

CONOCIMIENTO, IGNORANCIA y ACCIÓN

Implicaciones éticas en la sociedad

Henry Escobar — Juan Carlos Vélez

COMPILADORES



SE

SelloEditorial
UNICATÓLICA

CONOCIMIENTO, IGNORANCIA Y ACCIÓN:
Implicaciones éticas en la sociedad



Santiago de Cali, junio de 2021

Chicunqe, Álvaro

Conocimiento, ignorancia y acción: Implicaciones éticas en la sociedad / Álvaro Chicunqe, Dennis Colombia Cobo, Camilo Colombia Millán, Johan Jacob Ramírez, Henry Colombia Escobar, Compiladores. Henry Escobar, Juan Carlos Vélez – Cali: Sello Editorial UNICATÓLICA, 2021.

93 páginas

ISBN: 978-958-53462-2-2

Capítulo 1. Comprensión, analfabetismo científico y naturaleza de la ciencia -- Capítulo 2. La Agnotología o la creación voluntaria de la ignorancia -- Capítulo 3. Deseo y reconocimiento: el problema de la acción en Hegel -- Capítulo 4. La acción política de la campaña del no en el plebiscito del 2016 a partir de la teoría del sentimiento moral de David Hume -- Capítulo 5. Agencia Colectiva y Escritura filosófica

1. Filosofía de la ciencia 2. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich – 1770-1831 -- Crítica e interpretación 3. Hume, David -- 1711-1776 -- Pensamiento filosófico

501 cd 22 ed

C433c

*Conocimiento, ignorancia y acción:
Implicaciones éticas en la sociedad*

©Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium

©Henry Escobar y Juan Carlos Vélez.

Compiladores



e-ISBN: 978-958-53462-2-2

Primera edición, junio 2021.

Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium

Cra. 122 No. 12 - 459 Pance

Conmutador: (572) 312 00 38 ext. 1120

www.unicatolica.edu.co

Cali, Valle del Cauca - Colombia

Canciller

Mons. Darío de Jesús Monsalve Mejía

Rector

Harold Enrique Banguero Lozano

Vicerrectora Académica

Luz Elena Grajales López

Director de Investigaciones

Fabio Alberto Enríquez Martínez

Editor

Duván F. Peña Benítez

Corrección de estilo y Diseño

Jennifer García Saldarriaga

El contenido de esta publicación no compromete el pensamiento de las instituciones, es responsabilidad absoluta de sus autores.

CONOCIMIENTO, IGNORANCIA Y ACCIÓN: Implicaciones éticas en la sociedad

Compiladores:
Henry Escobar - Juan Carlos Vélez



Grupo de Investigación Yeshúa

Santiago de Cali, junio de 2021

CONTENIDO

Introducción	9
Capítulo 1 Comprensión, analfabetismo científico y naturaleza de la ciencia <i>Juan Carlos Vélez R.</i>	15
Capítulo 2 La Agnotología o la creación voluntaria de la ignorancia <i>Álvaro Chicunque</i>	35
Capítulo 3 Deseo y reconocimiento: el problema de la acción en Hegel <i>Henry Escobar</i>	47
Capítulo 4 Análisis de la victoria de la campaña del no en el plebiscito del 2016 a partir de la teoría del sentimiento moral de David Hume <i>Dennis Cobo y Camilo Millán</i>	61
Capítulo 5 Agencia colectiva y escritura filosófica <i>Jhonan Jacob Ramírez</i>	79
Consideraciones finales	87

Introducción

La época contemporánea se caracteriza por una crisis profunda que se hace patente en múltiples niveles de la condición humana. Tres de esos rasgos son los que hemos intentado resaltar en este libro y que evidencian los problemas fundamentales que se abordarán bajo una perspectiva de análisis filosófica: conocimiento, ignorancia y acción. En efecto, el conocimiento sigue siendo un producto relevante en muchos campos de estudio como las ciencias de la salud, las ingenierías, las ciencias básicas y las ciencias empresariales, por citar unos cuantos ejemplos. Pero habría que preguntarse si la misma estela imbatible de éxitos en el conocimiento también acompaña al campo de las humanidades. Por ello, pensamos que los problemas suscitados en la reflexión nos ofrecen un punto de vista interesante para abordar distintas perspectivas que posibilitan la comprensión de la crisis y los desafíos que enfrenta el conocimiento en sus distintos ámbitos disciplinares. En ese orden de ideas la filosofía sigue siendo actual porque nos da dos herramientas extraordinarias al alcance de todo ser humano: el análisis y la crítica.

Sin embargo, a pesar de que el siglo XXI, gracias a la revolución tecnológica y digital, nos ofrece un acceso global al mundo y una ventana privilegiada para observar distintos contextos culturales, sigue siendo inquietante que pese al desarrollo del conocimiento los prejuicios sociales, las ideologías y la producción de ignorancia sea un comportamiento que se desliza en la era del progreso del conocimiento y la información instantánea. Pues uno estaría tentado a creer que a mayor flujo de información mayor conciencia crítica; pero en realidad no es así. Por ello, desvelar la contradicción entre el desarrollo del conocimiento y la producción de la ignorancia será otro de los ejes temáticos que este libro se dedicará a mostrar.

Si bien el conocimiento y la ignorancia son elementos que facilitan el entendimiento de algunas facetas de la crisis contemporánea será el eje temático de la acción el que proporcionará el horizonte para analizar aspectos sociales sobre la acción, el reconocimiento, las motivaciones colectivas y la cooperación grupal. La acción funge como una especie de gozne que permite la articulación con el campo del conocimiento, el reconocimiento, la intencionalidad colectiva y la producción de la ignorancia, lo que brindará al lector una mirada panorámica de los problemas del pensamiento filosófico contemporáneo.

Entrando en materia, el primer capítulo abordará cómo es la comprensión actualmente, considerado el logro cognitivo más importante de la actividad científica después de la glaciación del positivismo lógico que había puesto el veritismo, es decir, la teoría de la verdad por correspondencia como su más alto valor. De ahí que el conocimiento en términos de la verdad de las proposiciones sea un efecto del giro lingüístico de la filosofía analítica y se considere un criterio de demarcación de las teorías científicas de aquellas que no alcanzan dicho estatus. El giro epistemológico hacia la comprensión o el entendimiento se debe entender no en términos de justificación sino como una virtud que está logrando alcances bastante significativos en el campo de la filosofía de la ciencia.

El analfabetismo científico es un concepto estrechamente relacionado con el de comprensión; en este capítulo se desarrollarán las implicaciones y las causas del analfabetismo científico. ¿Por qué seguimos siendo analfabetas científicos a pesar de los grandes avances en la comprensión científica? ¿Qué se pierde o se gana si estamos alfabetizados científicamente? La comprensión explicativa que las teorías científicas nos ofrecen no debería desdeñarse, pues nos ilustran el lugar que ocupamos en el cosmos y nuestra relación con el resto de sus moradores.

Finalmente, ¿qué es esa cosa llamada ciencia? La pregunta que hace tiempo se hacía David Chalmers parece estar reconfigurándose a la luz de la concepción semántica de las teorías para quienes estas deberían considerarse como modelos, es decir, abstracciones e idealizaciones de rasgos intencionalmente seleccionados de los fenómenos. Sin embargo, aunque la verdad y la predicción han sido el Ethos de la ciencia durante mucho tiempo, es la comprensión la que determina la naturaleza de la ciencia, no obstante, esta comprensión tiene alcances en la sociedad y la ética, en la forma de vernos a nosotros mismos y la manera de tratarnos entre nosotros.

Con todo lo anterior, el capítulo dibuja un contexto en que la actividad científica se puede apreciar desde otra perspectiva, y no desde la que estábamos acostumbrados: el cientismo encubierto en el positivismo lógico.

En el segundo capítulo seguiremos los dictámenes del divino Aristóteles y haremos “Tabula rasa”, indagaremos las falencias cognitivas del sujeto social actual, es decir, si este es cándidamente ignorante o si sobre él se escriben conocimientos que le son inducidos por una estructura poseedora de sus propias metodologías. El objetivo es sondear nuestra “hoja en blanco” y evaluar si lo que se imprime sobre ella es sinónimo de conocimientos y luego si dicho conocimiento es imborrable.

En vista de lo anterior, se busca esbozar el proceso de adquisición del conocimiento de los sujetos sociales, por medio de una educación que finalmente se subsume en ciencia académica, la cual buscaría por medio de su metodología instaurar cierta objetividad y credibilidad, en oposición a lo que se determina como ciencia reguladora. Por lo tanto, cabe preguntarse lo siguiente ¿los medios que se utilizan para la transmisión, tanto de una como de la otra clase de ciencia, permiten al sujeto contemporáneo hacer

precisamente una selección o diferenciación óptimas que le concedan una apropiación inequívoca de ambas? Ante esta pregunta retórica podemos responder con antelación: no. En efecto, el sujeto contemporáneo se mueve entre una y otra clase de producción científica; lo que en este capítulo intentamos descifrar es el por qué.

A partir de lo anterior, ahondaremos en la *agnotología* o estudio de la ignorancia, en un intento por cimentar las falencias cognitivas del sujeto contemporáneo y que podrían ayudarnos a dilucidar las deficiencias en lo que respecta a la atribución de un conocimiento legítimo. Puesto que, dicha legitimidad se vendría a mal por aquello que Proctor señala como la producción voluntaria de ignorancia o *Ignorance as active construct*, filosóficamente haciendo eco a la caverna de Platón donde, en esta versión no solo los sentidos nos engañan, sino que a su vez la explotación de los medios de comunicación masivos operarían como “sombras” reflejadas en nuestros aparatos tecnológicos, narcotizando la poca y endeble razón que poseemos.

Finalmente, este capítulo expone dos concepciones de la acumulación del conocimiento humano, dos vertientes que se extrapolan. Por un lado, se presenta la perspectiva optimista de los científicos cognitivistas Sloman y Ferbach; y por el otro, la visión pesimista del filósofo Byung-Chul Han. Ambas abordan la teoría del “Enjambre” desde dos aristas equidistantes.

En el tercer capítulo abordaremos desde Hegel la importancia de las tensiones para comprender las aporías que nos dejan los procesos históricos. Siguiendo el hilo de la lucha por el reconocimiento es posible reconstruir las dinámicas de poder, las contradicciones, los modos como la lucha por la libertad se vuelve el fin último del progreso social y, por ende, la inclusión de las colectividades excluidas de la participación política. Es de interés que el pensamiento de Hegel no solo influye el pensamiento filosófico del siglo XIX, sino en gran medida al pensamiento social de finales del siglo XIX y parte del siglo XX, no en vano Hegel es considerado el pensador que marca las postrimerías de la Modernidad. Los hechos históricos tales como la Reforma, la Revolución Francesa, las conquistas napoleónicas, la llegada de la Ilustración y el desarrollo del idealismo alemán ponen de relieve procesos científicos e intelectuales fundamentales para la reflexión hegeliana.

En la dialéctica del amo y el esclavo se narra la génesis de la autoconciencia. La autoconciencia o subjetividad es una conciencia inmediata que carece de su objeto. En esta tensión se inaugura el deseo por la libertad, el cual, a juicio de Hegel, ha sido el principal motor de la historia. No obstante, en la praxis, el hombre no se ha encontrado con la afirmación de su libertad sino su negación. Al no afirmar su autonomía, la autoconciencia es conciencia desgarrada, separada de otras conciencias. Por ello, Hegel explica que si los seres humanos desean ser libres deben establecer una serie de relaciones básicas entre los individuos en las que constituyan un *ethos* común, al tiempo que resalta cómo es posible el desgarramiento en una sociedad atomizada por la economía cuando los principios del progreso no van en sintonía con el bien general de la organización social.

Al reconstruir la historia del pensamiento occidental, la filosofía hegeliana se transforma en una memoria viviente de la humanidad en la cual la autorrealización de la dignidad y la libertad del ser humano, como totalidad significativa, revelan la necesidad de tomar conciencia sobre su proceso histórico. La historia como autorrealización humana se transforma en este esfuerzo, en una conciencia que posee conciencia de sí misma, es decir, en una autoconciencia que comprende que el valor de la vida se da en la lucha por la libertad y la dignidad.

En el capítulo cuarto se pretende analizar las motivaciones que impulsaron a los votantes de la campaña del No en el plebiscito del 2016, desde una postura empírica, especialmente desde la particular perspectiva de David Hume puesto que es atrayente discernir, aun en la actualidad, cuál es el papel que juegan los sentimientos en la moral propuesta por este filósofo y entender por qué para él la razón está subordinada a las pasiones en el marco de las acciones individuales y colectivas.

En la cotidianidad el ser humano, con frecuencia, es abordado por cuestionamientos acerca de cuál es la forma correcta o incorrecta de actuar, el asunto no es novedoso. Desde tiempos inmemorables el hombre ha reflexionado sobre la dicotomía existente entre el bien y el mal y cómo influyen en ello la razón, las pasiones y los sentimientos; en grandes pensadores como Platón y Aristóteles se puede rastrear la razón como pilar fundamental de la moral.

¿Puede la razón ser el fundamento de la moral? El intelectualismo moral socrático propone como base de la moral el conocimiento, desde esta teoría, para llevar una buena vida es menester hacer lo correcto, para ello es indispensable conocer la justicia y el bien, de lo contrario estas no se podrían aplicar y se incurriría en malas acciones, así la virtud está en el conocimiento. Además, es importante tener en cuenta que para Sócrates el autodomínio es factor clave en el obrar adecuadamente, de ahí su máxima “conócete a ti mismo”.

Empero, ¿es posible distinguir solo por medio de la razón entre bien y mal? En el siglo XVIII, Hume discrepa de la moral racionalista, pues, para él la moral no encuentra su fundamento en el predominio de la razón, esta no se encarga de decidir qué es lo correcto y lo incorrecto, el criterio determinado para tomar esta elección serán las pasiones, es decir, la teoría del Sentimiento Moral que también es sustentada por Adam Smith. Para Hume, el objeto de la razón será determinar la validez o falsedad de un argumento, aquí la razón no es juez, sino guía para determinar un juicio, en otras palabras, la razón está subordinada a las pasiones, esta idea parece estar más vigente que nunca, dado que el estándar principal para realizar un juicio moral es el sentimiento.

En el último apartado se planteará una reflexión sobre la relación entre el conocimiento y la acción debe considerar las diferencias entre la naturaleza del actuar social e individual. Existen formas muy específicas del pensamiento que corresponden a modos sociales de actuar. Actividades como bailar, jugar en equipo o interpretar una

pieza musical en grupo, exigen formas de racionalidad en donde las intenciones de los individuos se encuentran en función de fines colectivos. Este rasgo característico del pensamiento en las actividades cooperativas exige que nos preguntemos por los grupos y la posibilidad de considerar a estos como auténticos agentes de acción, ¿qué formas de conocimiento pueden tener los grupos? ¿Cuáles son los límites, lo que ignoran estas formas de pensamiento grupal? Con estos planteamientos, el capítulo llamado *Agencia colectiva y escritura filosófica* pretende mostrar cómo la actividad filosófica se constituye en una suerte de forma de conocimiento específica que impone sus límites a la racionalidad colectiva.

El libro que tiene en sus manos pretende evaluar las implicaciones éticas de la ignorancia intencional y la construcción de sentido del mundo mediante el conocimiento y el reconocimiento. Los artículos recogidos allí ilustran diversos acercamientos al entramado entre el conocimiento, la ignorancia y la acción social.

Valga decir que el conocimiento es información, pero esta no nos hace pensar críticamente. Un ciudadano culto del siglo XXI debería conocer a grandes trazos la teoría atómica de la materia y la teoría de la evolución por selección natural, pero está más enterado del espectáculo que le entregan los medios. Así mismo, las acciones humanas están mediadas por una escasa comprensión y por desconocimiento del papel que desempeña la teoría del reconocimiento.

Los medios de comunicación saben utilizar las emociones como índices del reconocimiento a fin de sustituir argumentos para vender, distorsionar, caricaturizar, satanizar, ideologizar, etc. Es por esto por lo que además del conocimiento hay que analizar la naturaleza de las emociones, no para negarlas como ocurrió en algunas de las mentes más brillantes del siglo XVII, sino para comprender cómo se relacionan con la acción política, como ocurrió en el caso del plebiscito en 2016. En ese sentido el libro se erige en una plataforma ética, ya que se indagará sobre el precio que pagamos los seres humanos, tanto individualmente como en sociedad, ante el desconocimiento y la ignorancia producidas por el sistema, así como por el problema académico de la enseñanza del pensamiento crítico implícito en las ciencias para la construcción de una visión del mundo.

Pese a lo anterior, no hay que olvidar que actualmente asistimos al auge de las tecnologías puestas al servicio del entendimiento, pero también de la información; recordemos que tener información no significa comprender, pero comprender requiere o supone información o conocimiento: la comprensión es información regulada en diversos contextos; aunque a veces los contextos estén inscritos en la banalidad, la trivialidad o como solía decir Bauman, la liquidez. Así mismo se ha aceptado que el entendimiento debe estar atravesado por la racionalidad científica, no obstante, esto no visibiliza el papel que cumple la dimensión socioafectiva.

Los autores (2020).

Capítulo 1

Comprensión, analfabetismo científico y naturaleza de la ciencia

Juan Carlos Vélez R.

Resumen

En este capítulo analizaré la noción de comprensión en la ciencia; sostengo que la tradicional dicotomía entre explicación científica y comprensión humanista es árida y obsoleta, ya que en la ciencia hay elementos de comprensión tal como lo proponen las nuevas teorías epistemológicas. Es decir, la comprensión no es un logro exclusivo de las ciencias humanas. El supuesto implícito erróneo es que la naturaleza de la ciencia consiste en identificarla con el fisicalismo y el veritismo, y en general con una versión semántica del conocimiento. Esto tiene consecuencias para la naturaleza de la ciencia, sobre todo, desde concepciones erróneas articuladas a lo que se denomina analfabetismo científico ya que arroja una idea sobre cómo deberíamos entender la ciencia y qué deberíamos esperar de esta. A continuación, presentaré una breve introducción histórica tradicional sobre cómo se ha instalado en el mundo académico la diferencia entre conocer y comprender. Aquí, la noción de comprensión servirá como contexto general para analizar la relación entre la comprensión científica.

1. Introducción histórica general al concepto de comprensión

En este apartado pasaré muy rápidamente por las ideas fundamentales de algunos autores de los que cada uno merecería por sí mismo un tratamiento extenso. Sin embargo, su objetivo es solo introducir al lector en un panorama general de la comprensión y que espero sea profundizado si lo considera pertinente.

El término *comprender* está relacionado con la investigación científica. Comprender implica tener un saber en relación con el contexto. Igualmente la comprensión consiste en “una operación mental en la que no solo basta poseer datos conocimiento, sino que hay que mantenerlo, conservarlo, repetirlo y aplicarlo por el sujeto” (Tuffanelli, 2010, p. 22).

En la entrada a las nociones de “comprender” y “comprensión” del *Diccionario de filosofía*, Nicola Abbagnano define el primero como una actividad cognoscitiva diferenciada del conocimiento racional, a partir de dos fases históricas distintas: la escolástica y la filosofía contemporánea. Comprender para algunos escolásticos tenía que ver con la aplicación de técnicas demostrativas, y en ese sentido, se trataba de demostrar los dogmas de la fe equiparándolos a verdades racionales. Es lo que algunos escolásticos denominaron *inteligir*. No obstante, para Tomás de Aquino, según Abbagnano, la razón frente a la fe tendría como propósito demostrar los preámbulos de la fe, es decir, esclarecer la verdad de la fe en términos de similitudes y controvertir o refutar las objeciones; esta última sería la vía demostrativa. En otras palabras, las verdades de la fe no son demostrativas sino comprendidas mediante analogías: el dogma es entonces incomprensible en el sentido de indemostrable, más no incompatible con la razón.

En la filosofía contemporánea, continúa Abbagnano, la distinción entre el comprender y el conocimiento racional nace de la diferencia explicativa entre las ciencias morales e históricas y las ciencias naturales. El locus de la separación se encuentra en la aplicación de la técnica causal en ciencias naturales, mientras aparece la dificultad en aplicarla en el ámbito de lo humano o la historia. En efecto, lo racionalmente explicado es aquello que sigue las pautas de lo que se considera necesario en una ley inmutable determinada, así como la uniformidad mecanicista que correlaciona causalmente los distintos acontecimientos. Se aceptó como algo obvio el hecho de que tal explicación se extendiera al mundo de lo humano; intentar explicar el mundo de las ciencias del hombre y la historia era caer en un grave reduccionismo. Aún más cuando se consolidaron las ciencias del espíritu y se les endilgó el comprender a estas y el explicar a aquellas.

