

"Éste es el telón de fondo melancólico de este fin de siglo. Aquí estamos, encerrados en un horizonte único de la Historia, arrastrados hacia la uniformización del mundo y la alienación de los individuos en la economía, condenados a moderar sus efectos sin tener contacto con sus causas. [...] Las fuerzas que trabajan para la universalización

del mundo son tan poderosas que provocan encadenamientos de circunstancias y situaciones incompatibles con la idea de leyes de la Historia, a fortiori con la de una posible previsión. Hoy menos que nunca debemos jugar a los profetas. Comprender y explicar el pasado ya no es tan sencillo."

François Furet, *Fascismo y comunismo*.

CONTENIDOS

- La posmodernidad
- Filosofía de la mente e inteligencia artificial
- La televisión
- Pobreza y desarrollo
- El paradigma ecológico
- La diversidad cultural
- Visiones del extranjero
- El terrorismo
- El problema de la memoria

8

NUEVOS Y VIEJOS PROBLEMAS REPLANTEADOS

El mundo actual como problema

El pensamiento filosófico ha tenido un importante papel en la tradición cultural de Occidente y se ha transformado durante la historia. Hoy en día, la filosofía atraviesa nuevos procesos de cambio que definen otras concepciones. Desde hace unas décadas, las nociones de sujeto, verdad, historia y grandes relatos que justificaban, entre otros, el conocimiento, la ciencia, el arte o la religión, son cuestionadas y redefinidas. Pero también se produjeron cambios que conformaron nuevos problemas filosóficos como los que generan la inteligencia artificial, el terrorismo, la televisión o la ecología.

Por otro lado, la filosofía ha vuelto a pensar viejas cuestiones reubicándolas en el contexto actual, como por ejemplo, el extranjero como figura del otro, la pobreza o la memoria como reconstrucción del pasado individual y social.

Éstos son sólo algunos de los problemas que se plantea la filosofía hoy en día. En este capítulo analizamos algunos de ellos.

La posmodernidad

En las últimas décadas del siglo XX, se criticaron las ideas centrales de la filosofía moderna ilustrada de fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX. Entre esas ideas estaban la forma de concebir al ser humano, la ciencia, el arte y la historia. Estas críticas fueron llamadas posmodernas.

La palabra posmodernidad tiene varios significados según esté referida a la estética, la socio-historia, la política o la filosofía.



ACTIVIDADES

1. En grupos, discutan y mencionen los problemas que consideran más importantes del mundo en que vivimos. Anoten en una lista los cinco principales, según el orden de importancia que les asignaron. Luego, comparen las listas y formulen comentarios sobre las coincidencias y diferencias de la selección.



Estética

Históricamente, el vocablo posmodernidad o posmodernismo surge para designar, en la estética, un período posterior al Modernismo de fines del siglo XIX y principios del XX. El posmodernismo comienza con las vanguardias artísticas del siglo XX, como el dadaísmo y el surrealismo, cuestionadoras de los principios clásicos del arte. En el posmodernismo el creador abandona aparentemente la búsqueda de la unidad de la obra de arte, juega con los fragmentos, combina las textualidades y yuxtapone estilos. En vez de existir un centro único en la obra, hay pastiche, recombinação cultural. La belleza, desprovista de su poder crítico, queda reducida a la decoración de la realidad; la “alta cultura” y la “cultura popular” se fusionan. Desde 1960, el posmodernismo se impone como un nuevo estilo o multitud de estilos, y como una nueva sensibilidad. El arte se hace *kitsch*, vulgar y masivo como las mercancías que se producen en cadena. Por ejemplo, las series de objetos repetidos de Andy Warhol (latas de sopa, cajas de jabón, Mona Lisas, Marylines, etcétera) y la recuperación de la estética de la historieta que realiza Roy Lichtenstein. La obra de arte se mercantiliza y también se mercantiliza la estética. Películas como *Tiempos violentos* (1994) dirigida por Quentin Tarantino, *Generación X* (1994) dirigida por Ben Stiller, *Blade Runner* (1982) dirigida por Ridley Scott, *Brasil* (1984) dirigida por Terry Gilliam, o las realizaciones de Almodóvar, participan de esta nueva sensibilidad. En ellas, la unidad narrativa aparece fragmentada y además se hace un juego abusivo de los fragmentos. Por ejemplo, en *Tiempos violentos*, los fragmentos se presentan en forma desordenada, de modo que vemos primero la parte en que algunos personajes mueren y luego las que los muestran vivos, pero sin guardar una relación necesaria para el relato. Por otra parte, lo *kitsch*, la cultura joven de los años '60 y el espíritu consumista, específicos de la estética posmoderna, aparecen en todas las películas mencionadas.

Qué lindo era mi barrio, 1986, del pintor argentino Antonio Seguí (1934). El tiempo actual se caracteriza por la crítica a las nociones ilustradas de sujeto soberano y verdad única.



El posmodernismo se caracteriza por lo *kitsch* y la cultura popular.



The Beatles surgieron en los años '60 y fueron una de las bandas más populares del siglo XX.



Francis Fukuyama (1952).



Caída del Muro de Berlín en 1989 y comienzo de la reunificación de Alemania.

Socio-historia

Desde el punto de vista socio-histórico, algunos pensadores sostienen que a partir de 1950 y 1960, se produjeron cambios en las formas de vivir, de sentir, de percibir, de conocer, de actuar. Estos cambios se relacionan con: una transición de modelo socio-cultural debida a la aparición de la sociedad de consumo; la interconexión mundial; el surgimiento de nuevos grupos sociales como los adolescentes y los jóvenes; los pueblos indígenas; los movimientos de género; las sexualidades alternativas; los nuevos tipos de familia y de identidades colectivas; la redefinición de las relaciones sociales (por ejemplo, transnacionalización de la economía, internacionalización del consumismo, ruptura de las fronteras y de la idea del Estado-nación) y el relajamiento de la lucha de clases; el estallido y la multiplicidad de las formas del poder social; nuevos parámetros y fundamentos del sentido. A esto habría que agregar el proceso hacia la uniformidad cultural en el mundo como consecuencia del proceso de globalización, en el que los medios de comunicación ocupan un lugar central, y en el que la “americanización” se ha impuesto como modelo. Todas estas características han llevado a una redefinición de la sociedad moderna tal como ésta se presentaba hasta mediados del siglo XX.

Política

La palabra posmodernidad fue empleada para señalar la terminación de la Guerra Fría luego de la caída del Muro de Berlín en 1989 y de la URSS en 1991 y una supuesta hegemonía de los Estados Unidos en el mundo actual. Éste fue el sentido que el politólogo estadounidense Francis Fukuyama le dio al término posmodernidad en un artículo titulado “¿El fin de la historia?” (1989) y en su libro *El fin de la historia y el último hombre* (1992). Para Fukuyama “el fin de la historia” consiste en el punto final de la historia ideológica de la humanidad y en la universalización de la democracia liberal occidental como la forma final de gobierno humano, en el que ya no existe la lucha ideológica, sino tan sólo los cálculos económicos, los problemas técnicos, las preocupaciones por el ambiente y la satisfacción de las demandas de los consumidores.

Filosofía

¿Cuáles son las características más relevantes de lo que se denomina “filosofía posmoderna”? Fundamentalmente, la filosofía posmoderna critica la noción de sujeto soberano y dueño de sí mismo según el modelo kantiano. Con este cuestionamiento ha producido una disolución de ese sujeto; desecha la historia en sentido lineal y progresivo descartando toda idea de progreso; se opone a la idea de una verdad única y sostiene que los grandes relatos sobre el conocimiento, la ciencia, la estética, la historia, la economía o la religión perdieron su poder de legitimación o justificación.

Los filósofos más reconocidos mundialmente y asociados con la filosofía posmoderna son Jean-François Lyotard, Jacques Derrida, Michel Foucault y Gilles Deleuze, entre otros. Es necesario recordar que el gran cuestionamiento a la filosofía de la Ilustración fue planteado por Friedrich Nietzsche (1844-1900). Sus críticas fueron retomadas y desarrolladas, entre otros, por Martin Heidegger, Ludwig Wittgenstein y la Escuela de Frankfurt, particularmente por Walter Benjamin, Theodor Adorno y Max Horkheimer.

La disolución del sujeto

Para el filósofo francés Michel Foucault, el sujeto moderno es el resultado de ciertos mecanismos de encierro como la cárcel, la fábrica, la escuela o el manicomio y de ciertas técnicas de autogestión como la dietética, la cosmética o la estética que el sujeto aplica

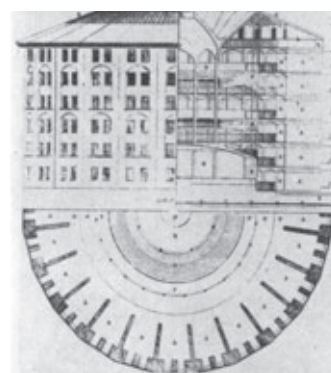
sobre sí mismo, y que Foucault llama “tecnologías del yo”. La hipótesis de Foucault es que durante los siglos XVII y XVIII se organizaron instituciones de encierro como las del hospicio, la cárcel o la fábrica, que llevaron a la conformación de ciertos dominios de saber como la psiquiatría, la criminología, la sociología, la ortopedia, la demografía y la economía política; estos, a su vez concibieron nuevos objetos de conocimiento y también nuevos sujetos de conocimiento como el loco, el delincuente, el obrero, el escolar, etcétera, entre los cuales surgió “el sujeto moderno” (el individuo) como modelo. Es decir, que el ser humano del mundo moderno y contemporáneo surgió de estas prácticas del encierro de los cuerpos y del modelamiento de las mentes necesario para el desarrollo del capitalismo.



Estas prácticas de encierro generaron las instituciones mencionadas (la cárcel, la escuela, la fábrica, el manicomio) que basaron su funcionamiento en la vigilancia y el control. Dichas instituciones utilizaron un modelo arquitectónico denominado “panóptico” (de pan = todo y óptico = relativo al ojo), es decir, de un ojo que todo lo ve para poder vigilar sin ser visto y, de esta manera, controlar cuerpos y almas y disciplinarlas. En *Vigilar y castigar*, Foucault lo describe así: “Conocido es su principio: en la periferia, una construcción en forma de anillo; en el centro, una torre, ésta, con anchas ventanas que se abren en la cara interior del anillo. La construcción periférica está dividida en celdas, cada una de las cuales atraviesa toda la anchura de la construcción. Tienen dos ventanas, una que da al interior, correspondiente a las ventanas de la torre, y la otra, que da al exterior, permite que la luz atraviese la celda de una parte a otra. Basta entonces situar un vigilante en la torre central y encerrar en cada celda a un loco, un enfermo, un condenado, un obrero o un escolar. Por el efecto de contraluz, se pueden percibir desde la torre, recortándose perfectamente sobre la luz, las pequeñas siluetas cautivas en las celdas de la periferia. Tantos pequeños teatros como celdas, en los que cada actor está solo, perfectamente individualizado y constantemente visible. El dispositivo panóptico dispone de unas unidades espaciales que permiten ver sin cesar y reconocer al punto. En suma, se modifica el principio del calabozo, o más bien de sus tres funciones: encerrar, privar de luz y ocultar, no se conserva más que la primera y se suprimen las otras dos. La plena luz y la mirada de un vigilante captan mejor que la sombra, que en último término protege. La visibilidad es una trampa”. La cárcel constituye el modelo de una sociedad panóptica o disciplinaria que reproduce en las demás instituciones esa lógica de funcionamiento.

Para Foucault, la existencia del hombre moderno no depende de una supuesta naturaleza humana intrínseca y atemporal, sino de las relaciones de poder y de saber de una época determinada. De esa manera, arremete contra la idea de sujeto que había elaborado tanto la filosofía antigua como la moderna desde Descartes a Kant y contra la idea de verdad única y atemporal, haciéndola depender también de los juegos del poder-saber. En el Prefacio a *Las palabras y las cosas* (1966), dice que el sujeto moderno no es más que una configuración trazada por la nueva disposición que ha tomado recientemente el saber. Y que reconforta y tranquiliza pensar que este sujeto es sólo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, y que desaparecerá en cuanto éste encuentre una forma nueva.

Además, el sujeto es también el resultado de ciertas técnicas o tecnologías de control de sí mismo como la dietética, la cosmética o la estética. Estas hacen que el sujeto se controle o administre a sí mismo; es decir, son formas de autogobierno o “gubernamentalidad”. Foucault llama a esta forma de control sobre sí “biopoder” o poder sobre la vida.



Dibujo del panóptico.

2. Analicen en la película *Matrix* las relaciones que pueden establecerse entre la Matrix y las teorías del poder panóptico y el biopoder.





