes de literatura, arte, música y para expresar experiencias personales. Con esto pudo reanudar la tradición riquísima de esta forma, cultivada por autores como Georg*

Christoph Lichtenberg, André Gide, Elias Canetti o Ludwig Hohl. Sus apuntes recientes de 2021 recogen motivos teológicos y tratan de partir del „Älteste Systemprogramm des Deutschen Idealismus“ (del esbozo más antiguo de las ideas del Idealismo Alemán), concebido juntamente por Hegel, Hölderlin y Schelling, en su época de estudiantes en el Seminario de Tübinga.

Palabras Clave *Filosofía del idealismo alemán, Idea de la Santísima Trinidad, Espacio, Música y literatura.*

Der Wunsch zu diesem Buch, das ich hier zu schreiben beginne, ist entstanden, als ich wieder und wieder die *Messe solennelle en l'honneur de Sainte-Cécile* von Charles Gounod hörte. Der Komponist hatte sie 1855 für die Kirche Saint-Eustache zu Paris geschaffen. Ich war dabei zu der Einsicht gelangt, dass Schreiben, nähme man es zu guter Letzt nur ernst genug, davon beseelt sein müsste, mit den Mitteln der Sprache selbst etwas zu entwerfen, was einen ähnlichen geistlichen Anspruch wie eine Messe hätte. Ich selbst, dachte ich mir, würde es vielleicht im Rekurs auf überliefertes Wissen, auf Philosophie, Theologie und Literatur versuchen können. Sicherlich vermessen genug, und erschwerend käme hinzu, dass es das Buch ja selbst als eine eher zufällige Art des Ausdrucks zu erkennen gälte, zugeschnitten auf Menschenhände, die es bequem hin und her tragen wollen, eine Form, die sich bloßer Bequemlichkeit verdankt, während für den angedachten Messe-Text doch letztlich ihre Sprengung angemessen wäre.

*

Die Philosophie des deutschen Idealismus ist an die Erfahrung einer neuen, nahezu bestürzenden geistigen Offenheit geknüpft. Die Französische Revolution gab in politischer und allgemein gesellschaftlicher Hinsicht entscheidenden Aufwind. Aber die Philosophie sollte an weitaus größeren Zusammenhängen arbeiten, bei denen manche alte Fessel abgestreift werden sollte. Horst Fuhrmans schreibt über die Jahre, die der junge Friedrich Wilhelm Joseph Schelling zwischen 1790 und 1795 im Tübinger Stift verbracht hat: „Überall schien das Neue sich groß anzukünden: ein Leben in Freiheit und Würde, ein neues helles Dasein in Harmonie und Schönheit, jener Harmonie, die Hellas einmal besessen zu haben schien. Das verzauberte die jungen Menschen, und die Lektüre Spinozas [...] schien gleichzeitig den Weg in eine neue Religiosität zu zeigen, die gelöster war und freier als die überlieferte.“ Zur Befreiung von der feudalistischen Obrigkeit gehörte zugleich die Ahnung von etwas weitaus Umfassenderem, einer neuen Frömmigkeit, die die eingefahrenen Bahnen der protestantischen Orthodoxie würde verlassen müssen, die damals noch in Tübingen die Katheder besetzt hielt. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, der ebenfalls am Tübinger Stift studierte, schrieb am 24. Dezember 1794 an seinen Freund Schelling, mit dessen Zielen er sich verbunden wusste: „Mein Lieber! ... ich glaube, die Zeit ist gekommen, da man überhaupt freier mit der Sprache heraus sollte.“ Was hier danach drängte, nicht länger verschwiegen, sondern offen vertreten zu werden, sollte bald im dem sogenannten „Ältesten Systemprogramm“ Ausdruck finden, einem Text von lediglich zweieinhalb Seiten, der in den Jahren 1796/97 entstand und keinen Verfasser nennt, weil es noch immer galt, sich vor dem Zugriff der Mächtigen zu schützen. In der Forschung ist das Dokument abwechselnd Schelling, Hegel und Hölderlin – dem Dritten im verschworenen Bunde des Tübinger Stifts – zugeschrieben worden; neuerdings scheint aber Schellings Urhebererschaft am wahrscheinlichsten gewesen zu sein. Es ist ein Manifest von tatsächlich einiger Sprengkraft: „Nimmer der verachtende Blick, nimmer das blinde Zittern des Volks vor seinen Weisen und Priestern. Dann erst erwartet uns gleiche Ausbildung aller

Kräfte, des Einzelnen sowohl als aller Individuen. Keine Kraft wird mehr unterdrückt werden, dann herrscht allgemeine Freiheit und Gleichheit der Geister!“ Hier wurde eine neue Religion ausgerufen, ein Geist allseitiger Verlebendigung, dessen Etablierung „das letzte, größte Werk der Menschheit“ sein sollte, und die diesem provokanten Text zufolge allein würde gelingen können, wenn Philosophie sich zugleich als Poesie, Poesie sich zugleich als Philosophie begriffe.

*

Tientos y glosas. – Die Musik Spaniens und Portugals hat seit Ende des 16. Jahrhunderts Kompositionen vor allem für Orgel hervorgebracht, die als *tientos* und *glosas* bezeichnet worden sind. Beide Formen stellen Fixierungen freier Improvisationen dar. Unter dem Begriff des *tiento* verstand man zunächst den vorbereitenden Akt des Gitarristen, der vor dem eigentlichen Spiel die Saiten seines Instruments überprüfte, ob sie alle korrekt gestimmt waren; erst später wurde er auf Werke selbst – Werke für Orgel – angewendet. Die *glosa* meint etwas Ähnliches: ursprünglich etwas Literarisches, eine Randbemerkung oder eine Paraphrase, sodann in der Musik die Variation von Tönen. Beide Genres bezeichnen eine Musik, die von etwas Vorgegebenem, nicht vom Komponisten selbst Gesetztem ausgeht, dieses aber frei gestaltet. Zu den namhaftesten Schöpfern dieser Art von Orgelmusik zählen Francisco Correa de Arauxo (1584-1654) und Joan Cabanilles (1644-1712). Der erste stammte aus Sevilla und hat zum Beispiel ein Stück *Tiento y Discurso de medio registro de dos Baxones de Octavo Tono* geschaffen. Der zweite war aus Algemesi gebürtig, einer kleinen Ortschaft südlich von València, deren Namen islamischen Ursprungs ist und an die einstige Besiedlung der Gegend durch die Mauren erinnert. Auch in Portugal hat es Komponisten entsprechender schöner Werke gegeben, deren Namen aber wohl weniger bekannt geworden sind. Zwei Aspekte sind es, die in unserem Zusammenhang erwähnt zu werden verdienen. Zunächst ist es die Trompeterie der iberischen Orgeln, das heißt die Anordnung aus waagrecht in den Kirchenraum hinausragenden Pfeifen, die den übrigen, stehend angeordneten hinzugefügt sind; sie ergeben

einen für mitteleuropäische Ohren ungewohnten, herben, schnarrenden Ton. Sodann ist es aber auch das Motiv des Bruches, das in diesen *tientos* und *glosas* zu beobachten ist. Viele dieser Stücke sind für *medio registro* gesetzt, ein geteiltes Register. Diese Technik war auf der iberischen Halbinsel zur Erweiterung der Klangmöglichkeiten meist kleiner Instrumente entwickelt worden. Ein weiteres Register konnte hinzugeschaltet werden, um auf diese Weise eine Bass- oder Diskantstimme beziehungsweise eine oder zwei Stimmen solistisch besonders hervortreten zu lassen. Correa de Arauxo hat das genannte Stück *discurso* genannt, was seinerzeit etwas wie Dialog meinte und darauf hinweist, dass darin ein Gespräch zwischen zwei Bassstimmen und einer Diskantstimme (möglicherweise sogar zweier Diskantstimmen) angestrebt war. Die Vorstellung von Diskurs als etwas, was in seiner Einheit gedacht und auf eine einzige Stimme reduziert wäre, war damit aufgebrochen und in Mehrstimmigkeit überführt. Joan Cabanilles scheint zwar den *Tiento de lleno* bevorzugt zu haben, das Gegenteil des *medio registro*, also ein ungeteiltes Register, aber die Idee des Bruches hat er gleichwohl ebenfalls umgesetzt, indem er nämlich *tientos de falsas* komponierte. Der Begriff bedeutet *tientos*, die aus „falschen Tönen“ bestehen, und bezeichnet Stücke, die häufig Dissonanzen verwenden, um eine verstörende, drastische Wirkung zu erzielen. Es ging Cabanilles gleichsam um das Hereinbrechen von Tönen, die nicht Teil des jeweils aktuellen musikalischen Modus waren. Wenn diese Kompositionen so überwältigend wirken, dann offenbar weil sie Bruch und Riss zur Voraussetzung ihres Lobgesangs gemacht haben und zu freien, selbständigen Antworten auf etwas Vorangehendes geworden sind, das selbst ungenannt bleibt. Wer diesen Werken lauscht, kann Zeuge einer musikalisch zum Ausdruck gelangenden Gewissheit werden, die sich ins Waagerechte, Flächendeckende, Offene ausdehnen will. Die Vergangenheit ihrer beiden Nationen als Weltentdecker, Welteroberer können diese Komponisten nicht verleugnen. Wozu auch? Doch jetzt ergeht der Ausgriff in die Weite geläutert-fromm und aus Innerlichkeit. Jung, fröhlich, schrill; Orgelpfeifen im Stimmbruch.

*

Baruch de Spinoza (1632-1677) war ein Sohn sephardischer Juden aus Portugal, die in die Niederlande ausgewandert waren. Eigentlich als Bento de Espinosa in Amsterdam geboren, war Portugiesisch die erste Sprache gewesen, die er erlernte. Bereits mit dreiundzwanzig Jahren wurde er mit dem Ketzer-Bannfluch der portugiesischen Synagoge in Amsterdam belegt und aus ihr ausgeschlossen, weil er bibel- und religionskritische Ansichten vertreten hatte. Ihm würde es in seiner Philosophie darum gehen, Säkularität und Rationalismus zu befördern, das heißt keine Transzendenz mehr anzunehmen und ein Denken reiner Weltimmanenz zu versuchen. In theologischer Hinsicht sollte Gott nicht länger eine Instanz für ihn sein, „die gegenüber der tatsächlichen Welt etwas für sich zurückbehielt“, wie Wolfgang Bartuschat formuliert, der Spinozas Hauptwerk *Ethica Ordine Geometrico demonstrata et in quinque Partes distincta* neu übersetzt und 2015 als *Ethik in geometrischer Ordnung* dargestellt herausgegeben hat. Wenn dieser Philosoph von so großer Wirkung auf seine deutschen Leser des ausgehenden 18. Jahrhunderts gewesen ist, dann aufgrund dieses mutigen Bekenntnisses zur Immanenz der Welt, das auch eine neue Erfahrung von Ausdehnung zu implizieren schien. Interessant ist, dass Spinoza tatsächlich die Ausdehnung denkt, in seiner Ethik dabei aber an Identität starr festgehalten hat. Der erste Teil seines Buchs trägt den Titel „Von Gott“; der Philosoph verwahrt sich darin dagegen, den Schöpfer etwa als Substanz verstehen zu wollen, die sich selber zerteilt. Wenn er davon ausgeht, „dass ausgedehnte Substanz eines von Gottes unendlichen Attributen ist“, dann bleibt diese Substanz für ihn strikt mit sich selbst identisch. Daraus folgt implizit, dass Gott nicht Vater sein und einen Sohn in die Welt gebracht haben kann; es soll vielmehr gelten: „Eine Substanz kann nicht von einer anderen Substanz hervorgebracht werden.“ Anders formuliert: Spinoza hatte auf keinen Fall beabsichtigt, hinsichtlich des Gottesbegriffs ein dekonstruktivistisches Denken zu entwickeln. Sinn war für ihn etwas vollkommen Unmissverständliches, das keiner weiterwuchernden sprachlichen Zeichen bedurfte, die es hätten auslegen und seine Sinnhaftigkeit in Variation und Differenzierung erst hätten erweisen können. Auf den

Begriff der Substanz bezogen schreibt er darum: „Unter Substanz verstehe ich das, was in sich selbst ist und durch sich selbst begriffen wird, das heißt das, dessen Begriff nicht des Begriffs eines anderen Begriffs bedarf, von dem her er gebildet werden müsste.“ Oder, mit anderen Worten: „Was durch ein anderes nicht begriffen werden kann, muss durch sich selbst begriffen werden.“ Wenn Spinoza den Satz aufstellt: „Zwei Substanzen, die verschiedene Attribute haben, haben nichts miteinander gemein“, dann können wir dies dahingehend lesen, dass Gott als Vater und Gott als Sohn auf keinen Fall etwas miteinander gemein haben können, denn beiden kommen nun einmal unterschiedliche Attribute zu, wenngleich sie ein Geheimnis als Einheit miteinander verbindet. Spinoza, wie gesagt, war von einem anderen Gedanken durchdrungen, dem Gedanken der Ausdehnung: „Ausdehnung ist ein Attribut Gottes, anders formuliert: Gott ist ein ausgedehntes Ding.“ Möglicherweise hatte der Philosoph trotz dieser Affirmationen, für die es keine Relativierungen zu geben schien, das tastende Denken aber nicht völlig aufgegeben und es wegen seines frühen Tods – er starb mit vierundvierzig Jahren an Schwindsucht – dann bloß nicht dergestalt weiterführen können, dass er dabei zu größerer Differenzierung gelangt wäre. Eine Briefstelle belegt nämlich, dass es ihm eher um das In-Sein der Dinge und des Menschen im ausgedehnten Raum als um eine Identifikation Gottes mit den konkreten Dingen der Natur gegangen war, wie sie von pantheistischen Vorstellungen nahegelegt werden, die jedes natürliche Phänomen als unmittelbare Verkörperung Gottes auffassen wollen. Johann Gottfried Herder, der sich mit Spinozas Denken auseinandergesetzt und dafür durchaus aufgeschlossen war, hat diese Briefstelle wie folgt zitiert und übersetzt: „In Gott, sage ich mit Paulus, vielleicht auch mit allen alten Philosophen (obgleich auf andre Weise), und ich möchte sagen, auch mit allen alten Hebräern (so viel sich aus einigen, obwohl sehr verstümmelten Traditionen mutmaßen lässt:) in Gott webt und ist Alles. Glauben aber einige, dies gehe darauf hinaus, dass Gott und die Natur (unter der sie sich eine gewisse Masse oder körperliche Materie denken) Eins und Dasselbe sei, so verfehlen sie ganz des Weges.“ Herder hat seine Auseinandersetzung mit Spinoza in der Form eines Dialogs zwischen zwei Freunden geführt. Sein Text trägt

in aller Knappheit den stolzen Titel Gott und erschien gedruckt im Jahr 1787. Der Autor weist seiner Figur Philolaus dabei zunächst die Rolle des Zweiflers zu, der Spinoza gegenüber kritisch ist und sich für dessen Konzeptionen nicht von vornherein zu begeistern vermag. Philolaus macht seinen Freund, der den Philosophen dagegen vehement verteidigen will, auf ein Problem aufmerksam, das sich ihm stellt und das er nicht zu lösen vermag. Wenn Gott als eine Instanz gelten soll, die in der Zeit Ewigkeit für sich beanspruchen kann, kann er für ihn nicht zugleich ein unendlich ausgedehnter Gott sein. Ein sich räumlich unendlich ausdehnender Gott ist ihm undenkbar. Er stellt seinem Freund darum folgende Frage: „Wie kann Er, der Zeit und Ewigkeit so richtig unterscheidet, auf der andern Seite so unzusammenhängend sein, dass er ‚die Ausdehnung zur Eigenschaft Gottes macht‘ und nicht oft und stark genug sagen kann: ‚Gott sei ein Extensum?‘“

Bemerkenswert an dieser heute wohl ziemlich vergessenen Schrift ist der Umstand, dass es Herder gelungen war, hinsichtlich der Problematik der spinozistischen Philosophie gleichsam den gordischen Knoten zu durchschlagen. Wie es Spinoza in dem Brief, den Herder zitiert hat, selbst angedeutet hatte, muss es für seinen Nachfahren, der zur Zeit der Abfassung seines Dialogs bereits mehrere Jahre als Pfarrer an der Stadtkirche St. Peter und Paul zu Weimar gewirkt hatte, darauf ankommen, ein In-Sein von Kreaturen und Dingen in Gott zu denken, ohne Gott und Natur platterdings miteinander zu identifizieren. Seine Figur Theophron legt er folgende Worte in den Mund: Was ist in der Ausdehnung für Realität, wenn Sie solche auch endlos, d.i. so unbestimmt-fortgesetzt, wie eine immerhin fortwährende Dauer annehmen wollen? Ohne Wesen, ohne wirkende Kräfte ist nichts in ihr; sie ist nur die Bedingung einer Welt, eines Neben-Einander-Seins mehrerer Geschöpfe. Zum absolut-Unendlichen, dem Schöpfer, gehört sie gar nicht, so wie sie auch keine innere wesentliche Vollkommenheit seines Daseins ausdrückt, das keinen, also auch nicht einen endlosen Raum erfüllt, das keine, also auch nicht eine endlose Zeit ausmisst. Herders Frage zielt nach Spinozas Konzept der Ausdehnung, das eben nicht ungebrochen als Identifikation Gottes mit dem ausgedehnten Raum verstanden werden können soll. Der Raum ist vielmehr bloß

die Bedingung für das Nebeneinander der Geschöpfe, die in ihm sind. Herder ruft also zur Differenzierung zwischen Gott und Raum auf; Gott eröffnet den Raum, ohne ungebrochen mit dem eröffneten Raum identisch zu sein. Dabei, und das macht seine Leistung aus, vermag er gleichwohl das spinozistische Glück des Inne-Seins in der Welt, das die Zeitgenossen als so faszinierend und befreiend empfunden haben, zu verstehen und selbst nachzuvollziehen; er vergleicht den eröffneten Raum mit einem Ozean, in dem sich die Individuen aufgehoben fühlen können: „Wir sind mit Allmacht umgeben, wir schwimmen in einem Ozean der Allmacht“. Oder, nochmals: „Als eingeschränkte Wesen schwimmen wir im Raum und in der Zeit ...“ Auch versäumt der Autor nicht, auf Paulus hinzuweisen und diesen Satz von ihm aus der Apostelgeschichte zu zitieren: „In Ihm leben, weben und sind wir. Wir sind seines Geschlechts.“ Und schließlich gedenkt er noch einmal freundlich Spinozas, indem er einen der beiden Freunde seines Dialogs bedauernd aussprechen lässt: „Es ist schade, dass ein denkender Geist, wie Spinoza war, so frühe von unserm Schauplatz hinwegmusste; er konnte den ungeheuren Fortgang der Wissenschaft, die auch sein System verschönt hätte, nicht erleben.“

Friedrich Heinrich Jacobi hatte sich zwei Jahre vor Herder in seiner Schrift *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (1785) ebenfalls mit Spinozas Philosophie auseinandergesetzt. Obwohl sie also früher erschienen war, nennen wir sie erst jetzt, weil Jacobi in Sachen Spinozismus ein wichtiger Gesprächspartner für Goethe werden sollte. Jacobi war von dem Amsterdamer Philosophen zutiefst angetan, zugleich aber auch sein erbitterter Gegner. Absicht seines Buches war gewesen, gegen Lessing den Vorwurf des Spinozismus zu erheben und diese Ausrichtung als Irrtum darzustellen. Seinem eigenen Lebensgefühl entsprach eine Vergötterung der Natur nicht, wie die Zeitgenossen sie aus Spinozas Ethik herausgelesen hatten, weshalb er später die Absicht seines in Briefform abgefassten Traktats wie folgt formuliert hat: „Ich wollte über etwas zu Verstande kommen, nämlich über die mir angeborne Andacht zu einem unbekanntem Gott.“ Ein mit der sichtbaren Natur schlechterdings identifizierbarer Gott konnte es also auch bereits für Jacobi nicht sein. Trotz dieser Differenzierung ist Jacobi unter dem Bann des spinozistischen