Esta distinción es examinada y amplificada por Dilthey en su *Introducción a las ciencias del espíritu* donde expone una separación entre la naturaleza y el espíritu; en la que describe la naturaleza como algo externo y el espíritu lo propio del hombre, como aquello que se comprende desde adentro. En las ciencias del espíritu “el hombre no se halla frente a una realidad extraña, sino frente a sí mismo (...)” (Abbagnano, 2008, p. 181). Para las ciencias del espíritu una noción fundamental es la de vivencia, ya que esta exalta, en tanto experiencia vivida, la configuración de la propia realidad histórica; por el contrario las ciencias de la naturaleza están por fuera del ámbito de la comprensión, según Abbagnano.

Incluso, al parecer, Dilthey distingue dos nociones de comprensión: una de corte psicologista o introspectiva y otra hermenéutica; por una parte, sería psicologismo si están involucrados la conciencia y las funciones psicológicas asociadas a la comprensión de la acción, y por otra, sería hermenéutica cuando no hay relación directa con las vivencias, sino “más bien con la reconstrucción de la estructura de una acción o palabra significativa en el contexto histórico en que se emite” (González de Tejo, 2000, p. 129). En ese mismo sentido dice Luigi Tuffanelli que Edgar Morin también ha sabido distinguir más recientemente dos nociones de comprender, una asociada a la dimensión intelectual que tiene notas lógico-científicas, es decir, es distante, objetiva y analítica; la otra noción tiene unos tintes intersubjetivos, es una comprensión enfocada hacia lo humano y un punto importante: utiliza los rasgos propios del pensamiento narrativo. Para Tuffanelli esta distinción incluso se puede rastrear hasta los griegos cuando separaban el pensamiento racional del pensamiento mítico, analógico, irracional e imaginario.

No obstante, dado que la racionalidad parece excluir el comprender, algunos filósofos como Heidegger o Scheler terminaron relacionando a la comprensión con los estados de ánimo. Así, por ejemplo, para Scheler, desde la perspectiva de Abbagnano, el comprender vía las emociones es el fundamento de las relaciones humanas. Habría entonces una comprensión emotiva que proviene de los fenómenos de la expresión observados en el otro y no mediante el razonamiento. El punto más importante que caracteriza el planteamiento de Scheler es que las experiencias internas y la forma en que son expresadas constituyen una forma de gramática universal fundamental en la comprensión intersubjetiva de los seres humanos.

Heidegger, en sintonía con Scheler, afirma que el comprender está relacionado con la noción de posibilidad. Es decir, la existencia humana es posibilidad de ser; el comprender es la forma fundamental del *ser-ahí*, ya que este no es una presencia inerte, sino que implica un ser posible que tiene una dimensión a la que Heidegger le denomina *proyecto*. Según Abbagnano la primera manifestación de la comprensión para el filósofo alemán es la posibilidad y el proyecto. Luego vendrán la intuición y el pensamiento.

En ambos autores el comprender está relacionado con el componente afectivo, sin embargo, en Heidegger al extender la noción desde las personas hasta las cosas parece que quisiera eliminar la dicotomía entre comprensión y explicación a través de la noción de posibilidad (Abbagnano, p. 182). No obstante, como la noción de explicación estaba relacionada con la de causalidad, con el advenimiento de la física relativista y la física cuántica se abandonó esta noción clásica de causalidad y se fue eliminando dicha dicotomía en tanto que la comprensión pasa de ser un enunciado o una teoría para convertirse inmediatamente en la capacidad de usarlo en relación con los hechos. De este modo la “capacidad de” otorga significado a la comprensión en la física, y como

veremos está relacionado con lo que se ha venido denominando comprensión en la práctica. (Abbagnano, 1960,) las diferencias radicales entre las metodologías científicas y las de las ciencias del espíritu habían desaparecido, y ambas estaban concentrando sus esfuerzos en determinar el alcance y las posibilidades de descripción y predicción en relación con sus propios objetos de conocimiento.

De la demarcación anteriormente mencionada entre explicar y comprender, conocer y saber, pensamiento paradigmático y pensamiento narrativo surge el problema de las dos culturas. La tesis de las dos culturas revisada por Snow consiste en que en nuestras sociedades occidentales no hay una cultura común, y por supuesto no existe comunicación posible entre las personas intensamente educadas que las conforman. Ello afecta la vida creativa, intelectual y normal, y lo sigue haciendo, a pesar de que su diagnóstico lo hizo en 1959. Las dos culturas de las que habla Charles Percy Snow son la cultura literaria, la cual incluye a las humanidades, y los científicos. Los intelectuales humanistas, según Snow, aunque no toman decisiones directamente influyen fácilmente en el imaginario de las personas.

Finalmente, la comprensión desde la perspectiva heideggeriana, cuyas ideas influenciaron la hermenéutica, es el punto de partida de la dimensión cognoscitiva del ser humano; incluso desde la noción de verdad como experiencia, la comprensión abarca la verdad científica, dado que la ciencia al requerir de lenguaje permite que se dé la comprensión misma. Por otro lado, Abbagnano afirma que desde la perspectiva analítica neopositivista el comprender es irrelevante pues este está subsumido en la explicación. Dice este autor que no hay diferencia entre la explicación del comportamiento de un objeto natural y de un hombre, o entre la acción mecánica y la acción intencional. A esta afirmación le subyace la tesis de que los seres humanos son ajenos a la comprensión de las ciencias naturales, lo cual rechazo enfáticamente, si por ciencias naturales asumimos a la biología evolutiva, las ciencias cognitivas o la psicología.

No obstante, se había comenzado a reconocer que la comprensión puede ser no proposicional, ya que se manifiesta desde los contextos sociales y que, por tanto, fungen como competencias cognoscitivas generales, que, al estar preñados de valores comunes se dan de manera inconsciente.

De hecho, distinguir radicalmente el saber en tanto aquello que está conectado con el asociacionismo analógico, al imaginario, lo irracional e incluso a las pulsiones del pensamiento positivo, racional y científico es, según Tuffanelli, algo simplista y quizás es una consecuencia de considerar la ciencia como dominadora de la objetividad, distanciada de las influencias de los contextos culturales. Dentro del ámbito de las leyes, las teorías, las contrastaciones y la evidencia empírica existen también las metáforas, las analogías, la intuición y la imaginación (metáforas como la “máquina” o el “Dios relojero” durante el siglo XVII son muy frecuentes e ilustrativas).

Tuffanelli va más lejos al afirmar que el fluir del pensamiento científico “tiene sus raíces, precisamente absurdas, más propias del visionario y del soñador, que solo en un momento ulterior se seleccionan, se depuran y, por así decirlo, se normalizan a través del filtro de la racionalidad” (Toraldo di Francia, 1977, citado por Tuffanelli, 2008, p. 23). Sin embargo, como veremos detrás de la distinción entre el explicar científico y la comprensión de las ciencias humanas, está el problema de la naturaleza de la ciencia, es decir, ¿qué es aquello que entendemos por ciencia? Antes de adentrarnos en la caracterización de la ciencia debemos detenernos un poco en una noción que usualmente se contrapone a la de comprensión: el conocimiento, y veremos cómo este está relacionado con la naturaleza de la ciencia según la concepción heredada o lo que comúnmente suele denominarse el positivismo lógico.

El problema del valor del conocimiento es uno de los más viejos que ha existido. Casi toda la historia de la humanidad se ha visto confrontada entre lo que conoce y lo que se presenta o podría presentársele en el futuro. Toda la historia de la filosofía se ha visto envuelta en discusiones en torno a la naturaleza de las creencias, la verdad, la mentira, las opiniones, cuáles son sus límites, su origen, su relación con la intuición o las emociones, cómo se justifica, si lo tienen los animales, cuántos tipos de conocimiento existen, si la acción está determinada por este, y cuál es la mejor manera de transmitirlo.

2. Ciencia y educación

Según Snow en las sociedades occidentales no hay una cultura común, y por ende, no existe comunicación posible entre los especialistas y eruditos que las conforman. Las dos culturas de las que habla Snow son la cultura literaria, lo cual incluye a las humanidades, y los científicos. Los intelectuales humanistas, según Snow, aunque no participan directamente en las decisiones pero influyen frecuentemente en la percepción de la opinión pública.

Cada grupo tiene una imagen distorsionada del otro. Los no científicos creen que los científicos son insolentes, jactanciosos, optimistas e ignorantes sobre la condición del ser humano; por su parte los científicos creen que los intelectuales carecen de previsión, son indiferentes a sus hermanos y son anti-intelectuales en el sentido de reducir todo conocimiento al momento existencial. En cada bando habría apreciaciones infundadas, destructivas y malentendidos peligrosos.

Si parafraseamos algunas características de la posmodernidad y las utilizamos para repensar la cultura de las humanidades, tendríamos que asumir que para esta las ideas de la verdad y el progreso no existen, y dado que el mundo verdadero es una ilusión, es el mundo del instinto y de la voluntad de poder, pasa a ser una fábula que se repite al infinito. Ahora bien, si no hay mundo verdadero no hay hechos, y creo que esta posición es compartida en gran parte por muchos humanistas de corte posmoderno, mientras que la cultura científica se inclina más bien por la defensa de la libre búsqueda de la verdad, pues para esta son los hechos los que permiten contrastar

las teorías. Sin embargo, contra esta dicotomía radical sostengo que es la comprensión la que salva el hiato entre las ciencias empíricas y las ciencias sociales en la medida en que se desprende del afán de la concepción semántica de la verdad implícita en el conocimiento.

La naturaleza de la ciencia usualmente se constituye desde la concepción heredada (léase positivismo lógico), desde esta perspectiva se entiende a la ciencia como un conjunto de enunciados que pueden ser verdaderos, falsos o con y sin sentido, lo cual deja de lado la dimensión histórica y cultural de las teorías científicas. Michael Mathews, profesor de la universidad de Gales, en ese sentido expone en su libro *La enseñanza de la ciencia* (2017) existe la necesidad de la relación entre la ciencia, la cosmovisión y la educación, dado que la ciencia siempre ha hecho parte de la dinámica de la cultura, al tiempo que esta ejerce efectos sobre ella. Visiones del mundo, tanto teístas como antiteístas se encuentran en el fondo de los grandes problemas contemporáneos y son objeto de reflexión tanto para los científicos y los profesores como la sociedad en general.

El propósito del mundo, la existencia de dios y del alma, o la causalidad material o espiritual del mundo son algunas de las temáticas que dan que pensar a muchas personas. ¿La ciencia tiene los elementos de juicio para responder por estos problemas? Mathews enumera algunos rasgos que caracterizan a la ciencia a manera de presupuestos: el realismo que significa que el mundo físico objeto de la explicación científica, es real, se presupone que el mundo no es caótico sino ordenado y comprensible, que la evidencia de los principales argumentos de la ciencia muy importantes, que la ciencia usa la lógica estándar y establecida, que la ciencia tiene límites sobre la comprensión del mundo, que la ciencia es pública y por tanto, admite personas de todas las culturas y finalmente que la ciencia contribuye a una visión del mundo con sentido.

Mathews se pregunta si la visión mítico-religiosa del mundo judaica, cristiana e islámica es rechazada por la ciencia o, en otras palabras, ¿influye o no la ciencia en la visión cultural del mundo? La respuesta a esta pregunta será afirmativa. Además, surgen nuevos interrogantes como: ¿qué significa tener un modelo del mundo? ¿Influyen los modelos del mundo en el compromiso ontológico, epistemológico, ético y religioso? ¿Existe algún compromiso de la ciencia con las imágenes del mundo que propone?

No obstante, Mathews señala que el nacimiento de la ciencia a través del paradigma galileano-newtoniano se llevó a cabo, en parte, por la revaloración crítica del papel que jugó la autoridad religiosa sobre las afirmaciones al respecto del mundo natural y social, es decir, por la comprensión que adquirimos de los fenómenos. Estos cambios impulsados por la ciencia mecanicista tuvieron un fuerte impacto en la política, la religión, la ética y, por supuesto, en la cultura. Fue el rechazo del aristotelismo por parte de los filósofos naturales, como se llamaban a los precursores de la física, aquello que influyó en la visión del mundo de los grandes filósofos posteriores, inspirados en los primeros.

No hay que olvidar que en temas relacionados con la sexualidad como la anticoncepción, la masturbación, el bestialismo o la homosexualidad, la iglesia ejerció su influencia en la política transfiriéndolas a leyes nacionales. La inmoralidad pasó entonces a ser ilegal y sancionable por el estado. La razón de estas condenas era que se clasificaban como antinaturales, esta noción que se desprende del aristotelismo, el cual sostiene que los objetos y las acciones tienen su propia naturaleza, que al actuar por su cuenta se desarrolla de forma natural y sería entonces violento y antinatural interferir con ella (Mathews, 2017, p. 458). Hace rato sabemos que la ciencia al criticar el alcance del aristotelismo implícito en el tomismo de paso cuestionó la estructura moral y legal que se edificó sobre este. El ejemplo anterior muestra el impacto de la ciencia sobre la filosofía y la cultura en general. Viene de nuevo la pregunta: ¿la comprensión de las teorías científicas deberían enseñarlas con criterio crítico-social, o debería limitarse a ser un funcionario de turno? Los reclamos usuales sobre el aprendizaje centrado en el conocimiento y no en la comprensión de la ciencia, no deja espacio para reflexionar sobre sus principios y su historia. En el siguiente apartado presentaremos algunas ideas distorsionadas de la naturaleza de la ciencia por parte de una ausencia de su enseñanza, es decir, del lado de lo que se ha denominado el analfabetismo científico.

3. La ciencia según el analfabetismo científico

Marcelino Cereijido ha sido quizás quien más se ha preocupado por los peligros del analfabetismo científico y los ha expuesto en su libro *La ciencia como calamidad. Un ensayo sobre el analfabetismo científico y sus efectos* (2012). El analfabetismo científico consiste en tener modelos de los diferentes aspectos de la realidad basados en presupuestos mítico-religiosos ignorando los logros cognitivos de la comprensión y explicación científica. Cereijido (2012) analiza los rasgos y las implicaciones de lo que considera este lamentable hecho humano y cultural, y afirma que solo un pequeño número de personas, tanto en el primer mundo como en el tercer mundo está realmente alfabetizada científicamente. Estar alfabetizado científicamente significa tener modelos teóricos acerca del origen del universo, de la vida, de la evolución biológica y cultural, del comportamiento de las personas en términos de una psicología. No se pretende que uno se convierta en experto erudito en estos temas, pero sí que haya una aproximación parcial.

La ciencia es considerada por el autor como “la forma adelantada de conocimiento de un pueblo en un momento dado” (p. 112). Aparte de las usuales confusiones entre ciencia, conocimiento, información y tecnología, que como vimos no aclaran la noción de ciencia que tienen los ciudadanos, no se han producido pocas distorsiones de algunas teorías por parte de personas oscurantistas, filósofos posmodernos y anticientistas en general. En ese sentido se ha hecho popular la idea de que el principio de incertidumbre

de Heisenberg o el teorema de la incompletitud de Gödel exponen las debilidades de los principios fundamentales de la ciencia, y por lo tanto es legítimo abrazar el relativismo y todas las mitologías y supersticiones que ello implica.

Otro elemento que ha generado bastante ruido es la afirmación de que la ciencia no ha cumplido las promesas que los científicos han hecho desde sus campos de trabajo; lo que este señalamiento deja de lado es que los científicos albergan esperanzas cuando, por ejemplo, solicitan dinero para construir una nave espacial para fotografiar las lunas de Júpiter o bien para investigar la cura contra el cáncer. Estos, según Cerejido, no son promesas incumplidas, sino la esperanza connatural en los científicos.

Hay una crítica recurrente por parte del analfabeto científico y es que la ciencia carece de valores intrínsecos que la delimitan o le imponen constricciones en asuntos como la fecundación in vitro o la elaboración de agentes químicos en la guerra. Aquí el tema no debería ser sobre la ciencia, sino más bien quiénes la hacen, es decir, los científicos. Es decir, estos son personas que tienen y ponen en práctica unos valores, como, por ejemplo, la honestidad intelectual. Cerejido muy acertadamente señala que la ciencia mejora nuestros valores, “pues con su costumbre de exigir pruebas y razones va demoliendo las posiciones de quienes dividen a los pueblos en clases y afirman que las mujeres y los negros son inferiores o que los niños son locos en miniatura” (p. 114).

En esa misma línea de pensamiento en ocasiones se acusa a la ciencia de destruir el sentido de la vida al brindarnos explicaciones sobre la muerte, el amor, el sexo o el origen evolutivo de los valores. No obstante, lo que ha ocurrido es que, por un lado, ahora tenemos mayor comprensión de ciertos fenómenos como el origen del universo o el origen de los seres humanos y esto ha generado que las interpretaciones mítico-religiosas sean difíciles de digerir. De otro lado, los valores o códigos morales de corte religioso han ido quedando obsoletos. Cerejido menciona, por ejemplo, que el sentido religioso del sufrimiento como un propósito o algo necesario para alcanzar el reino de Dios es algo que ya nadie estaría dispuesto a aceptar necesariamente.

Cerejido rechaza, desde una perspectiva epistémica, la distinción entre ciencia básica y ciencia aplicada, en la medida en que todas las aplicaciones tecnológicas, contrario a lo que cree el analfabeto científico, siempre están precedidas de teorías científicas. El conocimiento y la comprensión científica no son solo información para ser guardada o almacenada como en los computadores. Ambos deben ser aplicados, pero esa aplicabilidad no es posible sin antes tener una ciencia. De esta forma Cerejido se pregunta:

¿Qué hubiera pasado si la estupidez de los funcionarios de la Grecia clásica o de la edad media hubieran disuadido a Pitágoras, Euclides, Kharizmi o los del siglo XVI hubieran llamado a Nicolo Fontana, apodado Tartaglia, (el tartamudo), para que dejaran de estudiar tontitos que –literalmente- no servían para nada, siendo que muchos de aquellos pensadores murieron sin sospechar siquiera que sus desarrollos tuvieron algo que ver con la realidad? (Cerejido, 2012, p. 117).

El imperativo es entonces fomentar la investigación básica y no caer en las trampas del mercado que solo ve rentable la tecnología.

Otra queja bastante difundida de los detractores de la ciencia es que esta no es sinónimo de progreso. Sin embargo, como dice Cereijido, ¿acaso no podemos hablar de progreso respecto de los siguientes hechos históricos?: al alto porcentaje de mujeres que morían durante el parto; muertes de niños a causa de la diarrea y la deshidratación por desconocimiento de su tratamiento; fallecimiento masivos por la neumonía y apendicitis; niños sordos de nacimiento que sin tratamiento se convertían en idiotas; adultos con trastornos mentales a quienes se les golpeaba regularmente antes y durante los inicios de la psiquiatría; dientes que se podrían en las bocas de la mayoría de las personas; ausencia de voto en las elecciones de los gobernantes; la pésima conservación de la comida que se podría y se convertía en veneno; el gran número de muertes infantiles en los orfanatos o bien el gobierno de los señores feudales por mandato divino. Actualmente nadie negaría que haya grandes diferencias respecto a estos hechos mencionados en términos de lo que llamamos progreso.

Muchos anticientistas denigran de la ciencia con frases como “la fe arrogante de la razón” o “los excesos de la razón”, teniendo en mente los métodos taylorianos de producción o el uso de armas de destrucción masiva. La ciencia fue identificada con la razón, y muchos intelectuales, recordando los campos de concentración de la Alemania nazi, no tuvieron reparos en desprestigiar la racionalidad científica y en ensalzar la irracionalidad. No obstante, se ha olvidado, según Cereijido, que las principales críticas sobre estos lamentables hechos provienen del buen uso de la razón. La racionalidad científica es uno de los mayores logros cognitivos y su naturaleza es el pensamiento crítico.