1

1. Roy Lichtenstein (1923-1997) junto a una de sus pinturas. Algunas de sus obras se inspiraban directamente en el mundo publicitario y en los cómics.

2. Obra de Giorgio de Chirico, pintor italiano (1888-1978), fundador de la "Pintura Metafísica". Sus obras, ejecutadas con una técnica minuciosa, se pueblan de objetos de uso corriente (maniquíes), colocados en un contexto ajeno a ellos, como ciudades desiertas o ruinas. El artista procura captar el sentimiento de extrañeza ante lo inesperado y enigmático del destino humano.



2

La caída de los grandes relatos

Jean-François Lyotard, filósofo francés contemporáneo (1924-1998), en *La condición posmoderna. Informe sobre el conocimiento* (1979) plantea la pérdida de legitimidad de los relatos elaborados en el siglo XIX y parte del XX como la historia, la economía o la ciencia. A esto llama "fin de los grandes relatos" o "metarrelatos".

Según este filósofo, en las sociedades posmodernas, el saber científico —como una clase de discurso—, es y será producido para ser vendido y consumido, para ser valorado en una nueva producción. De acuerdo con este diagnóstico, el saber es hoy más que nunca un problema de poder. ¿Quién decide lo que es saber y quién sabe lo que conviene decidir? La cuestión del saber en la era de la informática es más que nunca la cuestión del gobierno. Aparece entonces el problema de la legitimación del saber.

Actualmente, el saber científico y el saber narrativo coexisten autónomamente, responden a reglas de uso diferentes e irreconciliables (Lyotard dice "incommensurables", es decir, sin medida común). Pero dicha relación no siempre fue así sino que se modificó desde hace unas décadas. En la Modernidad, la relación entre el saber científico y el saber narrativo consistía en que el segundo legitimaba al primero. Esta relación desapareció por la pérdida de credibilidad en los grandes relatos. Lyotard denomina "fin de los grandes relatos o metarrelatos" a esta pérdida de legitimación que otorgaba el saber narrativo al saber científico.

Para Lyotard la deslegitimación de los grandes relatos modernos se produjo por el auge de las técnicas y de las tecnologías, a partir de la Segunda Guerra Mundial que desplazó la importancia de los fines de la acción a los medios, así como el nuevo avance del capitalismo liberal, luego de su repliegue durante los años 1930-1960. Esta renovación del capitalismo eliminó la alternativa comunista y valorizó el goce individual de bienes y servicios.

Puesto que el saber científico ya no puede legitimarse por el discurso narrativo, lo hace a través de la *performatividad*, es decir, de la optimización de los rendimientos o de la producción. Lyotard aplica entonces el criterio de la eficacia (máximo rendimiento con el mínimo de recursos). La causa de esta nueva lógica es la búsqueda desesperada del poderío que constituye la clave de la nueva forma de legitimidad. Así el crecimiento del poderío, y su autolegitimación, residen hoy en día en la producción, la acumulación de información, la accesibilidad y la operacionabilidad de las informaciones.

La deconstrucción

La deconstrucción es el programa elaborado por Jacques Derrida, cuya tesis central sostiene que la presencia del pensamiento irrumpe en la palabra y que el propio pensamiento contiene tanto el sentido como la verdad.

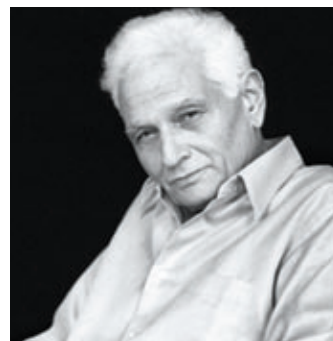
Derrida se opone a lo que se conoce como *logocentrismo*, es decir, a la idea predominante de que mediante la palabra “se logra” automáticamente el sentido. El logocentrismo otorga a la palabra una forma privilegiada de conocimiento y establece que la palabra re-presenta (vuelve a presentar) directamente el significado que habita en la mente del hablante. El logocentrismo, según Derrida, dio el poder de preponderancia a la palabra en detrimento de la escritura. Derrida pretende revalorizar la escritura.

¿En qué consiste la deconstrucción? Consiste en desmontar el prejuicio del logocentrismo para que aparezca la estructura. Derrida quiere recuperar la cualidad re-presentativa de la palabra para la escritura. Históricamente, la escritura parece haber tenido sólo la función de expresar la palabra, de representarla. El proyecto de Derrida es liberar al lenguaje oral y escrito de ese poder de re-presentación y darles valor intrínsecamente, sin que tengan que re-presentar el sentido. Busca desplazar la filosofía del lugar de dadora del sentido a todos los saberes. Para Derrida, siempre se participa de un doble mecanismo por el que, por un lado, se respetan los conceptos, pero, por el otro, se los desplaza, se los desliza.

Derrida no cree que un libro sea escrito de una vez y para siempre. Los conceptos del libro deben ser respetados mínimamente para que todos puedan comprenderlos, pero esos conceptos pueden también ser cuestionados, enriquecidos y hasta pueden desaparecer. Por eso se habla de deslizamiento o desplazamiento. Es decir, los conceptos se desplazan, varían, y no hay una única manera de entenderlos.

¿Qué es deconstruir? Es deshacer, descomponer las estructuras, pero no para destruirlas, sino más bien para conocer su funcionamiento. Deconstruir es realizar una operación para comprender cómo está construido un conjunto de partes que forman un todo. Es cuestionarse lo que está hecho, deshaciéndolo y cuestionándose también la propia duda y la propia actividad.

La obra de Derrida trata principalmente sobre el lenguaje. Sostiene que el modo convencional de lectura produce falsas suposiciones sobre los textos. Un lector tradicional cree que el lenguaje es capaz de expresar fielmente las ideas y que el autor es quien da el sentido al texto. El estilo deconstructivista de la lectura, en cambio, desafía este presupuesto y considera que el texto tiene un significado cambiante, no unificado. Esto multiplica el número de interpretaciones posibles sobre un texto y muestra los múltiples estratos de sentido que hay en el lenguaje, tanto en el oral como en el escrito.



Jacques Derrida, filósofo francés de origen argelino (1930-2004).

La película *Blade Runner* muestra robots que, a pesar de haber sido creados como máquinas, al convivir con los humanos comienzan a participar de sus sentimientos y angustias existenciales.



Filosofía de la mente e inteligencia artificial



Robots de *La guerra de las galaxias*, dirigida por George Lucas.

La distinción filosófica entre la mente y el cuerpo en el pensamiento occidental surge en la Grecia antigua (por ejemplo, el alma y el cuerpo unidos por el cordón de plata según Platón), continúa durante la Edad Moderna (el cuerpo y el alma como cosa material y cosa pensante en Descartes) y sigue siendo hoy una cuestión filosófica vigente. Algunos consideran a la mente como reducible a lo biológico, como un fenómeno físico-químico (concepción monista); otros la identifican con una sustancia espiritual o psíquico-espiritual (concepción dualista).

La filosofía de la mente se ocupa de las cuestiones referentes a los fenómenos mentales y el lugar que ellos ocupan en una descripción o explicación del mundo.

Algunas de las preguntas básicas de la filosofía de la mente son, por ejemplo, qué clase de cosa es un dolor, un pensamiento, una imagen mental, un deseo, una emoción. Evidentemente, se utiliza la palabra “cosa” en un sentido poco preciso y haciendo referencia a cuestiones relacionadas con lo psicológico. Pero, cuál es realmente su naturaleza, de qué modo se producen y qué efectos causan, son preguntas que muchos filósofos hoy en día intentan responder.

Otra pregunta relacionada es, por ejemplo, cuál es la extensión de lo que denominamos inteligencia y los fenómenos psicológicos que se asocian con ella, qué tipo de seres inteligentes existen, si es que los hay, además de los seres humanos. Esta pregunta nos hace reflexionar sobre lo que consideramos inteligencia y lo que podrían llamarse propiedades de carácter mental. De acuerdo con la definición que otorguemos a los términos “amar”, “pensar”, “imaginar”, “ser consciente”, etcétera, surgirá la pregunta acerca de si las máquinas son inteligentes.

¿Sólo los seres humanos somos capaces de crear inteligencia? Hay una respuesta obvia a este problema y es que las máquinas no se inventan solas. Somos los humanos quienes las creamos. Cuando una computadora le ganó una partida de ajedrez a Kasparov (el mejor jugador de ajedrez de todos los tiempos), el comentario generalizado era: “Bueno, no le ganó la computadora porque ésta estaba asistida por agentes humanos”. Pero, en realidad, la máquina sí le ganó. Se plantea así una oposición entre la inteligencia intrínseca (la que poseemos los humanos) y la inteligencia adquirida (la de las máquinas). Con los mismos criterios con que se crean máquinas inteligentes, podrían crearse también máquinas que sufran y sientan.

La preocupación sobre estas cuestiones ya estaba presente en *De anima* de Aristóteles (siglo IV a.C.). Pero el problema resurgió en el siglo XVII con René Descartes, que era un hombre preocupado, entre otras cosas, por la neurofisiología. Su libro *De homine* (que no se animó a publicar) es un estudio sobre el sistema nervioso humano. Descartes consideraba que lo corporal podía explicarse según la física de su tiempo, la de Galileo, pero que los fenómenos cognitivos, mentales, no eran explicables de ese modo. Descartes fue el primer filósofo que se planteó el problema mente-cuerpo y su concepción dualista fue la base de los análisis posteriores sobre esta temática.

En el siglo XX, en los Estados Unidos, se produjo la primera reacción contra el cartesianismo que fue el *conductismo*. Esta escuela consideraba que para plantearse científicamente los fenómenos psicológicos y mentales había que basarse en las manifestaciones de la conducta. De alguna manera, el conductismo niega la existencia de los fenómenos mentales como procesos que suceden dentro del sujeto, y sugiere que lo mental se manifiesta en la conducta.

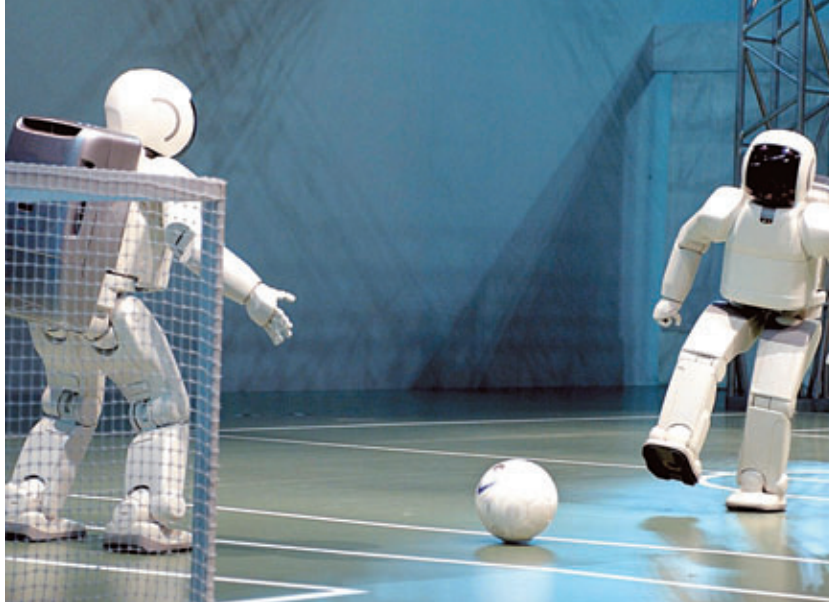
En la década de 1950 los estudiosos de ciencias cognitivas, especialmente la neurofisiología, comenzaron a producir lo que una década después se conoció como las *posiciones reduccionistas* que culminaron con lo que se llama la *teoría de la identidad*. Los filósofos que la sostienen consideran que los fenómenos mentales son internos y que constituyen estados neurológicos del sistema nervioso central.

¿Qué quiere decir esto? Que tener un dolor, por ejemplo, es similar a determinado tipo de proceso neurofisiológico. Se suele decir, por ejemplo, que “tener dolor” es idéntico a “tener las fibras C disparadas”. Pero la pregunta es, ¿qué valor tienen los enunciados que afirman que el dolor es “fibras C disparadas”? ¿Qué quiere decir que estas dos expresiones son idénticas? La neurofisiología identifica los estados neurales con los estados mentales.