Denkens der Einheit verblieben. Das Universum gilt ihm als etwas, was mit sich selbst identisch ist und keine Spaltungen und Ausdifferenzierungen seiner selbst zulässt. Er schreibt, gleichsam als Versuch einer Paraphrase Spinozas: „Da es Eins und dasselbe ist, so hat es nicht ein Sein und ein anderes Sein; und weil es nicht ein Sein und ein 19 anderes Sein hat, so hat es auch nicht Teile und andere Teile; und weil es nicht Teile und andere Teile hat, so ist es nicht zusammengesetzt ... Man kann es, wenn man will, mit einer Sphäre vergleichen; aber es ist keine Sphäre ... Wo kein Maß ist, da sind keine Verhältnisse, noch überhaupt Teile, welche sich vom Ganzen unterscheiden ... Auch Du bleibst immer eben weit vom Unendlichen entfernt, und außer allem Verhältnisse gegen dasselbe, du magst ein Mensch, eine Ameise oder eine Sonne sein. Dasselbe gilt von allen einzelnen Dingen ohne Ausnahme, weil der Begriff des Unendlichen alle Einzelheiten und Verschiedenheiten, alle Zahl und Größe aufhebt.“ Jacobi lehnt sich insofern an Spinozas Ethik an, als er strikte Identität denkt und ihm ein Auffassen von Strukturen noch völlig fremd und verwehrt ist. Bemerkenswert ist, dass das unter dem Bann des Einheitsgedankens stehende Ich, das sämtliche Relationierungen ablehnt, auch mit dem Unendlichen in kein Verhältnis treten kann, während Herder zwei Jahre später das Glück preisen wird, sich innerhalb der unendlichen göttlichen Allmacht wie in einem Ozean zu bewegen. Dass Spinozas sogenannter Pantheismus letztendlich bereits eine auf den Raum ausgerichtete Idee gewesen war, die Idee eines Inne-Seins in der Welt, hat Jacobi zwar geahnt, den Gedanken zugleich aber beharrlich verworfen. Er zitiert an einer Stelle Chrétien Guillaume Lamoignon de Malesherbes, der im Jahr 1750 in Paris eine neue Ausgabe der *Naturalis historia* von Plinius dem Älteren veranlasst und mit Hilfe zahlreicher Gelehrter 1782 zum Abschluss gebracht hatte. Malesherbes hatte dabei einen Satz von Plinius besonders hervorgehoben. Dieser lautet wie folgt: *Mundum, et hoc quodcunque nomine ali re libuit, cujus circumflexu teguntur cuncta, numen esse credi par est, aeternum, immensum ...* („Die Welt und was auch immer das ist, was wir sonst den Himmel nennen, durch dessen Gewölbe alles überdacht wird, müssen wir uns vorstellen, eine Gottheit zu sein, ewig zu sein, ohne Grenzen ...“). Malesherbes hatte diesen Satz wie folgt interpretiert: *Ceci prouve que Pline n’était point*

un Athée, comme l'a prétendu le père Hardouin, mais un Théiste, qui, ne concevant rien au-delà de Dieu, a cru que Dieu et la matière considérée comme infinie, n'étaient qu'une même chose. Appelons donc Pline, non un Athée, mais un Cosmo-Théiste, c'est-à-dire celui qui croit que l'Univers est Dieu. In seiner Überzeugung, dass es Gott und Welt strikt zu trennen gelte, lehnte Jacobi einen solchen 20 „Kosmo-Theismus“, wie der französische Gelehrte ihn vorgeschlagen hatte, jedoch ab. Er konnte nicht denken, dass Gott, ohne mit dem Raum identisch zu sein, diesen gleichwohl eröffnet hatte, und der Raum nun von wunderbaren lebendigen Kräften durchwirkt war. Im Vorbericht von 1819 zu seiner Werkausgabe, in der auch die Briefe über Spinoza enthalten sein sollten, würde sich Jacobi gegen diesen Gedanken eines göttlich eröffneten, vom Schöpfer unterschiedenen und zugleich aufs Allerlebendigste durchwirkten Raums entschieden verwehren. Er spricht im Blick auf Spinoza von dessen „in seinem Grunde blödsinnige(n) Weltall“ und will von der Vorstellung eines Kosmotheismus, von dem Malesherbes sprach, nichts wissen: „... das Heidentum ist kosmotheistisch. Ungereimter und verkehrter lässt nichts denken, als wenn eine ganz zur Naturvergötterung, sonach zum Heidentum, hingewandte Lehre behauptet: durch sie werde das wahre Christentum ans Licht gebracht.“ Jacobi hatte damit das Kind freilich mit dem Bade ausgeschüttet. Trotz seiner eigenen ambivalenten Haltung Spinoza gegenüber konnte Jacobi einiges von dessen Gedankenwelt an Goethe vermitteln, der sie gerne aufgriff und sich zu eigen machte. Im dritten Teil von *Dichtung und Wahrheit* berichtet Goethe, dass ihm Jacobis „unaussprechliches geistiges Bedürfnis“ überaus sympathisch, und der Philosoph ihm bei der Klärung seines eigenen Empfindens und Denkens sehr hilfreich gewesen war. In einem Brief vom 9. Juni 1785 spricht der Dichter begeistert sogar von der „Heiligkeit“ Spinozas und stellt fest: „Er beweist nicht auf das Dasein Gottes, das Dasein ist Gott“, ein Satz dies, der auf einen gewissen Überdruß Goethes an allzu abstrakter Theoriebildung hindeutet und stattdessen vom Glück hellwacher Empfindung zeugt. In *Dichtung und Wahrheit* beschreibt er seine Dankbarkeit gegenüber seinem Lehrer Jacobi darum wie folgt: Doch er, der in philosophischem Denken, selbst in Betrachtung des Spinoza, mir weit vorgeschritten war, suchte mein dunkles Bestreben

zu leiten und aufzuklären. Eine solche reine Geistesverwandtschaft war mir neu, und erregte ein leidenschaftliches Verlangen fernerer Mitteilung. Nachts, als wir uns schon getrennt und in die Schlafzimmer zurückgezogen hatten, suchte ich ihn nochmals auf. Der Mondschein zitterte über dem breiten Rheine, und wir, am Fenster stehend, schwelgten in der Fülle des Hin- und Widergebens, das in jener herrlichen Zeit der Entfaltung so reichlich aufquillt. Es drängte Goethe, mitten in der Nacht den Freund noch einmal in dessen Zimmer aufzusuchen und gemeinsam mit ihm ans Fenster zu treten, wo sie auf die Fluten des Rheins schauen konnten. Das Mondlicht zitterte auf dem Fluss und schien die große innere Bewegtheit der beiden zu spiegeln. Der Austausch über Spinoza beflügelte den Dichter zur Lust an räumlicher Ausdehnung und Weite, aber in diesem Augenblick geschah etwas Bemerkenswertes: sein Blick vermochte nicht, wie erhofft, in die Ferne zu schweifen, sondern kehrte, in seiner Vorfreude auf ein Panorama, das wahrhaft ausgedehnt wäre, gleichsam ausgebremst wieder zum Gespräch der beiden zurück, um in dieser Enge befangen zu bleiben. Auch Goethe hat übrigens, wie Jacobi, an der Einheitsidee festgehalten und, wie er an einer anderen Stelle offen bekannt hat, der Idee der Trinität nichts abgewinnen können, die freilich, je mehr wir uns in die Geschichte der Philosophie und der Künste vertiefen, als Idee einer wahrhaften Stiftung des Raumes erkannt werden muss.

*

„HEILENDES WORT. – In der Hoffnung, eine Welt könne durch Sprache wieder ausgegraben werden, besingt jemand den Ort, an dem die Stille entsteht. Darauf stellt er fest, dass das Meer nicht existiert, um sich wütend zu erweisen, und auch nicht die Welt. Jedes Wort sagt darum, was es sagt, und außerdem mehr und anderes.“ (Alejandra Pizarnik)

*

Der Philosoph Friedrich Wilhelm Joseph Schelling war aus dem Tübinger Stift hervorgegangen und sollte die Ideen des verschwiegene[n] Freundschaftsbundes mit Hegel und Hölderlin auf eigene Art und Weise weiterentwickeln. In seinen Aphorismen über die Naturphilosophie finden sich mehrere Motive aus der gemeinsamen Studienzeit aufgegriffen, weitergedacht und in eine Form gebracht. Schelling hat mit diesen Aufzeichnungen, die er zwischen 1805 und 1808 nach und nach innerhalb der Jahrbücher der Medizin als Wissenschaft publizierte, nicht die Form der philosophischen Abhandlung, sondern die des kurzen Notats gewählt. Vor allem aus diesem Grund dürften sie von der Fachwelt bisher kaum wahrgenommen worden sein. Erst 2018 konnten sie zum ersten Mal als eigenständige Publikation erscheinen, und der Herausgeber Fabian Mauch beklagt denn auch den Umstand ihrer bislang unterbliebenen Rezeption. Dabei war der Aphorismus bereits Jahre zuvor als mögliches Genre der Philosophie entdeckt worden. Ernst Platner hatte zwischen 1782 und 1800 seine Philosophische Aphorismen herausgebracht; Novalis und Friedrich Schlegel hatten ab 1797 ihre knappen Fragmente zu verfassen begonnen; Gottlob Ernst Schulze hatte 1803 anonym Aphorismen über das Absolute in den Druck gegeben. Für Philosophen, die an den kritischen Geist der Aufklärung und entfaltete Diskursivität gewohnt waren, stellte aber nicht nur diese Form ein Ärgernis dar, sondern ebenso die Vorrangigkeit theologischer Reflexion, zu der sich Schelling in diesen Aphorismen bekannt hatte. Diese sind aber überaus interessant, da sie sich als Fortsetzung des „Ältesten Systemprogramms“ lesen lassen, das kurz zuvor im Gespräch der drei Tübinger Studienfreunde entstanden und als verschwörerisch-gefährlicher Text ohne Namensnennung des Verfassers geblieben war. Alles sieht danach aus, dass Schelling daran gegangen war, dieses Programm nun auf seine Art und Weise einzulösen. Was in den Köpfen der Freunde als ein einziger gewaltiger Zusammenhang in Gärung geraten war, fasst er einleitend wie folgt zusammen: Es gibt keine höhere Offenbarung weder in Wissenschaft, noch in Religion oder Kunst, als die der Göttlichkeit des All: ja von dieser Offenbarung fangen

jene erst an und haben Bedeutung nur durch sie. – Wo nur immer, auch bloß vorübergehend, jene Offenbarung geschehen ist: da war Begeisterung, Abwerfung endlicher Formen, Aufhören alles Widerstreits, Einigkeit und wunderbare Übereinstimmung, oft durch lange Zeitalter getrennt, bei der größten Einigkeit der Geister, allgemeines Bündnis der Künste und Wissenschaften, ihre Frucht. Ungewöhnlich für einen, der kürzlich ordentlicher Professor in Würzburg geworden war und in der wissenschaftlichen Community der Zeit auch noch weiter ernstgenommen werden wollte, setzt er hier mit einem Bekenntnis ein: er ist durchdrungen von der Göttlichkeit des Alls. Er beginnt nicht mit einem Rasonnement, wie es seinem Berufsstand entspräche, sondern mit einer Empfindung, und er setzt den bei den Aufklärern verpönten Begriff der Offenbarung wieder in Geltung. Erst einer Wissenschaft, einer Kunst und sogar einer Religion, die dieser Offenbarung eingedenk wäre, wüchse Sinnhaftigkeit ihrer Bemühungen zu. Eine Religion, die von solcher Empfindsamkeit wäre, könnte dann anders als die der Abstraktion verpflichtete Wissenschaft eine wunderbare Schweben erzeugen, in der erst eigentlich dem einzelnen Gegenstand Aufmerksamkeit zuteilwerden könnte, weil dieser innerhalb eines Frömmigkeit heischenden Zusammenhangs gewusst wäre. Schelling schreibt: „Die Wissenschaft ist die Erkenntnis der Gesetze des Ganzen, also des Allgemeinen. Religion aber ist Betrachtung des Besonderen in seiner Gebundenheit an das All. Sie weiht den Naturforscher zum Priester der Natur durch die Andacht, womit er das Einzelne pflegt.“ Schelling legt in diesen Aphorismen die Grundlage zu seinem Denken Gottes als einer sich entfaltenden Struktur. Durch Gott hindurch geht gleichsam ein glücklicher Riss, der zunächst zu seiner Selbstspiegelung führt – „es ist ein unendliches Selbsterkennen in dem unendlichen Sein“; Gott selbst nicht das „schlechthin-Eine“, sondern die „unendliche Bejahung seiner selbst“ –, und dessen Vollendung der Philosoph dann bald in der Idee der Trinität erkennen wird. An einer Stelle dieser Aphorismen spricht er nicht, wie es der Unbedachtheit entsprochen hätte, von göttlicher Vorsehung (Providenz), sondern verwendet die eigene Prägung „Fürscheidung“. Zaghaft kündigt sich damit der Begriff der Liebe an, der für Schelling später maßgeblich werden wird. Wenn Gott etwas vorsieht, dann sieht er es

für den Anderen vor. In dieser Zuwendung zu einem Gegenüber schwindet die teleologische Ausrichtung auf etwas Künftiges, und Gegenwart scheint erst eigentlich auf. In diesen Aphorismen übt sich Schelling in sein Relationsdenken ein. Wenn das All vom Akt göttlicher Bejahung zeugt, dann ist nichts Einzelnes einzeln und für sich, sondern ein Einzelnes erst dadurch, dass es mit dem großen Band des Bejahenden verbunden ist: Das Bejahte, das nur an und zumal mit dem Bejahenden sein kann, ist eben darum nicht als das Bejahte, sondern nur als Einheit oder Band des Bejahenden mit dem Bejahten. Seine Form als bloß Bejahten dagegen ist notwendig die Form der Unvermögenheit für sich selbst zu sein, oder der vollkommenen Kraftlosigkeit. Das Schreiben in bloßen Notizen war notwendig geworden, weil Schelling erkannt hatte, dass dessen Punktualität der Erfahrung der Weite des Alls gerechter werden würde als bloße Diskursivität. Und er hatte gespürt, dass nun auch poetisches Schreiben ganz nahe lag: „Jede Seele kennt das Unendliche, kennt Alles, aber dunkel. Wenn du das Brausen eines Waldes im Sturme vernimmst, so hörst du das Geräusch jedes Blattes, aber vermischt mit dem Geräusch aller andern, ohne es zu unterscheiden. So ist das Rauschen und Wogen der Welt in unsrer Seele.“

*

Bemerkenswert ist, dass Schelling nach seiner Abhandlung *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* kaum mehr Bedeutendes veröffentlicht hat. Seit 1811 arbeitete er an einem großen Projekt, das den Titel „Die Weltalter“ tragen sollte, aber ohne endgültige Version und unvollendet geblieben ist. Teile daraus wurden posthum veröffentlicht, vieles davon ist wohl auch Bombenangriffen des Zweiten Weltkriegs zum Opfer gefallen. Die Urfassung zur Philosophie der Offenbarung existiert nur als handschriftliches Manuskript, das lange verschollen gewesen war und erst 1992 gedruckt werden konnte. Seine Vorlesungen hat Schelling in München natürlich weiter gehalten. Es hat ganz den Anschein, dass er in seinem Verzicht auf eine gültige Formulierung seines Weltentwurfs, seinem Versuch von Aphoristischem und der Hinwendung zu den Studenten im Hörsaal, für die er die Enge der Studierstube offenbar gerne verließ, nicht nur Johann Georg

Hamanns Entwurf einer unerhörten Entgrenzung gefolgt war, der den Schritt in die Literatur hinein beinhaltet hatte, sondern das Projekt einer tiefgreifenden Verlebendigung ganz anders ernst genommen hatte.

*

Georg Wilhelm Friedrich Hegel hat bekanntlich den Umstand für bedenkenswert gehalten, dass das männliche Organ des Zeugens zugleich auch dasjenige des Pissens ist. Er bemerkt in der Phänomenologie des Geistes: „Das Tiefe, das der Geist von innen heraus, aber nur bis in sein vorstellendes Bewusstsein treibt und es in diesem stehen lässt, – und die Unwissenheit dieses Bewusstseins, was das ist, was es sagt, ist dieselbe Verknüpfung des Hohen und Niedrigen, welche an dem Lebendigen die Natur in der Verknüpfung des Organs seiner höchsten Vollendung, des Organs der Zeugung, – und des Organs des Pissens naiv ausdrückt.“ In dieser Formulierung macht sich das pietistische Erbe bemerkbar, das Hegel ebenso wie Schelling und Hölderlin zugefallen war. Es war ein Erbe, das auf eine Arbeit der Versöhnung und eine Bewegung des Zusammenführens von Disparatem drängte. Hegel suchte ihm durch das vermittelnde Prinzip seiner Dialektik zu entsprechen. Allerdings hatte er das Konzept einer sich allmählich im historischen Prozess vollendenden Entwicklung herausgearbeitet, also den Akzent auf Zeit gelegt und nicht auf Raum. Diesen hatte Spinoza, den auch Hegel verehrt hat, aber Spinoza hatte noch keine Struktur.

*

Hegel schreibt in einem Brief vom 30. August 1795 an seinen Freund Schelling und empört sich darin über das Banausentum gewisser Zeitgenossen, die für die Ideen Johann Gottlieb Fichtes und Friedrich Schillers kein Verständnis haben und gegen sie übelst vom Leder ziehen. Er seufzt: „Mein Gott, was für Buchstabenmenschen und Sklaven sind doch darunter!“ In Hegels Seufzer ist eine Anspielung auf eine Stelle aus dem Zweiten Korintherbrief verborgen, die dem Freund zweifellos geläufig gewesen ist: „Denn der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig.“ „Das A und

O aller Philosophie ist Freiheit“, hatte Schelling dem Freund ein paar Monate zuvor geschrieben; erst aus unbedingter Freiheit sollte allseitige Verlebendigung möglich werden, die sich vom Buchstaben löst, weil sie sich von einem Geist herschreibt, der den Buchstaben nicht als Fixum kennt, sondern als wanderndes Element innerhalb einer Struktur, in welcher der Sinn erst zu seiner Entfaltung gelangt.

*

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, jetzt am Kiosk.

*

denn sehr dem Raum gleich ist / Das Himmlische gegenwärtig
Friedrich Hölderlin, aus dem Entwurf zu „Der Einzige“

*

Dieter Henrich deutet in seiner Autobiographie, die im Februar 2021 unter dem Titel *Ins Denken ziehen* erschienen ist, gleichsam als Echo auf die Ideen, zu denen Hölderlin, Hegel und Schelling während ihrer gemeinsamen Zeit im Tübinger Stift den Grund gelegt hatten, folgenden Sachverhalt an: „Die Freiheit ist nicht etwas rein Profanes. Sie hat wesentlich eine metaphysische Dimension. Auch darum kann die Moderne gar nicht als nachmetaphysisch definiert werden.“

*

Was heißt das, es gelte die Schönheit in den Dingen zu erkennen? Es ist eine Aufforderung, sich ins jeweils Begegnende, was immer es sein mag, zu versenken und in seiner Konkretion zu erfassen. Gut – das ist eine Losung, die vor allzu abstrakten Konzeptionen bewahrt und fürs Erste ausreichen mag. Wir müssen aber einen Schritt weiter gehen und Schönheit als den

Zusammenhang begreifen, in welchem der Raum die Dinge in seiner Weite versammelt, und Dinge sind, die von ihm erzählen.

*

Ich kann mich auf mein Unbewusstes verlassen. Heute Morgen habe ich länger geschlafen und vor dem Aufstehen noch eine Weile vor mich hingedöst. Eine junge Frau erschien vor mir, die offenbar gerade einen Film gesehen hatte. Ich blickte in einen tiefen, finsternen Abgrund und nahm an, es habe sich um den Film *Die Brücke von Remagen* gehandelt, von dem es ja tatsächlich zwei Versionen – einen deutschen Dokumentarfilm von 1967, einen amerikanischen Spielfilm von 1969 – gegeben hat. Besagte Brücke war bekanntlich am 17. März 1945 eingestürzt, nachdem die Wehrmacht sie mit einer ungenügenden Menge Dynamit zu sprengen versucht hatte, um die westalliierten Truppen an ihrer Überquerung des Rheins zu hindern. Aber nein, nach dem Bruchteil einer Sekunde wird mir klar, dass der Film, den die junge Frau gesehen hat, ja *Die Brücke von Hölderlin* heißt.