Una consecuencia indeseable del desdén por la ciencia consiste en afirmaciones del tipo “los hechos sobrenaturales van más allá del límite de la razón” de lo que deducen que la razón ha muerto. “Hay misterios insondables que escapan a las explicaciones científicas”, es una frase bastante recurrente. El estudio del cosmos, de los manuscritos en arameo, las amnesias, los problemas genéticos, eran cuestiones desconocidas, pero que actualmente no lo son gracias a científicos que se dedicaron a estudiarlas y comprenderlas. Muchos analfabetos científicos se ufanan, según el autor, en que “lo oculto, lo reprimido, lo olvidado es irracional, es decir, todavía no lo conocen, pero ya se largan a afirmar que no será racional” (p. 121).

Otro cuestionamiento que plantea Cereijido es en torno a la distorsión exagerada que hacen los analfabetos científicos sobre las consecuencias de los logros científicos. Cuenta como recién se mapeó el genoma humano se les pidió a los médicos que lo contrastaran con el ADN de las bacterias y las moscas de la fruta con el fin de identificar enfermedades potenciales, a lo que el analfabeto científico se apresuró a lanzar acusaciones a los genetistas recriminándoles el hecho de querer crear monstruos y atrocidades caricaturescas pervertidas propias de la ciencia ficción barata; y lo mismo ha ocurrido en el cine con las películas sobre la inteligencia artificial en las que se

especula sobre el inminente dominio de las máquinas, la esclavización o aniquilación del ser humano. Vale la pena preguntarse ¿cuál es el atractivo psicológico por estas historias tan contra intuitivas con la ciencia? En este apartado hemos trazado algunos rasgos erróneos en la concepción de la ciencia; más adelante esbozaré lo que entiendo como definición de la buena ciencia y sus rasgos fundamentales: la modelización y la comprensión.

4. ¿Por qué el conocimiento no es el logro exclusivo de la ciencia?

La epistemología reciente ha hecho énfasis en el problema del valor del conocimiento, no en el problema de la justificación de este. En efecto esto originó preguntas bien interesantes como: ¿qué pasa cuando pensamos en el conocimiento trivial o inmoral? Contar los granos de arena en una playa o el conocimiento sobre cómo agitar el odio hacia un candidato presidencial, o cómo instigar un genocidio, son ejemplos que muestran que el conocimiento no tiene más valor que las creencias verdaderas de naturaleza informativa.

Tradicionalmente se ha considerado al conocimiento como creencia verdadera justificada, y esto excluye el problema del valor, dado que se dota a la creencia de la propiedad de estar justificada. Indagar sobre el problema del valor del conocimiento nos aleja mucho de nuestros intereses. Pasemos a considerar la diferencia entre conocimiento y comprensión.

La epistemología ha extendido el problema de la justificación del conocimiento como respuesta a los retos del escepticismo, al definir el conocimiento o la justificación en términos de virtudes, pero el problema con este enfoque es que deja de lado otros aspectos valiosos de la cognición como la sabiduría o la comprensión. La comprensión no es un tipo de conocimiento más profundo, es un logro cognitivo distinto al conocimiento.

Ahora, particularmente el tipo de conocimiento que nos interesa es el conocimiento científico. La ciencia, se acepta de manera general, es conocimiento organizado, lo que implica que está constituido de creencias verdaderas, pero su principal producto no es conocimiento (Elgin, 2011). La ciencia es uno de los principales logros cognitivos. ¿Cuáles son entonces los logros cognitivos de la ciencia?

¿Se puede tener conocimiento sin entendimiento? Kvanvig (2011), por ejemplo, señala que sí; en otras palabras, se puede conocer al decano de la facultad sin entenderlo; así mismo es posible contrastar el conocimiento de cadenas de hechos sobre un objeto de estudio sin entenderlos. Para Kvanvig el conocimiento consta de fragmentos sueltos de información en forma de proposiciones individuales, solo cuando se juntan se transforman en entendimiento. Esta idea también la comparte Elgin cuando afirma que los objetos del conocimiento científico son hechos individuales que, a su vez, se expresan en proposiciones verdaderas enlatadas en oraciones declarativas verdaderas. Esta es la tesis del veritismo, a saber, la idea de que el conocimiento de un sujeto consiste en granos discretos de información respaldados por separado.

Así como Kvanvig, Elgin sostiene que la ciencia es holista, por tanto, no consiste en un agregado de aseveraciones separadas y respaldadas independientemente. La ciencia es una “explicación integrada y sistemáticamente organizada de un dominio. Llamamos teoría a ese tipo de explicación” (Elgin, p. 151). Este punto de vista ya había sido defendido por Quine cuando afirmó que “las teorías enfrentan el tribunal de la experiencia sensorial no de manera individual, sino solo como un cuerpo colectivo” (Quine, citado por Elgin, p.151). De este modo las teorías científicas no poseen el rasgo de la granularidad así como el conocimiento.

No obstante, aceptar el holismo y afirmar que la verdad se aplica solamente a conjunciones de proposiciones que, como un todo que constituyen la teoría, no resuelven el problema del valor cognitivo de la ciencia. El problema detectado por Elgin es que, en una conjunción de dos proposiciones, en caso de haber anomalías en la conjunción (por ejemplo, que una de estas sea falsa y la otra verdadera), esta hace que los resultados cognitivos no sean conocimiento. Pero si estas anomalías son insignificantes o no se detectan al comienzo, o bien se derivan de la incomprensión de un fenómeno determinado, descartarlas de tajo sería perder información valiosa para la teoría.

En palabras de Elgin: “la desesperanza de eliminar selectivamente falsedades e implicaciones falsas de una teoría debilita la verosimilitud de afirmar que el conocimiento científico sea lo que subsiste cuando las falsedades de una teoría han sido suprimidas” (p. 155). En conclusión, si lo que deseamos es aclarar la contribución cognitiva de la ciencia, el conocimiento no representa la magnitud epistémica para ello. Así que como la ciencia buena no satisface los requisitos del conocimiento ¿qué es lo que ofrece?

Cuando evaluamos una teoría científica no deberíamos preguntar si expresa conocimiento, sino más bien si comunica comprensión del fenómeno, o bien, si es una buena manera de pensar o de representar un fenómeno, objeto, tema o área de estudio, dado que lo que deseamos es entender. Lo que ofrece la ciencia es entendimiento unificado, integrado y sustentado en pruebas de ciertos fenómenos.

5. ¿Por qué la comprensión es el valor de la ciencia?

Jonathan Kvanvig (2004) en un capítulo de su libro *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding* titulado: *Knowledge and Understanding*, se aproxima al término de comprensión o entendimiento como el estudio de logros y éxitos cognitivos. Para Kvanvig se afirma que “hay entendimiento de un objeto, tal como una materia de estudio, y cuando el uso del término supone entender que algo es el caso” (p. 129), como en el caso en que “él entiende la teoría cuántica”, es decir, en qué consiste ese entender que es diferente del conocer.

Entender qué algo es *el caso* es comprender específicamente el por qué, el cuándo, el dónde y el qué de un fenómeno. Pues, cada caso hay un tipo especial de comprensión que se relaciona con algún contexto que lo explica correctamente; los usos de la explicación son entonces lo relevante sobre todo en el tipo de explicación objetual. Concretamente el punto en esta línea de trabajo consiste en que hay casos en que el entendimiento no implica la verdad y la facticidad. Por ello, Kvanvig se enfocará en los casos de la facticidad del entendimiento en la medida en que son más útiles para el proyecto teórico de la epistemología y, por supuesto, en la educación.

Habría dos usos fundamentales en esta perspectiva, el uso objetual y el uso proposicional. Cuando se atribuye entendimiento a un operador proposicional es al entender que algo es el caso; y cuando el entendimiento está gramaticalmente seguido de un objeto como la política o la gravedad. La facticidad en este último caso no es directa, en tanto la verdad y falsedad acaecen a las posiciones. Las creencias sobre un objeto deben ser verdaderas. ¿Cómo distinguir entre conocer y entender la política colombiana?

Pero, si cuando se atribuye entendimiento proposicional y entendimiento de objetos implica tener conocimiento tanto de las proposiciones, ¿qué es lo que el entendimiento añade y de qué carece el conocimiento?

La propuesta de Kvanvig es que “el rasgo central del entendimiento se encuentra en el vecindario de lo que las teorías coherentistas dicen acerca de la justificación” (p. 132). Recordemos que el coherentismo es una teoría de la justificación epistémica del conocimiento que hace frente a la naturaleza lineal y jerarquizada de las creencias tal como lo había propuesto el fundacionismo, donde hay creencias básicas o fundamentales que al estar en contacto con la experiencia y los datos de la experiencia sensorial se derivan por inferencia el resto de las creencias. La imagen de una pirámide o un edificio ilustra esta posición si aceptamos que las creencias fundamentales están en la base y de esa estructura es que se arma el resto del sistema teórico, quedando así resuelta la justificación.

6. Rasgos generales del coherentismo

Para el coherentismo la justificación no es lineal sino multidireccional. Es decir, la justificación no se establece hacia proposiciones individuales sino hacia el conjunto de creencias que conforman el sistema. Para el coherentismo las creencias se apoyan en una variedad de formas de manera que se soportan mutuamente. Según Rana Rosaleny

la estructura de soporte de todo el sistema de creencias no es, así, una cadena sino -de ahí la importancia de las imágenes o metáforas en el coherentismo- una red, un arco de ladrillos o, por ejemplo, una balsa (por citar a famosa imagen de Neurath). (2017, p. 82)

De ese modo, las creencias se justifican en su “ser coherente con un sistema comprensivo de creencias”, tal como lo expone Rosaleny.

Si el conocimiento consiste en fragmentos de información sueltos, como por ejemplo proposiciones, una vez estos fragmentos se juntan estamos en los terrenos de la comprensión. El entendimiento requiere de la captación de las relaciones lógicas, explicativas, probabilísticas, y estas ejercen el papel de la justificación. El empleo del coherentismo en la teoría del entendimiento, tiene, a juicio de Kvanvig, la ventaja de que, al no basarse en una proposición singular, y sí hacerlo en un cuerpo más amplio de información, las atribuciones de entendimiento se dan en grupos y subgrupos de creencias, lo cual permite valorar teorías inadecuadas en relación con conceptos tradicionales de conocimiento y justificación. De ahí que sostenga que la justificación viene en grados, ya que dos cuerpos de información se diferencian entre sí por sus grados de coherencia.

Respecto a la pregunta sobre si la comprensión es una forma de conocimiento, la respuesta es no; y la razón de ello es que lo central para el conocimiento son las conexiones entre mente y mundo, mientras que para la comprensión lo central son las captaciones de las relaciones y las combinaciones de fragmentos de información, por tanto, no hay ninguna conexión lógica entre ambos. Kvanvig dirá que, “lo que es crucial para el entendimiento es ver o apreciar internamente las relaciones explicativas e inductoras de coherencia que hay en un cuerpo de información” (2011, p. 141).

Finalmente, la respuesta que Kvanvig sobre la pregunta por el valor del entendimiento es que lo valioso en sí son las relaciones explicativas, dado que conducen a descubrir verdades novedosas, pero principalmente porque le dan orden y sistematicidad al pensamiento cuando este está dirigido a un objeto de estudio; algo que simplemente mediante la adición de creencias verdaderas, incluso justificadas, estaría lejos de alcanzar. Lo más interesante del enfoque epistemológico basado en la comprensión es que la organización del pensamiento permite razonar a través de los diferentes campos de información, lo que le pone a la vanguardia de la transdisciplinariedad, lo cual tiene una utilidad que va más allá de lo teórico, pues se convierte en una plataforma desde la que se despliega la acción. No menos importante es que podemos atribuir una sensación de satisfacción y de plenitud a la persona cuando al final o durante el proceso de investigación se llega a la comprensión de un objeto de estudio.

7. Comprensión y ficción en la ciencia

En 2006 Catherine Z. Elgin publica *From Knowledge to Understanding* en una compilación titulada *Epistemology Futures* en Oxford. En este artículo esboza como rasgo sobresaliente de la actividad científica el hecho de representar y pensar sobre un área, si lo que queremos es entender, pero el entendimiento implica seleccionar, manipular e idear tanto los datos como las representaciones que se tiene de ellos.

La representación depende de la clasificación o categorización que hagamos de los individuos o clases que constituyen un ámbito del saber. De ahí que los intereses cognitivos de una determinada ciencia dependan de la taxonomía o del esquema de categorías que este despliegue.

La ciencia tiene objetivos específicos y la representación es la que la dota de la capacidad para enfocarse en aquello que es relevante, por eso en los casos particulares que son el objeto de estudio no se puede eliminar la vaguedad en aras de mantener las líneas definidas y nítidas propias del conocimiento. Hay cuestiones que son consideradas centrales, pero posteriormente se van introduciendo elaboraciones con la única finalidad de precisar el fenómeno en cuestión, delimitándolo según el problema que se tenga en mente a resolver. Es por ello por lo que Elgin propone hablar del *foco de la representación* para explicar cómo destacamos lo que es realmente importante de lo periférico. La escala, el alcance y el contenido de las representaciones siempre son susceptibles de modificarse en la medida en que vayan surgiendo nuevos propósitos en detrimento de los propósitos originales de la representación. Las clases, su grado de generalidad y cómo debe ser representado es conferido por el entendimiento de un ámbito de dominio específico.

Siguiendo a Elgin aceptamos que los modelos científicos son representaciones esquemáticas de características consideradas relevantes y que obviamente dejan de lado las que no lo son. De ese modo se amplifican los rasgos relevantes con la importante finalidad de destacar las consecuencias específicas. Elgin incluso llega a decir que los modelos no describen nada del mundo, dado que operan para ciertos propósitos. Podría decirse que los modelos describen cosas que no suceden en el mundo. El ejemplo recurrente es el modelo de los gases que representa las moléculas como si fueran perfectamente elásticas, sin dimensión y que no manifiestan atracción mutua. El modelo es idealizado porque se centra en rasgos como la temperatura, la presión y el volumen que son fundamentales en la comprensión de los rasgos reales.

Pero ¿cómo hace una representación ficticia para hacer entender algo del mundo? Siguiendo a Elgin, Einstein prescinde de muchos inconvenientes cuando imagina a una persona viajando a la velocidad de la luz: quien viaje a dicha velocidad adquirirá una masa infinita que no podría ver porque su retina se reduciría al tamaño de un fotón y muchos más inconvenientes que son considerados insignificantes para el contexto del experimento mental. Hay unos supuestos de trasfondo que van a ejercer constricciones sobre el diseño y la interpretación del experimento. Esto es lo que permite mantener algunos rasgos a la vez que prescinde de otros.

Elgin sugiere que así mismo les va a las teorías científicas entendidas como modelos. Los modelos poseen diferencias respecto a los fenómenos que son insignificantes; si las diferencias no son desdeñables se corre el riesgo de hacer mala ciencia. Determinar lo que es insignificante o desdeñable respecto de lo que no lo es requiere del foco de la atención. Los modelos se pueden ir refinando para así lograr una mejor correspondencia con los hechos. A veces los modelos más simples son más reveladores.

Las ficciones en la ciencia son muy importantes desde el punto de vista cognitivo, y una teoría que la ostente no debe considerársele peyorativamente. Elgin afirma que los puntos de masa en campos de gravedad son más fáciles de conceptualizar que la consideración de los planetas con sus dimensiones reales. Estas aproximaciones ficticias entonces le quitan protagonismo al criterio tradicional de verdad. La verdad era entendida como la relación entre el contenido de una proposición y el mundo, pero si esta concepción es demasiado corta para pensar las teorías científicas ¿le estamos abriendo la puerta al relativismo y a la pseudociencia? Elgin dirá que no es necesario, pues el holismo al estilo de Quine no deja de lado el rol que desempeña el tribunal de la experiencia; las observaciones empíricas desacreditan o confirman las teorías científicas.

Otro punto de vista muy importante de Elgin es que estos dispositivos cognitivos, a saber: los modelos, representan un rol causal en la medida en que permite a los científicos entender cómo son las cosas, luego el veritismo no queda desacreditado absolutamente, puesto que la representación de estos dispositivos no es constitutivo del conocimiento, sino que más bien encarnan la comprensión.

En todo caso, para Elgin el entendimiento es lo que permite establecer el equilibrio reflexivo entre ficciones dentro de una teoría científica, métodos, afirmaciones empíricas y categorías en términos de la coherencia interna, como vimos con Kvanvig. Finalmente, Elgin afirma que las verdades literales y fácticas pierden relevancia a favor de la compleja simbolización que solo la buena ciencia exhibe. Y cierra su artículo diciendo que “entender un dominio en términos de una teoría es estar en posición de reconocer, razonar, anticipar, explicar y actuar sobre lo que ocurre en el dominio basándose en los recursos que la teoría provee” (p. 176).

Conclusiones

Carlo Rovelli en un libro titulado *El nacimiento del pensamiento científico. Anaximandro de Mileto* (2018), plantea que las imágenes que tenemos del mundo no le hacen justicia a la complejidad de este. Todo cuanto sabemos, incluyendo nuestra realidad psicológica y social, es más complejo de lo que suponemos. Rovelli afirma que tiene más valor aceptar la incertidumbre del saber, sin dejar de lado la curiosidad, que no hay bases sólidas e imperecederas, que “cerrarnos en certezas vacías y construir el resto en torno a ellas” (2018, p. 124). Es decir, hay más valor en admitir que los errores de la ciencia también generan comprensión que en asumir verdades inmodificables.

¿En qué consiste el pensamiento científico? A lo largo de la historia se han aceptado, rechazado, verificado, falseado y, en el mejor de los casos, complementado teorías científicas que van desde Anaximandro, Galileo, Newton, Einstein o Heisenberg. Todas estas imágenes del mundo construidas por las mentes más brillantes del planeta han ido enriqueciéndose a medida que surgen nuevas ideas y pensamientos. La pregunta que con justicia hace Rovelli es si podemos o no fiarnos de los modelos del mundo

ofrecidos por la ciencia. Aún si la incertidumbre parece una constante en la historia del pensamiento científico no debemos abrazar el relativismo.

Aún si la incertidumbre caracteriza a la ciencia desde la perspectiva de su historia sigue siendo fuente de seguridad. Así, por ejemplo, si se trata de calcular la fuerza del viento sobre un puente, la teoría de Newton y la de Einstein se pueden utilizar, no obstante, dice Rovelli, que las precisiones de la teoría de Einstein son irrelevantes para abordar problemas concretos, mientras que la teoría de Newton si se adapta fácilmente.

El autor comenta muy acertadamente que “si un ingeniero hace un cálculo usando las ecuaciones de Newton, y nos dice que el techo que estamos construyendo es demasiado ligero y que se derrumbará en la primera nevada, seríamos muy estúpidos si no prestáramos atención a su consejo sobre la base de que Newton ha sido contradicho por Einstein” (p. 128). Es decir, las teorías científicas no tienen como valor exclusivo el hecho de poder hacer predicciones verificables. Los márgenes de error pueden ser tenidos en cuenta, pero dejan de lado interrogantes sobre los modelos correctos del mundo. No obstante, la práctica científica escapa al enfoque reduccionista y, por tanto, las predicciones hacen parte de las aplicaciones técnicas. Las predicciones son entonces el criterio de selección y verificación de las teorías.

La actividad intelectual científica utiliza instrumentos como la predicción cuantitativa, técnicas de cálculo, protocolos operacionales y métodos científicos como el nomológico-deductivo, que tienen la finalidad de clarificar y corregir errores o evidencias inexactas. Sin embargo, hemos visto que los logros cognitivos de la ciencia son la comprensión de los hechos con la intención de estabilizarlos. Los ejemplos de hechos estabilizados para Rovelli son que el mundo gira alrededor de la tierra; la materia está compuesta de electrones, protones y neutrones; en el universo hay cien mil de millones de galaxias y cada una cuenta con cien mil millones de estrellas como el Sol; el agua de la lluvia es agua del mar y la tierra evaporadas; hace quince mil millones de años el universo estaba comprimido en una bola de fuego; la semejanza entre padres e hijos se transmiten con el ADN; nuestro cerebro tiene un millón de millones de sinapsis que mediante impulsos eléctricos activan el proceso que conocemos como pensamiento; la química se reduce a fuerzas eléctricas, es decir, protones y electrones. Por mencionar algunos de los hechos estabilizados del pensamiento científico y que nos ofrecen un modelo del mundo contemporáneo.

Ahora, confundir los logros cognitivos de la ciencia con la producción de predicciones verificables puede generar la condena a la ciencia en nombre de la condena a la tecnología, que es lo que constatamos anteriormente cuando hablamos del analfabetismo científico. Dice Rovelli que “criticar la ciencia por sus aspectos técnicos es como juzgar a un poeta por el tipo de instrumentos que utiliza para escribir” (p. 131).