Luego, en oposición a la *teoría de la identidad*, se formuló el *argumento de la realizabilidad variable de lo mental*. El argumento se relacionó con el desarrollo de la computación y con la aparición del *funcionalismo*. La idea básica del *funcionalismo* es que las propiedades mentales son propiedades funcionales, es decir, son definibles en términos de *inputs* (lo que entra), *outputs* (lo que sale) y *estados internos relacionados causalmente*. Todo este proceso se realiza en una base física que puede cambiar. Se utiliza la metáfora del ordenador: los fenómenos mentales son equiparables al *software* de una computadora, que puede funcionar en distintas máquinas. Los seres humanos tenemos un cuerpo que es el *hardware* donde funciona un determinado *software*. El *funcionalismo* rechaza la idea de reducir un fenómeno mental a una descripción neurofisiológica. Pero, si los procesos mentales son el *software* que puede “correr” en cualquier *hardware*, ¿qué es lo esencial, lo idéntico, lo único de la inteligencia humana?

Hubo otras maneras de plantear el problema pero, en los últimos cincuenta años prevalecieron las teorías que emplean sistemas artificiales como espejo para comprender nuestra mente; es decir, la inteligencia artificial.

Para comprender qué es la mente, se desarrollan sistemas artificiales que simulan la inteligencia; son como un puente para conocer la mente humana. En los primeros avances de la inteligencia artificial (IA) se consideró la mente como un ente aislado del cuerpo y se desarrollaron sistemas con esta perspectiva. Pero cuando se quisieron simular procesos relacionados con el cuerpo, como la coordinación motriz y la supervivencia, esos sistemas empezaron a fallar.



Estos robots han sido programados para procesar información y realizar acciones “inteligentes”, propias de los seres humanos.



3. En grupo, vean la película *Inteligencia artificial*, dirigida por Steven Spielberg. A partir de los párrafos anteriores, reflexionen sobre el papel de la inteligencia artificial en la actualidad, sus aplicaciones y los peligros que muchas veces representa, y también sobre las cuestiones éticas que plantea la película.

Ciencia ficción

La ciencia ficción es un género de ficción —es decir, crea un mundo— en el que los relatos presentan el impacto de avances científicos y tecnológicos, presentes o futuros, sobre la sociedad o los individuos. Durante el siglo XX este género ha tenido mucho éxito tanto en la literatura como en el cine. La película *Inteligencia artificial* está basada en un relato breve del novelista inglés Brian W. Aldiss, *Los superjuguetes duran todo el verano* (*Supertoys last all summer long*).



Escena de la película *Inteligencia artificial* (2001).

A mediados de la década de 1980, los investigadores empezaron a modelar sistemas inteligentes inspirándose en el comportamiento animal, considerando los *sistemas basados en el comportamiento*. De la misma manera que un animal exhibe inteligencia en su comportamiento adaptativo, se pensaron sistemas que se consideraban inteligentes si podían adaptarse al medio en que se los ponía. Estos sistemas fueron eficaces hasta cierta complejidad porque lograron desarrollar el comportamiento característico de gran variedad de animales.

La inteligencia artificial se presenta a partir del siglo XX como un mundo apasionante de experimentación científica y un campo muy fructífero para el desarrollo filosófico. Además, se mezclan cuestiones éticas y psicológicas que llevan a los filósofos a preguntarse cuestiones como qué es la conciencia, qué es la subjetividad, qué son los sentimientos y cómo se perciben, si son o no propios del hombre, si los animales tienen alma, etcétera.

La inteligencia artificial incluye varios campos de desarrollo: la robótica, usada principalmente en la industria; la comprensión y traducción de lenguajes; la visión en máquinas que distinguen formas y que se usan en líneas de ensamblaje; el reconocimiento de palabras y aprendizaje de máquinas; los sistemas computacionales expertos. Es posible afirmar que los robots reproducen el comportamiento humano en un estrecho ámbito del conocimiento. Son programas tan variados como los que diagnostican infecciones en la sangre e indican un tratamiento, los que interpretan datos sísmológicos en exploración geológica y los que configuran complejos equipos de alta tecnología.



En la actualidad se realizan operaciones complejas a través de computadoras y robots que interpretan las órdenes del cirujano.

René Descartes y el dualismo mente-cuerpo

Entre 1628 y 1649, Descartes concibió la parte fundamental de su obra, vigente aún hoy, sobre los temas de la mente y el cuerpo. La primera de estas obras, *De homine*, fue publicada mucho después de su escritura porque Descartes no se animaba a presentarla ya que en esa época, la Inquisición controlaba las producciones científicas. Para entonces, el destino adverso de Galileo Galilei en manos de los inquisidores, ya era conocido. En esa obra, Descartes describe el mecanismo de la reacción automática en respuesta a los estímulos del exterior. Éstos afectan, según él, las terminaciones

periféricas de las fibrillas nerviosas que, a su vez, desplazan a las terminaciones centrales.

Por esa explicación del mecanismo de reacción automática se lo considera todavía como quien estableció la teoría del reflejo. En esta obra, aún no figura la discusión acerca de la ruptura metafísica entre la mente y el cuerpo pero está esbozada la interacción mente-cuerpo. Solo en 1641, en las *Meditaciones metafísicas*, Descartes explica el dualismo entre la mente y el cuerpo. Para él, había dos sustancias diversas: el cuerpo (*res extensa*), que es espacial, y el alma o mente (*res cogitans*) que no tiene extensión alguna. Descartes no explica cómo se relacionan estas dos sustancias.

Atentado en Nueva York a las Torres Gemelas ocurrido el 11 de setiembre de 2001.



Los desafíos del terrorismo

EL ATENTADO A LAS TORRES GEMELAS EN LA CIUDAD DE NUEVA YORK, EL 11 DE SETIEMBRE DE 2001, FUE UN HECHO SIN PRECEDENTES QUE GOLPEÓ LA CONCIENCIA MUNDIAL E INICIÓ UNA SERIE DE ATAQUES QUE SE HAN SUCEDIDO HASTA LA ACTUALIDAD (EN MADRID EN 2004 Y EN LONDRES EN 2005). AL-QAEDA, ORGANIZACIÓN FUNDAMENTALISTA ISLÁMICA DIRIGIDA POR BIN LADEN, SE ADJUDICA LA AUTORÍA.

Luego del atentado a las Torres Gemelas, Giovanna Borradori, profesora de filosofía en Nueva York, realizó extensas entrevistas con similares preguntas, a dos de los filósofos contemporáneos más importantes: Jürgen Habermas y Jacques Derrida. Ambos habían sido invitados a dar una serie de conferencias en Nueva York, en las semanas siguientes al atentado. Las entrevistas fueron publicadas en *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida* cuyo hilo conductor es someter a un análisis filosófico las preguntas más urgentes a propósito del terror y del terrorismo. En el Prefacio del libro, Borradori dice: “A pesar de las marcadas diferencias que hay entre sus respectivos enfoques, ambos pensadores sostienen que el de 'terrorismo' es un concepto difícil de precisar, lo cual expone a la arena política

global a peligros inminentes y a desafíos futuros. No es claro, por ejemplo, sobre qué bases puede reclamar el terrorismo un contenido político y separarse de este modo de la actividad criminal ordinaria. Es una cuestión aún no resuelta también si puede haber un terrorismo de Estado, si el terrorismo se puede distinguir de manera nítida de la guerra, y finalmente si un Estado, o una coalición de Estados, puede declarar la guerra a algo distinto de una entidad política. [...] Como el tipo de terrorismo que introdujo el 9/11 no parece tener objetivos políticamente realistas, Habermas descalifica su contenido político. Basado en ello, se alarma un poco ante la decisión de declararle la guerra al terrorismo, lo cual le otorga a éste una legitimación política. También le preocupa la potencial pérdida de legitimidad por parte de

los gobiernos democráticos liberales, a quienes ve como sistemáticamente expuestos al riesgo de reaccionar exageradamente contra un enemigo desconocido. Éste es un riesgo grave tanto en el plano doméstico, en donde la militarización de la vida cotidiana podría minar el funcionamiento del Estado constitucional y restringir las posibilidades de participación democrática, como en el internacional, en donde el uso de recursos militares puede resultar desproporcionado o poco efectivo.

Derrida sostiene que la reconstrucción de la noción de terrorismo es el único curso de acción políticamente responsable, pues el uso público que se hace de esta noción contribuye de manera perversa a la causa terrorista. Dicha reconstrucción consiste en mostrar que los conjuntos de distinciones dentro de los cuales comprendemos el significado del término *terrorismo* están llenos de problemas. En su opinión, no es sólo el hecho de que la guerra entraña la intimidación de la población civil, y por consiguiente elementos de terrorismo, sino también que no se puede trazar ninguna separación rigurosa entre diferentes tipos de terrorismo, tales como el nacional y el internacional o el local y el global. [...]

Además, Derrida nos exhorta a estar atentos a las relaciones entre el terrorismo y el sistema globalizado de comunicación. Es un hecho que, a partir de los atentados del 9/11, los medios han estado bombardeando al mundo con imágenes e historias acerca del terrorismo. Derrida sostiene que esto exige una reflexión crítica. Es común que mediante la repetición de los recuerdos traumáticos, las víctimas traten de darse a sí mismas la seguridad de que pueden aguantar el impacto de lo que aún pueda ocurrir. Desde el 9/11 todos nos hemos visto forzados a darnos esta seguridad, con el resultado de que el

terror aparece menos como un evento pasado que como una posibilidad futura. Derrida se muestra incluso sorprendido por la forma tan ingenua como los medios de comunicación contribuyeron a multiplicar la fuerza de esta traumática experiencia. Pero, al mismo tiempo, también se desconcierta al constatar cuán real es la amenaza de que el terrorismo explote las redes tecnológicas y de información. A pesar de todo el horror que presenciamos (...) es muy factible que un día veamos al 9/11 como el último ejemplo de vínculo entre terror y territorio, como la última erupción de un arcaico teatro de violencia destinado a golpear la imaginación. Pues los atentados futuros (como sería el caso con armas químicas y biológicas, o simplemente mediante desordenamientos masivos de la comunicación digital) pueden ser silenciosos, invisibles y, a la larga, inimaginables.

Frente a estos peligros devastadores, tanto Habermas como Derrida llaman a dar una respuesta planetaria que implique la transición del Derecho Internacional clásico, aún anclado en el modelo decimonónico del Estado-nación, hacia un nuevo orden cosmopolita (*cosmo-político*) en el cual las instituciones multilaterales y las alianzas continentales lleguen a ser los actores políticos principales.

En el ámbito de lo práctico, esta transición puede requerir la creación de nuevas instituciones. Pero es indudable que el primer paso es fortalecer las instituciones actuales, poner en obra su alcance diplomático y respetar sus deliberaciones. En el ámbito de lo teórico, el otorgamiento de poder a los actores internacionales exige una reevaluación crítica del significado de la soberanía. Con respecto a esto, tanto Habermas como Derrida afirman el valor de los ideales de ciudadanía mundial y derecho cosmopolita, propios de la Ilustración”.

4. ¿Qué elementos puede aportar la filosofía a esta terrible situación que nos toca vivir?

5. ¿Cómo definen ambos filósofos al terrorismo?

6. ¿Qué relación establece Derrida entre terrorismo y medios de comunicación?

7. ¿Qué papel asignan los filósofos al Derecho Internacional clásico y a los organismos internacionales ante esta nueva realidad? En este contexto, ¿cómo aparecen la soberanía y los conceptos de cosmopolitismo y ciudadanía mundial?



La televisión

A causa del crecimiento abrumador de los medios masivos de comunicación, la duda sobre la construcción del sentido resulta explícita. Y, a partir de los años cincuenta, cuando apareció la televisión, la incertidumbre ante la verdad ha alcanzado su máxima expresión. La televisión ocupa un lugar preponderante en relación con el sentido y la verdad acerca de la realidad. Nietzsche dudaba sobre la verdad, porque para él no había una verdad única. Podríamos, entonces, preguntarnos hoy, ¿hay alguna verdad para nosotros?

El filósofo y sociólogo francés Pierre Bourdieu estudió las informaciones que circulan en televisión. Para él, la televisión pone en peligro la producción cultural, es decir, el arte, la literatura, la ciencia, la filosofía, el derecho. Bourdieu se refiere específicamente a las informaciones distorsionadas que circulan por televisión, sobre todo en algunos programas periodísticos.

Bourdieu teme por los televidentes que, desprevenidos, se resisten a creer en los efectos que las presiones económicas y políticas ejercen sobre la programación que se consume a diario. Él no deseaba que sus análisis se percibieran como “ataques” contra los periodistas y contra los trabajadores de la televisión, sino que tenía la esperanza de que su análisis del mensaje televisivo pudiera contribuir a la actitud crítica por parte de los televidentes.

Cuando surgió el fenómeno de la televisión, se pensó que sería sólo un “medio de comunicación de masas” es decir, un medio para transmitir mensajes masivamente. Según una mirada retrospectiva, la televisión también transformó a quienes la producen, a los periodistas y a los productores culturales en general, y se fue transformando poco a poco en un “fenómeno” con extraordinaria influencia sobre todas las actividades.