*

Seit ein paar Tagen höre ich die sogenannte Nullte von Anton Bruckner. Sie heißt so, weil der Komponist sie selbst annulliert und nie zur Aufführung gebracht hat. Tatsächlich hat er sie nicht anfänglich, sondern im Jahr 1869 zwischen seiner ersten und zweiten Sinfonie geschrieben. Ich höre eine Aufnahme mit Simone Young und den Philharmonikern Hamburg. Der erste Satz kommt am Anfang gleichsam aus der Ferne angerollt, seiner Sache völlig sicher und trotzdem die eigene Gewissheit behutsam verbergend. Man könnte sich den Komponisten vorstellen, wie er die Zuhörer fragt: „Warum suchen Sie nach Stimmigkeit, wenn bei mir doch auch aus einem Akt des Zerfledderns Musik entstehen kann?“ Oder dass er seine Dirigentin sagen lässt: „Jeder musiziert jetzt wieder still vor sich hin, bis es wieder über uns kommt, und wir vor dem Erhabenen stehen, das Block neben Block setzen will.“ Auch für diese kaum bekannte, von Bruckner selbst in einen Schrank weggesperrte Sinfonie gilt, dass

sie das Auffächern als den Triumph des Einen erweist. Auch in ihr sind die für ihn typischen Figuren zu hören, in denen die Musik eine Treppe hinauf und wieder hinunterzusteigen scheint. Diese Figuren wirken fast provokant. Nicht der Treppenstürmende, die Stufung selbst ist das Ereignis. Simone Young zeigt mit ihrem Dirigat der Nullten darum, was Valery Gergiev mit der Vierten zeigt, dass dieser Komponist nach Dirigenten beziehungsweise Dirigentinnen verlangt, die sich völlig zurückzunehmen verstehen und geduldig die verschiedenen Idiome der Musik hervortreten lassen können. Auch diese Sinfonie endet eher beiläufig. Bruckner hat dieses Werk zwar selbst als „ungültig“ bezeichnet, das Manuskript aber dennoch sorgfältig aufbewahrt und am Ende seines Lebens dem Oberösterreichischen Landesmuseum vermacht. Er würde noch sieben weitere Sinfonien und eine unvollendete schaffen und konnte es sich insofern leisten, mit dieser Andeutung einer Selbstdurchstreichung ein Denkmal zu setzen für die Idee einer Musik, die aus innerer Notwendigkeit heraus sich selbst zurücknimmt.

*

Philosophie ist unbedingt zu treiben, wenngleich sie nicht das letzte Ziel sein kann. „Einem künftigen Dichter wird nie eine frühe Übung im Denken, aber einem künftigen Denker wird immer eine voreilige Übung im Dichten schaden“ (Karl Philipp Moritz).

*

deutschunterricht

schau mal, ahmed,
es gibt noch wörter, die du nicht kennst
jetzt reißt mir aber die hutschnur
kannst du sagen
wenn du auf ignoranten triffst

schau mal, samira,
es gibt noch wörter, die du nicht kennst
ich bin halt ein wildfang
kannst du sagen
wenn die mutter dich rügt

schaut mal, freunde,
es gibt noch wörter, die ihr nicht kennt
friedfertigkeit
könnt ihr sagen
wenn ihr euch die hände reicht

*

für Birgit

Pfingstsonntag, Mittäglicher Spaziergang bei Sonnenschein über die Felder bei Heidenfahrt am Rhein. Am Rand eines Baches zwischen Brennesseln eine Versammlung mehrerer Exemplare von rotem Klatschmohn. Der Wagemut fällt auf, mit dem sie ihre dünnen Blütenblätter entfalten und in den Wind halten. Dieser klappt die zittrigen Segel hin und her, liest fahrig in ihnen und beugt sie. Ihr stummes Gelächter.

Am Wegesrand niedrige Pflanzenbüsche, die ihre weißen Blüten-Sternchen verschwindend klein gehalten haben, mit dem Ziel, dass auf diese Weise erst eigentlich der Eindruck üppiger Wucherung entsteht. Es ist ein wogendes Meer aus winzigen hellen Pünktchen, ein Echo dieses Tags und dessen unerwartete Akzentuierung zugleich, wenn du nur nahe genug herangehst.

Den Weg an einem kleinen, Schatten spendenden Wäldchen entlang; von hier aus wird deutlich, dass die gesamte Landschaft in intensivem Blau und Grün gehalten ist. Haargenau auf dieses Farbspiel kommt es jetzt an; jetzt oder nie wirst du begreifen, dass es gleichsam strotzende Sattheit ist, die das Gelände sich auf diese beiden Farben beschränken heißt und sie zugleich zu einer Fülle von Variationen treibt. Wenn man dann

den Schutz der Waldung verlässt und sich wieder ins Freie hinausbegibt, streift der Blick über ein Feld aus noch unreifem Weizen, der sich in fahlem Oliv aufgeregt vom Wind hin und her bewegen lässt. Nächstes Mal nimmst du einen weiteren Zettel zum Aufschreiben mit.

*

Stilideal. – *Al buen entendedor, pocas palabras.*

*

Lob des Alphorns. – Es hätte so einfach sein können. „Alle guten Dinge haben etwas Lässiges und liegen wie Kühe auf der Wiese“, hatte Friedrich Nietzsche in seiner Notizen-Sammlung *Menschliches, Allzumenschliches* geschrieben, die 1878 erschienen war. Seinem eigenen Denken würde die am Tier beobachtete Selbstverständlichkeit einer Existenz, die keiner Anstrengung bedurfte, um ihrem Rang höchste Evidenz zu verleihen, freilich später abhandenkommen, und der Philosoph würde auf einen aristokratischen Gestus setzen, das heißt auf der Überlegenheit einzelner aus der Gattung herausgehobener Individuen über Mitmenschen bestehen, die zu schwach gewesen waren, einen eigenen Willen zur Macht zu entwickeln, und das rastlose Streben nach dem Plus ultra inthronisieren. Im Engadin sollte er bald auf einem Spaziergang die Grundidee seines *Zarathustra* finden, jenes Manifests, das gegen christliches Mitgefühl und Mitleiden aufgebeht und den Übermenschen predigt. Jede Art von Wiederkauen, um im Bild zu bleiben, sollte Zarathustra bloß verächtlich sein! Noch im *Antichrist*, einem der Bücher seines Spätwerks, würde er beklagen, dass seine eigene Epoche des Herrenmenschen verlustig gegangen war, den der Philosoph in verschiedenen historischen Gestalten der Renaissance vorgefunden und verehrt hatte: „Niemand hat heute mehr den Mut zu Sonderrechten, zu Herrschaftsrechten, zu einem Ehrfurchtsgefühl vor sich und seinesgleichen – zu einem Pathos der Distanz ...“ Dass er kurz darauf in Wahnideen verfiel und seelisch dem Titel *s'Alphornbüechli* verfasste, in der er im Alphornbläser „das alte, echte, verkörperte

Bergschweizertum“ erkennt und ihm Anweisungen zu seinem Spiel erteilt sowie dessen allgemeine Schönheit zu erklären sucht. Das Intonieren soll ihm zufolge mit einer vollen Tiefatmung beginnen, die Voraussetzung eines vollen Klangs sei und darüber hinaus sicherlich ein probates Mittel gegen jene Selbstverkrampfung ist, die Nietzsche sich droben in den Bergen selbst angetan hatte. Was sich dann vernehmen lässt und mit „Hiobsgeduld“ hervorgebracht wird, wie dieser längst vergessene Autor vermerkt, sendet Grüße in die Berge hinein und über sie hinweg in die Weite, frei von jeder herrischen Attitüde, vielmehr bedacht auf Weltzusammenhang und Antwort. „Höre auf die Echos, dann hast du einen musikalischen Genuss“, rät Gassmann dem angehenden Alphornbläser, um das Glück seines Spiels recht eigentlich empfinden zu können. Und damit wären wir wieder bei den Kühen, die Nietzsche immerhin schon einmal als Bild einer lässigen, das Gute schlechthin repräsentierenden Kreatürlichkeit aufgefasst hatte. Der Autor des *Alphornbüechli* fügt seinen Ratschlägen hinzu: „Die Hirten erzählen, dass viele Kühe bei den ersten Klängen aufhorchen und dann zufrieden weiden.“

*

Die *Messe solennelle en l'honneur de Sainte-Cécile* hat Charles Gounod im Jahr 1855 für die Kirche S. Eustache zu Paris komponiert. Nicht von ungefähr ist sie der Heiligen Cäcilie, der Patronin der Kirchenmusik, gewidmet. Auch wenn sie Kirchenchöre aufruft, denen die Texte der lateinischen Messe unterlegt sind, ist sie doch auf besondere Weise von einem Geist der Musik erfüllt, der sich von Sprache entfernt hat. Wenn man von ihrer Inbrunst berührt ist, mit der sie von jeder möglichen Hörerschaft absieht und sozusagen immer weiß, wie es weitergehen muss, kann man versucht sein, in Gounods Schriften nachzuforschen und nach aussagekräftigen Sätzen des Meisters zu diesem Werk zu suchen. Immerhin hat er eine Autobiographie verfasst, die *Mémoires d'un artiste*, die drei Jahre nach seinem Tod 1893 durch den Verleger Calmann-Lévy veröffentlicht worden sind, sowie eine umfangreiche Korrespondenz geführt. Im Jahr 2015 hat Melanie von Goldbeck die *Lettres de Charles Gounod à Pauline Viardot*

in einem südfranzösischen Verlagshaus herausgegeben; der Band dokumentiert die langjährige Beziehung, die der Komponist zu der Sängerin Pauline Viardot unterhalten hat. Sie war wichtig für ihn, weil sie ihm Zugang zur Welt der Oper verschaffen konnte, und er überdies ein offenes Ohr bei ihr fand, um ausführlich über die Entstehung seiner Werke sowie Persönliches zu berichten. Viardot war befreundet auch mit George Sand, und ihr empfahl sie ihren Freund mit diesen Worten: *Outre son génie, c'est un homme fort distingué, une noble nature, élevée et simple*. Dieser Beschreibung ist schon zu entnehmen, dass Gounod ein eher naives Verhältnis zur Sprache hatte, und dass in seinen schriftlichen Dokumenten ganz gewiss keine hochreflektierten, differenzierenden, scharfkantig herausgearbeiteten Sätze zu erwarten sind, die das Massiv seiner Musik auf den Begriff zu bringen vermöchten. Gounod lässt seine Musik unkommentiert. In seiner Autobiographie huldigt er stattdessen lieber, und gleich eingangs, seiner Mutter, der der Komponist viel verdankt hat. Sie hatte schon als junges Mädchen Klavierlehrerin werden wollen und Unterricht im Klavierspiel bei einem Lehrer in Paris genommen, wo sie wegen ihres zarten Alters nicht Quartier nehmen konnte und wohin sie vom heimatlichen Rouen aus anreisen musste, was ihr obendrein nur alle drei Monate möglich gewesen war. Sie muss eine tüchtige Frau gewesen sein, die nach dem Tod des Vaters die Familie hatte ernähren müssen. Gounod schreibt: *Mais il y a des âmes qui sont une démonstration vivante de la multiplications des pains dans le désert, et l'on verra, par bien d'autres exemples, au cours de ce récit, que ma mère était une des ces âmes-là*. Diese Dankbarkeit wollte er ausdrücken, sich selbstverständlich für sein musikalisches Handwerk interessieren – er war großer Bewunderer Bachs und Beethovens –, aber der Gedanke, seine musikalischen Intentionen auch sprachlich zu umreißen, war ihm fremd. Interessant in diesem Zusammenhang ist eine Bemerkung Gounods, die sich in einem Brief an Pauline Viardot vom 4. April 1850 findet. In den Jahren 1849 und 1850 hatte Gounod das Credo, Sanctus und Benedictus komponiert, die die Grundlage seiner später vollendeten Cäcilien-Messe bildeten. Zur Zeit der Abfassung des Briefs hatte er auch an seiner Oper Sapho gearbeitet, zu der der Dramatiker und Lyriker Émile Augier das Libretto schrieb. Er musste

dem Literaten aber immer wieder Vorschläge zu Abänderungen machen beziehungsweise solche Abänderungen selbst vornehmen. In der genannten Briefstelle bemerkt er Folgendes zu der Vorlage des Librettisten: *Hier soir, j'ai de suite écrit le Solo du Sanctus que je joins à ma lettre. J'ai transcrit sur mon livre les vers d'Augier auxquels j'ai fait quelques changements. Évidemment il a, sans comparaison aucune, beaucoup plus d'aptitude au style parlé qu'au style chanté: il trouve la plupart du temps des mots qui n'ont aucunement l'air d'attendre une note de musique, mais avec sa facilité, et en le mettant sur la voie, nous viendrons très facilement à bout de notre texte.* Gounod hat an Augiers Text vermisst, dass in den Worten etwas angelegt gewesen wäre, was über sie hinaus verwiesen und nach Musik verlangt hätte. Es hatte keine Erwartungshaltung in diesen Versen gegeben, die sich in bloßer, stilvoll elaborierter Rede gefallen hatten, statt Gesang herbeizurufen. Gounod hatte mit seinen Korrekturen die Verse erst wieder auf die Spur einer solchen Öffnung setzen müssen, um für eine Messe in seinem Sinne zu taugen. Als Musiker ist dieser Komponist freilich alles andere als naiv gewesen. Zwar hatte auch er den Romantikern folgen wollen und die schlichte, unbegleitete Chormusik eines Palestrina aus dem 16. Jahrhundert für ein Ideal gehalten – E.T.A. Hoffmann hatte in diesem Sinn geschrieben: „Palestrina ist einfach, wahrhaft, kindlich, fromm, stark und mächtig ... Sein Komponieren war Religionsausübung“ –, bei seiner eigenen Messe aber trotzdem ein üppiges Instrumentarium eingesetzt; ursprünglich sollten sogar sechs Harfen zum Zuge kommen. Man hat Anklänge an gregorianische Gesänge im Kyrie herausgehört, aber auch, im Domine Fili Opernhafes, da Gounod ja ebenfalls Opern komponiert hatte. Gounod ist sogar so weit gegangen, trotz aller Sympathie für Palestrinas Inbrunst de facto zu dem italienischen Vorgänger in Distanz zu gehen. Palestrina war den Beschlüssen des Konzils zu Trient gefolgt, die auch dem Verhältnis von Wort und Ton in der Kirchenmusik galten und dabei unbedingte Verständlichkeit des Wortes forderten. Gounod aber rückt entschieden von dieser Fixierung auf das Wort ab. Die Cäcilien-Messe willigt gleichsam in die Worte ein, um sie nun aber in ganz andere Wogen einzubetten. Ihr Kyrie nimmt seinen Anfang mit einem sachten, verhaltenen Dreiklang. Überhaupt zeigt sie ein Gespür für die Notwendigkeit

leiser Töne. Zum *Et incarnatus est* gibt es einen Hinweis vom Komponisten, es solle so *piano* wie möglich gesungen werden, „um der unergründlichen Tiefe des Sujets gerecht zu werden“. In dem Augenblick, in dem es um die Menschwerdung Gottes geht, muss die Starrheit des Wortes weichen, das Wort selbst zurücktreten, weil es über sich selbst hinausgehen will. Im *Sanctus, Sanctus, Sanctus* schließlich berührt die Musik die Sprache nur noch, so dass Sprache nur noch eine Erinnerung an die Einheit sein darf, ansonsten aber in eine unfassliche Weite entlassen ist, der der Komponist Stimme zu geben verstanden hat. Von Camille Saint-Saëns ist überliefert, dass er nach der Uraufführung geäußert hat: „Glänzende Strahlen gingen von dieser Messe aus; zunächst war man geblendet, dann berauscht und schließlich überwältigt.“ Auf die Sprache, von der sich Gounod entfernt hat, fällt aus dieser Entfernung heraus aber ein besonderes Licht. Jäh sieht sich der Hörer in ein Flugzeug hineinversetzt, das gerade die Alpen überquert. Drunten, im hellsten Sonnenschein ausgebreitet und auf ihren Gipfeln mit weißem Schnee bedeckt, die Bergwelt, die mit ihren kaum überschaubaren Spitzen, unvermittelt stürzenden Hängen und schroff brechenden Kammlinien ein Bild der Sprache zeichnet, wie sie in ihrer Lust an kaum überschaubarer Differenzierung ihre Zeichenketten entfaltet. Jetzt, da die Weite des Raums erreicht ist und Musik durch die Sphären tönt, vermag sich auch die Sprache zu sammeln und in ihrer Schönheit erst eigentlich hervortreten. Theologisch gesprochen: Gounod war ins Neue Testament eingetaucht, um aus ihm hinauszuspringen und auf diese Weise dessen Geist zu erfüllen. – In Berlin findet sich eine Erinnerung an den Komponisten, die im U-Bahnhof der Deutschen Oper auf einer Kachelwand angebracht ist.

*

Mysterium Trinitatis (um einen guten Ausgang bittend). – Als Knabe wollte ich Dichter werden, und bin es nicht geworden. Jahrzehnte später erst begriff ich, dass es für mich, dichterische Berufung hin oder her, um das Erfassen des Raums gehen sollte, des offenen, des durch die Dreiheit eröffneten, und in ihm zu sein.

Recibido: 18 de Julio 2022

Aprobado para su publicación: 15 de diciembre de 2022

EBERHARD GEISLER nació el año de 1950 en Bad Homburg (República Federal de Alemania). Estudios de las Filologías Románica y Germánica a partir de 1969 en la Universidad de Frankfurt/Main y en la Universidad Complutense de Madrid. Licenciatura en 1974 en la Universidad de Hamburgo. Tesis doctoral en 1978 con un trabajo sobre el tema del dinero en la obra de Francisco de Quevedo en la Universidad de Gotinga, libro traducido al español en 2013. Profesor ayudante en el Instituto de Literatura General y Comparada de la Universidad Libre de Berlín-Oeste (1981-1986). 1991 segunda tesis universitaria sobre la obra literaria de Henri Michaux. Catedrático para las Literaturas Iberorrománicas (Española y Portuguesa) en el Seminario de Románicas de la Universidad Johannes Gutenberg de Maguncia (1995-2017). 1990 Premi Nacional de la Literatura Catalana en la sección de traducciones. Escritor y crítico de literatura.

Complejidades en la comprensión lectora de textos científicos y académicos

en estudiantes universitarios de Ciencias Sociales

DRA. MIRIAM DOLLY ARANCIBIA

Universidad Nacional de San Juan

mdacalmels@gmail.com

Resumen El objetivo de este artículo es reflexionar sobre algunas razones de las dificultades de lectura de textos científicos y académicos manifestadas por estudiantes universitarios. Se analizarán en primer lugar los obstáculos que surgen en el proceso de comprensión lectora originados por las expectativas de los docentes y de los propios estudiantes. En segundo lugar, se buscarán relaciones entre los obstáculos encontrados y el desarrollo de un pensamiento complejo. El problema sobre el cual se construye el presente artículo emerge de un estudio realizado durante un año con estudiantes universitarios del Primer Año de las carreras de Trabajo Social y de Sociología de una Facultad de Ciencias Sociales de una Universidad Pública argentina.

El artículo se focaliza en el análisis cualitativo de aquella experiencia a través de relatos de vida de los estudiantes y entrevistas a los docentes.

Palabras Clave **Comprensión lectora, Alfabetización académica, Pensamiento complejo**

Title *Complexities in the reading comprehension of scientific texts and academics in university students of Social Sciences*

Abstract *The objective of this article is to reflect on some reasons for the difficulties of reading scientific and academic texts manifested by university students. First, we will be analyze the obstacles that arise in the process of reading comprehension from the expectations of the teachers and the students themselves. Second, we will look for relationships between the obstacles encountered and the development of complex thinking. The problem built in this article emerges from a one-year study with university students from the first year of the Social Work and Sociology degree of a Faculty of Social Sciences of an Argentine public university. This article focuses on the qualitative through life stories of students and teacher interviews.*

Keywords *Reading comprehension, Academic literacy, Complex thought*

Marco de referencia

El contexto de la investigación

El trabajo que se presenta es el resultado de la estancia posdoctoral en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires tomando como base una experiencia didáctica aplicada con estudiantes de Primer Año de las carreras de Trabajo Social y de Sociología en una Facultad de Ciencias Sociales de una Universidad Pública argentina.