Según Rovelli el objetivo de la ciencia no es hacer predicciones, la comprensión entonces es el verdadero valor de la ciencia. En otras palabras, “construir y desarrollar una imagen del mundo, es decir, una estructura conceptual para pensar el mundo, eficaz

y compatible con lo que él sabemos” (p. 132). De este modo se concluye que la ciencia es un continuo cuestionamiento de las creencias y concepciones de sentido común que en muchos casos toman la forma de prejuicios y supersticiones. La ignorancia sobre muchas cosas fue el input de la ciencia. Antes la humanidad creía que la tierra era plana, que estaba en el centro del universo, que las bacterias surgían de la materia inanimada, que las leyes de Newton tenían certeza absoluta (Rovelli, 2018, p. 132). En ese sentido la ciencia siempre está innovando los modelos que tenemos del mundo para mejorarlos y afinarlos de manera dinámica.

Referencias

- Abbagnano, N. (1996). *Diccionario de filosofía*. Fondo de Cultura Económica.
- Brendel, E. (2003). Pompas de intuición y el uso adecuado de los experimentos mentales. *Ideas y Valores*, 52(123). <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/14568>
- Cereijido, M. (2012). *La ciencia como calamidad. Un ensayo sobre el analfabetismo científico y sus efectos*. Editorial Gedisa.
- Elgin, C. (2011). Del conocimiento al entendimiento. En Fernández, M. A. y Valdés, M. M. (Eds.). *Normas, valores y virtudes epistémicos. Ensayos de epistemología contemporánea*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ferraris, M. (2007). *Goodbye, Kant! "Qué queda hoy de la Crítica de la razón pura"*. Editorial Losada.
- Fricker, M. (2011). El valor del conocimiento y la prueba del tiempo. En Fernández, M. A. y Valdés, M. M. (Eds.). *Normas, valores y virtudes epistémicos. Ensayos de epistemología contemporánea*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- González De Tejo, C. (2000). Comprensión. En Velarde, J. y Muñoz, J. (Eds.). *Compendio de epistemología*. Editorial Trotta.
- Haack, S. (2012). La unidad de la verdad y la pluralidad de las verdades. En Nicolás, J. A. y Frápolli, M. J. (Eds.). *Teorías contemporáneas de la verdad* (pp. 587-607). Editorial Tecnos.
- Kvanvig, J. (2011). Conocimiento y entendimiento. En Fernández, M. A. y Valdés, M. M. (Eds.). *Normas, valores y virtudes epistémicos. Ensayos de epistemología contemporánea*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Nercessian, N. (2018). En el laboratorio del teórico: la experimentación mental como construcción de modelos mentales. En Ornelas, J.; Cíntora, A. y Hernández, P. (Eds.). *Trabajando en el laboratorio de la mente: naturaleza y alcance de los experimentos mentales* (pp. 129-148). Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Facultad de ciencias sociales y Humanidades.
- Norton, J. (2018). Por qué los experimentos mentales no trascienden el empirismo. En Ornelas, J.; Cíntora, A. y Hernández, P. (Eds.). *Trabajando en el laboratorio de la mente: naturaleza y alcance de los experimentos mentales* (pp. 65-100). Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Facultad de ciencias sociales y Humanidades.
- Ornelas, J. (2016). Un estudio metafilosófico de la metodología científica. *Praxis filosófica. Nueva serie*, 43, 201-224.
- Rosaleny, R. (2017). *Problemas de la teoría del conocimiento. Una introducción a la epistemología contemporánea*. Universidad de Antioquia.

Snow, C. P. (1988). *Las dos culturas*. Editorial Nueva visión.

Rovelli, C. (2018). *El nacimiento del pensamiento científico. Anaximandro de Mileto*. Editorial Herder.

Tuffanelli, L. (2010). *Comprender ¿Qué es?, ¿cómo funciona?* Ediciones Narcea.

Villoro, L. (2006). *Crear, conocer, saber*. Siglo XXI Editores.

Zagzebski, L., (2011): La búsqueda de la fuente del valor epistémico. En Fernández, M. A. y Valdés, M. M. (Eds.). *Normas, valores y virtudes epistémicos. Ensayos de epistemología contemporánea*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Capítulo 2

La Agnotología o la creación voluntaria de la ignorancia

Álvaro Chicunque

Introducción

En este capítulo me propongo dibujar los principales lineamientos del individuo social contemporáneo y su relación con el conocimiento actual, teniendo en cuenta que la acumulación del saber es bastante amplia al mismo tiempo que la accesibilidad de este está a pedir de boca, estamos en las sociedades de la “información” y del “conocimiento”. Lo anterior es posible gracias al progreso tecnológico y científico sin precedentes, porque estamos en la cuarta revolución industrial, paradójicamente, la población desconoce parcial o totalmente el funcionamiento o en su defecto saberes esenciales para la correcta interpretación del mundo, desembocando en el analfabetismo científico.

Precisamente, frente a este panorama debemos preguntarnos a propósito del origen de la ignorancia del hombre: ¿las deficiencias cognitivas surgen de una limitación propia de la mente humana o es producida voluntariamente por el sistema económico que encuentra beneficios en su propagación, ya que la sociedad contemporánea se estructura en torno a la economía determinando las relaciones que los hombres entablan?

En primer lugar, partiendo de la crítica de Lyotard acerca de la producción contemporánea del conocimiento, se busca dilucidar los mecanismos que operan a la hora de fomentar el desconocimiento y/o la tergiversación de elementos y hechos que deberían ser de dominio público o al menos ser transmitidos sin manipulación alguna, dentro de la denominada “ciencia reguladora”, si seguimos los análisis de Proctor. En un segundo tiempo, indagaremos, con este último, alrededor de las tres categorías de la ignorancia estipuladas en la agnotología. Finalmente, sondearemos la posibilidad de una ignorancia individualizada frente a obtención de conocimientos de manera colectiva siguiendo la lógica de Sloman y Fernbach.

1. La ciencia reguladora en Lyotard

Para iniciar nuestra exploración sondearemos la obra de Lyotard quien en 1979 publica *La condición posmoderna*, con el subtítulo de: *Informe sobre el saber*. En efecto, la investigación del francés radica en la aparición de nuevos lenguajes científicos que impregnan el panorama de la comprensión del mundo a partir de 1950 y como estas novedosas lenguas que no dejan de crecer en una efervescencia del conocimiento científico y tecnológico, las cuales hasta nuestros días no paran de brotar y de incidir en la vida cotidiana de los sujetos sociales. Lo anterior, no es sin consecuencias en la manera en que se interpreta el mundo contemporáneo y se seguirá interpretando. Lo que Lyotard hace evidente es la incidencia directa de la investigación científica, sus desarrollos e implementaciones en la sociedad *ad-portas* de la cuarta revolución industrial y bajo la influencia, en el momento que escribe, de la tercera revolución industrial.

En otras palabras, la grandeza de Lyotard es la de intuir antes de tiempo, a la manera de un oráculo de Delfos tecnológico, las nuevas dinámicas que se impondrán a la sociedad occidental bajo el imperante auge de la tecnología. En *La condición posmoderna* escribe: “la multiplicación de las máquinas de información afecta y afectará a la circulación de conocimientos tanto como lo ha hecho el desarrollo de los medios de circulación de hombre primero (transporte), de sonidos e imágenes después (media)” (1987, p. 6).

Precisamente, estos trastornos en clave de cibernética e informática sustentados en los medios de comunicación a gran escala afectan directamente la epidermis social, generando nuevas maneras de relacionarse los unos con los otros, así como el impacto de las maneras de vivir de los entes sociales. Con Lyotard estamos frente a la masificación del consumo, la extrapolación de la economía a sectores que anteriormente no dependían de las leyes del mercado, de la adquisición y acumulación desmesurada de dividendos, así como de una lógica economicista basada en la utilidad fáctica traducible al incremento del capital. En palabras del francés: “El saber es y será producido para ser vendido, y es y será consumido para valorado en una nueva producción: en los casos, para ser cambiado” (1987, pp. 6-7).

Si con el capitalismo la brecha que se abría entre ricos y pobres era abismal, es condición de la posmodernidad ahondar la distancia, socavando los desarrollos científicos y tecnológicos, como herramienta monetaria que induce a la sociedad en una división entre productores de conocimiento y consumidores del mismo, tal y como lo señala Lyotard en su obra: “Los «productores» del saber, lo mismo que sus utilizadores, deben y deberán poseer los medios de traducir a esos lenguajes lo que buscan, los unos al inventar, los otros al aprender.” (1987, p. 6). En este sentido la pobreza no solo es económica, sino que esta ínfimamente ligada a la capacidad de comprensión y, en el caso de Lyotard, de traducibilidad de los nuevos lenguajes científicos. Las políticas económicas serían entonces, las que controlan la producción e investigación, a saber,

las multinacionales que invierten y deciden sobre qué tipo de conocimientos valen la pena explorar, aquellos que generen dividendos y sean consumidos masivamente por los pobres.

En este mismo sentido, podemos hacer alusión, para ahondar y complementar lo defendido por el francés, al libro de Eduardo Marino (et al), *Ciencia, Tecnología y Sociedad: una aproximación conceptual* (2001), publicado por la Organización de Estados Iberoamericanos (OEI), en el primer capítulo que lleva por nombre ¿Qué es la ciencia?, se efectúa una presentación epistemológica de las principales características que componen la estructura general para que una disciplina cumpla con los requisitos de otorgársele el apelativo de ciencia.

Principalmente se presentan dos concepciones de la ciencia, por un lado se hace referencia a la concepción tradicional de corte positivista y, por el otro, se expone una ciencia como constructo social. La primera se consideraría como infalible e independiente a toda influencia perniciosa, la ciencia sería un entramado autónomo libre de cualquier influencia externa cuya estabilidad sería garantizada por la rigurosidad y sistematicidad del “método científico”:

este consiste en un algoritmo o procedimiento reglamentado para evaluar la aceptabilidad de enunciados generales sobre la base de su apoyo empírico y, adicionalmente, su consistencia con la teoría de la que deben formar parte. (Marino, E. et al., 2001, p. 12)

Motivo por el cual, se menciona la capacidad hipotético-deductiva y verificable de los distintos momentos de la investigación científica. No obstante, las garantías de “pureza” de la producción científica son puestas a mal por la teoría de las revoluciones científicas de Kuhn (1962), aquí surge la segunda concepción, este último explica que la investigación en ciencia es el resultado de un entramado de comunidades científicas cada una cargada con sus visiones particulares de la realidad y campos semánticos que se enfrentarían entre sí, lo cual impulsaría el cambio de paradigmas, abandonando concepciones de la ciencia que se consideraban por acentuadas e inamovibles:

Una de las principales aportaciones de Kuhn fue que el análisis racionalista de la ciencia propuesto por el Positivismo Lógico es insuficiente, y que es necesario apelar a la dimensión social de la ciencia para explicar la producción, mantenimiento y cambio de las teorías científicas. (Marino, E., et al., 2001, p. 20)

Por lo tanto, ciencia y su desarrollo se inscriben en la sociedad y para bien o para mal la influencia del aspecto social dentro de su conformación debe ser tomada en consideración. Lo anterior, nos proyecta a dos enfoques o maneras de producir en la actualidad que surgen de las consideraciones sociales de la investigación científica, a saber, la ciencia reguladora y la ciencia académica, esta última sería en parte hereditaria de la concepción positivista mencionada más arriba.

La noción de ciencia reguladora es crucial para el funcionamiento en diferentes ámbitos de la sociedad, especialmente en lo que respectan decisiones políticas, a propósito de esto el capítulo ¿Qué es la ciencia? (2001), de Eduardo Marino et al., se manifiesta lo que sigue a continuación:

La actividad científica concretamente a suministrar conocimiento para asesorar en la formulación de políticas se conoce como ciencia reguladora. Una parte de la labor de este tipo de ciencia está relacionada con la regulación de la tecnología. Los análisis de impacto ambiental, la evaluación de tecnologías, los análisis de riesgos, etc., son ejemplos de ciencia reguladora (p. 24).

Teniendo en cuenta lo anterior, podemos inferir que la influencia económica sobre la investigación científica se hace cada vez más evidente, puesto que las actividades en las cuales se emplea giran alrededor de consideraciones tecnológicas que son financiadas por su utilidad factual concreta, porque aumentan o impulsan la productividad, generando beneficios económicos para aquellos que las implementan y subvencionan. En otras palabras, la ciencia reguladora está al servicio del *status quo* y es atizada por las empresas, estados y multinacionales que buscan incrementar sus arcas por medio del usufructo de los conocimientos científico-tecnológicos. Precisamente, la peligrosidad del trinomio ciencia, política y economía es explicitada unas líneas más adelante:

Incluso en aquellas situaciones en las que es posible ofrecer respuestas claramente científicas a cuestiones involucradas en asuntos políticos, posibilidad de establecer una distinción tajante entre el ámbito científico y el ámbito político es realmente complicada, en tanto en cuanto es muy difícil separar los fines de los medios. (Marino, E., et al., 2001, p. 24)

En efecto, conservar la independencia de criterio cuando se efectúa la ciencia reguladora parece ser imposible debido a la influencia de los objetivos político-económicos que son finalmente los que direccionan, porque financian las investigaciones y por prolongación el tipo de conocimientos que deben llevarse a culminación y cuáles deben ser descartados porque no producen dividendos. En cuanto a esto el capítulo de Eduardo Marino et al., ¿Qué es la ciencia? (2001), parafraseando a Jasanoff (1995), dice lo siguiente:

La ciencia reguladora se mueve en un contexto en el que los hechos son inciertos, los paradigmas teóricos están poco desarrollados, los métodos de estudio son bastante inconsistentes y muy discutidos, y donde los resultados están sometidos a considerables incertidumbres. Dado dicho contexto, no sorprende que los análisis de los datos por de los expertos se vean sometidos a posibles prejuicios subjetivos. (p.282)

He aquí el meollo del asunto, la pérdida de imparcialidad y de la búsqueda del conocimiento desinteresada por una comprensión de la realidad sin un objetivo utilitarista a ultranza que desnaturaliza el quehacer de los investigadores, pues se vuelven al servicio del mejor postor. Podríamos compararlos con mercenarios o meretrices del conocimiento que defienden cualquier iniciativa a partir del momento que la paga sea buena y no por el simple disfrute o aporte desinteresado para la comprensión del mundo o el mejoramiento de la sociedad.

Esto no deja de ser problemático puesto que las regulaciones o verificaciones de las metodologías y resultados de las investigaciones quedan supeditadas a políticas que muchas veces pueden estar amainadas por los mismos intereses u objetivos a los que se ajustan. Es decir, que los protocolos de verificación se organizan de tal forma que los estándares de revisión cedan o vayan en dirección de los fines que se quieren alcanzar.

Al otro lado de la gradación, en lo que respecta a la producción científica, tenemos a la ciencia académica que, aunque puede igualmente ser pervertida por agendas económicas o intereses propios de los investigadores, no deja de pasar por una serie de filtros que propenden a garantizar las pautas de objetividad mínimas necesarias para la aceptación o rechazo de los descubrimientos que se consuman. Sobre este propósito en el capítulo de Eduardo Marino et al., *¿Qué es la ciencia?* (2001), se dice lo siguiente: "la ciencia académica, que sin implicaciones políticas se mueve en un ambiente de conceso teórico y práctico impidiendo la participación del público y de los grupos de interés" (p. 27). Lo anterior, se sostiene en la revisión por pares que generalmente son de carácter anónimo para asegurar la imparcialidad que ayudaría a disminuir, hasta cierto punto, los posibles fraudes que afectarían la calidad de las investigaciones como acaece en la ciencia reguladora.

Por lo tanto, los análisis de Lyotard están en osmosis con lo planteado a propósito de la ciencia reguladora, que, aunque el francés no haga mención explícita de la noción si describe con gran parte lo denunciado en referencia a la mercantilización del conocimiento, en la medida que la investigación científica pierde su propósito desinteresado al servicio de la humanidad o por el simple gusto de entender el funcionamiento del mundo, no deja de ser crucial como horizonte sobre el cual se ejecuta la investigación científica. Esto podría, desde una óptica utilitarista, ser catalogado como idealista. Luego la ciencia reguladora se inscribiría perfectamente en la dinámica que Lyotard denomina de "productores y consumidores", en donde se divide la sociedad en un grupo de fabricantes y mercaderes de conocimientos científico-tecnológicos que siguen los dictámenes de multinacionales, frente a consumidores dependientes de los primeros.

Luego las multinacionales financian y perpetúan aquellas investigaciones que maximicen las ganancias, todo bajo la complicidad de los estados neoliberales que desregularizan los mercados y proporcionan al mejor postor las facilidades necesarias para la producción y promoción de sus productos, siempre y cuando, las arcas del estado se beneficien. Tal es la condición de la ciencia reguladora, mercenaria de vida alegre al servicio de aquel que tenga el brazo más largo.

2. Las tres categorías de la ignorancia

La Agnotología es el esfuerzo por clasificar y comprender las distintas categorías de ignorancia. En efecto, la ignorancia es polisémica y viene en diferentes matices. Tradicionalmente hemos considerado la ignorancia como la ausencia de conocimiento, connatural a la condición humana. En este sentido, todos desconocemos las cosas de manera inocente. A esta primera categoría Proctor (2008) la denomina ignorancia originaria o "*native state*", es decir, como una condición inicial en la cual todos los hombres se encuentran al nacer, luego van adquiriendo conocimientos normalmente a medida que se desarrollan. Aquí la ignorancia "becomes a kind of vacuum or hollow space into which knowledge is pulled" (p. 5), la ignorancia sería caracterizada por la ausencia de conocimiento la cual debe ser eliminada o en su defecto reducida, a medida que el individuo crece.

Para Proctor (2008) esta ignorancia: "I have called it native ignorance, because the notion is of a kind of infantile absence by virtue of primitivity, a dearth or cavity that is rectified (filled) by growth or birth" (p. 5). Por prolongación, la ignorancia como estado nativo es propio a todos los humanos porque nacemos al mundo sin saber nada de lo que en él sucede, paulatinamente ya sea por experiencia o formación aprendemos reduciendo esa falta o vacío cognitivo.

El segundo tipo de ignorancia de acuerdo con Proctor (2008), "*ignorance as lost realm or selective choice*", implicaría una selección de elementos a propósito de un objeto de estudio, apartando o ignorando elementos que pueden pertenecer al objeto en cuestión, como características que le son propias pero que pueden presentarse incómodas para un sector de la población o para los individuos que estudian dicho objeto; en vista de lo anterior se evita mencionar aquellas características que, aun perteneciendo a dicho objeto, son indeseables para el grupo de personas que lo estudian. Proctor (2008) lo describe de la siguiente forma:

Part of the idea is that inquiry is always selective. We look here rather than there; we have the predator's fovea (versus the indiscriminate watchfulness of prey), and the decision to focus on this is therefore invariably a choice to ignore that. Ignorance is a product of inattention, and since we cannot study all things, some by necessity-almost all in fact- must be left out. (p. 7)

Por consiguiente, no seríamos inocentes frente a lo que decidimos conocer y frente a lo que decidimos ignorar, porque de una u otra forma no podemos conocerlo todo, entonces debemos elegir qué conocemos y qué apartamos de nuestra atención cognitiva, porque es imposible conocer todo, puesto que somos limitados y falibles, al mismo tiempo que la cantidad de información acumulada por la humanidad imposibilitaría que todos podamos tener la totalidad de conocimientos efectuados a través de la historia. Por ende, enfocarnos en algún objeto de estudio puede contraer que olvidemos algún otro. Igualmente, esta negligencia de algunos conocimientos puede estar ligada a la cultura o a las creencias relativas de una comunidad a las cuales los individuos pertenecen y pueden influenciar sus elecciones alrededor de conocimientos y que vayan en contra de aquellas creencias se consideren fundamentales para la existencia social.