A Bourdieu le preocupaban las presiones comerciales, a través de los índices de audiencia, que definen lo que conviene transmitir y lo que no conviene. Para Bourdieu, el mundo de la televisión, con sus intereses, constituye un filtro deformador de la realidad.

En las sociedades actuales, todo se constituye por medio de la “opinión pública” y, lógicamente, los medios de comunicación masiva en general —y la televisión, en particular— representan la realidad, teniendo en cuenta que toda representación es una construcción, algo creado. Hoy por hoy, la existencia de todo lo que pasa, es tal si pasa en televisión. La existencia y la trascendencia al margen de los medios son apenas perceptibles. En cambio, todo lo que protagoniza alguna parte de esta representación de la realidad, adquiere existencia, existe.

Bourdieu dedica especial atención a los noticieros donde los periodistas, en vez de informar o educar, invocan las expectativas del público para proyectar su propia visión; fundamentalmente guiados y regidos por una política de no “aburrir”, otorgando prioridad a debates, polémicas que llamen la atención del público y que hagan subir las audiencias. El déficit nacional, la reducción de impuestos, las deudas, los presupuestos para salud y educación, ya no son el tema que importa sino que se destaca el enfrentamiento entre las personas. Para Bourdieu, la competencia periodística ya no está centrada en la



Pierre Bourdieu (1930-2002).

En la película *Mentiras que matan* (1997) dirigida por Barry Levinson, se muestran de modo irónico el poder y el peligro de los medios de comunicación. Después de ser descubierto en una situación escandalosa días antes de las elecciones, el presidente de los Estados Unidos advierte lo mucho que eso puede afectar su imagen y contrata a un productor de cine para que invente una guerra a la que el presidente, supuestamente, pondrá fin heroicamente.



Escena de la película *The Truman Show* (1998), dirigida por Peter Weir y protagonizada por Jim Carrey.

La película estadounidense *The Truman Show* cuenta la historia de un hombre cuya vida es absolutamente ficticia y creada por y para un programa de televisión. De modo claro y también alegórico, la película plantea la engañosa construcción de sentido que los medios de comunicación producen, y el peligro que, muchas veces, significan para el desarrollo de las personas.

objetividad de su conocimiento sobre el mundo, sino en la fuerza de los contactos, que cuanto más íntimos y confidenciales, mejor.

Para este pensador —como para otros pensadores como Guy Debord, por ejemplo—, no conviene hablar de una “sociedad de la información” sino, más bien, de una “sociedad del espectáculo”. La información ya no es un elemento democrático que permite formar opinión sino que, como está tan procesada, mediada, construida —por no decir inventada— es un elemento más para mirar, algo para consumir como un espectáculo.

En síntesis, Bourdieu evalúa la televisión según parámetros que están lejos de ser aquellos con los que la televisión y sus programas se consumen a diario. Desea desmontar el artificio y alertar a los millones de telespectadores en todo el mundo. Pretende descomponer la objetividad aparente para enfrentarla a una construcción real.

Para Bourdieu hay otra consecuencia más del crecimiento de la televisión en el espacio de los medios de comunicación: es el paso de una política de acción cultural a una “demagogia de lo espontáneo”, según sus propias palabras. Esto se refiere al espacio cada vez mayor que la televisión da a las tribunas libres y a los espacios de libre opinión. Para él, la televisión de los primeros años —la década de los '50— pretendía ser cultural, mientras que la televisión de hoy se dedica a explotar los gustos para conseguir mayores índices de audiencia ofreciendo los derivados del *talk-show* o *reality show*. Éstos pretenden ser “retazos de vida” pero resultan ser exhibiciones de experiencia vivida vaciadas de sentido, para satisfacer intereses comerciales.



Escena de un *reality show* televisivo.

La consideración de los peligros inherentes a la información televisiva nos hacen reflexionar acerca de que durante las últimas décadas, la televisión ha adquirido entre sus características la de desalentar el ejercicio de pensar, privilegiando el impacto de la imagen sobre el contenido y el de la emoción sobre la razón, a favor del vértigo y la impunidad de que goza por razones técnicas ya que en ese mundo virtual, los hechos, los dichos y los juicios son dificultosamente revisables porque pasan rápidamente “de largo”.

Crítica a los medios

El cine argentino también se propuso criticar a los medios de comunicación. La película *Pajarito Gómez* (1965), dirigida por Rodolfo Kuhn, ironiza cómo, a través de

la manipulación mediática, se produce la creación, ascenso y caída de un cantante de la “nueva ola”, o “nuevaolero”. El personaje tiene relación con el, para entonces naciente, cantautor Palito Ortega.



8. Seleccionen un *reality show* y un noticiero y analicen a partir de la teoría de Bourdieu si pueden considerarse como “filtros deformadores de la realidad”. Expliquen por qué.
9. Discutan qué funciones cumple hoy la televisión para ustedes.
10. Organicen un panel con invitados para debatir sobre el papel de la televisión en la sociedad.

Pobreza y desarrollo

El filósofo Walter Benjamin en su ensayo "Experiencia y pobreza" (1933), incluido en la sección Lecturas filosóficas, analiza la relación entre la pobreza y la declinación de la experiencia. Explica la imposibilidad de construir una tradición, es decir, de que los padres transmitan mensajes y enseñanzas a sus hijos a través de las generaciones. Ilustra la importancia de la tradición en el sentido de transmisión, con una antigua leyenda: un anciano en su lecho de muerte les dice a sus hijos que en su viña hay un tesoro escondido. Los muchachos cavan infructuosamente pero no encuentran el tesoro. Sin embargo, cuando llega el otoño, la viña de su padre se muestra más fructífera que cualquier otra región. Entonces advierten que el tesoro al que su padre se refería era la experiencia que les había transmitido, la experiencia de saber que la bendición no estaba en el oro sino en la capacidad de trabajo. Esta fábula puede interpretarse como una ilustración de la nobleza del trabajo y del esfuerzo, pero el autor no persigue fines moralizantes. Lo que importa es que los hijos entienden que el padre les ha transmitido mucho más que una palabra, porque hay algo que pasa de generación en generación, algo que es mucho mayor que las experiencias individuales.

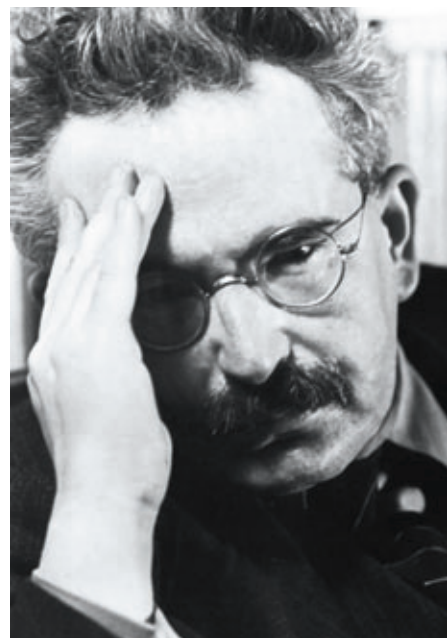
Benjamin mira a la Alemania y al mundo en que vive y lamenta la pérdida de la experiencia, una pérdida que acarrea otra desaparición: la posibilidad de transmitirla que genera pobreza de la experiencia. Benjamin explica esta desaparición apelando a factores históricos que, según él, culminan en las atrocidades de la Primera Guerra Mundial, que, como sabemos hoy, fue el comienzo de un largo proceso de empobrecimiento. Benjamin dice que los sobrevivientes de la guerra se volvían mudos porque aquello que veían no podía ser procesado con las palabras y, por lo tanto, era imposible transmitirlo. Así, puede decirse que la guerra acaba con la experiencia. Benjamin reflexiona sobre las fuerzas productivas y la técnica en su particular aceleración al servicio de la sociedad capitalista, y sobre la imposibilidad de asimilar las atrocidades del mundo mediante el lenguaje y la memoria.

Hoy en día, esta pobreza de la experiencia es mucho más que la imposibilidad de transmitir una palabra, una tradición; se refiere a la lucha por sobrevivir de miles de personas en el mundo.

A pesar de la aparente prosperidad, el 40% de los niños en países en desarrollo —más de 500 millones— lucha a diario por sobrevivir con apenas unas monedas. La pobreza es hoy la principal causa de mortalidad infantil y de que millones de niños padezcan hambre en todo el mundo, que no reciban educación, o que sean sometidos al trabajo infantil.

Esto no significa solamente que deban pasar una infancia dura, sino que la pobreza causa daños permanentes en sus mentes y en sus cuerpos. Quienes llegan a adultos, muchas veces, perpetúan el ciclo transmitiendo la pobreza a sus hijos. Esta es la transmisión más frecuente que puede comprobarse hoy. Por esto mismo, la reducción de la pobreza debe comenzar con la protección y vigencia de los derechos humanos en general, y de los derechos de los niños en particular. Las inversiones que los países efectúan en la infancia son la mejor garantía de lograr un desarrollo humano equitativo e idealmente permanente.

En los últimos años, algunas de las principales preocupaciones de las organizaciones internacionales, como UNICEF (Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia), son las graves repercusiones del VIH/SIDA en la infancia. Solo un 10% de los niños infectados reciben tratamiento, y millones de huérfanos debido a la enfermedad, siguen sin recibir apoyo por parte de los gobiernos; otros tantos han perdido a sus familiares, se han quedado sin poder ir a la escuela y no reciben atención en salud. El SIDA está causando estragos en la infancia de todo el mundo y la pobreza es una de sus principales causas.



Walter Benjamin (1892-1940), filósofo alemán.



Campañas de prevención del SIDA en la India.



Esta enfermedad desgarró familias y comunidades enteras, dejando desamparados a miles de jóvenes y niños, y cortando toda posibilidad de experiencia y de transmisión.

Preocuparse por el desarrollo integral de los jóvenes es ocuparse del mantenimiento y la superación del capital humano indispensable que las sociedades necesitan. El estado de pobreza en América latina, por ejemplo, pone en grave peligro el desarrollo de este capital humano, pues la mayor parte de las personas pobres tienen menos de 30 años de edad y muchas de ellas no acceden a los servicios básicos en salud y educación. Una inmensa brecha separa los distintos segmentos de la población lo que, lógicamente, pone en peligro la estabilidad y la posibilidad sostenible del desarrollo social en general.

Afortunadamente, cada vez son más los países que advierten que lo medular de la solución está en invertir en la infancia y la juventud. Reconocer que la juventud es indispensable para el desarrollo social en general significa también la necesidad de crear espacios que le permitan participar en diversos aspectos de la sociedad. Las sociedades necesitan su aporte y la fuerza de sus ideas. Esta fuerza de cambio está en consonancia con el mundo de hoy, signado por la velocidad y la movilidad constantes. Las sociedades necesitan de sus utopías; pero sin acceso a los servicios de salud, a la educación, a una vida digna y sin limitaciones, y sin tener la posibilidad de expresar sus ideas, la juventud es sólo un actor social amenazado.

En muchos casos, sobre todo en los países menos desarrollados, existen grandes déficits en la cobertura de los servicios básicos en perjuicio de los sectores más desprotegidos como los pobres que se asientan en las inmediaciones de los centros urbanos, la población rural y los grupos indígenas. Para alimentar el capital humano de estos jóvenes, es necesario advertir el potencial que representan para los países y su desarrollo; pues, con herramientas adecuadas, los jóvenes son el principal actor social del progreso.

En la estructura social de América latina hay algunos factores que inciden en el aumento y la persistencia de la pobreza entre las personas jóvenes. Esos factores son la ineficiencia del sistema educativo (la baja cobertura, la inequidad en la calidad); la incapacidad del mercado de trabajo para incluir a los jóvenes; las irregularidades estructurales en la constitución de las familias pobres; los embarazos adolescentes; la discriminación por razones étnicas o de género que afectan las posibilidades de desarrollo de los jóvenes; la falta de incentivos en el mundo rural; y la segregación de los núcleos centrales de la sociedad, entre otros. Sólo si los gobiernos advierten la deuda social para con los jóvenes y las generaciones futuras, podrán comenzar a solucionarse los problemas de la pobreza.

Barrio carenciado en Lima, Perú.





Las dificultades económicas e institucionales por las que atraviesan los países latinoamericanos y sus sociedades comprometen las posibilidades de desarrollo individual y colectivo de los jóvenes. En la foto, un grupo de jóvenes brasileños reclaman ante el gobierno de su país.