Durante la experiencia didáctica se aplicó una metodología mixta. Como primer paso se tomaron instrumentos de evaluación diagnóstica, intermedia y final, con el objetivo de recoger datos acerca de los niveles de competencia lectora alcanzados por los estudiantes a medida que aumentaba la complejidad de los textos. Si bien dicho análisis y sus variables sociales resultaron relevantes, era importante conocer qué pensaban los participantes y los docentes acerca de la temática en cuestión. Por ello, en el segundo momento se aplicaron métodos cualitativos a fin de posibilitar el surgimiento de datos no contemplados en el análisis cuantitativo.

El presente trabajo se centra en el análisis cualitativo, debido a que allí emergieron con mayor claridad los principios que sustentan el enfoque del paradigma de la complejidad. El objetivo de este trabajo es identificar las dificultades y logros de los estudiantes en la comprensión lectora de textos filosóficos, con un enfoque basado en aproximaciones al pensamiento complejo según Edgar Morin.

Alfabetización académica

El concepto de alfabetización académica, acuñado en el contexto anglosajón, designa un conjunto de nociones y estrategias necesarias para participar en la cultura discursiva de las disciplinas, así como en las actividades de producción y análisis de textos requeridas para aprender en la

universidad (Carlino, 2013, p.13). Se refiere a las prácticas de lenguaje y pensamiento propias del ámbito académico superior. También designa el proceso por el cual se pertenece a una comunidad científica debido a la apropiación de sus formas de razonamiento instituidas a través de convenciones discursivas.

El progreso de las neurociencias y de la psicología cognitiva posibilitaron el acceso a los mecanismos neuronales y al funcionamiento de las operaciones mentales intervinientes en la lectura. Sin embargo, aunque el acceso a la lectura en un sentido estrictamente cognitivo esté garantizado, un alto porcentaje de estudiantes demuestran dificultades en el manejo de la información escrita. Esto no sucede solo en Argentina sino también en países desarrollados como Estados Unidos, España, Italia, entre otros. Así lo demuestran las pruebas internacionales PISA (Tolchinsky, 2008, pp. 37-54).

Alfabetización es la traducción del término *literacy*, también entendida como cultura escrita. Tolchinsky y Simó (2001, p. 159) definen la alfabetización como la “participación activa en la cultura escrita, para ser parte de ella, para disfrutarla y acrecentarla”. Es decir, el término no se refiere solo a la educación general básica sino también a la universidad (Carlino, p. 14).

Los estudiantes que ingresan a la universidad se enfrentan a una realidad atravesada por contradicciones. Por un lado, se da por supuesto que en la escuela media aprendieron y desarrollaron todas las habilidades necesarias para leer, interpretar y producir lenguaje escrito, quedando así en óptimas condiciones para continuar la universidad. Pero, por otro lado, se encuentran frente a una situación nueva en muchos sentidos: los temas, los textos, los contextos, difieren de aquello a lo que estaban habituados en las clases de Lengua en la escuela secundaria. El vocabulario expresado tanto por los docentes como en las lecturas universitarias presentan una complejidad que, en muchos casos, no hallaban ni en la escuela secundaria ni en sus hogares. De este modo, los estudiantes se encuentran ante la necesidad de continuar aprendiendo a leer y escribir.

En este sentido, el término “cultura académica” cobra validez y actualidad. Para mayor zozobra de los estudiantes, tal cultura no es homogénea,

cada disciplina posee esquemas de pensamiento propios, exige un vocabulario específico y relaciones que obedecen a una lógica particular. Una vez que los docentes tomaran conciencia de esta realidad, advertirían la necesidad de cambiar su perspectiva. La típica expresión “mis estudiantes vienen muy mal preparados de la secundaria”, daría entonces lugar a una consciente y responsable tarea de facilitarles el acceso a un nuevo vocabulario, a una nueva lógica de pensamiento y a nuevas prácticas lectoras.

La consabida crítica “los jóvenes no leen” podría mutar en “qué podemos ofrecer a los jóvenes para que lean” (Paglieta, 2016, p. 19). Del mismo modo, la demanda de lectura sería enriquecida por la enseñanza explícita de cómo hacerlo (Elisondo et al., 2015).

Otro problema real es la falta de hábito lector. No se trata solo de que las lecturas realizadas en la infancia y en la adolescencia sean diferentes a las que el estudiante realizará en la Universidad, sino que, en algunos casos, el hábito lector no se encuentre suficientemente desarrollado. Es un hecho al cual se enfrentan tanto los estudiantes como los docentes. A unos les acarrearán problemas de aprendizaje, y a otros la consecuente influencia en el ritmo de la clase. Si el docente sigue adelante, como si todo funcionara bien, lo más probable será que termine dictando un programa de estudios “al aire”, “a las paredes”, o, en el mejor de los casos, a los pocos alumnos que pueden seguir el ritmo impuesto. Pero, en otros casos, la consecuencia será el abandono de una clase que no entienden.

Esta confusión la tienen a veces los mismos estudiantes. Con frecuencia se ha escuchado decir a un estudiante recién ingresado a la Universidad: “ah, eso lo vi en la escuela, ¿me sirve el apunte que tengo?”. En el mejor de los casos expresa la pregunta, en el peor, no pregunta y estudia por ese apunte. Eso significa que ese estudiante no visualizó todavía que se encuentra en un nivel de estudios superiores, que sus saberes previos constituyen un valioso capital cultural, pero para tomarlos como fondo de comprensión para la adquisición de aprendizajes nuevos. “Escribir, para los estudiantes, es un acto de cruzar fronteras – o de pararse en el umbral tratando de imaginar cómo cruzar-” (Flower y Higgins, 1991, como se citó en Carlino, p. 27).

Según Carlino (p. 85), existen diferentes modos de leer y comprender los escritos, dichos modos forman parte de diversas culturas lectoras. Sus reflexiones sirvieron como ejes para articular los interrogantes iniciales en la experiencia didáctica aplicada:

- ▶ Es necesario volver a interpretar los “problemas” de lectura de muchos alumnos. Sus dificultades para comprender lo que leen en la universidad no se deben a que carecen de una habilidad o técnica elemental generalizable, sino que al ingresar a los estudios superiores se enfrentan a nuevas culturas escritas, correspondientes a los distintos campos de estudio.
- ▶ Los estudiantes se encuentran con normas implícitas en las prácticas lectoras universitarias.

Las dificultades de lectura pueden provenir: de los textos, de las expectativas de los docentes o de los mismos saberes. En cuanto a las dificultades provenientes de los textos, sucede con frecuencia que los estudiantes manifiesten la dificultad de textos que leen por primera vez. Con el afán de compartir con los estudiantes la bibliografía actualizada, con rigurosidad científica, el docente le brinda material cuyo destinatario no es un joven lector sino un colega.

Esto ocurre con frecuencia en la lectura de textos filosóficos. Desde los filósofos clásicos hasta los modernos y posmodernos ofrecen generalmente serios problemas de comprensión tanto por el vocabulario empleado, que es nuevo para un estudiante inmerso en el ámbito de las redes sociales, como por la descontextualización histórica de aquellos pensadores. La lectura de textos filosóficos enfrenta a los estudiantes a la necesidad de revisar sus conocimientos de la Historia, tanto regional como internacional, ello implica un adicional tanto para mejorar la comprensión como para obstaculizarla.

El contacto con los textos filosóficos originales, no resúmenes obtenidos de internet o preparados por profesores de la Escuela Secundaria, generalmente es inédito para los estudiantes. En un texto de Aristóteles, Heidegger o Husserl, detonan fuerzas provenientes de diversas realidades: capital cultural de los estudiantes, contexto socio-familiar, urgencias

vitales. Todas ellas se encuentran entrelazadas, entretejiendo un pensamiento complejo. Y todas ellas lo acercan o lo alejan del texto motivacionalmente. Un texto filosófico los desafía a sortear obstáculos. Por ello, resultan de mucha utilidad al estudiante a fin de facilitarle el acceso a los textos académicos y científicos que se incorporarán en los cursos siguientes de su carrera.

Las dificultades pueden provenir también de las expectativas de los docentes. El docente da por supuesto que los estudiantes saben analizar lo leído: identificando la postura del autor, reconociendo posturas y argumentos de los otros autores citados, reconstruyendo el vínculo entre unas posiciones y otras, relacionando el texto con otros leídos previamente, infiriendo las implicaciones que lo leído puede tener sobre otros contextos (Carlino, p. 90).

Finalmente, también existen dificultades derivadas de la naturaleza implícita de los saberes en juego (Elisondo et al., 2018). Los textos científicos y académicos contienen información tácita que los autores suponen que el lector puede responder. Los docentes esperan que sus alumnos lean y entiendan lo que ellos entienden, proponiendo un tipo de lectura con características desconocidas para los estudiantes (Carlino, p. 90). Con frecuencia, se soslaya la realidad de estudiantes que se comunican por las redes sociales disminuyendo dramáticamente su vocabulario, el tipo de saber que necesita para la comprensión de mensajes digitales no lo acerca necesariamente al rigor científico (Elisondo et al., 2016). Los factores de complejidad presentes en las redes sociales se traducen en series, redes y campos de nuevas posibilidades (Reynoso, 2016, p. 138).

La comprensión lectora implica el desarrollo de una competencia. La formación basada en competencias se vincula a un pensamiento sistémico, es decir, a una visión de la realidad compleja en sus múltiples elementos y con sus diversas interrelaciones. Supone una observación dinámica, no estática, y holística, no parcial, de los problemas. También supone el establecimiento de relaciones dinámicas y en red, en lugar de causales, y en análisis pluridisciplinar y cualitativo de los fenómenos, que conduzca a una recursividad circular y no a planteamientos deductivos cerrados (Cano García, 2015, p. 15).

Se infiere, por tanto, la necesidad de enseñar los códigos necesarios para la comprensión lectora de textos científicos y académicos. Asimismo, se requiere del ejercicio constante en el desarrollo del pensamiento complejo que les permitirá a su vez alcanzar satisfactoriamente el nivel de comprensión crítica. Por estas razones, la experiencia didáctica, antecedente de este artículo, se enmarcó en el enfoque de la complejidad.

Pensamiento complejo

El pensamiento complejo es aquel que escapa a la certidumbre y reconoce la vaguedad e imprecisión. Según Morin, Ciurana y Motta (2003, p. 65), el pensamiento complejo es aquel que, confrontando a la pura simplificación (a la que no excluye, sino que la reubica), postula como sus principios más pertinentes a la dialógica, la recursividad, la hologramaticidad, y la holoscópica. Se trata de un espacio mental en el que no se aporta, sino que se revela, se des-oculta la incertidumbre.

En esta concepción subyace una concepción dialéctica hegeliana, el pensamiento complejo debe contener por principio su propio antagonista (Morin et al., p. 70). Ello significa que el pensamiento complejo lucha contra la simplificación, pero al mismo tiempo la utiliza. De allí el doble juego: simplificar/complejizar. Así, la relación pensamiento, lenguaje y realidad no es concebida de modo lineal, aunque no la excluye, incluye la construcción de modelos recursivos para el conocimiento de la realidad.

El pensamiento complejo no es un pensamiento completo, por el contrario, es articulante y multidimensional. Debe dar cuenta de las articulaciones entre dominios disciplinarios fracturados por el pensamiento disgregador. El pensamiento simplificador aísla lo que separa, oculta todo lo que religa. El pensamiento complejo en cambio, aspira a un conocimiento multidimensional y poético (Morin, 2001, p. 39). Pensar la complejidad es también pensar en sistemas de complejidad creciente, por tanto, irreductibles (Maldonado, 2016, p. 103).

Pensamiento, inteligencia y conciencia humana son interdependientes, cada uno supone y comporta a los otros. De allí que Morin (1986, p.

177) define la inteligencia como una estrategia, el pensamiento como arte dialógico y arte de la concepción, y la conciencia como como arte reflexivo. El pleno empleo de cada una necesita del empleo de las otras.

El pensamiento complejo está animado por una tensión permanente entre la aspiración a un saber no parcelado, no dividido, no reduccionista, y el reconocimiento de lo inacabado e incompleto de todo conocimiento (Morin, 2003, p. 67). El pensamiento complejo sabe que existen dos tipos de ignorancia: la del que no sabe y quiere aprender y la ignorancia de quien cree que el conocimiento es un proceso lineal, acumulativo, que avanza iluminando donde había claridad (Morin y Delgado Díaz, 2017). “Si bien una disciplina concreta puede priorizar un tipo de inteligencia sobre el resto, el buen pedagogo se basará siempre en varias inteligencias a la hora de inculcar los conceptos o procesos que son fundamentales” (Gardner, 2017, p. 55).

El pensamiento complejo pone entre paréntesis el cartesianismo, retoma los logros de la filosofía de la sospecha, asume plenamente la idea socrática de la ignorancia, la duda de Montaigne y la apuesta pascaliana. Del “conócete a ti mismo” socrático pasa al “conócete a ti mismo conociendo” (Morin y Le Moigne, 1999). Se produce un quiebre con la concepción clásica de la ciencia para la cual el orden y el desorden son polos contrapuestos. La rehabilitación del desorden lo plantea la ciencia moderna con la noción de “desorden microfísico” en la termodinámica o la “Ley del azar” en la Biología; sin embargo, la originalidad de Morin (1973, p. 127) consistió en considerar el orden-desorden como complementarios. Otorgó a la relación orden-desorden porte metodológico y la llevó al rango de paradigma (Fortin, 2000, p. 169).

Morin define el método como el reaprender a aprender “en un caminar sin meta definida de antemano” (2003, p. 68). No se trata de la afirmación del escepticismo generalizado sino de la lucha contra el absolutismo y el dogmatismo disfrazados de verdadero saber. Esto es lo que Morin llama ciencia con conciencia y es un imperativo del pensamiento complejo. El método no es un programa concebido como forma *a priori* para eliminar la incertidumbre, por el contrario, es aquello que sirve para aprender siendo aprendizaje a la vez. No parte de creencias seguras ni certezas,

enseña a aprender, es un camino en el que el sujeto debe tomar decisiones aleatorias.

El pensamiento complejo no elimina lo simple, la complejidad es la unión de la simplificación y la complejidad. A diferencia de los pensamientos simplificantes que parten de un punto inicial (elemento) y conducen a un punto terminal (principio), el pensamiento complejo es un pensamiento rotativo, en espiral. Sin embargo, es importante no olvidar que el conocimiento tiene límites, de allí la necesidad de enseñar un conocimiento pertinente. Ello no significa mucha información, un conocimiento no será más pertinente por ser más organizado matemáticamente; es pertinente si sabe situarse en su contexto y en el conjunto con el cual está relacionado. Debe mostrar la diversidad de caras en lugar de fijarse en una sola (Morin, 2011).

Por ello, la enseñanza debe ayudar a la mente a emplear sus aptitudes naturales para situar los objetos en sus contextos, sus complejos, sus conjuntos. Debe oponerse a la tendencia de contentarse con un punto de vista o una verdad parcial. Debe promover un conocimiento analítico y sintético a la vez, que ligue las partes con el todo y el todo con las partes. Debe enseñar los métodos que permitan captar las relaciones mutuas, las influencias recíprocas, las inter-retro-acciones. “Jamás accederemos, claro está, a un conocimiento total: el todo del universo siempre será inaccesible. Pero debemos aspirar, por lo menos, a un conocimiento multidimensional” (Morin, 2011, p.151).

Rodríguez Zoya (2016, p. 154) afirma que la complejidad reside precisamente en el carácter recursivo del proceso a través del cual el pensamiento constituye la realidad al mismo tiempo que es constituido por ésta. Complejidad significa, según Morin (2001, p. 38), aquello que es tejido junto. Hay complejidad cuando los diferentes elementos son inseparables y constituyen un todo, cuando ese tejido es interdependiente, interactivo y retroactivo entre el objeto de conocimiento y su contexto, las partes y el todo, el todo y las partes. Así entonces, lo económico, lo político, lo sociológico, lo psicológico, lo afectivo, son aspectos que entretejen la realidad humana (Maturana y Varela, 2009). Los individuos son productos del proceso reproductor de la especie humana, pero

ese proceso es producido por los individuos. Es decir, las interacciones entre individuos producen la sociedad, y ésta retro actúa por la cultura sobre los individuos, deviniendo así propiamente humanos (Morin, 2001, p.54).

Dicho entretendido es tan importante para otorgar significación a la vida misma que Morin advierte un aspecto de gran importancia para la cuestión que se aborda en este artículo. En *La Vía* afirma Morin (p. 141) que el modo de nuestro conocimiento no ha desarrollado suficientemente la aptitud para contextualizar la información e integrarla en un conjunto que le dé sentido. Precisamente, una de las dificultades más serias de los estudiantes al abordar un texto filosófico es su conocimiento (o desconocimiento) del contexto histórico. Al abstraer el pensamiento filosófico de la realidad socio histórica en la que se enmarca, la comprensión se hace cada vez más ardua.

“Nuestro conocimiento parcelado produce ignorancias globales. Nuestro pensamiento mutilado conduce a acciones mutiladoras” (p. 141). Esta afirmación expresa la necesidad de superación de toda forma de reduccionismo. Para facilitar el acceso a los textos tanto filosóficos como académicos en general, el docente deberá estimular una lectura abierta, hacia muchas direcciones, desde muchas perspectivas. Es esta amplitud la que favorecerá en el estudiante una comprensión lectora más allá de cualquier posición maniquea.

Método

Participantes

Se recogieron datos de una población de alumnos de primer año de las carreras de Trabajo Social y de Sociología de una Universidad Nacional de la provincia de San Juan, Argentina.

La selección de los relatos de vida de los estudiantes y de los docentes entrevistados fueron intencionales no al azar por la naturaleza de la investigación.

Diseño

La investigación es de tipo cualitativa con una aproximación desde el paradigma de la complejidad de Edgar Morin. Los datos utilizados fueron de tipo relato y entrevistas semi-estructuradas.

El diseño de la investigación fue flexible, inductivo y reflexivo. Hubo que reconsiderar y modificar algunos componentes del diseño original para responder a los nuevos desarrollos que surgían a medida que se avanzaba en el análisis. Acorde con lo propuesto por Maxwell (2019, p. 3), no se buscaba un diseño rígido ni lineal, ello permitiría a su vez una mejor integración con el enfoque de la complejidad.

Técnicas

La recolección de los datos se realizó mediante breves relatos de vida de los estudiantes y entrevistas semi-estructuradas a los docentes con 7 preguntas iniciales, las cuales se profundizaron de acuerdo con el objetivo de la investigación. Las preguntas se estructuraron en base a la percepción que el docente tiene de la práctica mediadora de la competencia lectora de sus estudiantes.

Procedimiento

A partir de un fragmento de Husserl como fuente de inspiración, los estudiantes debían escribir un ensayo filosófico de dos páginas respondiendo a la pregunta: ¿Quién soy yo? Las consignas fueron:

“A través de toda la experiencia, en tanto que vivo como yo, que pienso, soy necesariamente un yo, un yo que tiene un tú, que tiene su nosotros y su vosotros, el yo de los pronombres personales. Y lo mismo que yo soy, nosotros somos necesariamente, en el seno de una comunidad de yo-es, el correlato de la cosa que abordamos a título de existentes mundanos y que presuponemos siempre ya cuando nos dirigimos a ella y fundamos sobre ella un acto de reconocimiento. La presuponemos como una cosa de la que se puede tener una experiencia en común. En función de tal experiencia, cuando ponemos en común la vida de conciencia, que por otra parte no puede ser aislada de un individuo a otro, sino participada íntimamente en una comunidad, la cosa existe para nosotros, es real, vale para nosotros. Pero al mismo tiempo esta experiencia comunitaria es de tal índole que el mundo es nuestra realidad común: lo es necesariamente a título de exigencia ontológica; sin embargo, en los detalles puedo entrar en la vía de la duda y de la negación del ser, como lo hago yo mismo conmigo mismo” (Edmund Husserl, *La Filosofía como autorreflexión de la Humanidad*)¹.