Finalmente, el tercer tipo de ignorancia sería aquella que se construye activamente, de manera premeditada, con una intencionalidad y voluntad de generar y producir ignorancia. A esta ignorancia, Proctor (2008), la denomina “ignorance as strategic plot or active construct”, es decir, la construcción de estrategias de ciertos sectores de la sociedad que consideran que ocultar o distraer la atención de la opinión pública o de los individuos es beneficioso para sus agendas, cuya finalidad no es otra que la de mantenerse en el poder y controlar a la población gracias al usufructo de la información y del conocimiento. En palabras de Proctor (2008):

Ignored is the role of the industry itself in creating ignorance: via advertising, duplicitous press releases, funding of decoy search, establishment of scientific front organizations, manipulation of legislative agendas, organization of “friendly research” for publication in popular magazines, and myriad additional projects from the dark arts of agnotology. (p. 17)

Podemos observar que los métodos empleados por los diferentes actores industriales buscan direccionamientos ventajosos para desviar la atención sobre actividades que pueden ser perniciosas a la vista del gran público. Existe entonces una diversidad de estrategias entre las cuales se usufructúan el accionar del mercadeo o *marketing* para atizar la atención de la opinión sobre elementos que se desean defender u ocultar de acuerdo con sus intereses. Igualmente, la empresa de tergiversación puede ir desde la financiación de investigaciones señuelo, que buscan contrarrestar y desprestigiar las investigaciones serias buscando invalidarlas con información falsa; pasando por la creación de organizaciones científicas amañadas, hasta la manipulación de políticos por medio del *lobby* y presiones que pueden traducirse en coimas. El todo en *pro* de orquestar artilugios del engaño para desviar la atención.

Existen para Proctor sectores de la sociedad como los militares o las compañías tabacaleras que se han especializado en el ocultamiento de la información y fabricación de información errónea, produciendo “antiepistemología”: “Epistemology asks how knowledge can be uncovered and secured. Antiepistemology asks how knowledge can be covered and obscured. Classification, the antiepistemology par excellence, is the art of nontransmission”. (2008, p. 45). Si la epistemología es la búsqueda de las condiciones de posibilidad del conocimiento, cómo se fundamenta, cómo se construye y cuáles requisitos son necesarios para la elaboración sistemática del conocimiento humano; la antiepistemología desearía ocultar, empañar y desvirtuar los fundamentos estables y mecanismos de producción de un conocimiento riguroso y sustentado.

Ergo, podríamos situar en la ciencia reguladora, aquellas investigaciones cuya finalidad se encuentran en el espectro de la tercera categoría de ignorancia como actividad erigida a través de las dinámicas investigativas que tergiversan los procesos de la metodología científica y mecanismos de verificación para adaptarse a las necesidades económicas. Es el caso de las compañías tabacaleras, por ejemplo, ampliamente documentado por el mismo Proctor, que se autoproclamaron mercaderes de la duda, como bien lo apunta en su obra *Agnotology* (2008):

Tremendous amounts of money have been thrown into this effort, which the industry's own lawyers have (privately) characterized as a form of "studied ignorance." The industry eventually recognized itself as a manufacturer of two separate, but codependent products: cigarettes and doubt. (p. 17)

Se habla entonces de una ciencia reguladora con un notable corte antiepistemológico, financiada por la industria tabacalera la cual tiene sus maneras específicas de producir duda, alrededor de efectos o hechos que puedan ir en contra de la venta en masa del cigarrillo. Precisamente, la agnotología, como reflexión sobre la ignorancia, se inscribe en este estudio que tiene implicaciones sociales, porque de una u otra forma aquellos que deciden sobre la ciencia y tecnología controlan no solos medios de producción y de comunicación, sino también las mentes de los sujetos sociales.

3. Dinámicas sociales de la ignorancia

En el libro *The Knowledge Illusion* (2017) de Fernbach y Sloman, se defiende que el conocimiento es un constructo social, a manera de enjambre, porque no realizamos la mayoría de nuestros descubrimientos aisladamente, sino en red o en colaboración asociativa. Básicamente su tesis radica en la exposición de la fragilidad de la mente humana considerada individualmente, porque tenemos una tendencia a sobredimensionar lo que de manera privada parecemos conocer y comprender, en una especie egocentrismo cognitivo que finalmente se revela pusilánime frente a la vastedad de la complejidad del mundo circundante:

The darker side of cognitive science is a series of revelations that human capacity is not all that it seems, that most people are highly constrained in how they work and what they can achieve. There are severe limits on how much information an individual can process. (2017, p. 4)

Lo que aquí se señala es la fragilidad de la capacidad cognitiva de los individuos de manera independiente, puesto que de manera aislada la cantidad de información que podemos procesar y comprender parece ser limitada o restringida por nuestras propias deficiencias cognitivas, en relación a cómo funcionan nuestra apropiación del conocimiento y qué podemos alcanzar con nuestras disposiciones cognitivas: "individual knowledge is remarkably shallow, only scratching the surface of the true complexity of the world, and yet we often don't realize how little we understand" (p. 4).

Para afrontar las falencias cognitivas debido a nuestra propia naturaleza imperfecta y deficiente de manera solitaria que, de acuerdo con Sloman y Fernbach, es bastante superficial y solo alcanza a apreciar la punta del iceberg de un mundo complejo y vasto que sobrepasa nuestras capacidades, si consideramos los sujetos dentro de su particularidad; debemos, entonces, ampliar el margen de la apropiación de los conocimientos sobrepasando el nicho exclusivo del sujeto apartado de la actividad social cognoscente.

En efecto, podemos asociar esta deficiencia cognitiva individual con lo que Proctor denomina "ignorance as native state" o ignorancia cándida, porque se apunta a las barreras connaturales de los humanos que de manera independiente desconocen el funcionamiento de la realidad, ausencia y vacíos cognitivos que, posteriormente, por medio de la experiencia y la educación parecen disminuir. No obstante, los dos científicos cognitivistas complementan la noción avanzada por Proctor alrededor de esta primera categoría de la Agnotología, agregando que la ignorancia originaria por déficit de transmisión de conocimiento la cual puede ser resuelta por medio del aprendizaje y la investigación, es igualmente socavada por las restricciones constitutivas de la naturaleza humana vistas desde su individualidad, dado que desligados del entramado social cognitivo somos incapaces de comprender todo o de asimilar toda la diversidad del entramado explicativo que se extiende sobre los fenómenos del mundo. En otras palabras, la ignorancia del estado nativo humano también es tributaria de la superficialidad apropiativa cognitiva teniendo en consideración únicamente al sujeto atomizado de la sociedad.

Sin embargo, esta falencia individual no es insuperable, en consonancia con los científicos cognitivista estadounidenses, su propuesta versa sobre la recursividad asociativa humana a la hora de conocer y entender la complejidad del mundo, sobre este propósito Sloman y Fernbach dicen lo siguiente:

Individuals store very little detailed information about the world in their heads. In that sense, people are like bees and society a beehive: Our intelligence resides not in individual brains but in the collective mind. To function, individuals rely not only knowledge store within our skulls but also knowledge stored elsewhere: in our bodies, in the environment, and especially in other people. (2017, p. 5)

Teniendo en cuenta lo anterior, los estadounidenses exponen que lejos de ser un impedimento, nuestras capacidades cognitivas atomizadas y nuestra sociabilidad son nuestra ventana de acceso para la asimilación de la riqueza cognitiva del mundo. En este orden de ideas, trascendemos y pareamos nuestra imperfección constitutiva hacia a la participación intersubjetiva, gracias a la cooperación como "mente colectiva" que trabajaría en forma de una "colmena de abejas" debidamente orquestadas. *Abejas cognitivas* que funcionarían no porque se pertenece a la colmena de manera individual, sino porque la conquista de los conocimientos es la sumatoria de los esfuerzos de la totalidad de sus integrantes, aunque no sean conscientes de forma particular de su aporte dentro del entramado de la colmena, su labor se adiciona a los demás miembros de esta.

Ergo, de manera aislada somos altamente ignorantes porque es imposible conocerlo todo y comprenderlo todo, excediendo por orgullo o soberbia lo que verdaderamente comprendemos. A propósito de esto, Sloman y Fernbach dicen lo siguiente:

Our point is not that people are ignorant. It's that people are more ignorant than they think they are. We all suffer, to a greater or lesser extent, from an illusion of understanding, an illusion that we understand how things work when in fact our understanding is meager. (2017, p. 8)

Podemos señalar que los científicos cognitivistas, hacen eco de los propósitos de Lyotard, puesto que la irrupción en nuestras vidas de la tecnología y sus avances que aportan un sinnúmero de comodidades diarias a nuestras vidas, son en gran mayoría desconocidas por el gran público, en cuanto a su funcionamiento en *The Knowledge Illusion* (2017), exponen:

We wager that, except for a few areas that you've developed expertise in, your level of knowledge about casual mechanisms that control not only devices, but mechanisms how events begin, how they unfold, and how one event leads to another is relatively shallow. (p. 9)

Precisamente, porque están en nuestra cotidianidad, la convivencia con estos objetos y leyes causales, dan la impresión de ser comprendidas, pero si ahondamos en una interrogación simple sobre el funcionamiento, por ejemplo, del inodoro o de la cafetera, encontraremos que la mayoría no podemos explicar su funcionamiento de manera precisa y en cierto modo nos satisfacemos y escudamos en lo poco que logramos conocer parcialmente, alimentando la ilusión de conocimiento. Motivo por el cual, la ignorancia aquí se identifica con una comprensión superficial de los fenómenos del mundo y de los mismos objetos que hemos creado.

Mientras los científicos cognitivistas, parecen arbolar los estandartes del positivismo considerando la comunidad del conocimiento que está permanentemente interconectada y especializada: "So we collaborate. That's a major benefit of living in social groups, to make it easy to share skills and knowledge." (2017, p. 14). Para Han el enjambre tendría una tonalidad más distópica en lo que respecta a las plataformas virtuales sociales que imperan en nuestra cotidianidad.

De acuerdo con Han *En el enjambre* (2014): "el enjambre digital no es ninguna masa porque no es inherente a ninguna *alma*, a ningún *espíritu*. El alma es congregadora y unificante. El enjambre digital consta de individuos aislados." (p. 16). Es decir, que la irrupción de las redes sociales virtuales en lugar de incentivar la colaboración o tendencia a alguna unión bajo algún proyecto en común este enjambre, según Han, el individuo se encuentra atomizado en busca de la satisfacción personal que pueda aportarle la explotación de las plataformas. Esto es posible en la medida que las preocupaciones giran en torno al individuo y no a la sociedad vista como bien común, que hace del sujeto el protagonista permanente de su perfil o *alter ego* digital, en el cual se exponen sus gustos, deseos y placeres. En palabras de Han: "la comunicación digital fomenta esta exposición pornográfica de la intimidad y de la esfera privada" (2014, p. 8).

Desde esta perspectiva, podemos hacer alusión a la tercera categoría de la Agnotología: aquella que atiza la creación de información que satisface las demandas emocionales de los individuos, pero aporta al mismo tiempo informaciones que en su gran mayoría pueden ser falsas. Esta dinámica es explicada por el sur coreano de la siguiente forma:

Las redes sociales fortalecen masivamente esta coacción de la comunicación, que en definitiva se desprende de la lógica del capital. Más comunicación significa más capital. El círculo acelerado de la comunicación e información conduce al círculo acelerado del capital. (2014, p. 41)

En este esquema las mentalidades son moldeadas por medio del entretenimiento y la exacerbación de las emociones que mantienen al consumidor en expectativa permanente. Lo anterior es posible por medio de la fluctuación continua de informaciones que se presentan en su pantalla, adormeciendo su capacidad de pensamiento, porque la validez de dichas informaciones no es puesta en tela de juicio.

En efecto, la sobreexposición comunicativa satisface los centros receptores emocionales de los consumidores. En otras palabras, la proliferación de informaciones hace parte del entramado para inducir al consumo, presentándole al sujeto digital solo aquella información que sea acorde a sus intereses de entretenimiento. Igualmente, las apreciaciones de Han van en la misma dirección de lo teorizado por Lyotard, puesto que ambos acusan el reduccionismo de la investigación científica a productos que sean de alto consumo y atractivos para la mayoría de población a la expectativa de las novedades tecnológicas y/o dependiente de desarrollos que en su gran mayoría escapan a la comprensión de sus mecanismos de funcionamiento y por ende de sus consecuencias sobre sus vidas cotidianas. Por ende, cumple con los requisitos de antiepistemología señalados por Proctor al “ocultar y oscurecer” el conocimiento, incentivando aspectos más sensibles e inmediatos, en lugar de fomentar pensamientos analíticos o críticos en los sujetos receptores.

Podemos concluir que las dinámicas actuales de la producción científica se encuentran sumergidas en las redes de los intereses economicistas patrocinados por las finalidades de las multinacionales y empresas que dictaminan la producción de conocimientos, especialmente de índole técnico-tecnológico, ya que estos son más dados a incrementar las arcas de estas entidades. Lo anterior es incentivado y hasta legitimado por el tipo de investigaciones que se efectúan, a saber, aquellas que responden a los requisitos de la llamada ciencia reguladora. No obstante, hay dos caras de Jano, la primera consideraría la acumulación de conocimientos de los hombres de manera virtuosa en un enjambre colaborativo; mientras que la segunda faceta del dios sería viciada por los intereses inmediatos de los sujetos que adrede participan activamente en la omisión de conocimientos complejos, porque son incómodos para el libre goce de sus placeres masturbatorios.

Referencias

- Bauman, Z. (2000). *Modernidad líquida*. Fondo de cultura económica.
- Chomsky, N. (2007). *Ilusiones Necesarias, control del pensamiento en las sociedades democráticas*. Terramar Ediciones.
- Gorman, S. y Gorman, J. (2017). *Denying to the grave, Why we ignore the facts that will save us*. Oxford University Press.
- Han, B. C. (2014). *En el enjambre*. Herder Editorial.
- Han, B. C. (2016). *Psicopolítica*. Herder Editorial.
- Lyotard, J. F. (1987). *La condición posmoderna*. Ediciones Cátedra.
- Organización de Estados Iberoamericanos (OEI). (2001). *Ciencia, tecnología y sociedad: Una aproximación conceptual*. Foto JAE, S.A.
- Proctor, R., & Schiebinger, L. L. (2008). *Agnotology: The making and unmaking of ignorance*. Stanford University Press.
- Slovan, S. & Fernbach, P. (2017). *The knowledge illusion, why we never think alone*. Riverhead Books.
- Vara, A. M. (2012). Cuando saber menos es mejor que saber más: reflexiones en torno a los límites en la producción y diseminación del conocimiento. *Fundamentos en Humanidades Universidad Nacional de San Luis*, 13(2), 15-28.
- Wolf, M. (1994). *La investigación de la comunicación de masas. Críticas y perspectivas*. Paidós Ediciones..

Capítulo 3

Deseo y reconocimiento: el problema de la acción en Hegel

Henry Escobar

Por lo tanto, tenemos que decir de un modo general que no se ha llevado nada grande en el mundo sin pasión.

Hegel

Todas las grandes líneas filosóficas del siglo pasado, las de Marx, Nietzsche, la fenomenología, el existencialismo alemán y el psicoanálisis, se iniciaron con Hegel... la tarea cultural más urgente es restablecer la conexión entre Hegel y las doctrinas desagradas que tratan de olvidar su origen hegeliano.

Maurice Merleu-Ponty

Introducción

En este capítulo dedicado al problema de la acción en Hegel nos enfocaremos en la acción del reconocimiento y cómo esto se relaciona con la otredad. El problema filosófico de la otredad encuentra su campo de trabajo en la influyente obra de Hegel la *Fenomenología del espíritu*. A mediados del siglo XX Kojève reanuda el análisis hegeliano, enfocándose en la relación sujeto-otro teniendo como trasfondo el conflicto dominado por el deseo mutuo de reconocimiento en el que el deseo del hombre es deseo del otro (Payne, 2002, p. 514).

En el curso titulado *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel* Kojève se centró en el drama intelectual que Hegel expone en la *Fenomenología*, en particular, la lucha mortal de la dialéctica por el reconocimiento. De igual manera, podríamos caracterizar de esta forma, todo proceso de identidad individual. Para Hegel todo proceso implica contradicciones, paradojas, resistencias. Sin duda alguna todo proceso implica una lucha, una forma de resistir y de forjarnos:

Quien postula que no existe nada que lleve dentro de sí la contradicción, como la identidad de los contrarios, postula, al mismo tiempo, que no existe nada vivo. Pues la fuerza de la vida y, más aún, el poder del espíritu consiste precisamente en llevar dentro de sí la contradicción, en soportarla y superarla. Este poner y quitar de la contradicción de unidad y disgregación reales de los términos forma el proceso constante de la vida, y la vida no es más que como proceso (Bloch, 1983, p. 131).

Para Hegel, “el hombre sólo alcanza su autoconciencia, su autonomía racional al separarse de la naturaleza, de Dios y del destino, sólo conquista su libertad interna disciplinando el impulso natural que hay en sí mismo” (Taylor, 1983, p. 145). Lo cual lleva al hombre a romper con las costumbres arraigadas, desafiando el poder divino y político, resistiéndose a transigir el orden natural. De igual modo, Alexandre Kojève sostiene en sus lecciones de la dialéctica del amo y del esclavo que la conciencia servil a través del trabajo forzado deviene en autoconciencia, en sujeto histórico al transformar el mundo objetivo donde el amo habita.

Kojève, a través de Hegel, muestra cómo todo proceso social es producto de la interacción con otras autoconciencias. Por tanto, de la interacción intersubjetiva con el otro nace lo que conocemos como cultura y civilización¹. Si algo hay concreto en todo este proceso es que la realidad tal y como es esta mediada por la contradicción y por la interacción del otro. Parece como si la realidad creciera en un espiral que al tratar de comprender terminaríamos siendo arrastrados por su fuerza.

1. Autoconciencia y devenir histórico

Para Hegel el mundo objetivo es el producto histórico de la interacción entre autoconciencias. Sin embargo, ese mundo objetivo que el esclavo ha transformado con sus manos se presenta como extraño. El mundo se manifiesta como extraño a la percepción del esclavo, porque precisamente este no le pertenece. El mundo objetivo es propiedad del amo. Un mundo que se ha convertido en extraño. Una realidad falsa en tanto “el hombre no destruya su muerta objetividad y se reconozca a sí mismo y a su propia vida ‘detrás’ de las formas fijas de las cosas y las leyes” (Marcuse, 1994, p. 115). Por esta razón, el hombre tratará de poner esta verdad en acción y *hacer* del mundo lo que es esencialmente: la realización de la autoconciencia del hombre” (Marcuse, 1994, p. 115).

Hegel sostiene que lo que mueve a la autoconciencia, al reconocimiento, es el deseo. Pero aun cuando “el deseo animal es la condición necesaria de la autoconciencia, no es la condición suficiente de ella” (Kojève, 1971, p. 11). Pues, a su juicio, este deseo animal

¹ Entendemos por cultura al conjunto de medios naturales y no naturales de que dispone el ser o una sociedad para controlar y manipular el medio ambiente físico y el mundo natural y social. También, según el creador de la etnografía Edward. B. Tylor, definió la cultura como ese complejo de conocimientos, creencias, artes, moral, derecho, costumbres y cualesquiera otras facultades y hábitos que el ser humano adquiere como miembro de la sociedad. Por otra parte, en este contexto utilizaremos como sinónimo de cultura la palabra civilización.

solo es un reflejo del instinto de autoconservación o sentimiento de sí. Los hombres tienen el deseo imperioso de hacerse reconocer como autoconciencia, elevados por encima de la vida puramente animal y esa pasión por hacerse reconocer exige a su vez el reconocimiento de la otra autoconciencia. De esta forma, para Hegel “la conciencia de la vida se eleva por encima de la vida y el idealismo no es solamente una certeza, sino que también se prueba o, mejor dicho, se comprueba en el riesgo de la vida animal” (Hyppolite, 1991, p. 153).

En otras palabras, Hegel reconoce que la realidad del hombre es ante todo una realidad biológica llena de necesidades y limitaciones. Sin embargo, si la conciencia servil *desea devenir* en autoconciencia debe trascender su animalidad, debe ir más allá del simple instinto de conservación. Debe arriesgar su existencia tal como lo hizo alguna vez su amo. Se trata entonces de afirmar la existencia, arriesgándola para ser reconocida por el otro. “la autoconciencia, que es deseo, sólo alcanza su verdad al encontrar otra autoconciencia viviente como ella” (Hyppolite, 1991, p. 142).