Por otro lado, la juventud es también una construcción social. Qué se entiende por joven y las características que se atribuyen a la juventud, dependen de la sociedad particular que se analiza. No hay, entonces, una sola juventud. Podría decirse que la juventud es considerada como la etapa de tránsito entre la niñez y la vida adulta, entre el ámbito familiar y el social.

América latina es considerada una de las regiones menos equitativas del mundo. Esto, afecta al desarrollo homogéneo de nuestra sociedad e incide especialmente en la población joven. Hace que convivan, en una misma sociedad, mundos paralelos que poco tienen que ver entre sí. De esta manera, resulta difícil hablar de “una sociedad” sino que, en rigor, debería hablarse de “sociedades”. Una sociedad integrada, en cambio, es aquella en la que la población se comporta como un todo, donde hay patrones socialmente aceptados, y donde existe una correspondencia entre las metas culturales, las oportunidades, y las posibilidades de aprovecharlas. Lograr el equilibrio entre estos tres factores constituye un desafío para la acción de los gobiernos, para la estabilidad y la vida de las poblaciones, y para el futuro.

El filósofo contemporáneo argentino-chileno Martín Hopenhayn define el desarrollo como un proceso que puede considerarse la ampliación de la libertad humana. El éxito económico de una sociedad no puede separarse de las vidas que llevan sus miembros. No sólo ha de valorarse el vivir bien, sino también ha de apreciarse el tener control sobre la propia vida y sobre la calidad de esa vida. Esto debe juzgarse no sólo por la forma en que se vive sino también por las opciones que pueden elegirse. Evaluar el éxito social comienza, entonces, por considerar el desarrollo como libertad. Que una persona pueda desarrollarse también quiere decir que pueda vivir en libertad. Sólo la libertad así entendida podría ayudar a recuperar el valor de la experiencia.

La película argentina *Pizza, birra, faso* (1997), dirigida por Adrián Caetano, cuenta cómo son algunos días en la vida de cuatro jóvenes que luchan por sobrevivir en una ciudad de provincia que no les da oportunidades, y en la que el amor parece ser lo auténtico. Pero ni siquiera el amor es fácilmente realizable porque la falta de ilusiones impide que se propongan algo más que subsistir día a día.



Escena de la película *Pizza, birra, faso*.

11. Vean la película *Pizza, birra, faso* y analícenla según el concepto de “pobreza de la experiencia” planteado por Benjamin.

12. Realicen una encuesta a jóvenes de hasta 25 años a partir de estas preguntas: ¿cómo te imaginás la sociedad en el futuro? ¿Cómo pensás que va a ser tu vida? Sinteticen las respuestas, elaboren algunas conclusiones y relaciónenlas con las ideas de desarrollo y ampliación de la libertad humana de Hopenhayn.



El paradigma ecológico

Si la filosofía puede entenderse como la pregunta por el ser humano y por su destino en el mundo, hoy esta cuestión se replantea en función del gran riesgo al que se enfrenta la humanidad: el de destruirse a sí misma.

Se identifican al menos tres factores que contribuyeron a esta situación: el crecimiento de la población mundial, los hábitos dominantes de consumo, y los desarrollos tecnológicos de la sociedad industrial. Los especialistas aseguran que, de no efectuarse serias modificaciones en estos factores, se producirá, tarde o temprano, un colapso ecológico de consecuencias incalculables. A esto hay que sumarle las manifestaciones del desequilibrio ecológico, que afectan al planeta en su conjunto: el adelgazamiento de la capa de ozono, el aumento de los gases productores de “efecto invernadero” (calentamiento global) y los cambios climáticos que se producen como consecuencia de los otros dos.

Además, hay que tener en cuenta las catástrofes ecológicas producidas por el uso de tecnologías que fallaron en sus aplicaciones en gran escala. Por ejemplo Minamata, en Japón (como consecuencia de la contaminación del mar por vertidos mercuriales que envenenaron a los peces), el caso del Golfo Pérsico a comienzos de la década de 1990 (como consecuencia de la guerra por el control de los pozos petrolíferos) y, sobre todo, Chernobyl (como consecuencia de un fatal error humano durante la explotación de la energía nuclear para la producción de electricidad).

Estas pruebas y la insistencia de estudiosos de diversas áreas consiguieron que la ecología se considerase como una disciplina científica autónoma o, mejor dicho, como una ciencia interdisciplinaria de la que la filosofía es un integrante fundamental. A esta primera transformación le sigue un cambio radical respecto de la idea de la naturaleza y de sus relaciones con la cultura humana.

Hoy en día, el ecologismo es más que un movimiento social e intelectual. Los especialistas consideran que se desarrolla una nueva “Ilustración” como la del siglo XVIII. Esto ha propiciado la revisión de las categorías éticas y políticas de la tradición occidental, y la naturaleza ya no se concibe como una fuente inagotable de recursos. Podría decirse que, en lugar del paradigma tecnológico que caracterizó a la modernidad, hemos empezado a elaborar un paradigma ecológico.

La economía capitalista olvidó su dependencia de un sistema más amplio, el de la biosfera terrestre, con la que no tiene más opción que mantener una constante interacción. Éste es el mayor descubrimiento de la economía ecológica desde la década de 1970, cuando

empezó a tomarse verdadera conciencia de que los ciclos de oferta y demanda, de producción y consumo, dependen de un ciclo más abarcador: el de la interacción entre la sociedad y la naturaleza. Lamentablemente, se tomó conciencia de ello cuando el ciclo económico ya se había desajustado riesgosamente respecto del ciclo ecológico.

El nuevo paradigma ecológico destaca que la relación de los seres humanos con el mundo en que viven no se produce de forma directa e inmediata, sino a través de los códigos de comunicación, manipulación y transformación del medio físico, de los otros seres vivos y del propio cuerpo.

La crisis ecológica global pone en riesgo la salud, la vida, la continuidad de la especie humana; esto obliga a



Greenpeace, ONG internacional dedicada a la protección del ambiente. Protesta frente a las instalaciones de la central nuclear de Atucha.

Integrantes de Greenpeace protestan frente a máquinas topadoras para frenar los desmontes que amenazan con destruir los últimos bosques nativos en la provincia de Salta, 2004.





El movimiento ecologista tuvo dos precedentes en el siglo XIX: el ambientalismo obrero, preocupado por las condiciones de higiene, salud y vivienda en los barrios obreros de las ciudades industriales, y el conservacionismo, interesado en preservar lugares de “naturaleza virgen”.

pensar moralmente respecto de los seres naturales, y a promover que sean legalmente protegidos el aire, el agua, el suelo, las plantas y los animales. Además, se plantea la cuestión del trato que debe darse a los seres vivos individuales; de esta cuestión nace el debate sobre los “derechos de los animales”, que es relativamente independiente del problema de la pérdida de la biodiversidad terrestre y sus efectos sobre el porvenir humano.

El principio de responsabilidad de Hans Jonas

Hans Jonas (Alemania, 1903-1993) en *El principio de responsabilidad* (1979) considera que para afrontar los grandes riesgos ecológicos de la “civilización tecnológica”, las generaciones presentes deben adoptar una relación de “responsabilidad” hacia las generaciones futuras, como la que los padres deben tener hacia sus hijos. Este tipo de responsabilidad se basa en la moral de la autonomía (entendida como autogobierno de cada uno) y de la justicia (entendida como reciprocidad o como respeto al autogobierno del otro).

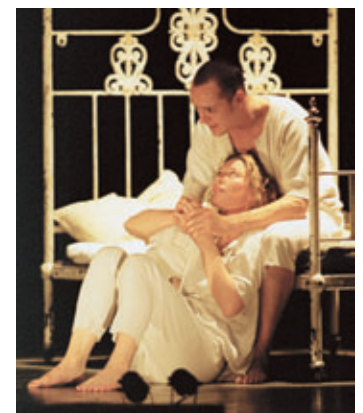
La teoría de Hans Jonas está compuesta principalmente por tres elementos: las virtudes de la cautela y de la moderación en la acción, el pensamiento hipotético y el pensamiento en las consecuencias. Con una especie de pensamiento guiado por el temor de la crisis ecológica global, Jonas define el procedimiento por el cual podemos adquirir más conciencia del peligro y actuar con responsabilidad. Sus preocupaciones podrían resumirse en la siguiente frase: “Obra de tal modo que los efectos de tu actuación sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra”. El antecedente kantiano fue explicitado por el propio Jonas quien aclaró que el nuevo imperativo se dirige más a la política pública que a la acción privada del actuar según la ley de Kant.

Escena de la representación teatral de 1984, de George Orwell.

Utopías modernas

Casi todas las utopías modernas relacionan los saberes, el dominio de la naturaleza y algún tipo de sociedad ideal. En cine y literatura, sobre todo a partir de la Segunda Guerra Mundial, comienzan a aparecer las primeras utopías negativas; en ellas el desarrollo de la ciencia se vincula con el ejercicio de un poder desmedido e irracional como los que existieron en el siglo XX con el nazismo, el fascismo y el estalinismo. Las primeras *distopías*

célebres en literatura fueron *Un mundo feliz* (1932) de Aldous Huxley, y *1984* (1949) de George Orwell. Desde entonces, el vínculo entre ciencia y poder es un lugar común de los relatos de ciencia-ficción, en los que el futuro no es esperanzador y se presenta como un lugar infernal al que sería mejor no llegar nunca. En las últimas décadas, estos relatos incorporan otros temas como el uso de la energía nuclear, la crisis ecológica global, las nuevas biotecnologías y la manipulación genética.



13. Lean la siguiente noticia y elaboren individualmente un texto de diez líneas en el que expresen sus opiniones sobre la ecología y el principio de responsabilidad de Hans Jonas.

LA NACIÓN | 2 DE OCTUBRE DE 2005

La mar estaba serena...

Andrés Bosso

El bullicio en la colonia no fue impedimento para que un fornido albatros ceja negra aterrizara a pocos centímetros de su nido, perfectamente reconocido desde el aire. Allí, su hembra cuidaba celosamente del único huevo que ponen por temporada y que protegen durante casi 70 días. Era el turno de la hembra para emprender su derrotero de cientos de kilómetros diarios en alta mar en busca de calamares y peces. Pero ella nunca regresó al nido. Encontró la muerte tras quedar enganchada en un anzuelo de las líneas de pesca de un buque, en el océano austral. Esta imagen hoy es habitual en los mares del mundo, incluido el Argentino. Estudios recientes indican que 19 de las 21 especies de albatros se encuentran en serio riesgo de extinción: algunas poblaciones están disminuyendo de manera alarmante. Los albatros y también los petreles viven muchos años, pero tienen poca descendencia, lo cual torna especialmente vulnerables a las poblaciones que sufren algún tipo de presión. Las alteraciones de los sitios de nidificación o la introducción de especies depredadoras de los nidos son algunas de las causas de su disminución. Pero la principal amenaza está en los océanos, donde estas aves pasan la mayor parte del tiempo.

En los últimos años, tanto la pesca legal como la “pirata” han crecido de manera notable.

Al ser un problema global, diversas organizaciones del mundo están preocupadas por el tema, como BirdLife International, entidad representada en nuestro país por Aves Argentinas. Para revertir este proceso, desde el año 2002, Aves Argentinas promueve acciones concretas que tienen por objetivo evitar la extinción de especies de aves marinas. Otra de las iniciativas, en conjunto con el Instituto Nacional de Investigación y Desarrollo Pesquero (Inidep) y la Fundación Patagonia Natural, es capacitar a los observadores a bordo. Ellos son entrenados para determinar, en los buques de pesca comercial, el emprendimiento ecológico, las especies de peces y el tamaño de las presas, entre otra información necesaria para asesorar a la autoridad de aplicación en la materia.

Ciudades enteras, veraneantes, empresas de turismo, de transporte, pesqueras y energéticas, entre otras, y junto a ellas millones de aves, dependen de los mares en mayor o menor medida. La pérdida de biodiversidad marina, que es evitable, incidirá de manera negativa en el futuro de las aves. Por eso, el movimiento conservacionista argentino está preocupado por nuestro mar, como lo reflejan la flamante creación

del Parque Nacional Monte León o los esfuerzos de diferentes ONG por generar una alianza que impulse una zonificación en favor del uso sustentable de los recursos marinos.

El célebre Jacques Cousteau, pionero del estudio oceanográfico y uno de los pilares de la conservación de la naturaleza, afirmaba: “Somos pasajeros sin nacionalidad de una nave llamada Tierra, cuyo futuro está en peligro”.

La Nación, 2 de octubre de 2005 (adaptación).



Jacques Cousteau, oceanógrafo francés (1910-1997), ha realizado significativas contribuciones a la oceanografía.