Ahora, el filósofo/a, eres tú, “A través de toda la experiencia, en tanto que vivo como yo, que pienso, soy necesariamente un yo...” Puesto que esto es así, REDACTA UN AUTORRETRATO respondiendo a la pregunta ¿quién soy yo? Ten en cuenta los períodos de tu vida que han tenido para ti un significado especial (Mínimo 1 página. Máximo 2 páginas).

“Y lo mismo que yo soy, nosotros somos necesariamente, en el seno de una comunidad de yo-es...” Por ello tu vida se engarza –como en un collar de perlas– con otras personas, consciente o inconscientemente, las conoces personalmente o no, y se

1 Husserl, H. *La filosofía como ciencia estricta*. Prometeo libros, 2014.

engarza también con los acontecimientos que ocurren en tu entorno.

“En función de tal experiencia, cuando ponemos en común la vida de conciencia, que por otra parte no puede ser aislada de un individuo a otro, sino participada íntimamente en una comunidad, la cosa existe para nosotros, es real, vale para nosotros”. Añade a tu relato una referencia a aquellos acontecimientos nacionales o internacionales que te tocaron más de cerca, (al menos 3), y aquellos que te resultan más extraños (al menos 3).

El objetivo era evaluar la integración de contenidos desarrollados en el programa, pero pensados desde la propia experiencia vital del estudiante. Una de las respuestas mejores logradas es la expresada en R,01, E:

“Soy una estudiante de primer año, siguiendo una Licenciatura en Trabajo Social, mi rutina diaria es ir a trabajar en las mañanas, llegar a casa, prepararme para ir a la Facultad y finalmente llego a casa a descansar y me vuelvo a preguntar: ¿Quién soy?, si me guío por mis sueños, soy una persona que le teme a todo lo nuevo y desconocido. Me siento abatida y desconcertada. ¿Quién soy?

Sócrates me indica el camino, Conócete a ti mismo, hacia adentro...

No soy quien digo que soy cuando estoy dormida, ni soy quien digo que soy cuando digo que estoy semidespierta [hace clara referencia a Descartes].

SOY SIEMPRE, soy cuando estoy despierta y cuando estoy semidespierta.

Yo soy mis pensamientos, mis acciones, la forma de comportarme, lo que siento, las relaciones que establezco, soy las expectativas que los demás lanzan sobre mí...

También soy mis circunstancias, el marco histórico, social o cultural en el que nací y crecí [hace referencia a la filosofía existencial]. Una circunstancia de mi vida, en la que solo alcanzaba para el pan, en la que tenía que usar la misma ropa siempre, mis zapatillas duraban meses, fue un marco histórico de mucha crisis para nuestro país, la llamada “crisis del 2001”.

Las respuestas a la actividad final de integración fueron muy positivas y en realidad se transformaron en relatos de vida, por ello se convirtieron en un rico material para el análisis cualitativo de la experiencia.

Aunque no se solicitaron datos íntimos o muy personales, la mayoría de los estudiantes volcó en sus escritos sus pensamientos, sentimientos y experiencias profundas con mucha carga emocional. Tal es el caso de R,02, R:

“me plantearon una pregunta compleja, digo compleja en un sentido retórico. Si bien se trata de ¿Quién soy yo?, no es nada sencillo responderla.

Fue un interrogante que me dejó pensando mucho tiempo.

Aun no sé desde qué punto de vista afrontarlo, vale rescatar que existen, o se me atravesaron varios por mi mente.

...dichos recuerdos me marcaron, me hicieron ver y tener muy en claro que la vida no es de uno. Lamentablemente descubrí todo eso a una edad en la que imaginaba que el mundo era color de rosas y que todo era jugar. La realidad de la sociedad en que vivía me mostró una problemática que estaba situada hace tiempo pero que por supuesto no conocía. La desaparición de una hermana afectó a mi familia, han pasado 13 años y no conocemos su paradero o, aunque sea si está con vida.

Suena tan frívolo como hermana decir que se aprendió a convivir con ese vacío, pero así fue, así es. Hasta el día de hoy tiene sus consecuencias, dejó secuelas.....”

Por otra parte, y puesto que las dificultades en la comprensión lectora no provienen solo de los textos, o de los alumnos, sino también de los docentes y de sus expectativas, se entrevistó también a cinco docentes de la carrera de Sociología.

De este modo, se profundizó cualitativamente en la indagación sobre los posibles obstáculos y dificultades en el proceso de la comprensión lectora.

Resultados

Relatos de vida

Se seleccionaron diez relatos de vida por contener información representativa del perfil general del grupo de alumnos destinatarios de la experiencia didáctica. Una vez recogidos fueron transcritos, se realizó una primera lectura exploratoria y finalmente se aplicó, como estrategia de categorización, la codificación. Siguiendo a Maxwell (2019, p. 155), el objetivo principal de la codificación fue reordenar los datos en categorías que facilitarían la comparación entre elementos dentro de la misma categoría, de modo que colaboren con el desarrollo de conceptos teóricos.

La información fue así depurada mediante una codificación abierta, a continuación, se elaboraron fichas de codificación las que posibilitaron a su vez el desarrollo de un sistema de categorías jerárquico.

A diferencia de la historia de vida, el relato de vida posee una carga menor de subjetividad pues no se centra tanto en la persecución de la lógica interna de una vida particular. En el relato de vida la verificación de la información se obtiene a partir del análisis cruzado de varios relatos.

La acumulación de relatos permite categorizar la información y establecer comparaciones. Otra diferencia con la historia de vida es que los relatos se restringen a ciertos contenidos temáticos (Meneses Jiménez y Cano Arana, 2008).

Los pasos seguidos para la codificación fueron los siguientes:

- Se ordenaron los relatos de vida escogidos identificándolos de la siguiente manera: R corresponde al relato del o la estudiante; 01 al número de estudiante y E a las iniciales del estudiante.

R, 01, E	R, 06, J
R, 02, R	R, 07, M
R, 03, A	R, 08, J.B.
R, 04, Y	R, 09, J.J.
R, 05, Y.L.	R, 10, G

A continuación, los relatos fueron divididos en fragmentos cada uno de los cuales recibió un nombre y un código de identificación.

- Mediante un procedimiento inductivo se procedió a la creación de categorías.

Siguiendo a Herrera Pastor (2016), se desgranó la información contenida en los relatos de vida en Unidades Biográficas (UB) y Unidades de Análisis (UA).

La UB comprende cada fragmento de información de interés biográfico. La UA es la expresión mínima de información susceptible de ser escudriñada en virtud de los propósitos de la investigación. Cada UA comprende contenido sustantivo de interés vinculado al objeto de estudio.

Todos los datos recogidos se procesaron extrayendo de ellos las UB y las UA correspondientes. Las UA se desgranaron de manera literal puesto que son las evidencias sobre las que se articula la interpretación de los datos. Cada UA se refleja en una UB ([Ver Anexo](#)).

A continuación, se consideraron los relatos de vida como ejes sobre los que se cruzó el resto de informaciones significativas. A partir de los

mismos, se construyó el listado de categorías de análisis comprendidas en ellos.

El árbol de categorías se fue conformando teniendo en cuenta similitudes de contenido y las relaciones existentes entre las informaciones.

Las categorías de análisis se obtuvieron agrupando las unidades que son similares en un mismo tópico. Resultaron 5 categorías transversales:

1. Características personales.
2. Migración
3. Identidad
4. Religión
5. Pobreza

El siguiente cuadro ilustra el resumen de las categorías con sus unidades de significados y códigos:

<i>Categorías</i>	<i>Unidades de significado</i>	<i>Códigos</i>
Características personales	Descubrimiento de la propia identidad de género	DIG
Migración	Dejar Taiwán para migrar hacia Argentina.	MHA
Identidad	Deconstrucción personal abandonando creencias familiares	DP
Religión	Afirmación de creencias cristianas	CC
Pobreza	Infancia en situación de pobreza	IP

Los relatos de vida mostraron que las dificultades en la comprensión lectora de los estudiantes disminuían a medida que aumentaba la libertad en el tópico y en la expresión. La lectura de Husserl no les había resultado sencilla, sin embargo, el fragmento seleccionado y llevado a la pregunta ¿Quién soy yo?, tuvo un efecto de disparador motivacional mayor de lo esperado.

La pregunta los movilizó. A partir de ella se detuvieron a leer con más detenimiento qué quería decirles Husserl y desde qué época el autor les interpelaba.

Fue notable cómo las dificultades de lectura y de vocabulario de los estudiantes desaparecían cuando querían expresar sus emociones y vivencias más profundas. Habían logrado establecer la conexión con la Filosofía. Unos más, otros menos, lo cierto es que la innovación había abierto una puerta a la creatividad.

Entrevistas a docentes

Las entrevistas a los docentes se realizaron en base a un conjunto de preguntas abiertas, las cuales fueron entregadas con anticipación a modo de pautas generales pero flexibles. Dicha flexibilidad es importante puesto que las entrevistas ya son raramente consideradas como herramientas neutrales para la recolección de datos. Por el contrario, actualmente se consideran como interacciones activas entre dos o más personas cuyo resultado es fruto de una negociación a partir de un contexto (Fontana Nalesso y Frey, 2015, p.145).

A fin de que las entrevistas resultaran útiles a los objetivos propuestos, los interrogantes abiertos se centraron en acciones específicas evitando generalizaciones u opiniones abstractas (Maxwell, 2019, p. 149). De allí que las preguntas fueron formuladas tomando como hilo conductor el papel del docente como mediadores en el aprendizaje de las prácticas lectoras.

Entre los estudiosos de la comprensión lectora, Verónica Arias, Claudia Agudelo Montoya², Elena María Muñoz Calvo, Lilia María Muñoz Muñoz, Mercedes Caridad García González, Luis Alberto Granado Labrada³, Daniela

2 Arias Arias, V. y Agudelo Montoya, C. L. (2010). ¿La lectura y la escritura de la universidad colombiana corresponde con el proyecto de la modernidad? *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos*, 6 (1), pp. 95-109.

3 Muñoz Calvo, E. M. et al. (2013). La comprensión lectora de textos científicos en el proceso de enseñanza aprendizaje. *Humanidades Médicas*, 13 (3), pp.772-804.

Vidal-Moscoso y Leonardo Manríquez-López⁴, entre otros, hay un punto común y es el de señalar la necesidad de establecer prácticas lectoras como eje transversal del currículo universitario, además de incorporar en los programas de todas las asignaturas estrategias cognitivas y meta cognitivas para la comprensión de textos que favorezcan el proceso de aprendizaje de los alumnos, lo que les permitirá mejorar el rendimiento académico (Vidal Moscoso y Manríquez-López, 2016, p. 106).

A partir de los resultados obtenidos, se ordenaron las entrevistas identificándolas de la siguiente manera: EN corresponde a la entrevista al docente; 01 al número de docente y a las iniciales de dicho docente.

E, 01, JM
E, 02, SL
E, 03, GH
E, 04, LD
E, 05, NG

Luego, se identificaron los diferentes temas que surgieron y se los codificó. De allí resultaron las siguientes categorías con sus unidades de significado:

<i>Categorías</i>	<i>Unidades de significado</i>	<i>Códigos</i>
Tareas de lectura	Evaluación de la comprensión lectora	TL
	Evaluación de reacciones del grupo de estudiantes	
	Evaluación del proceso enseñanza-aprendizaje	
	Utilización de las TICs, blog de la asignatura	

⁴ Vidal Moscoso, D. y Manríquez-López, L. (2016). El docente como mediador en la comprensión lectora en estudiantes. *Revista de Educación Superior*, xlv (177), pp.95-18. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-27602016000100095&lng=es&nrm=iso.

<i>Categorías</i>	<i>Unidades de significado</i>	<i>Códigos</i>
Dificultades en la lectura	Falta disciplina de estudio	DL
	Falta de práctica de la lectura desde la escuela secundaria	
	Falta lectura específica y las que hacen al conocimiento general de la persona	
	Falta de profundización por no leer textos originales sino que recurren a síntesis ya hechas por otros.	
	Falta de dedicación a la lectura analítica	
	Mala ortografía y poco vocabulario inciden en la producción escrita	
La lectura como tarea docente	La lectura mejora la redacción	LD
	El docente es el mediador para brindar al estudiante las herramientas para enfrentar la educación universitaria	
Apoyo a la lectura	Técnica de biografías para acercar a la lectura	AL
	Técnica de guías de lectura	
	Construcción del conocimiento	
	Elaboración de glosarios	
Modalidad de Evaluación	Feedback por medio de sugerencias y comentarios	ME
	Devolución presencial y por medios electrónicos vía internet	
	Correcciones ortográficas y sintácticas	
Rendimiento académico	Regular. La calidad de la formación de base se ha deteriorado y está relacionado con la escasa lectura.	RA
	Bueno en el cursado. Muy bueno en el examen final	
	Bueno	
	Bueno	

Los temas en común señalados por los entrevistados fueron:

- La lectura mejora la redacción.

“...he comprobado en varios casos que preocuparse en el camino por mejorar la lectura y escritura, permite obtener trabajos finales más sólidos conceptualmente y con una mejor redacción” (E, 01, JM).

► Falta de práctica lectora arrastrada desde la escuela secundaria.

“La principal dificultad que observamos es la escasa lectura que los alumnos realizan de los distintos autores de la materia. Además, prácticamente muy pocos leen otro tipo de materiales que hacen al conocimiento general de la persona. En general tienen problemas para la comprensión de textos. Las dificultades más comunes que observamos es que trabajan con síntesis o resúmenes que por lo general son muy acotados. Se aprecia que buscan a través de internet interpretaciones ya hechas por otros autores en lugar de leer los trabajos originales (quedan muy expuestos por las categorías conceptuales que utilizan)” (E, 04, LD).

► El docente es el mediador para brindar al estudiante las herramientas para enfrentar la educación universitaria.

“Creo que orientar (y ocuparse de) la lectura y escritura universitaria de los estudiantes es función docente. Se trata de una manera particular de hacerlo, de comunicar y nadie puede saber hacer algo que no ha hecho antes... por ello se requiere de orientación en todos los casos. Frente a quienes tienen mayores dificultades o llegan desprovistos de saberes previos, también, pues el sistema educativo los habilita, ingresaron, están allí. Es necesario que se les brinden las herramientas y se les comunique la necesidad de que las incorporen para enfrentar la educación universitaria” (E, 03, GH).

La contrastación máxima se encontró en la categoría: Rendimiento académico (RA).

RA	RA
Regular	Bueno durante el cursado, y “muy bueno” al momento de rendir el examen final,

RA	RA
deterioro en la calidad de la formación de base que los alumnos traen a clase	se desempeñan con menos dificultades aquellos estudiantes que han aprobado las materias correlativas
escasa lectura tanto del material obligatorio como de la lectura complementaria y recreativa	es notable la diferencia entre el inicio del cuatrimestre y su finalización, cuando la última puede considerarse “exitosa”
asignatura: Sociología de la Población	Usa analogía de la natación como estímulo
	asignatura: Metodología de la Investigación Social II, Núcleos Problemáticos III, Planificación I y Taller de Grado

La contrastación mínima fue hallada en la categoría: La lectura como tarea docente (LD)

preocuparse en el camino por mejorar la lectura y escritura, permite obtener trabajos finales más sólidos conceptualmente y con una mejor redacción	orientar (y ocuparse de) la lectura y escritura universitaria de los estudiantes es función docente
---	---

Reflexiones conclusivas

A modo de reflexiones conclusivas, con aproximaciones desde el enfoque del pensamiento complejo según Edgar Morin, puede afirmarse que sus principios básicos se descubren en la investigación realizada, tanto en los relatos de vida de los estudiantes como en las entrevistas de los docentes.

Desde el momento en que se propuso a los estudiantes el desafío de responder a la pregunta ¿Quién soy yo?, se los enfrentó a la incertidumbre, súbitamente se encontraban en una situación pedagógica nueva, surgieron por doquier las preguntas: ¿cómo lo hago?, ¿qué debo escribir?, ¿cómo podré responder a esta pregunta que ni yo mismo me he planteado?

“El hecho de poder decir “yo”, de ser sujeto, es ocupar un sitio, una posición en la cual uno se pone en el centro del mundo para poder tratarlo

y tratarse a sí mismo” (Morin, 2003, p. 97). Esto es egocentrismo, pero no es negativo para Morin si el sujeto pone al mismo tiempo su centro en el mundo y su subjetividad comunitaria. Ser sujeto, es ser autónomo y dependiente, al mismo tiempo.

El orden al que se encontraban habituados los estudiantes, de repente, se quebró. La tarea sonaba a sus oídos desordenada, se proponían escribir, pero quedaban atónitos frente a una hoja en blanco. Lo incierto movió a poner en juego el principio de la dialógica que permite mantener la dualidad en el seno de la unidad. “Orden y desorden son dos enemigos: uno suprime al otro, pero al mismo tiempo, en ciertos casos, colaboran y producen la organización y la complejidad” (Morin, 2003, p. 106).

“Tuve experiencias muy fuertes, la verdad es que me chocaron al momento de reflexionar sobre ellas. Hemos vivido con mi familia en una pobreza fatal. Mis padres hacían todo por tener un plato de comida en la mesa” (R, 06, J).

Los primeros borradores expresaban desorden, y ello fue un momento muy creativo pues de ese desorden nació el orden alcanzado en los borradores finales. El desorden de ideas escritas era reflejo del desorden de emociones que las experiencias vitales despertaban.

“Ahora para responder a la pregunta ¿Quién soy? Diría que soy el ser vivo más impredecible, inteligente, que posee razón y es superior a los demás seres que conocemos, que puede llegar a amar con una fuerza inexplicable como así también odiar, que tiene sentimientos, emociones, una historia de vida que puede contar ya que también posee memoria y tiene recuerdos a diferencia de otros seres que no tienen esas cualidades, esas son características increíbles y muy buenas para seguir construyendo la sociedad y la humanidad, pero también pueden servir para destruirlas si son mal empleadas” (R, 03, A).

Según Morin (2003, p.95), “La complejidad está allí donde no podemos remontar una contradicción y aun una tragedia”. Esta frase encierra la esencia misma del paradigma de la complejidad, con ella desea significar que para aceptar la complejidad es necesario aceptar la contradicción. Ello no quiere decir que el mundo es un puro caos sin asidero alguno, por el

contrario, el mundo incluye la armonía, pero ésta se encuentra ligada a la disarmonía. Tal como lo proponía Heráclito en el siglo vi a.C.

A medida que los estudiantes avanzaban en sus escritos, cobraba fuerza el principio de recursividad organizacional. “Un proceso recursivo es aquél en el cual los productos y los efectos son, al mismo tiempo, causas y productores de aquello que los produce” (p. 106). Esta idea es graficada por el mismo Morin con la figura del remolino, en el que cada uno de sus momentos es al mismo tiempo producido y productor. Efectivamente, cada momento de las etapas vitales a las que los estudiantes hacían referencia, era el punto de partida para un nuevo momento de reflexión.

“Ese año fue uno de los más difíciles y triste que me tocó vivir. Mi papá falleció en el mes de septiembre, fue un shock, fue algo de un día para el otro el cual nunca imaginamos. Esto nos invadió completamente y definitivamente no sabíamos cómo afrontar, no estábamos preparados para el inmenso dolor que sentimos. Me quedo sin palabras” (R, 07, M).

Sin dudas, en los breves relatos de vida aportados, emergía el principio hologramático, según el cual no solo la parte está en el todo, sino que el todo está en la parte. El pequeño retazo de sus vidas que los estudiantes se atrevían a expresar, era sin más, una parte en el todo de su vida misma. Y al mismo tiempo, ese todo se hacía presente en las pinceladas de los momentos retratados.