Como vemos, el deseo humano debe dirigirse sobre otro deseo. Para que esto suceda es indispensable que haya ante todo otras autoconciencias compitiendo en el mundo por algo de reconocimiento. Por tanto, el hombre no puede aparecer sobre la tierra, sino en el seno de un rebaño. Para Hegel al igual que Aristóteles, la realidad humana solo puede ser social. Mas para que el rebaño devenga en sociedad es necesario aún que los deseos de cada uno de los miembros del rebaño conduzca –o puedan conducir – a los deseos de los otros miembros. Es decir, para Hegel solo pasamos del estado de naturaleza a sociedad civil cuando los hombres suprimen dialécticamente sus deseos más inmediatos, es decir, su instinto de autoconservación, para pasar a una *idea* de organización superior, tal como lo es la sociedad civil.

2. Autoconservación animal y deseo de reconocimiento

Ahora, habría que distinguir entonces los dos tipos de deseos inherentes a la dialéctica de la autoconciencia. En primer lugar está el deseo animal, el instinto de autoconservación propio de cada ser vivo o como lo denomina Hegel el sentimiento de sí. En segundo lugar está el deseo humano de reconocimiento, o deseo antropógeno, que constituye un individuo libre e histórico consciente de su individualidad, de su libertad, de su historicidad. El deseo de reconocimiento difiere pues del deseo animal (en el que el individuo esta aferrado a su vida, a su ser dado natural), por el hecho de que se dirige no hacia un objeto real dado, sino sobre otro deseo. Así, en la relación entre el hombre y la mujer, por ejemplo, el deseo es de reconocimiento si uno desea no solo el cuerpo, sino el deseo del otro.

En efecto, el deseo de reconocimiento se ve concretado cuando buscamos ser correspondidos, estimados y valorados por el otro. De igual forma, sucede con el deseo que se dirige hacia un objeto natural, deseo que no es humano, sino en la medida en que está “mediatizado” por el deseo de otros, el cual se dirige sobre el mismo objeto. En otras

palabras, es humano desear lo que desean los otros, porque lo desean. Así, un objeto totalmente inútil desde el punto de vista biológico (tal como un ornamento, o la bandera del enemigo), puede ser deseado porque es objeto de otros deseos. En consecuencia, la realidad humana difiere de la realidad animal, porque surge de la acción que satisface tales deseos: “la historia humana es la historia de los deseos deseados” (Kojève, 1971, p. 14).

Por eso, para que “el hombre sea verdaderamente humano, para que difiera esencial y realmente del animal, hace falta que su deseo humano prevalezca efectivamente en él sobre su deseo animal” (Kojève, 1971, p. 14). Sin embargo, Hegel sostiene que en el fondo de todo deseo subyace una idea de valor. Todo deseo es, por ende, deseo de estimación. En el caso del animal el valor supremo es su propia vida animal. Todos los deseos del animal son en última instancia una función del deseo que tiende a preservar su vida. No obstante, el deseo debe superar ese deseo de conservación. Pues de no hacerlo el hombre estaría condenado a ser considerado como mera coseidad, es decir, a ser tratado como una cosa entre cosas.

El hombre arriesga su propia vida en la lucha por el reconocimiento, para poder ganar su libertad. Libertad y dignidad como sabemos son valores trascendentales que el hombre contempla cuando suprime dialécticamente su inclinación animal. De esta forma, el hombre no se “considera” humano si no arriesga su vida (animal) en función del deseo de reconocimiento. Es por ese riesgo que la realidad humana se crea y se revela en tanto que es realidad; en esa fatalidad es que el hombre se reconoce. “Hablar del ‘origen’ de la autoconciencia es necesariamente hablar del riesgo de la vida” (Kojève, 1971, p. 15), la cual el hombre arriesga para ser tratado con respeto y dignidad para firmarse sobre su propia libertad.

De hecho, la esencia de la realidad es la autoconciencia, la cual “tiene su objeto en ella misma, pero como un objeto que primeramente sólo tiene *para sí* y que no es aún algo que es; el ser se enfrenta a ella como una realidad otra que la suya” (Hegel, 1993, p. 214). Como vemos, la esencia de lo real reside en la autoconciencia que lleva dentro de sí la negatividad dialéctica que pone en marcha todo proceso intersubjetivo de reconocimiento.

Para Hegel “el hombre sólo se ‘reconoce’ humano al arriesgar su vida para satisfacer su deseo humano, es decir, su deseo que se dirige sobre otro deseo”. (Kojève, 1971, p. 15). Desear el deseo del otro significa entonces “desear el valor que soy porque ‘represento’ el valor deseado por ese otro: quiero que él ‘reconozca’ mi valor como su valor; quiero que él me ‘reconozca’ como un valor autónomo” (Kojève, 1971, p.15). En otras palabras, para Hegel todo deseo humano, antropógeno, generador de la autoconciencia, de la realidad humana, se ejerce en función del deseo de ‘reconocimiento’. Y el riesgo de la vida por el cual se ‘reconoce’ la realidad humana es un riesgo en función del deseo. Hablar del ‘origen’ de la autoconciencia implica por necesidad hablar de una lucha a muerte por el ‘reconocimiento’ (Kojève, 1971).

3. Dignidad y libertad

Hegel sostiene que, sin esa lucha a muerte por el respeto, la dignidad y la libertad no habrían existido jamás seres humanos sobre la tierra, sin la lucha por el respeto y la dignidad no habría relaciones humanas, sino relaciones entre animales. “En efecto, el ser humano no se constituye sino en función de un deseo dirigido sobre otro deseo, es decir, de un deseo de reconocimiento” (Kojève, 1971, p.15). Es una lucha donde una autoconciencia se enfrenta a muerte con la alteridad:

El ser humano no puede por tanto constituirse si por lo menos dos de esos deseos no se enfrenta. Y puesto que cada uno de los seres dotados del mismo deseo está dispuesto a llegar hasta el fin de la búsqueda de su satisfacción, esto es, está presto a arriesgar su vida y por consiguiente a poner en peligro la del otro, con el objeto de hacerse “reconocer” por él, de imponerse al otro en tanto que valor supremo, su enfrentamiento no puede ser más que una lucha a muerte. Y es sólo en y por tal lucha que se engendra la realidad humana, se constituye, se realiza y se revela a sí misma en los otros. No se realiza pues y no se revela si no en tanto que realidad reconocida. (Kojève, 1971, p.15).

Siguiendo este orden de ideas, el filósofo canadiense Charles Taylor sostiene que Hegel “considera fundamental el hecho de que sólo podemos constituirnos como personas en la medida en que se nos reconoce. Toda conciencia busca el reconocimiento de otra conciencia, y esto no es señal de una falta de virtud.” (Taylor, 1983, p. 76). De modo que, “la lucha por el reconocimiento sólo puede encontrar una solución satisfactoria, y ésta consiste en el régimen del reconocimiento recíproco entre iguales” (Kojève, 1971, p. 22).

Ahora bien, en el marco de la lucha por el reconocimiento de su ser- para- sí, la autoconciencia tiene el deber de “provocar” al otro, forzarlo a comprometerse con una lucha a muerte por el respeto, por la dignidad y la libertad. Y habiendo desencadenado esta lucha, la autoconciencia está obligada a matar el otro para no ser aniquilada. La lucha por el reconocimiento acaba con la muerte de uno de los adversarios o de los dos a la vez. No obstante, “este acto de reconocerse-por-la-muerte suprime la *verdad* que debía surgir de allí y, por eso mismo, suprime también la certeza-subjetiva de sí mismo en tanto que tal” (Kojève, 1971, p. 22). Así como la vida-animal es inmanente a la conciencia. La muerte anula el significado exigido por el reconocimiento. En este sentido.

Si los dos adversarios perecen en la lucha, la “conciencia” es suprimida completamente; porque el hombre después de la muerte no es ya más que un cuerpo inanimado. Y si uno de los adversarios queda con vida, pero mata al otro, no puede ya ser reconocido por él; el vencido muerto no reconoce la victoria del vencedor. La certeza que el vencedor tiene de ser y de su valor permanece por tanto puramente subjetiva, y carece así de verdad. (p. 22).

Con la anulación fáctica del otro se vuelve imposible el reconocimiento de mí diferencia, pues con la muerte desaparece el deseo hacia el cual se dirige el reconocimiento. Así, “el sobreviviente al no poder ser ‘reconocido’ por el muerto, no puede realizarse y revelarse en su humanidad”. (Kojève, 1971, p. 16). La identidad individual se construye con base en la diferencia. Sin ese elemento heterogéneo, sin esa lucha de contrarios seguramente no fuéramos lo que somos. Seríamos una tautología inerte: yo = yo. El movimiento de la autoconciencia depende de la alteridad de lo otro, el cual le da sentido teleológico a la conciencia, “así, pues, la autoconciencia no es la tautología sin movimiento del yo = yo, sino que se presenta como comprometida en un debate con el mundo” (Hyppolite, 1991, p. 144).

En medio de la interacción dialéctica con el mundo, la autoconciencia encuentra como objeto opuesto a su deseo la alteridad. De manera, que “la lucha a muerte” es simbólica, es una metáfora que representa el dramático proceso de interacción social por el cual construimos nuestra identidad a partir de la diferencia. Como observamos, con la muerte física del otro la autoconciencia no alcanza la verdad del reconocimiento, sino que queda reducido a una mera abstracción del mundo.

Para que la realidad humana pueda constituirse en tanto que es realidad ‘reconocida’ se requiere que ambos adversarios “queden con vida después de la lucha. Más eso sólo es posible a condición de que ellos adopten comportamientos o puestos en esa lucha. Por actos de libertad irreductibles” (Kojève, 1971, p. 16). El hombre en su cotidianidad se enfrenta a fuerzas desiguales que lo rebasan a la cual no está sujeto por orden natural, sino por una contingencia histórica; en ese contexto agonal uno de ellos siente miedo del poder del otro; sin embargo, debe negar su instinto de autoconservación y colocar su vida en riesgo para obtener la satisfacción del deseo de reconocimiento. De modo que “debe abandonar su deseo y satisfacer el deseo del otro: debe ‘reconocerlo’ sin ser ‘reconocido’ por él. Pero, ‘reconocer’ así implica ‘reconocerlo’ como su amo y reconocerse y hacerse reconocer como esclavo del amo” (p. 16).

Con lo anterior, Hegel nos quiere dar a entender que en la interacción de la realidad social o bien somos conciencia servil o bien encarnamos la conciencia del amo. De manera que las relaciones sociales no son humanas, sino una condición que implica un elemento de dominio y un elemento de esclavitud, de autonomía y servidumbre. Por eso hablar de la génesis de la autoconciencia es necesariamente hablar de “autonomía de la dependencia de la autoconciencia de la tiranía y la esclavitud” (p. 17). La realidad humana según Hegel es la historia de la interacción entre la tiranía y la esclavitud: “la ‘dialéctica’ histórica es la ‘dialéctica’ del amo y del esclavo” (p. 17).

En la dialéctica histórica del amo y el esclavo “la realidad humana no puede engendrarse y mantenerse en la existencia, sino en tanto que es realidad ‘reconocida’. Solo en el ámbito de la interacción con lo otro puede un ser humano reconocer su dignidad tanto para él mismo como para los demás.

De modo que “el hombre no es real sino en la medida en que vive en un mundo social” (Kojève, 1971, p. 17), el cual constituirá su entorno natural. Mundo que por cierto se le presenta a la conciencia como extraño, por tal motivo debe negarlo dialécticamente, transformándolo para realizarse él, pues el hombre por fuera de la esfera social no es nada. La conciencia en su tránsito a autoconciencia necesita suprimir dialécticamente al otro para afirmarse como una conciencia autónoma, por eso “debe suprimirlo dialécticamente. Es decir, debe dejarle la vida y la conciencia y destruir sólo su autonomía. No debe suprimirlo, sino en tanto que se le opone y actúa contra él. Dicho de otra manera, debe someterlo” (Kojève, 1971, p. 22), debe, pues, aprender a convivir con él.

Ahora bien, a pesar de lo trágico que pueden sonar las palabras de Hegel, esto es lo que intentamos hacer todos los días cuando sobrevivimos al tedio y al drama de la convivencia cotidiana. Muchas veces lo otro se presenta como un obstáculo o como alguien que simplemente se expresa con desprecio y que menoscaba la dignidad. La cotidianidad representa un campo encarnizado de fricciones y pasiones encontradas. Pero debemos resistir, debemos luchar, debemos superar ese trance de “conciencia servil” que nos ha impuesto la otredad y manifestarle todo nuestro descontento y todo nuestro dolor. Solo después de ese momento podemos hablar como tal de un reconocimiento.

Para Hegel la autoconciencia como tal es el resultado de la interacción con los otros; su yo y la idea que se forma de él mismo son mediados por el reconocimiento obtenido en función de su hacer. Su verdadera autonomía es la que él mantiene en la realidad social por el esfuerzo de esta acción. Con base en esta experiencia se establece una autoconciencia pura o abstracta, que ha hecho abstracción de su vida animal por el riesgo de la lucha: el amo y una conciencia servil que, por ser en realidad un cadáver viviente, no existe puramente para sí, sino para otra conciencia, es decir, para la conciencia del amo. Estos dos elementos constitutivos son esenciales dado que:

En primer término, son desiguales y opuestos uno al otro (...) una es la conciencia autónoma, para la cual el ser-para-sí es la realidad esencial. La otra es la conciencia dependiente para la cual la realidad esencial es la vida animal, es decir el ser dado para una entidad otra. Aquella es el amo; ésta, el esclavo. Es esclavo es el adversario que no ha ido hasta el final de la vida, que no ha optado el principio de los amos: vencer o morir. Ha aceptado la vida elegido por el otro. Depende pues de ese otro. Ha preferido la esclavitud a la muerte, y es por eso que, permaneciendo con vida, vive como esclavo. (Kojève, 1971, p. 24).

El amo es para Hegel la conciencia que existe *para sí*. Mientras que el esclavo representa la conciencia *desgraciada* (en sí), por medio del trabajo transforma la naturaleza para que el amo la consuma. Como vemos la conciencia de sí, no es una cosa aislada del resto del mundo, sino que esta tiene su referente material en lo real. Toda conciencia es un fragmento de realidad escindida en búsqueda de otra

realidad. La conciencia necesita extrañarse, necesita quedar en estado de alienación y estupefacción para encontrarse consigo mismo. Esta experiencia dialéctica refleja precisamente como la conciencia deviene en autoconciencia. La realidad de la vida no hace sino poner de manifiesto las desigualdades y obstáculos que existen en el proceso mismo de la interacción social.

4. La superación dialéctica del solipsismo cartesiano

Bajo la noción de reconocimiento, Hegel logra superar dialécticamente el solipsismo cartesiano. La filosofía moderna gracias a Descartes descubre el concepto de conciencia de sí. Sin embargo, el cogito cartesiano nos deja a medio camino, pues a través de él sólo llegamos a la mera certeza subjetiva, al simple sentimiento de sí. Con Descartes se entiende en “abstracto” que existimos gracias a que pensamos, pero esto no es suficiente, pues Descartes, en este proceso, anuló de su proyecto filosófico la experiencia del mundo y de lo otro. La realidad existe para Descartes en tanto esta puede ser subsumida bajo el juego de la abstracción matemática. Por otra parte, Descartes marginó a la alteridad de la experiencia de la conciencia. Por eso nunca pudo superar en su proyecto la sombra del solipsismo. En esas sombras se encontraba la presencia misteriosa de lo otro a la que el filósofo siempre se empeñó en negar. De modo que la identidad cartesiana no está fundada en la diferencia, pues el ego está desprovisto de experiencia.

Con Hegel pasamos de la certeza subjetiva de mi propio ego a la verdad revelada por la presencia del otro, en la lucha por el reconocimiento. El ego cogito se queda preso de su propia individualidad y, por tanto, no puede trascender dialécticamente a la experiencia de lo otro. En la soledad cartesiana el individuo está reducido a su propio ego. Ahora bien, en Descartes también hay una noción de trascendencia, mediante la cual “las cosas” de la naturaleza son transformadas en objetos a través de la racionalidad matemática. Sin embargo, este tipo de trascendencia no se eleva por encima de la mera objetualidad, pues no capta la alteridad de la interacción social. En términos hegelianos la conciencia cartesiana no sería más que un momento que será superado en la confrontación dialéctica con la alteridad. Es en ese momento, cuando la certeza-subjetiva del ego entra en contacto con el afuera, con la verdad revelada del otro.

De esta forma, se podría superar el ensimismamiento del ego cartesiano gracias a la noción de dialéctica, en la que todo está en movimiento como lo decía en su momento Heráclito. Con Hegel se entiende que la interioridad de la conciencia depende de la dinámica de la exterioridad. De hecho, podríamos decir que gracias a la exterioridad que existe el ámbito subjetivo de la interioridad, la cual se ha desarrollado por la mediación intersubjetiva entre la conciencia y la alteridad. De modo que:

Lo exterior es, por tanto, primeramente, el mismo contenido interior. Lo que es interno, existe también exteriormente y viceversa; el fenómeno no muestra nada que no esté en la esencia, y en la esencia no hay nada que no esté manifestado. (Hegel, 1990, p. 77)

Cada conciencia sabe ahora que lo exterior es interior a ella y que lo interior es exterior. Ya no es un entendimiento extraño quien piensa esta verdad, sino la propia conciencia que por ella misma se desdobra y se opone a sí misma. Para Hegel tanto la realidad de la conciencia, como la realidad concreta sufren una serie de transformaciones; así, pues, de la conciencia a la autoconciencia, de lo subjetivo a lo objetivo se ponen en movimiento un conjunto de procesos que implican transformaciones reales en todos los ámbitos de lo real.

Como hemos visto, la conciencia servil no ha puesto su vida en riesgo, ha permanecido fiel a la mismidad del orden establecido por su amo. De modo “que el esclavo contempla al amo fuera de él como su esencia – su ideal ya que él mismo, en tanto que se reconocen como esclavo se humilla” (Hyppolite, 1991, p. 158). Así pues, en el lenguaje hegeliano, el amo aparece al esclavo como la verdad, empero, está también en él mismo, pues el esclavo ha conocido el miedo; tuvo miedo de la muerte, del amo absoluto, y todo lo que en él había de estable vaciló.

Es en este momento cuando la conciencia servil *experimenta* de la angustia primordial es el miedo a la muerte. En este punto, quizás podríamos ver una convergencia entre Heidegger y Hegel dado que,

la autenticidad de la existencia y la aceptación de su constitutivo ser-para-la-muerte, tienen un claro y vigoroso precedente en esta sentencia de Hegel acerca del acceso a la libertad. En Hegel, al igual que Heidegger, la conciencia humana sólo puede formarse por medio de la angustia que lleva a cuestionar radicalmente la realidad. En ese cuestionamiento el hombre debe abandonar su temor y toma conciencia de la totalidad de su ser, “una totalidad que nunca está dada como tal en la vida orgánica. (Hyppolite, 1991, p.159)

Antes de la confrontación mortal con el amo la conciencia se muestra satisfecha con su modo de ser natural, pues “en la vida pura, en la vida que no es espíritu, la nada no existe como tal” (Hyppolite, 1991, p.159). Con el temor a la muerte se manifiesta la angustia que recorre al ser en todo su estremecimiento y lo pone fuera de sí y lo impulsa al movimiento del reconocimiento. En esa angustia, la conciencia servil se ha diluido interiormente, se ha estremecido íntimamente en sí misma y todo lo que es fijo y estable ha temblado en ella, pues, sólo a través de la lucha puede ser adquirida la libertad, ya que la interna seguridad de ser libre no basta. “Sólo siendo otro y poniéndose como tal otro en peligro de muerte, demuestra el hombre su capacidad para hacer real y efectiva la libertad en que su yo consiste”. (Lain, 1981, p. 126). Así, la razón de ser de la lucha es la autoafirmación de la libertad en medio del absoluto desgarramiento con la alteridad:

La vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella. El espíritu solo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse así mismo en el absoluto desgarramiento. (Hegel, 1993, p. 24)

Sin embargo, el temor y el servicio al amo no serían suficientes para elevar la autoconciencia del esclavo a la verdadera independencia; es el trabajo del que transforma la servidumbre en señorío.

El esclavo transforma los productos de la naturaleza para que el amo los consuma en tanto que goce, el amo no tiene más que gozar de la cosa que el esclavo ha preparado para él, y negándola, destruyéndola y consumiéndola. De manera que, a través de la conciencia servil, el amo consigue ir hasta el fin de la cosa y satisfacerse en el goce.