14. Busquen en los periódicos de los últimos 15 días, artículos que refieran a casos de amenaza del ciclo ecológico. En grupos, elijan uno de los casos y elaboren un texto con los datos que lo configuran. ¿Cómo podrían aplicar el procedimiento de Hans Jonas a ese caso?

15. En grupos compartan los textos que elaboraron en la actividad 13 y relacionen las nociones explicadas en “El paradigma ecológico” con las catástrofes provocadas por huracanes en 2005: Ofelia sobre la península de la Florida, Wilma sobre el Caribe mexicano y Katrina sobre Nueva Orleans.

La diversidad cultural

La necesidad de vivir en un lugar distinto del que se ha nacido puede tener varios motivos y provoca, muchas veces, conflictos de convivencia en las sociedades que reciben a los grupos migrantes. Desde siempre, asentarse en un nuevo lugar significa afrontar los prejuicios, la discriminación y la dificultosa convivencia que muchas veces se produce; esto puede hacernos dudar de que sea posible convivir con otras culturas.

Para Claude Lévi-Strauss esta convivencia es posible. La diversidad cultural es justamente la que enriquece la vida con su diverso capital humano, con sus diferentes formas de ver el mundo. La interacción entre culturas desdibuja las fronteras entre ellas.

Se suele pensar que el inmigrante (el otro) es inferior porque carece de algunas aptitudes y competencias que el que habita desde su nacimiento en un lugar (el mismo) ha adquirido. Este desconocimiento del otro o “extrañamiento” ante el otro está conformado por la propia tradición y origen del “nosotros” al que pertenecemos. El otro, el “bárbaro”, el extranjero, nos cuestiona sobre lo propio y sobre el orden al que pertenecemos y entonces él resulta ser el cuestionado.

A pesar de que el imaginario de cada comunidad se esfuerza por configurar un origen uniforme y homogéneo, la realidad y los hechos históricos confirman la dispersión de los grupos humanos: la huida de comunidades negras por temor al esclavismo, la expulsión de los judíos en muchas partes de Europa, los desplazamientos que se producen del campo a la ciudad en todos los países del mundo. Todos estos factores revelan que un origen homogéneo dista mucho de ser real y que convivir con los otros es algo natural; además, refuta el punto de vista del “nosotros” y lo enriquece con el entrecruzamiento de culturas. Sólo así es posible pensar el diálogo, comprendiendo a las otras culturas en sus especificidades y diferencias. Sólo así sería posible empezar a configurar un imaginario constituido por la diversidad, es decir, por la multiplicidad de sentidos.

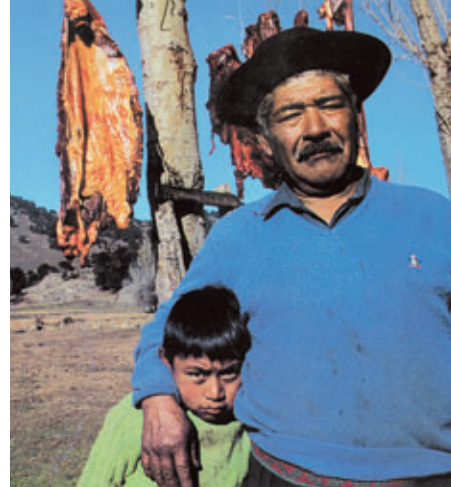
América

Tzvetan Todorov, ensayista búlgaro contemporáneo, en *La conquista de América*.

La cuestión del otro (1982), analiza la visión que los europeos elaboraron sobre los americanos cuando llegaron a América con Cristóbal Colón (1492). Todorov dijo: “Escribo este libro para tratar de hacer lo posible para que no se olvide este relato y mil otros semejantes. A la pregunta: ¿cómo comportarse respecto de los otros? no encuentro forma de responder de otra manera más que contando una historia ejemplar, la del descubrimiento y la conquista de América”. Todorov es también autor de *Nosotros y los Otros. La reflexión francesa sobre la diversidad humana* (1989).

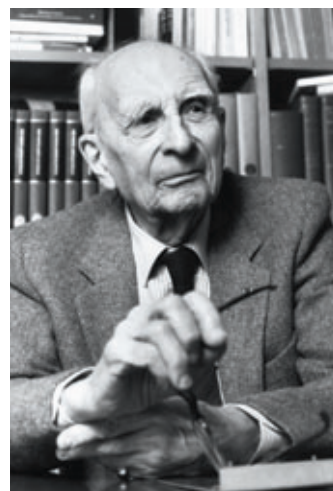
Esta visión de los europeos sobre los americanos y América es la que llevó a hablar

del “descubrimiento” de un continente para los recién llegados. Para los americanos, en cambio, antiguos habitantes de esta tierra y hacedores de este mundo, el “descubrimiento” no fue tal. Además, la visión del descubrimiento omite presentar la conquista, es decir, el acto de sometimiento y destrucción de las culturas y los pueblos autóctonos americanos. Por lo tanto, decir “descubrimiento de América” o “conquista de América” para referirse a lo ocurrido el 12 de octubre de 1492 y las acciones posteriores, no es inocente; supone dos visiones distintas sobre este acontecimiento histórico. Por otro lado, recordar ese día como “Día de la raza” implica destacar la superioridad de un grupo o “raza”, la hispánica sobre otra, la indígena.



Las culturas autóctonas americanas

Están integradas por distintos núcleos sociales vinculados entre sí, y en esta conexión las comunidades desean hallar lo que las hace ser ellas mismas. La proximidad y relación no va en detrimento del deseo de distinguirse, porque las identidades se fortifican en el encuentro con la alteridad.



Claude Lévi-Strauss (1908), antropólogo y pensador contemporáneo. Escribió, entre otras obras, *Tristes trópicos* (1955) donde relata su trabajo de campo con indígenas del Brasil. Fue el creador del “estructuralismo”, corriente de pensamiento que predominó en el mundo académico hacia mediados del siglo XX a partir de la noción de “estructura” concebida como categoría básica universal de pensamiento.

Manifestación en el 511° aniversario de la conquista de América, en la ciudad de México.



La Constitución Nacional Argentina establece en el artículo 75, inciso 17: "Corresponde al Congreso reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de sus comunidades y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones".



Detalle de un grabado aparecido en una edición holandesa de *Viajes de sir Walter Raleigh* de 1605, Biblioteca Real de Bélgica.

Desde mediados de los años '80, algunos países latinoamericanos incorporaron en sus Constituciones un nuevo modelo de democracia plural. Así comenzó un reconocimiento de los pueblos indígenas, considerándolos como actores vivos de la sociedad, interlocutores legítimos de los Estados, y garantizando las relaciones entre muchas etnias en igualdad de condiciones. La denominación "nuevo derecho indígena" se refiere al conjunto de instrumentos jurídicos relativos a la relación entre los pueblos originarios de América y los Estados americanos. Esta apertura garantiza la defensa universal de las diversas identidades colectivas. En el orden supranacional, el sistema internacional de protección de los derechos humanos (las instancias de promoción, defensa y protección como la Organización de las Naciones Unidas o las Cortes de Derechos Humanos en América, Europa y África) ofrece las alternativas civilizatorias del mundo que luchan en forma conjunta contra toda forma de opresión, desigualdad, discriminación, intolerancia y racismo.

El fundamento de la protección de la diversidad es la existencia de múltiples culturas originarias distintas entre sí, independientemente de su aporte en beneficio de la humanidad. Lo primordial es reconocer a la otra cultura solidariamente, sin pretensiones de someterla.

La finalidad del sistema internacional de protección de los derechos humanos es regular las relaciones humanas y sus derechos teniendo en cuenta como principal premisa la dignidad del ser humano. Ello implica atender a sus capacidades, sus facultades y el desarrollo de su personalidad de acuerdo con las particularidades de su cultura. Así, la teoría que defiende la diversidad cultural se fundamenta en una noción de identidad definida por la originalidad. No se trata de una noción de igualdad basada en la homogeneidad sino en una igualdad real, lo que implica poner el énfasis en las diferencias.

A la identidad colectiva le corresponde la identidad individual. Ésta resulta del entrelazamiento del desarrollo personal con el medio en que se vive como individuo y como parte de una comunidad. Esto significa que la identidad individual se corresponde con su trayectoria colectiva, con el desarrollo de la comunidad a la que se pertenece. El sentimiento de pertenencia a un todo colectivo es, justamente, el que termina de configurar la individualidad. Una persona no puede configurar su "sí mismo" sin el medio, sin tener en cuenta a los otros con los que conforma una comunidad, pues la identidad se construye en la interacción. Por eso, si la sociedad degrada de algún modo al grupo al que se pertenece, es también rebajada la identidad individual y su posibilidad de desarrollo.

Conviene recordar algunas definiciones básicas en relación con la diversidad cultural. El *multiculturalismo* se refiere al reconocimiento de la presencia de las otras culturas en el marco del mismo territorio. *Pluriculturalismo* es una forma de intervención en sociedades multiculturales que presta atención al mantenimiento de la identidad de cada una de esas culturas más que a la relación entre ellas. El *interculturalismo* pone el énfasis en las relaciones entre las diversas culturas, considerando como premisa básica que todas las culturas tienen elementos para enriquecer a las otras.

En la actualidad, los estudiosos sostienen la existencia de tres posiciones para considerar al otro, es decir, analizar el problema de la alteridad (del latín *alter* = otro). La primera se funda en los enunciados que provocan rupturas respecto de las formas tradicionales en que se representa la alteridad; implica el reconocimiento de la igualdad y la valoración de la diferencia. La segunda, vinculada con el etnocentrismo (de etnia = grupo cultural y centro, es decir, una visión que sostiene que el propio grupo o cultura es mejor o superior que otras), piensa la tolerancia multiculturalista sin cuestionar la importancia fundamental de la homogeneidad. Por último, otros criterios consideran la alteridad indígena como lo absolutamente otro, según la cultura dominante. Estos puntos de vista corresponden a estrategias de manipulación de identidades y a la definición de alteridades de los grupos dominantes.

El último malón

En 1904, se produjo en San Javier, provincia de Santa Fe, una revuelta de mocovíes contra el hombre blanco. Alcides Greca, nativo de la misma localidad, años más tarde filmó una recreación de aquellos acontecimientos con los protagonistas de los hechos reales. El cacique mocoví Mariano López, líder del

levantamiento, participó tanto del último malón de 1904 como de su recreación filmica en 1917. El cacique rebelde Jesús Salvador y su compañera de aventuras Rosa Paquí fueron los dos únicos personajes interpretados por actores profesionales. Los otros participantes eran indígenas locales, gente del lugar, y familiares y amigos del director de la película.



Celebración mapuche en la provincia del Neuquén.



Integrantes de la comunidad toba.

Hacia la igualdad

El gobierno nacional presentó en el transcurso del año 2005, 250 disposiciones contra la discriminación. Entre las principales figuran las que establecen: que queden garantizados los servicios públicos para toda la población; que se retire de la Constitución Nacional la frase que dice “fomentar la inmigración europea”; que existan casas de refugio para víctimas de la violencia doméstica; que sean indemnizados los ex combatientes de Malvinas y las víctimas del terrorismo de Estado; que los sordos puedan casarse; que los niños extranjeros puedan ser abanderados en las escuelas argentinas; que se reconozcan los “lugares sagrados” de los pueblos indígenas, entre muchas otras.

16. Piensen qué significa para ustedes la celebración del 12 de octubre y organicen una discusión en grupos.

17. Vean la película *El extranjero loco* (1997) dirigida por Tony Gatlif, que relata el viaje de un joven francés a través de aldeas gitanas de Rumania en busca de su padre, y respondan a las preguntas.

a. ¿Quiénes son los “otros” en esa historia?

b. ¿Encuentran en las actitudes de los personajes las características que se mencionan en el texto sobre el encuentro con el “otro”?

c. ¿A quiénes consideran ustedes en su vida cotidiana como “otros”? ¿Por qué?



Visiones del extranjero

El problema de la hospitalidad

El acelerado ritmo de la vida moderna, y especialmente la ideología de mercado, presentan todas las cosas como mercancías intercambiables, capaces de ser medidas por su uso, consumo y afectadas por la ley de la oferta y la demanda. Esto involucra no sólo a los productos materiales sino también a las personas que parecen volverse, de algún modo, mercancías. El mundo moderno valora muy poco la diversidad y la individualidad, por eso, el imperativo actual parece ser que todos seamos lo más parecidos posibles.