“...esta ley ocasionó un gran impacto en mí y en mi entorno social. Gracias a esta ley de identidad de género, fue que en el año 2015 me inscribo en el colegio [estudios secundarios que retomó para finalizar]. Al año siguiente fui nombrada ABANDERADA del Colegio San Juan Bautista, fue un reconocimiento por mi esfuerzo y dedicación” (R, 04, Y).

El pensamiento complejo es aquél que crea un espacio mental en el que no se aporta, sino que se revela, se des-oculta la incertidumbre. Eso fue precisamente lo buscado en la tarea proporcionada a los estudiantes.

En las entrevistas a los docentes se encuentran otros aspectos de este paradigma de la complejidad.

El pensamiento complejo no es un pensamiento completo, por el contrario, es articulante y multidimensional. Ello queda expresado en el

modo en que cada docente manifestó su abordaje mediador en las prácticas lectoras de los estudiantes.

“El rendimiento académico puede ser considerado como “Bueno”. La facilidad/dificultad de lectura de los textos favorece/obstaculiza ese rendimiento en toda carrera científica pero ineludiblemente en el ámbito de las Ciencias Humanas, la práctica de una lectura comprensiva, analítica, ágil y eficiente, es crucial para el logro de los objetivos de las carreras” (E, 02, SL).

Debe dar cuenta de las articulaciones entre dominios disciplinarios fracturados por el pensamiento disgregador. El pensamiento simplificador aísla lo que separa, oculta todo lo que religa. Por estas razones, el enfoque del pensamiento complejo invita a la innovación pedagógica. En el siguiente fragmento una docente expresa:

“La cátedra les proporciona guías de lectura (estas fueron elaboradas por la titular anterior cuando era adjunta de la materia y revisadas por mi hace unos años siendo profesora adjunta) en su mayoría, para textos clásicos de la metodología que, en general son poco específicos, pero que se seleccionan para abordar temas particulares” (E,03, GH).

No se descubre allí innovación si el material de lectura no ha cambiado, al pasar los años, los estudiantes y las circunstancias vitales. En el paradigma de la complejidad se considera que, un conocimiento no será más pertinente por ser más organizado matemáticamente; es pertinente si sabe situarse en su contexto y en el conjunto con el cual está relacionado (Morin, 2001, p.36). Por ello el docente como mediador de las prácticas lectoras debe ayudar a la mente a emplear sus aptitudes naturales para situar los objetos en sus contextos, sus complejos, sus conjuntos.

“En algunos casos empleo el recurso de estimular a los estudiantes con datos biográficos del autor (a) que puedan favorecer el interés por acercarse a su pensamiento” (E, 01, JM).

Un docente mediador, y guiado por el enfoque del pensamiento complejo, debe oponerse a la tendencia de contentarse con un punto de vista o una verdad parcial. Debe enseñar los métodos que permitan captar las relaciones mutuas, las influencias recíprocas, las inter-retro-acciones. En el

siguiente fragmento de entrevista se destaca el incorporar el punto de vista de cada estudiante en el momento de la evaluación:

“Cuando se proponen los trabajos insisto en que todo texto debe tener un objetivo y una estructura que responder al mismo. Al evaluar, ajusto la lectura a las consignas y a la interpretación que cada uno le dio a las mismas explicitando o no el objetivo. Marco el texto a medida que voy leyendo y lo ajusto en una segunda lectura. Dejo anotaciones y las explico al entregárselos. Suelo hacer un comentario general al final del texto. En grupos como los de sociología no hay excusas posibles para no realizar este trabajo” (E, 03, GH).

El enfoque de la complejidad es un camino, una vía que invita a no temer a la incertidumbre, al desorden aparente, al cambio. Aplicado a la educación, es una puerta abierta a la innovación. Sin embargo, para lograr un cambio cualitativamente significativo es ineludible partir del reconocimiento de la necesidad del aprendizaje constante.

El docente que está en constante situación de aprendizaje, que enseña a aprender, probablemente logre mostrar la importancia de superar las visiones reduccionistas de disciplinas, de ideas y de saberes.

Se trata, en definitiva, de enseñar a construir aprendizajes y conocimientos, reconociendo y aprovechando los errores, superando las barreras de la cómoda seguridad de lo conocido, permitirá el despertar de una sociedad-mundo y de una ciudadanía cosmopolita en la que los principios de convivencia fraterna cobren vida.

Referencias

- Arias Arias, V. y Agudelo Montoya, C. L. (2010). ¿La lectura y la escritura de la universidad colombiana corresponde con el proyecto de la modernidad? *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos*, 6 (1). 95-109.
- Cano García, E. (2015). *Evaluación por competencias en Educación Superior*. Editorial La Muralla.

- Carlino, P. (2013). Alfabetización académica diez años después. *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, 18 (57), 355-381.
- Carlino, P. (2013). *Escribir, leer y aprender en la universidad. Una introducción a la alfabetización académica*. Fondo de Cultura Económica.
- Denzin, N. K. y Lincoln, Y. (2015). *Métodos de recolección y análisis de datos*. Gedisa editorial.
- Elisondo, R.; de la Barrera, M. L.; Rigo, D.; Fagotti Kucharski, E.; Kowszyk, D.; Riccetti, A. y Siracusa, M. (2015). Cómo leen, escriben y aprenden los estudiantes de Educación Superior. Innovación y mixtura en una experiencia de investigación. *Educación, Formación e Investigación, Revista Académica Digital*, 1 (2). <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/efi/article/view/7153>
- Elisondo, R.; Riccetti, A.; Siracusa, M.; de la Barrera, M. L.; Rigo, D.; Kowszyk, D. y Fagotti Kucharski, E. (2016). Estudiantes hoy, entre Facebook, Google y Metacognición. Ideas para innovar en la Educación Superior. *Revista de docencia universitaria*, 14 (1), 225-244.
- Elisondo, R.; de la Barrera, M. L.; Riccetti, A.; Siracusa, M. y Chesta, M. (2018). Enseñar y aprender en las Ciencias Sociales. Una perspectiva para pensar las trayectorias educativas. *Educación, Formación e Investigación, Revista Académica Digital* 4 (7). <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/efi/article/view/12991>
- Fortin, R. (2000). *Comprendre la complexité. Introduction à La Méthode d'Edgar Morin*. L'Harmattan.
- Gardner, H. (2017). *Las cinco mentes del futuro*. Paidós.
- Herrera Pastor, D. (2016). Aportaciones metodológicas a la investigación biográfica, relacionadas con el procesamiento y la organización de los datos. *Cuestiones Pedagógicas* 25. 145-160.
- Husserl, E. (2014). *La filosofía como ciencia estricta*. Prometeo libros.
- Maldonado, C. (2016). Pensar la complejidad con la ayuda de las lógicas no clásicas. En L. Rodríguez Zoya (Coord.), *La emergencia de los enfoques de la complejidad en América Latina. Desafíos, contribuciones y compromisos para abordar los problemas complejos del siglo XXI* (tomo I). Comunidad Editora Latinoamericana.

- Maturana, H. y Varela, F. (2009). *El árbol del conocimiento*. Editorial Universitaria.
- Maxwell, J. (2019) *Diseño de investigación cualitativa*. Gedisa editorial.
- Meneses Jiménez, M. T. y Cano Arana, A. (2008). Técnicas conversacionales para la recogida de datos en investigación cualitativa: La historia de vida (II). *Nure Investigación* 38.
- Morin, E. (1973) *Le paradigme perdu: la nature humaine*. Seuil.
- Morin, E. (1986). *La Méthode 3. La Connaissance de la connaissance*. Seuil.
- Morin, E. (2001a). *I sette saperi necessari all' educazione del futuro*. Raffaello Cortina Editore.
- Morin, E. (2001b). *La Méthode 5. L'humanité de l'humanité. L'identité humaine*. Seuil.
- Morin, E. (2003). *Introducción al pensamiento complejo*. Gedisa editorial.
- Morin, E. (2011). *La Vía. Para el futuro de la humanidad*. Paidós.
- Morin, E. y Delgado Díaz, C. J. (2017). *Reinventar la Educación. Hacia una metamorfosis de la humanidad*. Editorial UH.
- Morin, E. y Le Moigne, J. L (1999). *L'intelligence de la complexité*. L'Harmattan.
- Morin. E.; Roger Ciurana, R. y Domingo Motta, R. (2003). *Educar en la era planetaria*. Gedisa editorial.
- Muñoz Calvo, E. M.; Muñoz Muñoz, L. M.; García González, M. C. y Granada Labrada, L. A. (2013) La comprensión lectora de textos científicos en el proceso de enseñanza aprendizaje. *Humanidades Médicas*, 13 (3), 772-804.
- Paglieta, S. (2016) *Clubes de lectura y de escritura. Hacia la construcción de una pedagogía del deseo de la palabra*. Homo sapiens ediciones.
- Rodríguez Zoya, L. G. (2016) *La emergencia de los enfoques de la complejidad en América Latina. Desafíos, contribuciones y compromisos para abordar los problemas complejos del siglo XXI*. (Tomo I). Comunidad Editora Latinoamericana.

- Tolchinsky, L. (2008) Usar la Lengua en la Escuela. *Revista Iberoamericana de educación* 46, 37-54.
- Tolchinsky, L. y Simó, R. (2001) *Escribir y leer a través del curriculum*. ICE/Horsori.
- Vidal Moscoso, D. y Manríquez-López, L. (2016). El docente como mediador en la comprensión lectora en estudiantes. *Revista de Educación Superior* xlv, (177), 95-18.

Anexo

<i>Relato R, 03, A</i>	
<i>Unidad biográfica</i>	<p>a) “...nacé el 20 de marzo de 1999, tengo 18 años vivo en la ciudad de San Juan, Argentina, con mi familia”</p> <p>b) “mis estudios primarios los hice en la Escuela Doctor Guillermo Rawson de primer a tercer grado luego nos mudamos y terminé la primaria en la Escuela Cornelio Saavedra. Completé mis estudios secundarios en la Escuela Normal Superior General San Martín, luego de terminar la secundaria ingresé a la carrera de Trabajo Social, de la cual me enamoré”</p>
<i>Unidades de análisis</i>	<p>“cuando tenía tan solo 3 años se aproximaba una de las crisis que marcó la Historia Argentina y también la situación económica de mi familia, fue la llamada crisis del 2001”</p> <p>“el golpe cívico-militar del 24 de marzo de 1976 liderado por el Teniente General Jorge Rafael Videla, dictadura denominada Proceso de Reorganización Nacional, que duró hasta diciembre de 1983, año en el cual se recuperó la democracia, fue un suceso que, si bien yo no era parte de este mundo en ese momento, me ayudó a definir mi posición política en la actualidad”</p> <p>“ahora para responder a la pregunta ¿Quién soy? Diría que soy el ser vivo más impredecible, inteligente, que posee razón y es superior a los demás seres que conocemos, que puede llegar a amar con una fuerza inexplicable como así también odiar, que tiene sentimientos, emociones, una historia de vida que puede contar ya que también posee memoria y tiene recuerdos a diferencia de otros seres que no tienen esas cualidades, esas son características increíbles y muy buenas para seguir construyendo la sociedad y la humanidad, pero también pueden servir para destruirlas si son mal empleadas”.</p>
<i>Relato R, 04, Y</i>	
<i>Unidad biográfica</i>	<p>“soy una persona honesta, decidida a cumplir mis proyectos que a lo largo de mi vida he descubierto mi propia identidad de género, envuelta en una lucha conmigo misma y con una parte de la sociedad que se oponía a mi elección de identidad de género”.</p> <p>“en Julio del 2012, se aprobó la ley de Identidad de Género, que permite que las personas Trans sean inscritas en su documento personal con el nombre y sexo a elección personal”</p>

<p><i>Unidades de análisis</i></p>	<p>“con la elección del Papa Francisco, el 13 de marzo de 2013, brindó un mensaje de aceptación en cuanto a la comunidad gay. Dicho mensaje causó una sensación de aceptación social, que aún no se percibe, pero busca ser respetada, bajo el mensaje papal”.</p> <p>“esta ley ocasionó un gran impacto en mí y en mi entorno social. Gracias a esta ley de identidad de género, fue que en el año 2015 me inscribo en el colegio [estudios secundarios que retomó para finalizar]. Al año siguiente fui nombrada ABANDERADA del Colegio San Juan Bautista, fue un reconocimiento por mi esfuerzo y dedicación”.</p> <p>“decidida a seguir superándome, en el año 2017 decido inscribirme en la carrera de Licenciatura en Trabajo Social”.</p> <p>“yo actualmente busco cumplir con todos mis proyectos, dispuesta a seguir luchando en busca de mi propia felicidad y con la intención de demostrar que soy muy capaz y apta para responder a mis obligaciones, dentro de esta sociedad, que juzga al mismo Dios”.</p>
<p><i>Relato R, 05, Y.L.</i></p>	
<p><i>Unidad biográfica</i></p>	<p>“Soy Y., tengo 27 años, nací en septiembre de 1990 en la ciudad de Kaohsiung, Taiwán. Soy la menor entre mis hermanos, vivíamos con mis abuelos paternos entonces, algo que es natural en Asia, mis abuelos fueron campesinos analfabetos, mis padres eran asalariados, terminaron la primaria e inmediatamente se abocaron a la vida laboral ya que económicamente no alcanzaba para el pan”.</p>
<p><i>Unidades de análisis</i></p>	<p>“en el año 1995 mis padres convencieron a mi abuelo y tomaron la decisión de dejar el país y emigrar a la Argentina. Era un gran desafío para toda la familia ya que no teníamos noción de dónde nos estamos yendo, era una decisión de ida sin marcha atrás. Vendimos la casa en Taiwán, regalamos todos los muebles y con ese dinero pagamos el pasaje y vinimos a la Argentina con un documento precario como turistas. Vivíamos en una habitación dentro de una casa compartida con otras familias”.</p> <p>“al no saber español, no iniciamos inmediatamente la escuela, muchos en el día de hoy me preguntan si ha sido muy difícil la escolaridad de mi infancia. A veces me siento tímida de contar que en realidad sí fue muy difícil. Ya que en Buenos Aires éramos extranjeros, no sabíamos el idioma, y los niños muchas veces no saben lo que dicen, me acuerdo que el primer mes que iniciamos con mis hermanos, volvíamos todos los días llorando, y mi mamá tenía que ir a la escuela por nosotros y a hablar con la directora, aun cuando lo único que sabía decir era “Hola” y “sí”.</p> <p>“mis compañeros del jardín me decían “china”, “sos china cochina”, “china cara de aplastada”, entre otras. Un día me enfurecí y al salir de clases lo agarré a mi compañerito del cuello de su guardapolvo diciendo: “¡no me llares más china cochina, soy taiwanesa!”, pero qué iba a saber él dónde queda eso en el globo terráqueo”</p>

<p><i>Unidades de análisis</i></p>	<p>“mi padre no conseguía trabajo, y cuando salía de casa mi abuela se preocupaba mucho, una mañana nos despertaron los gritos de la pelea de mis padres, nunca supe la razón, pero supongo que tiene que ver con el desempleo”.</p> <p>“mi mamá nos pegaba mucho en esos tiempos, aun cuando no hemos hecho nada malo a los otros niños de la casa que convivimos, no teníamos juguetes como los otros niños, así que nos ingeniamos con unos cuantos trapos”</p> <p>“en el año 1998 mis padres decidieron salir a buscar una casa propia en otra provincia, casi al final del año nos mudamos a San Juan. El día que llegamos con la mudanza, la llave que le encargamos a una señora se había quedado adentro y no teníamos con qué abrir la puerta principal. Así que forzamos la ventana del costado de mi casa y como era pequeña entré a abrirle a mi familia. Ese día hacía mucho calor y a la noche corrió mucho viento. Sentí después de 3 largos años estar en casa”.</p> <p>“fue muy duro en ese tiempo, porque con la compra de la casa nos quedamos sin plata, así que solamente compramos lo necesario para comer y el resto lo ahorramos. Mi abuela entonces comenzó a plantar la huerta y con lo que cosechaba comíamos si quedaba para más, salíamos a vender, pero nadie nos compraba”.</p> <p>“a la semana siguiente ingresé a estudiar en la escuela Antonio Torres, me acuerdo que la maestra me presentó ante mis compañeros nuevos, preguntó si alguien quería sentarse conmigo e inmediatamente una compañera levantó la mano. Nunca me trataron como china, era distinto el ambiente y el trato que tenía en clase, en muy pocos días me adapté al nuevo ambiente de estudio”</p> <p>“por supuesto que la mezcla de cultura influye mucho en mi ideología y conducta, muchas veces me sentí frustrada, me preguntaba por qué mis padres querían venir hasta acá sin poder aceptar totalmente la cultura y las tradiciones argentinas. Preservar el origen es muy importante, pero adaptarse al nuevo ambiente lo es también”.</p> <p>“no hemos perdido la nacionalidad taiwanesa, pero me identifico más con la argentina. En mi corazón llevo el amor por Argentina por crianza y recorre en mi sangre las raíces taiwanesas, no soy ni una ni otra, soy ambas”.</p> <p>“hoy en día sigo siendo extranjera, habitando en suelo argentino, no puedo proclamar mi nacionalidad taiwanesa, pero sí sé que esa identidad nadie puede cambiarla, quitarla, modificarla o desaparecerla”</p>
<p><i>Relato R, 06, J</i></p>	
<p><i>Unidad biográfica</i></p>	<p>“tuve experiencias muy fuertes, la verdad es que me chocaron al momento de reflexionar sobre ellas. Hemos vivido con mi familia en una pobreza fatal. Mis padres hacían todo por tener un plato de comida en la mesa. Recuerdo que a veces tocaban a la puerta para cobrarnos el alquiler, golpeaban hasta reventar la puerta, pero nosotros no escondíamos porque no teníamos. Nos compraban ropa de segunda mano, nosotros lo usábamos con alegría”</p>

<p><i>Unidades de análisis</i></p>	<p>“al pasar los años tuve experiencias de tristeza, dolor y ganas de no vivir porque mis padres se tuvieron que separar cuando nosotros éramos niños. No entendíamos por qué. ¿En qué habíamos fallado nosotros como hijos? ¿Por qué se desvaneció el amor que se tenían uno al otro?”</p> <p>“es por eso que a veces cumplíamos con el papel de padre mi hermano mayor, y yo de madre para cuidar a mis hermanas más chicas, para cuidarnos el uno al otro”</p> <p>“sin embargo la vida me sorprendió porque yo veía y sentía que todo el mundo estaba lleno de oscuridad, de rebeldía, de maldad, dolor, de tristeza, de problemas.... Pero en realidad no era así como yo creía o veía, sino por medio de esa oscuridad apareció una luz que iluminó mi vida y la de mi familia. Esta luz quiero hacerla presente en esta autorreflexión porque es muy significativa en mi vida... Y hoy quiero hacer referencia acerca de esa Luz, se llama Jesús”.</p>
<p><i>Relato R, 07, M</i></p>	
<p><i>Unidad biográfica</i></p>	<p>“me llamo M., tengo 19 años, nací en la localidad de Rodeo, Iglesia, provincia de San Juan”</p> <p>“toda mi vida viví allí, con mi familia, tengo dos hermanos, uno más grande que yo y el otro menor, mi mamá, mi abuelo (padre de mi mamá) y mi papá. “tuve una infancia muy feliz muy unida a mi familia. Mi primaria la hice en el pueblo que vivo, llamado Tudcum, hasta el 3º año de la secundaria. Ese año fue uno de los más difíciles y triste que me tocó vivir. Mi papá falleció en el mes de septiembre, fue un shock, fue algo de un día para el otro el cual nunca imaginamos. Esto nos invadió completamente y definitivamente no sabíamos cómo afrontar, no estábamos preparados para el inmenso dolor que sentimos. Me quedo sin palabras”.</p>
<p><i>Unidades de análisis</i></p>	<p>“al año siguiente fue todo un año de cambios para todos en mi familia. Obviamente, yo tenía que seguir con mis estudios y tenía que irme a otra escuela para poder terminar el secundario, ya que en Tudcum no había”.</p> <p>“me fui a la localidad de Rodeo, ubicada a unos 30km de distancia de Tudcum. Estuve en una escuela albergue, porque debido al tema de la distancia no tenía cómo trasladarme todos los días. Los tres años que estuve allí fueron TODO. Estuve con compañeros de otros distritos y compartimos un montón de cosas, aprendí de ellos, viví locuras, alegrías, tristezas. Esta experiencia que me tocó vivir me hizo más fuerte y las ganas de superarme crecieron aún más. Salí del secundario y quise seguir con mis estudios”.</p> <p>“allá en Iglesia todo el que desea superarse y tiene la oportunidad sabe que hay que salir y tomar otro horizonte, y es así como hoy estoy acá en la ciudad de San Juan, estudiando Trabajo Social”.</p> <p>“no fue una decisión fácil, venirse acá implica un presupuesto aparte y ni hablar de alejarse de la familia, estos son factores que a la larga o a la corta “nos complican” por decirlo así, pero también son motivos para no rendirse, seguir superándose y sobre todo aprender a valorar la oportunidad que se me está dando”.</p>