Lo anterior, únicamente gracias al trabajo del otro de su esclavo, el amo es libre frente a la naturaleza y, por consiguiente, está satisfecho de sí mismo. No obstante, en la servidumbre, “en el trabajo forzado ejecutado al servicio de otro (del amo), la conciencia servil suprime dialécticamente su nexos con la existencia natural en todos los elementos constitutivos particulares y aislados; y elimina, por el trabajo” (Kojève, 1971, p. 31). La dependencia a su ser dado natural. Ahora bien, “el amo obliga al esclavo a trabajar. Y trabajando, el esclavo deviene amo de la naturaleza” (Kojève, 1971, p. 31). Por mediación del trabajo, el esclavo se libera por tanto de su propia naturaleza, del propio instinto que lo ataba a ella y que hacía de él el esclavo del amo. Al liberar al esclavo de la naturaleza, el trabajo lo libera de sí mismo, de su naturaleza de esclavo y, en consecuencia, *lo libera del amo*. En el mundo natural dado, elemental, el esclavo es esclavo del amo, en el mundo técnico, transformado por su trabajo él reina – o por lo menos un día reinará como amo absoluto.

El proceso que surge de la transformación progresiva del trabajo es absolutamente diferente a la esfera de dominio del amo. “El porvenir pertenece, por tanto, no al amo guerrero, sino al esclavo trabajador” (Kojève, 1971, p. 31). La conciencia servil al transformar el mundo dado mediante su trabajo trasciende lo dado y lo que está determinado en él mismo por lo dado; “el esclavo se supera, entonces y supera, también al amo quien está ligado a lo dado” (Kojève, 1971, p. 31), pues el amo deja intacta la realidad para que se ocupe de ella el esclavo mediante el trabajo. El amo sólo se limita a consumir los objetos producidos por la conciencia servil. Solo en y por el trabajo que el hombre acaba por tomar conciencia de la significación del valor y de la necesidad de la experiencia que ha hecho por temor al poder absoluto que el amo encarnaba para él. Solo después de haber trabajado para el amo comprende la necesidad de la lucha entre amo y esclavo y el valor del riesgo y de la angustia que ello comporta.

De esta manera, para Hegel, el amo no trabaja, no produce nada estable que se manifieste fuera de sí. Él destruye solamente los productos del trabajo del esclavo. Su goce y su satisfacción son así puramente subjetivos: no le interesa más que a él y no pueden por tanto ser reconocidos sino por él; carecen de verdad, de realidad objetiva revelada a todos. Sin embargo, este no es el caso del esclavo el cual no destruye las cosas, sino que las transforma en beneficio de la sociedad. La labor del esclavo difiere de la destrucción de la cosa que transforma por medio del trabajo, de modo que en este proceso la conciencia servil “se educa, se forma, se transforma, transformando las cosas y el mundo” (Kojève, 1971, p. 33). El concepto de trabajo desempeña un papel central en

esta discusión, en la cual muestra que los objetos del trabajo no son cosas muertas, sino encarnaciones vivas de la esencia del sujeto y que al tratar con estos objetos el hombre está tratando de hecho con otros hombres (Marcuse, 1994, p. 116).

Así, vemos que a través del trabajo la conciencia servil transforma el mundo conviviéndola en una realidad objetiva, en este proceso adquieren al mismo tiempo su lugar en el mundo por medio del trabajo, la conciencia propiamente deviene la autoconciencia porque trasciende su ser dado natural. A través del trabajo la conciencia deviene en dueña de la naturaleza, superando la conciencia complaciente del amo. Aquí la conciencia servil tiene las herramientas y el conocimiento necesario para enfrentarse en una lucha mortal con el amo. En este momento empieza la lucha por el reconocimiento, por el respeto, por la dignidad y sobre todo por la libertad de la conciencia desgraciada. Vemos entonces que la realidad está envuelta en una amalgama de elementos heterogéneos y desiguales que ponen al descubierto la esencia agonal de la convivencia cotidiana.

Para Hegel el ser del esclavo representa la vida misma del ser humano que no es autónoma, sino que su independencia está en el exterior de él mismo, en la vida y no en la autoconciencia. En este sentido, lo otro es representado por lo opuesto a cada conciencia, tanto la identidad del amo como la conciencia servil representan para cada adversario una alteridad. No obstante, no están en igualdad de condiciones, el amo, por su parte, ha manifestado su elevación por encima de la vida y, por tanto, de la conciencia del esclavo, el cual trata como elemento no esencial, como algo negativo, como una coseidad; ya que él puede gozar las cosas, negarlas completamente de modo que "la resistencia del mundo ante el deseo no existen para él (Hyppolite, 1991, p. 157).

Dado que la producción de objetos existen en función del amo. No obstante, el esclavo solo conoce la resistencia del ser ante el deseo, y justamente por ello no puede llegar a la negación completa de este mundo; su deseo conoce la resistencia de lo real, no hace más que elaborar las cosas, trabajarlas, los trabajos serviles son para el esclavo que de esta manera dispone el mundo para que el amo pueda negarlo pura y simplemente, es decir, gozar de él. El amo consume la esencia del mundo, que el esclavo elabora.

Conclusión

En resumen, a través de la muerte simbólica del otro, se generan dos tipos de visión del mundo, una que se arrodilla y otra que se afirma sobre sí, sin embargo, como hemos podido notar, la muerte simbólica de la alteridad del esclavo no acaba allí, pues mientras el amo consume la naturaleza a través de la producción de objetos, el esclavo transforma la naturaleza en realidad objetiva, convirtiéndose en este movimiento en amo de la naturaleza. De manera pues que ambas conciencias se necesitan recíprocamente para desarrollarse por su lado. Tal como Hegel lo dice en la *Enciclopedia*:

Es una lucha puesto que yo no puedo saberme como mí mismo en el otro, hasta que el otro es para mí otra existencia inmediata; yo soy por esto dirigido a suprimir esta su inmediatez. Igualmente yo no puedo ser reconocido como inmediato, sino en cuanto yo suprimo en mí mismo la inmediatez y de este modo doy existencia a mi libertad. Pero esta inmediatez es a la vez es la vez corporalidad de la autoconciencia, en la cual, como en su signo e instrumento, tiene ella su propio sentimiento de sí, y su ser para otros y su relación, que hace de mediadora con aquellos². (1990, p. 228).

Ninguna conciencia está aislada de la otra, porque ambas hacen parte de la esencia de la dialéctica de la realidad. Mientras que una trabaja, la otra disfruta del goce del trabajo del otro. Sin embargo, la esencia de la lucha por el reconocimiento es aquella que saca de sí a la conciencia que se encuentra inmersa en su realidad animal dada, por tanto la conciencia servil necesita suprimir el deseo animal cuando entra en contacto con las cosas que debe transformar en objetos para el uso y consumo del amo.

Para Hegel la lucha por el reconocimiento se constituye en la forma como la conciencia accede a la encarnación de su propia libertad. La idea de la libertad deviene en una cosa real en la que se afirma la conciencia con dignidad. Entre sangre, sudor y lágrimas, forjamos todos los días nuestra propia identidad. Nuestra vida es el producto histórico de una lucha contra la realidad externa, nuestra identidad no es una cosa homogénea, sino el resultado constante de nuestra interacción con la diferencia. La experiencia de la dialéctica recorre la existencia en medio de la sangre, el sudor y las lágrimas. En esa lucha agonal con la vida reafirmamos nuestra existencia. De manera, pues, que la interacción social sirve de un extraño tránsito en la que la conciencia solo abordando “al otro se asiste a sí mismo” (Levinas, 1997, p. 195).

² Cfr. Enciclopedia. §431. Pág. 228. Aquí podemos ver cómo Hegel toca el tema de la corporalidad, sin embargo, en este contexto, el filósofo alude al hecho de que la libertad como tal es encarnada, es decir, reside en un sujeto encarnado, en un hombre de carne y hueso, tal como en la propuesta fenomenológica heideggeriana y husserliana.

Referencias

- Bloch, E. (1983). *Sujeto-objeto*. Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (1993). *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (1990). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Editorial Porrúa.
- Hyppolyte, J. (1991). *Génesis y estructura de la "fenomenología del espíritu" de Hegel*. Editorial Península.
- Kojève, A. (1971). *La dialéctica del amo y del esclavo*. Editorial La Pléyade.
- Marcuse, H. (1994). *Razón y revolución*. Editorial Altaya.
- Lain, E. P. (1981). *Teoría y realidad del otro*. Revista de Occidente.
- Levinas, E. (1997). *Totalidad e infinito*. Editorial Sígueme.
- Payne, M. (Ed.). (2002). *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales*. Editorial Paidós.
- Sartre, J. (1994). *El ser y la nada*. Editorial Altaya.
- Rodis-lewis, G. (1971). *Descartes y el racionalismo*. Oikos-Tau.
- Taylor, Ch. (1993). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. Fondo de Cultura Económica.
- Taylor, Ch. (1983). *Hegel y la sociedad moderna*. Fondo de Cultura Económica.

Capítulo 4

Análisis de la victoria de la campaña del no en el plebiscito del 2016 a partir de la teoría del sentimiento moral de David Hume

Dennis Cobo y Camilo Millán

Introducción

En el presente artículo se pretende mostrar en qué medida los sentimientos y las emociones pueden ser la principal motivación de la acción, tanto en lo individual como en lo social o colectivo. Para ello se tendrá como principal referente a David Hume y su propuesta de la *Teoría del Sentimiento Moral*, sirviendo como base la noción de la simpatía como el promotor principal de la acción. Una vez esbozada la teoría de Hume se explicará cómo el sentimiento moral afecta la dimensión individual y colectiva para finalizar con una contrastación de la teoría de Hume, Le bon y Freud, tomando como referente lo ocurrido en el plebiscito de 2016 en Colombia.

1. Teoría del Sentimiento Moral

Las acciones humanas son juzgadas desde el sentimiento de aprobación o desaprobación individual de cada sujeto, según estas generen en él placer o dolor, en esta medida la moral no se razona, se siente y este sentimiento es el que motiva la acción humana. El filósofo empirista escocés David Hume en su libro *Investigaciones sobre los principios de la moral* escrito en el año 1751, habla sobre la controversia provocada por los principios generales de la moral, si aquellos principios están fundamentados en la Razón llegando a ellos por medio de argumentos e inducciones o a través de un sentimiento inmediato, si la cuestión moral debe, o no, ser universal “como sucede con todo recto juicio acerca de la verdad y la falsedad, deben ser los mismos en todos los seres racionales inteligentes, o deben estar fundados, como ocurre con la percepción de la belleza y la deformidad” (Hume, 1751, p. 39).

Ahora bien, ¿cómo se sabe qué es vicio y qué es virtud? Ambas inclinaciones generalmente han tenido una relación de antagonismo, lo mismo ocurre desde la visión de Hume, para el filósofo el vicio es la fealdad, la miseria y todo aquello que se debe despreciar. En la virtud, por su parte, se encuentran aspectos positivos y dignos de mérito. Para Hume las virtudes promueven el orden social como, por ejemplo, la justicia y la benevolencia; estas tienen un atractivo natural que se gana la estima de la humanidad, por ser útiles y gratas dentro de la sociedad, estas para él no serán educadas, como se había argumentado desde los antiguos, “para separarse de quienes afirman que la virtud es fruto de la educación, más que de las fuerzas internas de la naturaleza humana, Hume enfatiza su posición basada en el principio del placer” (Mercado, 2004, p. 25), pues la esencia misma de la virtud tendrá que derivarse en producir placer. Hume al hablar de utilidad en las virtudes sociales lo que hace es desnudarlas de los diversos matices que se les ha otorgado.

Para el escocés la benevolencia es una virtud que pasa de lo micro a lo macro, es decir, desde la dimensión individual a la colectiva, por medio de la representación y en consecuencia la aceptación. “No hay cualidades que merezcan más la simpatía y aprobación del género humano que la beneficencia y el humanitarismo, la amistad y la gratitud, el afecto natural y el espíritu cívico, o cualquier otra virtud que proceda de una tierna inclinación hacia los demás” (Hume, 1751, p. 49). En este punto nace la alabanza moral, porque las virtudes se transmiten y cautivan a los espectadores haciendo que en ellos brote el mismo sentimiento que contemplan.

Hume argumenta que es natural apelar a la utilidad para fundamentar la moral, los hábitos y las conductas de un hombre generan aprobación o disgusto cuando se visualizan las repercusiones que estas tienen para la sociedad. Es decir, el criterio de utilidad siempre estará inmerso en la disputa sobre la moral, porque una acción se juzga en la medida en que contribuye o no a los intereses del género humano.

El empirista realiza una crítica a los filósofos escépticos, pues ellos sugieren que de la educación provienen las distinciones morales, inventadas por políticos para fomentar la sumisión en la sociedad. Cuestión que para Hume no puede ser admitida, pues para él dichas distinciones hacen parte de la naturaleza humana. Es desde el sentimiento de agrado y desagrado como se distingue entre bien y mal o se capta alguna virtud o belleza en el objeto moral, en consecuencia, estas distinciones no dependen de la razón, en pocas palabras las virtudes tienen un atractivo natural, su utilidad las hace recomendables.

El hombre es un ser social que se define y comprende estando en contacto con sus iguales, así, se percata de la imposibilidad de vivir en solitario. Como consecuencia, en esta conexión se desarrolla el sentimiento de simpatía, cualidad que mantiene latentes los corazones, permitiendo discernir entre las acciones loables para la sociedad y para sí mismos.

Los individuos que componen las diversas sociedades del mundo tienen un elemento en común que les permite ponerse de acuerdo en ocasiones y unirse en busca de la mayor utilidad para el grupo, si bien puede ocurrir como se ha presentado en apartados anteriores, puede que existan sociedades donde la noción de justicia ha desaparecido casi por completo, relegándola casi a la nulidad, por factores negativos como la falta de educación en valores sociales como lo es la justicia misma. No obstante, el sentimiento de simpatía es la cualidad que mantiene latente en los corazones de todos los hombres, este sentimiento les permite discernir entre las acciones que resultan ser loables para la comunidad y para sí mismos, es por esto que resulta importante resaltar la importancia del *Sentimiento Moral* planteado por Hume a lo largo de su obra, para así poder explicar un poco mejor cómo grandes cantidades de individuos pueden lograr generar cierto nivel de identidad con otros, solo a partir de sentimientos tales como la indignación, producto de las omisiones a la justicia. Por este motivo y otros más que se dilucidarán a lo largo de este texto se dedicará un apartado para exponer la tesis propuesta por Hume.

Antes de exponer la propuesta de Hume en su teoría, hay que resaltar una pequeña diferencia entre la teoría de Hume y Adam Smith, si bien, la propuesta de la *Teoría de los Sentimientos Morales* está presente en ambos autores, abarcan dicha teoría desde diferentes dimensiones, cabe destacar que las dos se refieren estrictamente a lo social, por otra parte, discrepan sobre su fundamento. Smith señala que es la única diferencia que existe entre su propuesta y la de Hume. Por un lado, Smith afirma que la simpatía o el afecto son la medida natural y original correspondiente a una emoción, es decir, la simpatía se reduce a una reacción emocional producida por la estimulación de una emoción externa. Por otro lado, en la propuesta de Hume se agregará el concepto de utilidad, que es el principio de la simpatía, un hombre sentirá simpatía por otros según la utilidad que estos generen a la sociedad.

En Hume, el concepto de Utilidad y de Simpatía, no pueden estar separados, ya que ambos fundamentan a la sociedad (Smith, 1997, p. 28). Con la anterior aclaración, se pretende delimitar el motivo por el cual las tesis propuestas por Hume resultan de mayor precisión a la hora de realizar el análisis propuesto por este trabajo, la utilidad, en el sentido humano, es una de las mejores guías para movilizar un grupo de personas a buscar un fin último.

Hume señala que uno de los principales fundamentos de la alabanza moral consiste en la utilidad de toda causalidad o acción, hay que tener en cuenta que la razón toma parte importante en las decisiones de esta clase, ya que solo por medio de esta se puede inferir de cierta manera si las cualidades o acciones resultan ser benéficas para la sociedad y su poseedor, además de las posibles consecuencias que estas puedan acarrear. También reconocerá la importancia de la razón en la realización de juicios morales, no obstante, dirá que su papel no es del todo protagónico para la realización de estos, todo ello fundamentado en la teoría de los sentimientos morales.

Cuando se habla de juicio resulta casi imposible escapar a la noción de justicia, ya que en este campo es donde se presentan la gran mayoría de juicios que implementan la razón como herramienta fundamental en la vida práctica. La justicia, para sistematizar los casos y lograr un juicio más justo o preciso, parte de una regla general que se usa como punto de referencia para analizar las acciones o hechos y poder determinar si una conducta o acción no es acorde con determinadas reglas. De esta forma se logra aplicar el castigo que corresponde a la falta. En este sentido, la justicia parece funcionar igual que una inferencia lógica, resulta ser -aparentemente- una ecuación perfecta donde todas las partes encajan a la perfección impidiendo todo margen de error.

Lo anterior resulta imposible en el ejercicio práctico de la justicia y la vida cotidiana, ya que, de ser así, todo se reduciría a una infinidad de cálculos donde se puede inferir si un hombre actuó de buena o mala forma desde una regla general, dejando completamente aisladas las motivaciones, sentimientos y circunstancias en que ocurrieron los hechos. Además, resulta sumamente complejo pensar que todos los hombres actúan partiendo desde la virtud, es decir, en beneficio de la humanidad y con el único fin de proporcionar utilidad para sus semejantes, de ser así, se podría pensar que la justicia podría tener este funcionamiento tan preciso o simplemente no sería necesaria, ya que perdería su función reguladora.

En la vida práctica ocurre lo opuesto, por lo general los individuos de una sociedad actúan bajo la premisa de conseguir utilidad para sí mismos, se debe aclarar que esto no ocurre en todos los casos o en todos los individuos. Más bien, el análisis se centra en las situaciones que cumplen con el siguiente ejemplo. Un grupo de personas que son acusadas por el mismo delito: hurto. En su aspecto más general se puede inferir que todos los acusados son culpables, ya que han realizado la misma acción y todos ellos han infringido la ley.

Desde este aspecto resulta sencillo concluir y dictaminar una sentencia para estas personas, porque todos fueron medidos con la misma ley general y cumplen con las condiciones. La situación se torna complicada cuando se analizan las motivaciones que han conducido a estas personas a realizar el delito. Algunos de ellos realizaron la acción motivados por la avaricia, otros por envidia, otros por egoísmo, otros por necesidad o desconocimiento. Es por este motivo que los juicios, hablando en el aspecto jurídico, deben ser sometidos a extensos procesos de investigación para determinar el proceder de los hechos.

La razón en el caso del análisis de los delitos sirve para categorizar los procesos y organizarlos de forma sistematizada, pero de ninguna manera sirve para determinar si las acciones o crímenes cometidos son buenos o malos, en este caso, partiendo de la teoría de Hume, es necesario acudir a los sentimientos que despiertan las acciones o cualidades de las personas en un espectador, dado que son las emociones, pasiones y sentimientos, los promotores principales que generan los juicios en los diferentes aspectos de la vida diaria.

Hume dirá que “la razón cuando es plenamente ayudada y mejorada puede mostrar las tendencias perniciosas o útiles de las medidas o acciones, no resulta ser suficiente por sí sola para dar origen a alguna censura o aprobación moral” (Hume, p. 154). Resulta importante aclarar que la utilidad para Hume será entendida como la virtud que debe guiar a todos los hombres de una sociedad, que los conduce a un buen proceder desde la utilidad que pueden ofrecer las acciones a nivel individual y social. Puesto que en el caso de utilizar enteramente la razón, como medio y fin, se perdería la posibilidad de considerar todos los aspectos humanos que se encuentran circunscritos en todas las acciones, estos aspectos son el principio fundamental de toda acción, es por ello, que Hume afirma que resulta necesario que se manifieste un sentimiento, para que este pueda guiar la razón hacia las tendencias útiles frente a las perniciosas, pero el filósofo escocés señala que este sentimiento debe obedecer a la búsqueda de la felicidad humana y el repudio de su miseria, anunciando que estos dos fines son las búsquedas de la virtud y el vicio, que generalmente pretende promover (Hume, p. 154).