En las ciudades, esta premisa de igualdad parece más evidente. Los seres humanos son iguales por el valor de la función que el “mecanismo de relojería” que es la gran ciudad les tiene asignada. Sin embargo, sí hay algunas diferencias. Todos aquellos que, de un modo u otro, irrumpen y llaman la atención, vienen a “punzarnos”, y se convierten automáticamente, en “los diferentes”. El anciano que obstruye el camino con su paso lento o con una silla de ruedas, el niño que pide monedas en la calle o que abre la puerta de un taxi, el travesti que escandaliza la esquina, son algunos de esos “diferentes” como también lo son los extranjeros. Sólo ellos llaman la atención en un mundo de ausencias que pasan inadvertidas.

El extranjero es aquel que llega de otro país, con sus costumbres y con su modo de pensar. Es aquel con el cual es imposible identificarse y en el que no hay modo de reconocer un solo rasgo propio del nativo. Puede decirse que el extranjero es el “absolutamente otro”; es, simplemente, “lo otro”. Ahora bien, si se comparte entonces el mismo suelo, ¿cómo comunicarse con ese otro? ¿Cómo reconocer su identidad sin someterla y sin considerar que pone en peligro la propia?

La complicada y antagónica convivencia de comunidades locales con foráneas, nos lleva a preguntarnos si es posible pensar en una vida en común entre hombres y mujeres de diversas culturas. Las democracias actuales deben responder a estos interrogantes y a las cuestiones que se generan respecto de las minorías en general y de los extranjeros en particular. ¿La democracia debe estar fundada en la igualdad, o debe abogar por la defensa de lo diferente? Como fundamento del gobierno, la democracia basada en la universalidad absoluta es cuestionada por las formas de vida actual y debe ser repensada.

Un criterio propone mirar al otro con respeto por su tradición, por sus costumbres y su lenguaje. La tolerancia no es suficiente para enfrentar las diferencias, pues no se trata sólo de soportar al diferente manteniéndolo en la condición de totalmente ajeno, de lo absolutamente otro. Esto sólo puede generar una posición de inferioridad del tolerado y, así planteada, la tolerancia se presenta como completamente opuesta a la idea de solidaridad que implica el com-padecerse (es decir, el compartir el *pathos* del otro, es decir, su afección, su sufrimiento) porque esto sólo es posible respecto de un igual.

En este planteo es necesario tener en cuenta la noción de huésped. El *hostis* (enemigo, diverso) provoca una tensión que influye en la configuración del *hospes* (el que recibe). Así, Jacques Derrida, cuando reflexiona sobre los extranjeros, piensa el Uno (lo igual a sí mismo) como producto de la lucha constante con el diferente, con el Otro. Según Derrida, el *hospes* recibe al extranjero y ambos entran en una lucha insoluble donde no existe la posibilidad de reducción. El *hospes* da hospitalidad, se reconoce a sí mismo como extranjero y sólo así puede reconocer al otro, porque es el otro de sí mismo. Entonces, el *hospes* necesita del *hostis* para configurarse, para convertirse auténticamente en sí mismo.

La relación con el otro sólo se genera en este espacio de tensión, de tensión y relación con aquel que irrumpe en la “normalidad” haciéndose presente y haciendo surgir la



Friedrich Nietzsche (1844-1900).

La idea de concebir la constitución del sujeto como una lucha entre el sí mismo y el otro tiene relación con lo que Nietzsche señala respecto de la amistad: sólo a partir de la diferencia es posible concebir la amistad o el amor. De otro modo, sin la tensión con el elemento de ruptura, el amor se transforma en un camino demasiado fácil y sin interés.

diferencia. La solidaridad así entendida permite tener en cuenta tanto lo común como lo diferente y concebir la relación con el extranjero como la exigencia de ir más allá de lo individual, abriéndose al otro que ya nos habita, que ya está en nosotros.

Que se hayan exterminado pueblos y razas es la consecuencia de haber ubicado lo distinto fuera de lo idéntico, de lo uno, como si sólo excluyendo lo otro pudiera configurarse el propio universo. Normalmente, cuando una sociedad se plantea la cuestión del otro, parte de la equivocada premisa de comprender al otro como lo totalmente diverso. Así, se amenaza a esa diferencia con reducirla a lo mismo, para que las diferencias no se noten y para que la sociedad pueda integrarlo en el universo de lo idéntico.

La cuestión del “nosotros” debe ser replanteada. Pensar en “nos-otros” significa derribar la idea de un individuo que puede gobernar y dominar. Implica reconocer que nuestra constitución no se logra desde la interioridad hacia el exterior sino que sólo se alcanza en la tensión con el otro, abandonando la idea de una pretendida dominación.

Jacques Derrida plantea la cuestión de los otros o “alteridad” desde la hospitalidad. Para este pensador, el extranjero responde a la hospitalidad como los espectros que llaman a los vivos. Compara así la hospitalidad con el duelo, al que considera imposible. Para Derrida, el duelo es imposible porque supone hacer que la energía del dolor ante la pérdida se transforme en energía de trabajo para “comenzar de nuevo”, para “dar vuelta la página”. Para él, los muertos y el dolor que nos provoca su *haber-sido*, no se separan nunca de nosotros y el duelo imposible es un proceso permanente de recuerdo y melancolía donde seguimos “habitados” por el que se ha ido. Entonces, como fantasma, éste vive en nosotros, nos habita.

Advierte un proceso similar en la posibilidad de la amistad. El amigo es el diferente que no puede ser absorbido ni reducido y que, en su diferencia, nos ayuda a ser quienes somos. Así también piensa al extranjero: aquel a quien no se puede reducir y termina de constituirnos en su diferencia. La hospitalidad se ofrece al otro, al extranjero, y éste, en tanto otro, nos ayuda a configurar nuestras propias certezas.

Las muertes de Roland Barthes

Derrida dedicó un escrito a su amigo muerto Roland Barthes, *Las muertes de Roland Barthes*. En él, Derrida toma la primera y la última obra de Barthes para dialogar con él, con la vida que ha tenido y que ha dejado a quienes siguen disfrutando de su obra. Específicamente, refiriéndose a *La cámara lúcida*, libro escrito por Barthes antes de morir, Derrida además de dialogar con su amigo se siente atravesado por otras muertes que lo afectaron. En *La cámara lúcida*, Barthes

recuerda a su madre y cuenta cómo sólo pudo recuperarla a través de una fotografía de cuando era una niña de apenas cinco años, a través de “la foto del invernadero”. En esa fotografía nada había de la mujer que Barthes conoció y que cuidó hasta su último aliento; sin embargo, en los ojos de esa niña pudo encontrar el brillo que recordaba de su madre. Derrida no sólo escribe esta obra para encontrar a su amigo Barthes sino también para sufrir junto a él en un acto de amor, la muerte de su madre.

Para Derrida, sin tener en cuenta al otro, no es posible pensar la amistad, la hospitalidad ni la justicia. Así, la hospitalidad regulada por el Estado no basta, sino que hay que pensar en un proyecto ético de hospitalidad donde, entre las leyes que le imponen límites, hay que hallar una manera de intervenir: acoger al otro, no sólo abriéndole la casa, la nación, la ciudad, sino también respetándolo y haciéndose responsable de él.



Cada vez más, las sociedades se constituyen con personas provenientes de diversos países y pertenencias culturales. En la foto, inmigrantes de varios países intentan regularizar sus documentos en Madrid, España.



Roland Barthes (1915-1980), crítico literario y lingüista francés.

Lógicamente, Derrida reconoce la necesidad que tienen los Estados de legislar las corrientes migratorias. Por eso, siempre queda planteada esta cuestión: se dice que está bien acoger al extranjero, pero con la condición de su integración, que el extranjero reconozca los valores de una sociedad que no le es propia. ¿No es necesario entonces, además de implementar políticas legislativas, ofrecer mecanismos de traducción? Para Derrida, ese mecanismo de traducción es el encuentro de idiomas que se acepten sin renunciar a la singularidad que les es propia.

La legislación en relación con la integración de los inmigrantes genera situaciones polémicas en muchos países. En la foto, una manifestación de protesta de mujeres musulmanas por la decisión del gobierno francés de prohibir el uso del velo en las escuelas públicas.



Los migrantes

Cuando se habla de las migraciones debe tenerse en cuenta que se trata de un fenómeno complejo; hay factores económicos, sociales y políticos que alteran la voluntad de las personas. La mayoría de los migrantes no son voluntarios; frecuentemente, la situación económico-social los obliga a trasladarse. En el preámbulo de la Constitución Nacional Argentina dice "...asegurar los beneficios de la libertad, para

nosotros, para nuestra posteridad y para todos los hombres del mundo que quieran habitar el suelo argentino". En el artículo 20, se establece que los extranjeros gozan en el territorio nacional de los mismos derechos que gozan los nacionales; y en el artículo 25 se hace referencia al fomento por parte del Estado nacional de la inmigración europea, prohibiendo restringir, limitar o gravar con impuestos la entrada al país de extranjeros.

18. En grupos, vean la película *Bolivia* de Adrián Caetano. Discutan sobre la construcción del extranjero que se propone en ella y elaboren un texto de diez líneas para expresar sus ideas.

19. Busquen en los diarios una noticia que muestre la problemática de los inmigrantes y la diversidad cultural y analíenla entre todos tomando en cuenta los conceptos de extranjero, de *hostis* y de *hospes*.

El problema de la memoria

La filosofía de la historia es un área de la filosofía que procura comprender la naturaleza histórica del hombre. Es frecuente en este ámbito de indagación, el tratamiento del problema de la temporalidad, la historicidad o el sentido de la historia. En los últimos años han proliferado estudios sobre cómo hay que contar la historia y, específicamente, sobre el modo de recuperar la memoria —de un país, de un pueblo— y sobre si es posible reproducirla o representarla. Pensadores de todo el mundo comenzaron a reflexionar sobre la existencia de alguna manera legítima o conveniente de recuperar el oscuro fragmento de la historia del siglo XX, mal llamado holocausto judío, ocurrido en el contexto de la Segunda Guerra Mundial. A grandes rasgos, los filósofos de la historia se debaten entre darle más o menos importancia a la representación estética de los hechos históricos y considerar o no a la historia como una creación del historiador.

El estadounidense Hayden White (1928) considera que reflexionar sobre la historia es reflexionar sobre la naturaleza de la narración que, al mismo tiempo, es pensar sobre la naturaleza misma de la cultura. Para los seres humanos, es natural el impulso de contar las cosas que pasaron. Así, la narrativa se presenta, entonces, como un código que nos hace comprender cualquier relato por exótico que sea, un código universal que permite la transmisión de relatos de una cultura a otra. Para White, algunos historiadores rechazan la narrativa porque suponen que el significado de ciertos acontecimientos no es representable mediante la narrativa. Giorgio Agamben (1942), por ejemplo, rechaza la idea de que no se pueda hablar del campo de exterminio de Auschwitz, por ejemplo, por considerarlo “lo innombrable”. Sostiene, por el contrario, que con ello se valoran afectivamente en su máxima dimensión sensible, acontecimientos palpables y dolorosos.

Para White, la narrativa debe considerarse más como una forma de hablar sobre los acontecimientos que como una forma de representación. Sostiene que los acontecimientos reales no deberían hablar por sí mismos; deberían simplemente ser. Lo que pone en duda es que los acontecimientos reales puedan hablar por sí mismos o percibirse en las representaciones como acontecimientos que cuentan una historia. White no está de acuerdo con entender que la trama que dan los historiadores a los acontecimientos sea algo inmanente a ellos; la trama es una construcción de los historiadores. Entonces, para él, sería mejor comprender siempre la mirada del historiador. De hecho, podría adoptarse una actitud más honesta que consiste en reconocer la imposición de esta trama dada por el historiador y hacer de ella un elemento más de conocimiento.

Para White, todo discurso histórico es una representación del pasado organizada por una narración, ya que, como los hechos simplemente son, sólo una sucesión de acontecimientos listados (y sin trama alguna) podría pretender la objetividad que se otorga a los relatos históricos. Esto es así porque ningún conjunto de pruebas indica al historiador cómo narrar el pasado.

Franklin Ankersmit, estudioso holandés, valora el aporte de la teoría literaria y del arte a la teoría histórica. Para Ankersmit, la narrativa histórica no está sólo determinada por la evidencia, sino que comparte con White lo que corresponde al poder constructivista del lenguaje. Ankersmit intenta mostrar que la verdad puede ser igualmente creada por el lenguaje y por la experiencia. El dilema está en que, si no poseemos un criterio de verdad o falsedad, no podemos elegir entre narrativas.

Ankersmit advierte que no podemos caer en la ingenuidad de creer que lo representado es mostrado al espectador o lector directamente, sin mediación alguna. Para observar con cierta profundidad, necesitamos tener presente que la *realidad* se estratifica en distintos niveles de complejidad. La representación hace que la realidad se despliegue en esos niveles



La persistencia de la memoria, de Salvador Dalí, 1931.