<i>Relato R, 08, J.B.</i>	
<i>Unidad biográfica</i>	<p>“soy J.B., nací en el año 1998, tengo 19 años recién cumplidos, hermana mayor, con familia proveniente de pueblo, por lo tanto, con costumbres un poco distintas”.</p> <p>“criada por mis abuelos, un poco chapada a la antigua otro poco deconstruida por mí misma”.</p>
<i>Unidades de análisis</i>	<p>“soy, y creo bastante, el crecimiento con mi mamá, independiente y siempre segura. Fue y es mi modelo de fortaleza, que con ánimo se atreve a enfrentar la vida”.</p> <p>“crecí conociendo un ambiente injusto de niños perversos y adultos cómplices con respecto al trato a alguien con capacidades diferentes: mi hermana. Vi una sociedad cruda a corta edad, sin amor, sin empatía, sin ser capaces de generar un espacio para alguien “diferente”.</p> <p>“mi jardín de infantes y primaria estuvo rodeada de religión, algo muy presente en mi vida hasta que a los 12 años ingresé en una de las escuelas preuniversitarias y fue un mundo totalmente diferente, aprendí muchísimo los seis años que estuve ahí”.</p> <p>“soy mi deconstrucción a los 15 años cuando conocí el feminismo, y tuve otra visión totalmente diferente de los actos diarios, de la violencia y el acoso diario que sufrimos como género. Todas las feministas que hicieron los conceptos actuales posibles, las llevo conmigo”.</p>
<i>Relato R, 09, J.J.</i>	
<i>Unidad biográfica</i>	<p>“J.J. es mi nombre. Nací en una república democrática unitaria [se refiere a Chile]. Con el transcurso del tiempo, al igual que todo ser humano se me hizo una necesidad rebobinar todos los aconteceres de mi país natal y del mundo”.</p> <p>“mi niñez se vio siempre influenciada por la historia de esfuerzo y de lucha de la poetisa Lucila de María del Perpetuo Socorro Godoy Alcayaga. Ella tuvo que sobresalir en un mundo dominado por hombres, recojo la lección de perseguir tus sueños sin importar las consecuencias”.</p> <p>“más allá de haber tenido el honor de haber crecido en el preciado valle del Elqui de Gabriela Mistral, puedo decir que tuve el privilegio de verme rodeado de sus versos e historias ejemplares de vida. Nunca podré olvidar la primera vez que ingresé a mi colegio a los seis años, el monumento sobresaliente en su honor y desde ahí todo mi ciclo escolar se vio relacionado con su vida y obra”.</p>

<p><i>Unidades de análisis</i></p>	<p>“En el proceso de adquisición de experiencia sobre el vivir, me doy cuenta de que sin nuestra mirada crítica y estudiosa al pasado difícilmente puedo o podemos plantearnos un futuro, el cual sea prometedor para todos”.</p> <p>“De mi mente tampoco sale el hecho de pensar que gracias a todo ese camino recorrido personalmente, hoy me veo realizando y desempeñando el rol que considero oportuno y deseado para mí, acercándome a lo social desde otras perspectivas enseñadas en el sistema educativo argentino, que hace poco tiempo atrás era desconocido para mí”.</p> <p>“Me enorgullece de alguna manera estar rompiendo esas barreras ideológicas que muchas veces nos inculcan desde pequeños, más bien rivalidades estúpidas entre personas de dos naciones que por sus historias siempre estuvieron ligadas. En ocasiones pienso cómo sería América Latina sin el cordón montañoso de los Andes, pero después recapitulo y pienso que no hay peor frontera que las mentales e ideológicas”. [La expresión es una clara referencia al tema y actividad desarrollada al inicio del curso].</p>
<p><i>Relato R, IO, G</i></p>	
<p><i>Unidad biográfica</i></p>	<p>“Me llamo M.G., nací en 1998. Así como mi apellido lo indica, soy de descendencia croata por parte de mi padre. Mi bisabuelo decidió emigrar al país en el año 1930, para escapar de las guerras de Yugoslavia; pero no pudo traer con él a su esposa A. y a su hijo M., por motivos económicos”.</p> <p>“Diez años después A. logra emigrar con mi abuelo M., para estar con su esposo. Aquí mi bisabuelo ya tenía una familia con otra mujer. Mi bisabuela enojada, se aleja de él y comienza a trabajar en una casa de familia cama adentro y mi abuelo, de tan solo once años, debe trabajar como cadete en una panadería, en donde le permitían quedarse a dormir. Con el correr de los años mi abuelo consigue, junto con un socio, comprar la panadería. Para ese entonces ya estaba casado con mi abuela, quien trabajaba en la atención al público de la panadería. Tuvieron cuatro hijos, quienes también trabajaron junto a ellos en el negocio familiar”.</p> <p>“Mi padre, M.D., segundo de cuatro hermanos, conoció a mi madre, L.O., y luego de siete años de noviazgo, se unieron en matrimonio”.</p> <p>“La familia de mi madre también era trabajadora. Mi abuelo I. era dueño de una finca, en la cual trabajaba arduamente para mantener a sus siete hijos. Mi abuela era ama de casa y atendía, junto a sus hijos, el almacén familiar que se encontraba en la casa”.</p>

<p><i>Unidades de análisis</i></p>	<p>“Mis padres durante su vida aprendieron de mis abuelos el valor del trabajo. Esto influyó mucho a la hora de criar a sus cinco hijos, ya que nos han inculcado valores para que seamos personas honradas y trabajadoras. Nos han alentado a esforzarnos en el estudio”.</p> <p>“También hemos sido educados en la fe católica, fuimos bautizados, transitaron junto a cada uno de nosotros los dos años de la catequesis familiar y nos apoyaron en todas las actividades de la Acción Católica, en la cual milito desde los cuatro años”.</p> <p>“Personalmente considero que, en mi vida de fe, hasta ese momento, hay dos etapas. La primera es una etapa de mayor inconciencia, porque se desarrolla cuando era niña y en ese momento no podía elegir del todo, porque, aunque no lo quisiera, de todas formas, no tenía autonomía para no ir a un lugar u otro. Esta etapa dura hasta los once años. La segunda etapa considero que comienza recién a mis trece años, ya que en el período de tiempo que hay entre las dos etapas no creía mucho en Dios y no cumplía con los preceptos de la Iglesia. En la segunda etapa ya me encuentro en el secundario, asistí a la Escuela Industrial; ahí sorpresivamente encontré una compañera que iba a “Acción” y fue a través de ella que sentí que Dios me invitaba de nuevo a unirme a Él. Entonces volví al ruedo, a militar en el grupo y a asistir a misa los domingos”.</p>
------------------------------------	---

Recibido: 21 de noviembre 2021

Aprobado para su publicación: 6 abril 2022

MIRIAM DOLLY ARANCIBIA es Doctora en Filosofía (PUST, Roma). Doctora en Educación. (Universidad de Navarra, España). Posdoctorado en Ciencias Sociales (UBA, Argentina). Diplomatura en Patrones de Aprendizaje y Educación de Calidad. (UAB, Barcelona). Profesora de Enseñanza Media y Superior en Filosofía y Pedagogía y Licenciada en Filosofía. (UNSJ, Argentina). Investigadora categoría II en el Programa de Incentivos a Docentes Investigadores y Docente de la Facultad de Ciencias Sociales UNSJ, Argentina.

Guía para la publicación de artículos

Opúsculo Filosófico

Envíos

Las contribuciones propuestas deberán enviarse por correo y en formato electrónicos a opusculofilosofico@gmail.com, con copia a mirta.ffyl@gmail.com

Sistema de evaluación

Los originales serán sometidos a un proceso editorial que se desarrollará en varias fases. En primer lugar, los artículos recibidos serán objeto de una evaluación preliminar por parte de los miembros del Consejo Científico, El Director, la Comisión Editorial y/o la Comisión de Revisión, quienes determinarán la pertinencia de su publicación. Una vez establecido que el artículo cumple con los requisitos temáticos, además de los requisitos formales indicados en estas normas de publicación, serán enviados a dos pares académicos externos, quienes determinarán en forma anónima: a) publicar sin cambios, b) publicar cuando se hayan producido correcciones menores, c) publicar cuando se haya efectuado una revisión a fondo o, d) rechazar.

Se estima un plazo de tres meses para que los especialistas informen el dictamen. En caso de discrepancia entre ambos resultados, el texto será enviado a un tercer árbitro, cuya decisión definirá o no la publicación. Los resultados del proceso del dictamen académico tendrán carácter de inapelables en todos los casos.

El envío de un artículo a *Opúsculo Filosófico* indica que es original y que no ha sido previamente publicado ni es evaluado simultáneamente para su aceptación en otra publicación periódica científica. El hecho de que los trabajos hayan sido comunicados a sociedades científicas, o publicados en forma de “Resúmenes”, no es un obstáculo para su publicación. La revista se reserva el derecho de incluir los artículos aceptados para la publicación en el número que considere más conveniente.

Normas de publicación

Se aceptarán artículos en español, francés, inglés, italiano, portugués o alemán.

El editor no realiza revisiones lingüísticas. Por tanto, los manuscritos deben estar en forma correcta en cada una de las lenguas.

El texto debe enviarse listo para imprimir. Los autores de los trabajos seleccionados recibirán las pruebas de galera en formato PDF para su revisión. Por razones técnicas, no se permitirán cambios sustanciales o demasiado extensos.

Todo texto deberá presentarse en hoja tamaño A4 con los siguientes márgenes: superior e inferior: 2,5 cm; izquierdo y derecho: 3 cm, en fuente Times New Roman tamaño 12, y un interlineado de 1,5 pts. Alineación justificada y sangría en la primera línea de 0,5 cm.

Artículos: la extensión será desde 11 hasta 40 páginas incluidas las citas que deberán ser breves y se consignarán al pie de la página.

Cada artículo incluirá subtítulos. Los datos del autor/res constarán en el cuerpo del correo electrónico al que se adjuntará el correspondiente archivo. Los datos deben incluir nombre y apellido completos del autor/es, titulación, filiación académica y área principal de investigaciones. El nombre del archivo será el del título del artículo. El artículo no contendrá ninguna referencia que pueda identificar a los autores. Cualquier indicación, por ejemplo, trabajos citados o agradecimientos que se quieran hacer constar, que revelen la identidad de los autores, se agregarán en el cuerpo del mismo correo electrónico.

Todos los artículos deberán ser acompañados de un resumen de no más de 150 palabras en el idioma original del trabajo y en un segundo idioma que será el inglés o español, de acuerdo con el idioma original. Se deberán incluir entre dos y cuatro palabras clave o equivalentes en el idioma original del trabajo y en un segundo idioma. Tanto el resumen como las palabras clave deberán colocarse en fuente Times New Roman 11, interlineado 1,5 pts.

Las citas seguirán el estilo APA, de acuerdo con los siguientes criterios:

Libro

Nota a pie de página: Apellido, N. (año). *Título*. Fuente.

Bowie, A. (1999). *Estética y subjetividad. La filosofía alemana de Kant a Nietzsche y la teoría estética actual*. Visor.

Bibliografía: Bowie, A. (1999). *Estética y subjetividad. La filosofía alemana de Kant a Nietzsche y la teoría estética actual*. Visor.

Después del título, si existe subtítulo, se coloca dos puntos.

Parte de un libro

Nota a pie de página: Apellido Autor, N. (año). Título del capítulo o entrada en *Título del libro* (xx ed., Vol. xx, pp. xxx–xxx). Editorial.

Insausti, G. (2015). Filosofía, poesía, ciencia: el triángulo imposible en A. Llano (ed), *El arte más allá de sí mismo. Aproximaciones a la cultura artística contemporánea*. (pp. 51-63). Biblioteca Nueva.

Bibliografía: Insausti, G. (2015). Filosofía, poesía, ciencia: el triángulo imposible en A. Llano (ed), *El arte más allá de sí mismo. Aproximaciones a la cultura artística contemporánea*. (pp. 51-63). Biblioteca Nueva.

Artículo de revista impresa

Nota a pie de página: Apellido, A., Apellido, B. y Apellido, C. (año). Título del artículo específico sin comillas. *Título de la Revista, Volumen* (número de la revista), número de página inicio – número de página fin.

Elton, M. (2017). Crítica de Tomas Reid al sistema de la simpatía de Adam Smith. *Anuario filosófico*, 50. p. 503.

Bibliografía: Elton, M. (2017). Crítica de Tomas Reid al sistema de la simpatía de Adam Smith. *Anuario filosófico*, 50. pp. 503-526.

Artículo de revista electrónica

Nota a pie de página: Apellido, A., Apellido, B. y Apellido, C. (año). Título del artículo específico. *Título de la Revista, Volumen* (número de la revista), número de página inicio – número de página fin. DOI O URL.

Echarte, L. (2020). Rehabilitar la subjetividad en el diálogo interdisciplinario. La solución de Aldous Huxley al problema de Las Dos Culturas. *Philosophia*, 80, nº1, <http://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/>

Bibliografía: Echarte, L. (2020). Rehabilitar la subjetividad en el diálogo interdisciplinario. La solución de Aldous Huxley al problema de Las Dos Culturas. *Philosophia*, 80, nº 1, <http://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/>

Libro electrónico

Nota a pie de página: Apellido, N. y Apellido, N. (año). Título del libro. Editorial. DOI o URL

Kurland, P. y Lerner, R. (eds). (1987). The Founders Constitution. University of Chicago Press. <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>

Bibliografía: Kurland, P. y Lerner, R. (eds). (1987). The Founders Constitution. University of Chicago Press. <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>
También disponible en versión impresa y CD-ROM

Tesis o tesina

Nota a pie de página: Apellido, N. (año). *Título de la tesis* [Tesis de doctorado no publicada]. Nombre de la Institución Académica.

García, R. (2008). *Las grandes líneas de la filosofía moral* [tesis doctoral]. Universidad Nacional de Cuyo.

Bibliografía: García, R. (2008). *Las grandes líneas de la filosofía moral* [tesis doctoral]. Universidad Nacional de Cuyo.

Cuando la obra se cite varias veces se procederá como sigue: Apellido del autor, forma abreviada del título en cursiva, número de página.

Pöltner, *Sobre el pensamiento*, 25.

Notas: la extensión será entre 4 y 11 pp., incluidas las notas al pie del documento que seguirán el mismo criterio que para los artículos. También se seguirán las instrucciones vigentes para los artículos en cuanto a la reserva de la identidad del autor, el resumen y las palabras clave.

Reseñas: la extensión será entre 1 y 3 pp. No contendrán subtítulos ni sistema de notas al final del documento. Toda referencia bibliográfica irá entre paréntesis en el texto. Al final se colocará el nombre y apellido del Autor. El encabezado de las reseñas se hará según el siguiente ejemplo:

GILBERT HOTTOIS, *Le paradigme bioéthique*, Louvain, De Boeck, 1990, 214 pp.

Artículos y notas: deberán presentarse con:

— *Título en mayúsculas y negrilla* (sin punto final), centrado, y su traducción al inglés.

— *Transcripciones breves* (menos de 4 renglones): entrecorilladas (“...”), en el cuerpo del texto.

— *Transcripciones más extensas*: sin corilladas, en párrafo aparte, con sangría adicional de 0,5 cm en margen izquierdo (sin sangría especial en primera línea), fuente Times New Roman 11, interlineado 1,5 pts.

— *Subtítulos en itálicas*: La primera letra con mayúscula y el resto con minúsculas, sin punto final, numerados correlativamente, a renglón seguido del texto precedente.

— *Palabras griegas latinizadas y en cursiva*.

— *Palabras extranjeras en cursiva*.

— **Toda palabra que quiera destacarse se escribirá en cursiva.**

— *Números de nota en superíndice*, después del signo de puntuación. Ej.: texto.¹/ texto;¹/ texto),¹

Se entiende que el autor ha revisado el texto; esto significa su aceptación para ser impreso en las condiciones en que lo envía. No habrá corrección posterior por parte de los autores.

Código ético

Este código está basado en los Principios de transparencia y buenas prácticas en publicaciones académicas del Comité de Ética de Publicaciones COPE -Committee on Publication Ethics: <http://publicationethics.org/>-. Está dirigido tanto a editores como a revisores y autores.

I. *Editores*

—Decisión de publicación: los editores garantizarán la selección de los revisores más cualificados y especialistas científicamente para emitir una apreciación crítica y experta del trabajo, con los menores sesgos posibles.

—Honestidad: los editores evalúan los artículos enviados para su publicación sólo sobre la base del mérito científico de los contenidos en consonancia con la política editorial de la revista.

—Confidencialidad: los editores y los miembros de los distintos consejos y personal se comprometen a no divulgar la información relativa a los artículos enviados para su publicación a otras personas que no sean autores, revisores y editores. El anonimato es una fórmula utilizada para preservar la integridad intelectual de todo el proceso.

—Conflicto de intereses y divulgación: los editores se comprometen a no utilizar en sus investigaciones contenidos de los artículos enviados para su publicación sin el consentimiento por escrito del autor.

—Tiempos del proceso editorial. El equipo editorial se compromete a comunicar en tiempo la recepción, la evaluación, la decisión y la estimación, corrección o desestimación de los trabajos recibidos en un tiempo que en global no supere los 180 días.

2. *Revisores*

—Contribución a la decisión editorial: Las personas que asumen el compromiso de evaluar los trabajos recibidos deben realizar una revisión crítica, constructiva y sin sesgos, con el fin de garantizar la calidad científica y literaria en su área de conocimientos

—Gestión del tiempo: Los revisores se comprometen a evaluar los trabajos en el tiempo menor posible para respetar los plazos de entrega, dado que en *Opúsculo Filosófico* los trabajos deben ser evaluados en el menor tiempo posible con el fin de optimizar la gestión editorial. El revisor que no se sienta competente en la temática a revisar o que no pueda terminar la evaluación en el tiempo programado notificará de inmediato a los editores.

—Objetividad: La revisión será lo más objetiva posible, sin mediar en ella juicios personales sobre las autoras o autores. Todas las valoraciones habrán de estar justificadas en un informe. Este informe deberá ser lo más exhaustivo posible de modo que permita a los autores/as comprender claramente las modificaciones o correcciones sugeridas, o, en caso de que el trabajo sea rechazado, comprender los motivos de dicha decisión. Así mismo, en caso de existir cualquier conflicto de interés, se deberá rechazar la revisión del trabajo.

—Confidencialidad: Los manuscritos se distribuyen de forma anónima. No obstante, cada manuscrito asignado debe ser considerado como confidencial. Por lo tanto, estos textos no se deben discutir con otras personas sin el consentimiento expreso de los autores ni de los editores.

—Visualización de texto o Referencias bibliográficas: Los revisores se comprometen a indicar con precisión las referencias bibliográficas de obras fundamentales posiblemente olvidadas por el autor. El revisor también debe informar a los editores de cualquier similitud o solapamientos del manuscrito con otros trabajos publicados.

—Conflicto de intereses y divulgación: Información confidencial o información obtenida durante el proceso de revisión por pares debe considerarse confidencial y no puede utilizarse para propósitos personales. Los revisores solo revisan un manuscrito si no existen conflictos de interés.

3. *Autores*

—Originalidad y plagio: Todos los trabajos enviados para su publicación han de ser inéditos, es decir, los autores de manuscritos enviados a «Comunicar» aseguran que el trabajo es original, que no contiene partes de otros autores o de otros fragmentos de trabajos ya publicados por los autores. Además confirman la veracidad de los datos y de los resultados expuestos en el trabajo, es decir que son originales y no existe plagio, ni distorsión o manipulación de los datos empíricos cuando se utilicen o de las fuentes utilizadas para corroborar las hipótesis o conjeturas.

—Compromiso de exclusividad. Los trabajos enviados a Opúsculo Filosófico no pueden haber sido presentados simultáneamente a otra revista para su selección. Así mismo no pueden contener, aunque sea de manera parcial, resultados ya publicados en otros artículos.

—Lista de fuentes: El autor debe proporcionar siempre la correcta indicación de las fuentes y los aportes mencionados en el artículo.

—Autoría: En los artículos en que han contribuido más de una persona, se deberá jerarquizar la autoría en función de la responsabilidad e implicación en su elaboración. Igualmente, se debe garantizar la inclusión de todas las personas que hayan realizado aportes significativos de carácter científico e intelectual en el desarrollo de la investigación y en la redacción del artículo.

—Acceso y retención: El equipo editor puede requerir a los autores/ a los datos o las fuentes en que se basa la investigación, pudiendo

conservarlos durante un tiempo razonable tras la publicación, con la posibilidad de hacerlos accesibles al editor/a. En todo caso, para este fin, todos los datos habrán de ser minuciosamente anonimizados.

—Conflicto de intereses y divulgación: Todos los autores están obligados a declarar explícitamente que no hay conflictos de intereses que puedan haber influido en los resultados obtenidos o las interpretaciones propuestas. Los autores también deben indicar cualquier financiación de agencias y/o de proyectos de los que surge el artículo de la investigación.

—Errores en los artículos publicados: cualquier error o inexactitud relevante habrá de ser comunicada al equipo editorial para que este pueda realizar las correcciones necesarias.

—Responsabilidad: todos los autores aceptan la responsabilidad de lo que se ha escrito. que habrá de estar respaldado por un análisis profundo de la literatura científica más actual y relevante de la materia, y su discusión.

Declaración sobre malas conductas

En lo que se refiere a las buenas prácticas para el fortalecimiento de la ética en la publicación científica, el proceso editorial, tras el cumplimiento de los aspectos formales exigidos, garantiza que todos los autores revisen y acepten comprobadamente la responsabilidad por el contenido y registren la contribución de cada uno al final del mismo, manuscrito. La comprobación puede ser por firma o confirmación digital, incluyendo si hay conflicto de intereses, que debe ser explícito en la publicación.

Cuando hubiere cuestionamiento en cuanto a la autoría, se establecerá primero el contacto con el autor correspondiente y, si es necesario, con todos los autores. En caso de impasse, se entrará en contacto con las

instituciones de afiliación de los autores o de financiamiento involucradas en el desarrollo de la investigación.

En lo que concierne a los sujetos involucrados en la investigación, el proceso editorial requiere que los autores presenten antecedentes, tales como el dictamen del comité de ética correspondiente, autorización de las personas involucradas, registros de ensayos clínicos, entre otros. Cuando haya duda o cuestionamiento, el editor jefe entrará en contacto con el autor correspondiente y, si es necesario, con todos los autores solicitando la completitud de los datos.

Para promover la predominancia de originalidad de los textos la revista adopta programas de verificación de duplicación con textos ya publicados. La revista informa a los autores del programa en uso en el proceso de envío de los artículos.

Cuando haya duda o cuestionamiento, el editor jefe entrará en contacto con el autor correspondiente y, si es necesario, con todos los autores y si se demuestra la duplicación, se entrará en contacto con las instituciones de afiliación de los autores o de financiamiento involucradas en el desarrollo de la investigación.

Cuando haya duda en la inclusión de citas y sus referencias, se verificará o se solicitará el envío del documento citado. Cuando haya duda o cuestionamiento, el editor jefe deberá entrar en contacto con el autor correspondiente y, si es necesario, con todos los autores.

Cuando en el proceso de evaluación, editores o evaluadores identifican exceso de autocitación de autores y/o de la revista, se contactará al autor correspondiente y, si es necesario, todos los autores para aclaraciones para apoyar la toma de decisión.

Los editores y los evaluadores deben privilegiar la imparcialidad, integridad y confidencialidad en su evaluación, priorizando críticas constructivas y el plazo acordado con la revista. Cuando haya duda o cuestionamiento, el editor jefe deberá entrar en contacto con el editor correspondiente y/o con los evaluadores.

La fabricación o falsificación de datos e imágenes son malas conductas graves. El proceso de evaluación es un criterio en la identificación de tales conductas. Y si hay dudas, se solicitará a los autores datos comprobatorios

de la metodología y de los resultados. En el caso de constatación de mala conducta, se informará a las instituciones de afiliación de los autores o de financiamiento involucradas en el desarrollo de la investigación.

La revista informará en las instrucciones a los autores como se recibe comunicación de sospechas de mala conducta.

En los casos de dudas o cuestionamientos considerados anteriormente, la revista seguirá los diagramas de flujo del COPE para identificación y orientación sobre malas conductas. Eventualmente cuando haya impugnación de la decisión de la revista, se constituirá un comité de miembros del cuerpo editorial y externos a la revista.

Sobre retractaciones y erratas

El artículo ya publicado en que fuera identificada mala conducta permanecerá indexado en la base de datos de Opúsculo Filosófico en la condición de retractado. La retractación documenta el motivo de la retractación debidamente referenciada, mediante comunicación del autor o editor u otro agente autorizado, y publicada en la misma revista. La retractación puede ser parcial cuando la mala conducta se aplica a una parte específica del artículo, sin comprometer el conjunto de la investigación publicada. El artículo no podrá ser “despublicado”.

Casos de errores o fallas, independientemente de la naturaleza o del origen, que no configuran mala conducta, se corrigen por medio de erratas.

La revista publicará lo más rápido posible las erratas, correcciones o retractaciones.

Para más detalles, por favor visite:

Code of Conduct for Journal Editors

Guide for publishing articles

Opúsculo Filosófico

Mailing

The proposed contributions must be sent by mail and in electronic format to opusculofilosofico@gmail.com, with a copy to mirta.ffyl@gmail.com

Evaluation system

The originals will be submitted to an editorial process that will take place in several phases. First of all, the articles received will be subject to a preliminary evaluation by the members of the Scientific Council, the Director, the Editorial Commission and/or the Review Commission, who will determine the relevance of their publication. Once it has been established that the article meets the thematic requirements, in addition to the formal requirements indicated in these publication rules, they will be sent to two external academic peers, who will determine anonymously: a) publish without changes, b) publish when changes have been made. produced minor corrections, c) publish when a thorough revision has been made or, d) reject.

A period of three months is estimated for the specialists to inform the opinion. In case of discrepancy between both results, the text will be sent to a third arbitrator, whose decision will define whether or not the publication will be published. The results of the academic opinion process will be final in all cases.

Sending an article to *Opúsculo Filosófico* indicates that it is original and that it has not been previously published or is simultaneously evaluated for acceptance in another scientific journal. The fact that the works have been communicated to scientific societies, or published in the form of “Abstracts”, is not an obstacle to their publication. The journal reserves the right to include the articles accepted for publication in the number it deems most convenient.

Publication rules

—Articles will be accepted in Spanish, French, English, Italian, Portuguese or German.

—The editor does not carry out linguistic revisions. Therefore, the manuscripts must be in the correct form in each of the languages.

—The text must be sent ready to print. The authors of the selected papers will receive the proofs in PDF format for their review. For technical reasons, substantial or excessively extensive changes will not be allowed.

—All text must be presented on A4 size sheet with the following margins: top and bottom: 2.5 cm; left and right: 3 cm, in Times New Roman font size 12, and a line spacing of 1.5 pts. Justified alignment and indentation on the first line of 0.5 cm.

—Articles: the extension will be from 11 to 40 pages including the quotes that must be brief and will be entered at the bottom of the page.

—Each article will include subtitles. The data of the author/s will appear in the body of the email to which the corresponding file will be attached. The data must include the full name and surname of the author/s, degree, academic affiliation and main area of research. The file name will be the title of the article. The article will not contain any reference

that can identify the authors. Any indication, for example, works cited or acknowledgments that you want to record, that reveal the identity of the authors, will be added in the body of the same email.

—All articles must be accompanied by an abstract of no more than 150 words in the original language of the work and in a second language that will be English or Spanish, according to the original language. Between two and four keywords or equivalents must be included in the original language of the work and in a second language. Both the abstract and the keywords should be placed in Times New Roman 11 font, spacing 1.5 pts.

—The citations will follow the APA style, according to the following criteria:

Book

Footnote: Surname, N. (year). *Title*. Source.

Bowie, A. (1999). *Estética y subjetividad. La filosofía alemana de Kant a Nietzsche y la teoría estética actual*. Visor.

Bibliography: Bowie, A. (1999). *Estética y subjetividad. La filosofía alemana de Kant a Nietzsche y la teoría estética actual*. Visor.

After the title, if there is a subtitle, a colon is placed.

Book section

Footnote: Surname, N. (year). Chapter title or entry in *Title of the book* (xx Ed., Vol. xx, pp. xxx–xxx). Publisher.

Insausti, G. (2015). Filosofía, poesía, ciencia: el triángulo imposible en A. Llano (ed), *El arte más allá de sí mismo. Aproximaciones a la cultura artística contemporánea*. (pp. 51-63). Biblioteca Nueva.

Bibliography: Insausti, G. (2015). Filosofía, poesía, ciencia: el triángulo imposible en A. Llano (ed), *El arte más allá de sí mismo. Aproximaciones a la cultura artística contemporánea*. (pp. 51-63). Biblioteca Nueva.

Print journal article

Footnote: Surname, A., Surname, B. and Surname, C. (year). Title of the specific article without quotation marks. *Journal title, Volume* (journal number), start page number – end page number.

Elton, M. (2017). Crítica de Tomas Reid al sistema de la simpatía de Adam Smith. *Anuario filosófico*, 50. p. 503.

Bibliography: Elton, M. (2017). Crítica de Tomas Reid al sistema de la simpatía de Adam Smith. *Anuario filosófico*, 50. pp. 503-526.

Electronic journal article

Footnote: Surname, A., Surname, B. and Surname, C. (year). Title of the specific article. *Journal Title, Volume* (journal number), start page number – end page number. [DOI](#) or [URL](#).

Echarte, L. (2020). Rehabilitar la subjetividad en el diálogo interdisciplinario. La solución de Aldous Huxley al problema de Las Dos Culturas. *Philosophia*, 80, nº1, <http://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/>

Bibliography: Echarte, L. (2020). Rehabilitar la subjetividad en el diálogo interdisciplinario. La solución de Aldous Huxley al problema de Las

Dos Culturas. *Philosophia*, 80, nº 1, <http://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/>

E-book

Footnote: Surname, N. and Surname, N. (year). Title of the book. Editorial. DOI or URL Kurland, P. y Lerner, R. (eds). (1987). The Founders Constitution. University of Chicago Press. <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>

Bibliography: Kurland, P. y Lerner, R. (eds). (1987). The Founders Constitution. University of Chicago Press. <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/> Also available in print and CD-ROM

Thesis or dissertation

Footnote: Surname, N. (year). *Thesis title* [Unpublished doctoral thesis]. Name of the Academic Institution.

García, R. (2008). *Las grandes líneas de la filosofía moral* [doctoral thesis]. Universidad Nacional de Cuyo.

Bibliography: García, R. (2008). *Las grandes líneas de la filosofía moral* [doctoral thesis]. Universidad Nacional de Cuyo.

When the work is cited several times, proceed as follows: Author's last name, abbreviated form of the title in italics, page number.

Pöltner, *On Thought*, 25.

—*Notes:* the extension will be between 4 and 11 pp., including the footnotes of the document that will follow the same criteria as for the articles. The current instructions for articles regarding the confidentiality of the author's identity, abstract and keywords will also be followed.

—Reviews: the extension will be between 1 and 3 pp. They will not contain subtitles or a system of notes at the end of the document. All bibliographical references will go between parentheses in the text. At the end, the author's name and surname will be placed. The header of the reviews will be made according to the following example:

GILBERT HOTTOIS, *Le paradigme bioéthique*, Louvain, De Boeck, 1990, 214 pp.

Articles and notes: must be submitted with:

—Title in capital letters and bold (without period), centered, and its translation into English.

—*Brief transcriptions* (less than 4 lines): between quotation marks (“...”), in the body of the text.

—*Longer transcriptions*: without quotation marks, in a separate paragraph, with an additional indentation of 0.5 cm in the left margin (no special indentation in the first line), Times New Roman 11 pt font, spacing 1.5 pts.

—*Subtitles in italics*: The first letter with a capital letter and the rest with lower case, without a full stop, numbered correlatively, followed by the preceding text.

—*Greek words, latinized and italicized*

—*Foreign words in italics*.

—**Any word that wants to stand out will be written in italics.**

—Note numbers in superscript, after the punctuation mark. Ej.: text.¹/
text;”¹/ text),¹

It is understood that the author has revised the text; this means the acceptance of him to be printed in the conditions in which he sends it. There will be no subsequent correction by the authors.

Code of ethics

This code is based on the Principles of transparency and good practices in academic publications of the Committee on Publication Ethics COPE -Committee on Publication Ethics: <http://publicationethics.org/>-. It is intended for editors as well as reviewers and authors.

1. Publishers

—Publication decision: the editors will guarantee the selection of the most qualified reviewers and scientific specialists to issue a critical and expert appreciation of the work, with the least possible bias.

—Honesty: the editors evaluate the articles submitted for publication only on the basis of the scientific merit of the contents in accordance with the editorial policy of the journal.

—Confidentiality: the editors and the members of the different boards and staff agree not to disclose the information related to the articles submitted for publication to other people who are not authors, reviewers and editors. Anonymity is a formula used to preserve the intellectual integrity of the entire process.

—Conflict of interest and disclosure: the editors undertake not to use the content of the articles submitted for publication in their research without the written consent of the author.

—Times of the editorial process. The editorial team undertakes to communicate in time the reception, evaluation, decision and estimate,

correction or rejection of the works received in a time that does not exceed 180 days overall.

2. *Reviewers*

—Contribution to the editorial decision: The people who assume the commitment to evaluate the works received must carry out a critical, constructive and unbiased review, in order to guarantee the scientific and literary quality in their area of knowledge.

—Time management: The reviewers undertake to evaluate the works in the shortest possible time to respect the delivery deadlines, since in *Opúsculo Filosófico* the works must be evaluated in the shortest possible time in order to optimize editorial management. The reviewer who does not feel competent in the topic to be reviewed or who cannot finish the evaluation in the scheduled time will immediately notify the editors.

—Objectivity: The review will be as objective as possible, without mediating personal judgments about the authors. All assessments must be justified in a report. This report should be as exhaustive as possible so that it allows the authors to clearly understand the suggested modifications or corrections, or, in the event that the work is rejected, to understand the reasons for said decision. Likewise, in the event of any conflict of interest, the review of the work must be rejected.

—Confidentiality: Manuscripts are distributed anonymously. However, each assigned manuscript must be considered confidential. Therefore, these texts should not be discussed with other people without the express consent of the authors or publishers.

—Text display o Bibliographical references: The reviewers undertake to accurately indicate the bibliographical references of fundamental works possibly forgotten by the author. The reviewer must also inform

the editors of any similarities or overlaps of the manuscript with other published works.

—Conflict of Interest and Disclosure: Confidential information or information obtained during the peer review process should be considered confidential and may not be used for personal purposes. Reviewers only review a manuscript if there are no conflicts of interest.

3. *Authors*

—Originality and plagiarism: All works submitted for publication must be unpublished, that is, the authors of manuscripts sent to “Comunicar” ensure that the work is original, that it does not contain parts of other authors or other fragments of already existing works. published by the authors. They also confirm the veracity of the data and the results presented in the work, that is to say that they are original and there is no plagiarism, distortion or manipulation of the empirical data when they are used or of the sources used to corroborate the hypotheses or conjectures.

—Commitment to exclusivity. Papers sent to *Opúsculo Filosófico* cannot have been simultaneously submitted to another journal for selection. Likewise, they cannot contain, even partially, results already published in other articles.

—List of sources: The author must always provide the correct indication of the sources and contributions mentioned in the article.

—Authorship: In articles in which more than one person has contributed, authorship should be ranked according to responsibility and involvement in its preparation. Likewise, the inclusion of all people who have made significant contributions of a scientific and intellectual nature in the development of the research and in the writing of the article must be guaranteed.

—Access and retention: The editorial team may request the authors the data or sources on which the research is based, being able to keep them for a reasonable time after publication, with the possibility of making them accessible to the editor. In any case, for this purpose, all data must be thoroughly anonymized.

—Conflict of interest and disclosure: All authors are required to explicitly declare that there are no conflicts of interest that may have influenced the results obtained or the proposed interpretations. Authors must also indicate any funding from agencies and/or projects from which the research article arises.

—Errors in published articles: any relevant error or inaccuracy must be communicated to the editorial team so that they can make the necessary corrections.

—Responsibility: All authors accept responsibility for what has been written. which must be supported by an in-depth analysis of the most current and relevant scientific literature on the subject, and its discussion.

Misconduct Statement

With regard to good practices for strengthening ethics in scientific publication, the editorial process, after complying with the required formal aspects, guarantees that all authors review and accept responsibility for the content and record the contribution of each one at the end of it, manuscript. Verification can be by digital signature or confirmation, including whether there is a conflict of interest, which must be explicit in the publication.

When there is questioning as to authorship, contact will first be established with the corresponding author and, if necessary, with all the authors. In the event of an impasse, contact will be made with the authors' affiliation or funding institutions involved in the development of the research.

Regarding the subjects involved in the research, the editorial process requires the authors to present background information, such as the opinion of the corresponding ethics committee, authorization of the people involved, clinical trial records, among others. When there is doubt or questioning, the chief editor will contact the corresponding author and, if necessary, with all the authors requesting the completeness of the data.

To promote the predominance of originality of the texts, the journal adopts duplication verification programs with already published texts. The journal informs the authors of the program in use in the article submission process.

When there is doubt or questioning, the editor-in-chief will contact the corresponding author and, if necessary, all authors and if duplication is proven, the authors' affiliation or funding institutions involved in the process will be contacted. the development of the research.

When there is doubt in the inclusion of citations and their references, the sending of the cited document will be verified or requested. When there is doubt or questioning, the editor-in-chief must contact the corresponding author and, if necessary, with all the authors.

When in the evaluation process, editors or evaluators identify excessive self-citation of authors and/or the journal, the corresponding author and, if necessary, all the authors will be contacted for clarifications to support the decision-making.

Editors and reviewers must privilege impartiality, integrity and confidentiality in its evaluation, prioritizing constructive criticism and the deadline agreed with the journal. When there is doubt or questioning, the chief editor must contact the corresponding editor and/or the evaluators.

The fabrication or falsification of data and images are serious misconduct. The evaluation process is a criterion in the identification of such behaviors. And if there are doubts, the authors will be asked for supporting data of the methodology and the results. In the case of verification of misconduct, the affiliation institutions of the authors or financing involved in the development of the research will be informed.

The journal will inform in the instructions to the authors how communication of suspicions of misconduct is received.

In the cases of doubts or questions considered above, the journal will follow the COPE flowcharts for identification and guidance on misconduct. Eventually, when there is a challenge to the decision of the journal, a committee of members of the editorial board and external to the journal will be formed.

About retractions and misprints

The already published article in which misconduct was identified will remain indexed in the database of *Opúsculo Filosófico* as retracted. The retraction documents the reason for the retraction, duly referenced, by communication from the author or editor or other authorized agent, and published in the same journal. The retraction can be partial when the misconduct applies to a specific part of the article, without compromising the whole of the published research. The article may not be “unpublished”.

Cases of errors or failures, regardless of their nature or origin, that do not constitute misconduct, are corrected through errata.

The journal will publish errata, corrections or retractions as quickly as possible.

For more details, please visit:

Code of Conduct for Journal Editors

Code of Conduct for Journal Publishers