El campo de concentración de Auschwitz estaba situado en Polonia, unos 60 km al oeste de Cracovia, en el norte de Silesia Oriental, que había sido anexada por la Alemania nazi en 1939. El complejo comprendía 40 km², y estaba dirigido por el primer comandante Rudolf Höss. El campo se empezó a construir en mayo de 1940, con la intención original de albergar a 7000 internos. Sin embargo, en los 28 edificios de ladrillo de dos plantas que comprendía, se llegó a alojar un promedio de 18 000 personas. Allí, tuvieron lugar las infamias más espeluznantes de las que la mente humana es capaz, que partieron a la historia en dos, según algunos autores.



Shoah (1985) de Claude Lanzmann.

de sentido y es la realidad la que se adapta a esos niveles, no al revés. La realidad simplemente es, y la representación es coherente con determinados parámetros convencionales. Ankersmit reivindica el valor de la representación estética porque en ella existe una correspondencia entre lo representado y su representación que no es equivalente a lo que ocurriría con una descripción, ni tiene que ver con la verdad, pero sí tiene un valor que le es propio.

Según el norteamericano David Carr (1940), la narrativa no es sólo una forma de describir sucesos sino que su estructura misma deriva de los hechos. No es una distorsión de la realidad por medio de la imposición de una forma, sino que la consideración narrativa es una extensión de uno de sus rasgos primarios. Para Carr, entre la narrativa y la realidad no solamente hay continuidad sino que, además, hay comunidad de forma. Él considera que una historia, en tanto histórica, representa por medio de su forma parte de la complejidad real del pasado pero, por más que reconoce esta comunidad, no deja de considerar que esa historia es un producto de la construcción imaginativa que no puede defender su pretensión de verdad.

Paul Ricoeur, filósofo francés (1913-2005), sostiene que el mundo real tiene una estructura pre-narrativa de elementos que se prestan a sí mismos a una configuración narrativa. Para él, la narrativa es una síntesis de los diversos elementos del mundo humano reunidos y armonizados por medio de una configuración. Algo nuevo se produce con el lenguaje; ya no se trata sólo de hechos. Para Ricoeur contamos historias porque las vidas humanas necesitan ser contadas; esto se hace aún más evidente cuando es preciso salvar la historia de los vencidos y de los perdedores.

La shoah

En la película *Shoah* (1985) de Claude Lanzmann, que trata sobre el exterminio de judíos durante la Segunda Guerra Mundial, hay varias narraciones y niveles. Una narración es la que plantea Lanzmann sobre cómo él mismo se encuentra con el pasado. Otras narraciones son las de los sobrevivientes de los campos de concentración y exterminio que realizan enormes esfuerzos por recordar y, muchas veces, por olvidar. Otra, es la que termina de reconstruir el espectador después de nueve horas de ejercicio de memoria.

La película se compone de entrevistas realizadas en varios países durante casi 11 años. Entre 1974 y 1985, se filmaron 350 horas que se compaginaron en un proceso de montaje de cinco años, del cual resultaron más de nueve horas de documental. La verdad de cada testimonio es evaluada por el espectador en una reflexión personal que le permiten las palabras y los gestos de los testigos. Las intervenciones de Lanzmann son mínimas para lograr la mayor objetividad posible; para que el acceso al pasado, por parte del espectador, sea menos mediado. Lanzmann considera obsceno mostrar escenas de los campos —recurso utilizado en muchas películas como en *La lista de Schindler* de Steven Spielberg— y prefiere que las prolongadas secuencias de los testimonios hablen por sí mismas. Tal vez su mayor logro sea fundir el pasado y el presente en una imagen. Transporta a los testigos hasta un lugar que apenas pueden reconocer y recordar, para develar los acontecimientos pasados. No hay en esta película reconstrucción de los hechos históricos representados en escenas. Sólo hay memoria oral y lo que se logra mediante documentos, y por el agregado de la visión temporal desde el presente de los testigos que no deja de ser, muchas veces, otro documento. La película termina la reconstrucción en el momento en que es conocida por los miles de personas que la vieron en todo el mundo. Así, la dimensión histórica de su proyecto pasa a la eternidad. Para Jacques Derrida, *Shoah* es una película-testimonio que confiere protagonismo a los recuerdos de los sobrevivientes, a sus palabras, sus cuerpos y sus gestos, que restituye la auténtica memoria contra la representación y la reconstrucción.

El término “holocausto” es la transcripción de la palabra latina *holocaustum* que, a su vez, traduce un término griego relacionado con la idea de sacrificio. El nombre es polémico porque se lo utilizó con matices antisemitas durante el Medioevo, por lo que comenzó a ser reemplazado por “shoah” que en idish significa “devastación, catástrofe”.

Memoria de la dictadura en la Argentina

En la Argentina, una de las maneras de plantear el problema de la memoria social surge en relación con los terribles crímenes cometidos durante la última dictadura (1976-1983) que siguen golpeando la conciencia colectiva. El cine y la literatura, y el arte en general, son medios de expresión propicios para repensar o repudiar ciertos hechos de nuestro pasado. Intelectuales y artistas relatan el pasado y lo hacen de muchas maneras usando diversas formas de representación. *La historia oficial* (Luis Puenzo, 1985); *La noche de los lápices* (Héctor Olivera, 1986); *Juan, como si nada hubiera sucedido* (Carlos Echeverría, 1987), documental sobre el estudiante Juan Herman, el único desaparecido político de la ciudad de San Carlos de Bariloche; *Un muro de silencio* (Lita Stantic, 1993); de modo más alegórico *La sonámbula* (Fernando Spiner, 1998) o la más reciente *Garage Olimpo* (Marco Bechis, 1999) son ejemplos de manifestaciones artísticas a través de las cuales los cineastas argentinos intentan hacer memoria.



Escena de la película *La sonámbula* (1998), dirigida por Fernando Spiner.



Escena de la película *La noche de los lápices* (1986), dirigida por Héctor Olivera.

20. Piensen en acontecimientos significativos que les hayan sucedido en la vida. ¿Qué sentido tiene para ustedes recordarlos?

21. En los últimos años surgieron en nuestro país numerosas organizaciones cuyo objetivo principal es recuperar y mantener la memoria. Por ejemplo, Memoria Activa, Memoria Abierta, Comisión Provincial de la Memoria, Fundación Memoria del Holocausto, entre muchas otras. Amplíen la lista con otras que ustedes conozcan y averigüen cuándo y por qué se crearon, quiénes las integran y qué actividades desarrollan. Elaboren un cuadro con la información obtenida.

22. a. ¿Por qué les parece que es importante para una sociedad difundir la memoria de sucesos traumáticos como guerras, genocidios o crímenes? Escriban un párrafo donde expresen sus ideas.
b. ¿A través de qué expresiones la sociedad mantiene viva la memoria de esos hechos? Busquen ejemplos de sucesos ocurridos en estos últimos años en la Argentina, por los que la sociedad sigue manifestándose públicamente.

A MODO DE SÍNTESIS

■ Actualmente, la filosofía se plantea una serie de problemas nuevos y se vuelve a plantear viejos problemas en el contexto del tiempo y el mundo contemporáneos. Entre otros, pueden mencionarse los cuestionamientos y las críticas que desde hace unas décadas se producen acerca de las ideas de historia, sujeto, y los grandes relatos que justificaron el conocimiento, la ciencia, el arte, la economía, la historia, la ética y la religión en el siglo XIX y parte del siglo XX. Estas críticas fueron denominadas posmodernas. El posmodernismo o la posmodernidad no es sólo un problema filosófico sino que también puede ser definido

como un problema estético, socio-histórico y político.

■ Otras cuestiones que problematiza la filosofía contemporánea son las que plantean la inteligencia artificial (filosofía de la mente), los medios de comunicación, en especial, el papel de la televisión en las sociedades contemporáneas, la pobreza y el desarrollo, los desafíos que representa la ruptura del equilibrio ecológico, la diversidad de las formas culturales, las nuevas visiones sobre el extranjero como “el otro”, el terrorismo y la construcción y re-construcción del pasado en la particular relación entre memoria e historia.

ACTIVIDADES DE INTEGRACIÓN

23. Lean este fragmento de una canción de León Gieco y respondan a las consignas.

"La memoria

La ilusión de los que perdieron,
Todas las promesas que se van
Y los que en cualquier guerra se cayeron
Todo está guardado en la memoria,
Sueño de la vida y de la historia."

- ¿Qué contenidos de la memoria destaca la estrofa de la canción?
- ¿Por qué Gieco considera a la memoria como "sueño de la vida y de la historia"? ¿Qué supone esa idea respecto del presente y el futuro?
- Relacionen la letra de la canción con el pensamiento filosófico sobre el problema de la memoria.

24. Indígenas de Salta apelan a la Corte para "salvar sus tierras"

- Lean el siguiente artículo de Sibila Camps.
- Investiguen el contexto legislativo del caso salteño y en otras provincias, y reflexionen en grupos a partir de sus perspectivas personales.
- Averigüen en qué regiones del país existen comunidades indígenas

y cómo es su vida y la convivencia con la población no indígena.

25. En grupo, lean el siguiente fragmento de *Las muertes de Roland Barthes* de Jacques Derrida y propongan una interpretación del texto teniendo en cuenta lo estudiado en este capítulo sobre la relación con el otro o alteridad.

"Por él, para él, por Roland Barthes: por él, para él despliego estos pensamientos. Eso significa que pienso en él y desde él, no solamente en su obra o refiriéndome a él. Por él, para él. Esto parece decir que quisiera dedicarle estos pensamientos, dárselos, destinárselos. Aunque ya nunca lleguen hasta él. Y éste debe ser mi punto de partida: no pueden acudir a él, llegar hasta él, incluso si hubieran podido hacerlo mientras vivía. ¿Entonces? ¿Adónde llegan? ¿A quién y por qué? ¿Son sólo para él en mí? ¿En ti? ¿En nosotros? No es lo mismo, ocurre tantas veces, y desde el momento en que está en otro, ese otro no es ya el mismo. Quiero decir el mismo que es él. Y, no obstante, él, Barthes, ha dejado de ser. Atenerse a esa evidencia, a su claridad incontestable, volver a ella como a lo más simple y sólo a esto: que incluso retirándose a lo imposible algo ofrece aún y permite pensar."

CLARÍN || 18 DE AGOSTO DE 2005 (adaptación)

Cuarenta comunidades aborígenes del departamento Rivadavia, al nordeste de Salta, recurrieron a la Corte Suprema de Justicia de la Nación para evitar la realización de un plebiscito sobre la entrega de las tierras que habitan ancestralmente. En la consulta deben votar todos los habitantes del departamento, incluidos los criollos que no viven en la zona en litigio.

Los indígenas citan la Constitución, por la que "la propiedad de las tierras es un derecho de los pueblos indígenas y, por lo tanto, existe ya sobre el Estado

un deber concreto de entregarlas". Hace ya más de veinte años que las comunidades de los lotes fiscales 14 y 55 reclaman la propiedad de sus tierras al gobierno de Salta. En esas 647 000 hectáreas de monte degradado y poco productivo viven unos 6000 indígenas de las etnias wichí, chorote, chulupí, toba y tapieté. La gran mayoría se ha nucleado en la Asociación Lhaka Honhat ("Nuestra Tierra"), que representa a 40 comunidades.

La falta de resolución llevó a esta entidad hasta la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) de la OEA, la que en 2000 comenzó a mediar en

el problema. En la mesa de diálogo también participan la Organización de Familias Criollas —muchas de las cuales llevan décadas en la zona— y el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI). Pero el gobierno salteño decidió convocar a un referéndum, junto con las elecciones legislativas del 23 de octubre. Los votantes deberán expresar si desean o no "que se entreguen las tierras correspondientes a los lotes fiscales 55 y 14 a sus actuales ocupantes, tanto aborígenes como criollos, ejecutándose las obras de infraestructura necesarias".

RECOMENDACIONES

PELÍCULAS

- *El viaje inolvidable* (2004) dirigida por Tony Gatlif.
- *L'América* (1994) dirigida por Gianni Amelio.
- *Todo comienza hoy* (1999) dirigida por Bertrand Tavernier.
- *Ararat* (2002) dirigida por Atom

- Egoyan.
- *Quebracho* (1974) y *La nave de los locos* (1995) dirigidas por Ricardo Wullicher.
- *Good bye Lenin!* (2003) dirigida por Wolfgang Becker.

LIBROS

- *Yo, robot*
AUTOR: Isaac Asimov
- *Oscuramente fuerte es la vida*
AUTOR: Antonio Dal Masetto
- *Stéfano*
AUTOR: Armando Discépolo
- *La gringa*
AUTOR: Florencio Sánchez