Por lo anterior, se debe tener presente la importancia de la razón, ya que permite diferenciar las tendencias de las acciones, generando el análisis y categorización de estas. Pero también resultan indispensables los sentimientos, porque estos promueven el carácter humanitario, en palabras de Hume; lo que genera una distinción a favor de las tendencias que resultan ser útiles y benéficas para todos los individuos de una sociedad. Estas tendencias son entendidas como la motivación o impulso que empujan a un individuo a realizar alguna acción o actuar de cierta manera, cabe resaltar que estas tendencias son la Virtud y el Vicio, quien determina si la tendencia está en un bando o en el otro será el espectador y el sentimiento de aprobación o rechazo que despierte en el individuo y la comunidad.

El *Sentimiento Moral* no será otra cosa que la capacidad de los individuos de realizar juicios a través de la razón y motivados por los sentimientos que despiertan las acciones o cualidades de las personas, que logran identificar cuáles de estas resultan ser virtuosas o viciadas desde la búsqueda de una de las máximas virtudes consideradas por Hume, la búsqueda de la felicidad del ser humano y el repudio de su miseria.

Resulta indispensable aclarar que Hume utiliza la justicia como recurso para explicar la teoría del sentimiento moral, porque los juicios morales al igual que los juicios jurídicos tienen una gran similitud, ambos buscan juzgar una acción en concreto. No obstante, en ambos casos es indispensable el uso de estas dos facultades, la razón y el sentimiento, pues por medio de estas dos se puede determinar de manera más precisa si una acción o conducta resulta ser censurable o laudable, o en el caso de la justicia si dicha acción o conducta resulta meritoria de castigo o de absorción. Hume no propone un reemplazo de la razón por los sentimientos en los procesos jurídicos, simplemente resalta el papel de los sentimientos, pasiones y emociones en la generación de dichos juicios.

A manera de conclusión resulta de suma importancia para esta teoría educar las pasiones implementando la razón como guía hacia la virtud, es por ello por lo que es relevante resaltar el papel que tienen las pasiones, emociones y sentimientos en los individuos a la hora de juzgar de forma inmediata la aprobación o rechazo de una acción, puesto que se juzga a partir de la experiencia sensible, desde el gusto y no desde la verdad, así de lo subjetivo se pasa a lo objetivo. Se debe reconocer que, si bien la razón resulta ser de utilidad a la hora de sistematizar los juicios de manera práctica, no es totalmente confiable en el momento exacto en que ocurren las circunstancias, ya que calcular con inferencias frías provenientes de la razón puede terminar deshumanizando las relaciones entre los individuos de una sociedad, acercándolos a posibles casos de injusticia o detrimento de la moral. Es por ello por lo que resulta necesario seguir indagando sobre la importancia de las pasiones, emociones y sentimientos en diferentes estudios. Teniendo esto dilucidado, se podría justificar a grandes rasgos el por qué la razón está subordinada a los sentimientos. Para Hume, la razón tiene como función determinar la veracidad o falsedad de juicios, el aprobar una acción o desaprobado otra no se realiza a partir de meras ideas, aquí es necesaria la percepción y el sentimiento. Por ello, las reglas de la moral no provienen de la razón. Pero, entonces ¿cuál es el papel que juega la razón respecto a la moral?

Hume afirma que en la moral se debe seguir el mismo método experimental de la ciencia, el cual, a partir de percepciones de la experiencia establece reglas. El proceso de conocimiento es en dos fases: Impresión y asociación. Primero, las impresiones que vienen desde los sentidos, a partir de ellas la mente elabora ideas que inicialmente serán simples y aumentarán su complejidad vinculándose entre sí. Segundo, Hume plantea reglas de asociación: semejanza, contigüidad y causalidad, esta última regla es la novedad propuesta por Hume, para él la relación existente entre la causa y el efecto no proviene de la razón sino de la costumbre, la moral también está en la realidad que entra por medio del sentimiento. Los sentidos serán la ruta más efectiva para alcanzar la razón y solo por medio de estos poder conocer el mundo.

Además de ello, se puede rastrear cómo para otros autores como Martha Nussbaum, las emociones aparecen en un plano íntimo de las personas, ya que cuando son convertidas en la interfaz del lenguaje toman el matiz de juicios, los cuales sirven para determinar la índole de las acciones. (Modzelewski, 2017, pp. 149-151) Nussbaum propone que se deben separar las emociones del plano del lenguaje, ya que ambas nociones son diferentes y no deben ser comprendidas como una sola, por un lado, las emociones parten de circunstancias adversas al individuo, es decir, lo que mueve las emociones del individuo son situaciones que ocurren en su contexto o que se refieren directamente a él, haciendo que las emociones puedan ser consideradas como impredecibles o meramente subjetivas.

Por otro lado, los juicios, que, si bien se ha dedicado ya un apartado explicando sobre su importancia, no surgen directamente de las emociones despertadas por el contexto o circunstancias a las que está adscrito el sujeto, sino que son producto de la reflexión de

dichas emociones y expresadas por medio de la interfaz del lenguaje como un mensaje más o menos claro del estado anímico del individuo (Modzelewski, 2017, p. 152).

Con lo anterior se puede constatar cómo la postura de Hume, respecto a la relación emociones-justicia, sigue siendo un tema de bastante interés y de qué manera Hume ya generaba cierta disertación respecto a ambos conceptos. Tanto Nussbaum como Hume, están de acuerdo en que las emociones y los juicios se encuentran en una fuerte relación, pero se dividen en su origen, mientras las emociones son producto de la percepción y se quedan en el plano de lo empírico, los juicios radican en la racionalidad y reflexión de las emociones, que finalmente son transmitidos por medio de las palabras. Con esto, y para finalizar, se reafirma la postura de Hume cuando dice que *la razón es esclava de las pasiones*.

2. Acción individual y Colectiva

Es común que se afirme que el hombre virtuoso es aquel que actúa bajo los mandatos de la razón y evita ser dominado por sus sentimientos, de ahí que está obligado a regular sus acciones mediante su entendimiento, Hume indica que el error radica en ignorar el papel de los sentimientos tranquilos. Para él la razón es ineficiente a la hora de motivar una acción. El entendimiento sigue dos vías: la demostración y la probabilidad. En la demostración la razón realiza relaciones abstractas de las ideas y en la probabilidad la relación no será entre ideas, sino entre objetos.

En este punto es importante resaltar la relación entre causa y efecto, es decir, aquello que conecta dos hechos o realidades, “cuando esperamos dolor o placer de un objeto sentimos, en consecuencia, de ello, una emoción de aversión o inclinación y somos llevados a evitar o a buscar lo que nos produce sufrimiento o placer” (Hume, 2001, p. 302), de manera que esta emoción hace que se trate de percibir los objetos que se encuentran conectados con el originario en relación de causa y efecto. Es decir, la aprobación o el rechazo de un objeto o de una acción surgen según despierten en un sujeto dolor y placer. Dicho de otro modo, la causalidad que generan las emociones es motivante a la acción.

De modo que la razón, desde la propuesta de Hume, cumple una función: aquella de descubrir la relación entre causa y efecto. Al descubrir dicha relación direcciona el juicio, con esto se quiere decir que de ninguna manera puede el impulso nacer de la razón. Sin embargo, si puede ser dirigido por ella. Dicho de otro modo, la razón se convierte en el instrumento que usa nuestro sentimiento para satisfacer determinado deseo o evitar algún dolor. Por consiguiente, la razón no puede pugnar con el sentimiento porque una disputa se funda en la contradicción.

Ahora bien, en el único caso en el que el sentimiento es contrario a la razón es cuando esté acompañado de un juicio, lo cual para el escocés sucede en dos casos: primero, cuando el sentimiento se fundamente en la supuesta existencia de objetos que

en realidad no existen y segundo, cuando el sentimiento fomenta a la acción buscando medios para alcanzar un fin deseado, sin embargo, se engaña en el juicio relativo de la relación entre causa y efecto y por ello elige medios insuficientes. Sirve de ejemplo para ilustrar el segundo caso una persona que desea desplazarse en el menor tiempo posible desde el norte de la ciudad de Cali hasta el sur de esta, y elige entre dos rutas la que considera que le será de mayor eficiencia en su desplazamiento, sin embargo, desconocía que la ruta elegida era la más larga.

Entonces, lo que causa la acción es el deseo de desplazarse en la mayor brevedad posible y el efecto de tal acción será la satisfacción o la frustración que se sentirá al llegar a tiempo o no. En busca del efecto deseado se elige una ruta que se piensa será de ayuda, pero realmente la elección tomada fue una decisión errónea. En tal caso, el deseo (que es el sentimiento) no es el equivocado, el error radica en el juicio de que x ruta es la más efectiva para llegar al punto y.

No obstante, cuando el sentimiento no está condicionado por ninguno de los dos casos anteriores la razón no lo puede condenar. Conviene subrayar que, según esta explicación de Hume, el sentimiento no puede ser irracional, cuando esté acompañado de un juicio falso, no hay que olvidar que lo irracional es el juicio y no el sentimiento.

Respecto a la acción colectiva, esta se puede evidenciar en diferentes escenarios de la vida cotidiana, un ejemplo claro de ello es cuando se configura una masa producto del sentimiento de indignación al presenciar un roto o enterarse que una persona está siendo asaltada. Otro ejemplo que puede servir para ilustrar este tipo de acciones es cuando un grupo de personas percibe que una persona pide a gritos por ayuda, esto despierta en los individuos la simpatía natural que sienten ante los de su misma especie, impulsándolos a conformar un colectivo consciente o inconscientemente que busca ayudar a la persona afectada.

El sentimiento de simpatía, como bien lo definió Hume, es la capacidad natural de sentir o hacernos una idea de lo que siente el otro por medio de la imaginación y la experiencia, es lo que posibilita que se produzcan las acciones a nivel colectivo, cabe resaltar que algunos colectivos más organizados son producto del común acuerdo de los individuos y que los casos que se presentaron con los anteriores ejemplos son la representación de una masa efímera.

Para poder entrar en el análisis del concepto de masa algunas áreas del conocimiento han propuesto diversas tesis, desde la psicología se ha defendido que es el proceso por el cual un grupo de personas convergen en un mismo sitio para configurar una "muchedumbre", es un proceso psicológico que responde a ciertos elementos dados por un contexto, bien se podría tomar como ejemplo la Revolución Francesa, en dicho contexto histórico las personas que habitaban la Francia de esa época sintieron la opresión de sus monarcas, contagiadas por el sentimiento de injusticia fueron movilizadas a la configuración de una revolución que terminaría con dicho régimen.

En este sentido, la masa es el resultado de ciertas disposiciones psicológicas que mueven a los individuos a conglomerarse, identificándose con los valores de los otros y conformando diferentes tipos de masas, algunos autores que defienden esta tesis son Gustave Le Bon (1895) y Sigmund Freud (1920). Este último precisará con especial atención por la definición puntual que realiza sobre los diferentes tipos de masas y los diversos aportes realizados a las teorías de Le Bon.

Resulta necesario también explicar la relación que existe entre la tesis postulada por Le Bon, Freud y David Hume, ya que estos autores se encuentran desconectados, por decirlo de alguna manera, por el espacio y el tiempo. Desde la postura de Le Bon y Freud, ambos autores señalan que los diferentes movimientos sociales que pueden surgir en diversos contextos son el resultado de fenómenos externos que producen ciertas conductas en el individuo. Los individuos de una sociedad, a partir de sus propias inclinaciones pueden o no configurar grupos o movimientos sociales, todo esto surge de la identidad que genera el individuo con los demás sujetos de una sociedad, un individuo sentirá más o menos lo mismo que sus semejantes por la capacidad que tiene de representarse a sí mismo en la situación que vive el otro. "Es cierto que existe en nosotros una tendencia a caer en determinado estado afectivo cuando percibimos sus signos en otro" (Freud, 1992, p. 85).

Freud intuía la capacidad natural que tienen los individuos de sentir, hacerse una representación o idea de lo que sienten los demás, esto resulta ser más fuerte según el parentesco de las personas en cuestión, no obstante, es algo que permanece en todos los sujetos de una sociedad. Esto reafirma lo expuesto en el apartado anterior donde se exponen las tesis de Hume acerca de las relaciones de semejanza y contingencia.

Tanto en Freud como en Hume se puede encontrar el mismo análisis de la forma de actuar de los individuos en una sociedad, para ambos autores existe una tendencia natural por sentir o hacerse una idea, de lo que los otros sienten, desde su capacidad de representarse o capacidad de sentir simpatía por los otros. Estos dos conceptos se encuentran sumamente emparentados, pero resultan estar divididos por su campo de estudio. No obstante, cabe resaltar que para este escrito se acuñará en mayor medida el concepto de Simpatía propuesto por Hume para poder justificar la capacidad que tienen los individuos de una sociedad para agruparse.

Del mismo modo que Hume, Le Bon reconoce que los individuos de un contexto a partir de las costumbres o educación recibida por el entorno dado y también de la capacidad de los individuos a imitar las acciones de las personas que componen su núcleo social, conforman sociedades. Intuye que hay una tendencia natural por simpatizar con otros por sus rasgos comunes o por las características que los identifica como parte de una comunidad. La imitación, en el análisis de Le Bon resulta ser un concepto que podría parecer un poco lejano al análisis que realizó Hume en su momento cuando conceptualizaba la simpatía en su sistema moral, ya que en términos de Le Bon (1895), la imitación resulta ser un atributo que se le atribuye a los fenómenos sociales que, en realidad, no resulta ser más que un simple efecto de contagio.

Este contagio resulta ser tan poderoso que impone a ciertos individuos determinadas conductas y maneras de sentir. Bajo esta conceptualización parece que tanto Hume como Le Bon reconocen bajo diferentes términos, la tendencia natural por la organización de grupos por medio de la simpatía o el contagio, que en últimas son la muestra de la capacidad que tiene el ser humano de organizarse para alcanzar fines determinados, que no podrían lograr si actuaran de manera individual.

3. Los sentimientos y emociones como promotores de la victoria del No

Teniendo en cuenta lo expuesto anteriormente, se analizarán las motivaciones de las diferentes masas que se agruparon dentro de la campaña del No sobre los acuerdos de paz de Colombia de 2016. ¿Cuáles eran sus motivaciones? ¿Qué produjo que se configuraran los diferentes grupos en discordancia al acuerdo de paz? Y ¿cómo el sentimiento de indignación puede ser el mejor estimulante para producir la conformación de una masa? Estas preguntas servirán como guía para el desarrollo de este apartado. Se debe resaltar que la información sobre las motivaciones de las diferentes masas en contra del acuerdo de paz de 2016 es una disertación producto de la lectura de diversas fuentes como periódicos digitales o físicos, y distintos medios de comunicación que se dieron la tarea de informar sobre lo ocurrido durante el año 2016 alrededor de la firma final de los acuerdos de paz.

Desde el año 2016 iniciaron las campañas en favor y en contra de los acuerdos. La campaña de los opositores se denominó “La Campaña del NO” liderada por el expresidente y hoy exsenador Álvaro Uribe Vélez, con el apoyo del partido político Centro Democrático, entres los detractores destacaban: el expresidente Andrés Pastrana quien, como ya se mencionó, durante su gobierno intentó conseguir un acuerdo para poner fin al conflicto con la misma guerrilla; Martha Lucía Ramírez, excandidata presidencial y hoy vicepresidenta, quien lideró una disidencia del Partido Conservador y Alejandro Ordoñez, excandidato a la presidencia y ex Procurador General de la Nación, conservador y católico radical que “junto con una agrupación de iglesias cristianas, hizo campaña por el No denunciando que el acuerdo firmado con las FARC promovía una supuesta “ideología de género” que atentaba contra los valores de la familia” (Rodríguez, 2017, p. 341).

En este punto y después de la breve, pero necesaria, reseña histórica del contexto actual colombiano se retoman las ideas principales de la presente investigación. Como se ha expuesto desde la postura de Hume la volición humana está ligada a los sentimientos más que a los juicios de la razón y uno de los criterios principales para el juicio moral será la utilidad de una acción para el bien común de la sociedad. El plebiscito en Colombia sirve para ilustrar esta cuestión, ya que es evidente que la victoria del NO fue impulsada por toda una campaña de indignación y de miedo que no demostró argumentos serios ni contundentes.

Mientras el gobierno y los simpatizantes del proceso basaban su campaña en explicar cada elemento de los acuerdos, la Campaña del NO difundió falacias, indignación y temores por medio de redes sociales, medios de comunicación y vallas publicitarias en contra de las FARC.

El 2 de octubre del 2016, el No ganó sobre el Sí por un diferencia de 53 mil votos, con el 50.2 % de los votos válidos, pocos días después se hizo evidente la manipulación que utilizó la campaña del NO cuando el gerente de la campaña del Centro Democrático, Juan Carlos Vélez, “se ufano de haber atizado los temores y el resentimiento de la gente con la guerrilla de las FARC, en lugar de explicar y discutir el contenido del acuerdo” (Rodríguez, 2017, p. 342), tras estas declaraciones que indicaban directamente que la intención era hacer que el pueblo votara enojado, se generó una polémica y consecuencia de ella fue la salida de Vélez del Centro Democrático. En este punto es indispensable que se tengan en cuenta las ideas de Hume, como se ha dicho, se actúa desde el sentimiento buscando siempre la mayor utilidad para sí mismos y para los de su misma especie, se puede suponer que el sentimiento de indignación que fue motivado por la campaña del NO pudo configurar toda una masa. Más adelante se mostrará cómo los opositores de los Acuerdos de Paz fortalecieron su retórica y guiaron su discurso con el fin de seducir diversos tipos de masa.

Respecto a la utilidad se debe retomar la visión de Hume, ya que otros tipos de utilitarismos como los propuestos por Smith o Bentham nos conducirían a otro horizonte. Para Hume, como se ha mencionado al inicio de esta investigación, la utilidad es un elemento sumamente importante para comprender la motivación por la cual diferentes tipos de personas convergen para cumplir sus metas o simplemente vivir en comunidad, Hume defiende que la utilidad es una de las virtudes que mayor aprobación produce en la sociedad, ya que en sus propias palabras: “no hay mayor elogio que pueda hacerse de un hombre que el mostrar su utilidad para el público y enumerar los servicios que ha prestado a la humanidad y a la sociedad” (Hume. 1945, p. 94). Las personas serán elogiadas según la utilidad que sus acciones representen para las personas de su comunidad, además del sentimiento de aprobación que despierten sus acciones ante las personas que le rodean, en este sentido las acciones de los individuos en una sociedad pueden ser “correctas” sí...

Primero, el sentimiento que despierta en los demás individuos que conforman su comunidad es el indicado. Hume señala que los individuos pueden sentir aprobación o desaprobación según sea la naturaleza de la acción que realiza un individuo, para ilustrar esto se puede tomar como ejemplo la acción de ceder un lugar dentro de un autobús a una mujer en embarazo, esta simple acción despierta el sentimiento de aprobación entre los espectadores, haciendo que esta acción sea digna de repetición por los demás individuos, por su carácter humanitario de preservar la vida de un futuro integrante de su comunidad.

Segundo, el beneficio que represente para los diferentes miembros de la comunidad a la que pertenece el individuo; una acción puede despertar el sentimiento de aprobación de una comunidad si representa utilidad para todos sus miembros, esto se puede ilustrar con el mismo ejemplo mencionado en el párrafo anterior, la acción de ceder un lugar en el autobús a una mujer en embarazo resulta útil y digna de aprobación, ya que esto, aunque parezca simple, posibilita en cierta medida que el futuro infante pueda hacer parte de la comunidad en futuro, además, proteger a las personas de la comunidad resulta ser un acción loable porque permite que el grupo se mantenga y sobreviva.

Hume señala que la benevolencia y la utilidad son nociones que están directamente ligadas, ya que la benevolencia, como se ha mencionado a inicios de este proyecto, cuando está bien conducida puede enaltecer a los individuos de una sociedad, permitiendo que se puedan mantener como grupo. Por otro lado, Freud señalará que esta conducta se puede encontrar en lo que él denomina una masa organizada. Los individuos de una sociedad se someten a unas normas o leyes que les permiten sobrevivir y mantenerse como grupo.

Con respecto a lo anterior, se pueden comprender a grandes rasgos las maneras de actuar de los individuos en una sociedad y, de alguna manera, su motivación para actuar. Un individuo podrá actuar o no dependiendo del sentimiento que despierten las diferentes situaciones a las que se encuentra expuesto, moviéndolo a una acción individual o colectiva dependiendo del fervor de la emoción despertada.

4. Discurso como promotor de las masas

Como ya se ha mencionado, Colombia ha sido anfitrión de varios procesos de paz con los diferentes grupos armados que han azotado la población civil durante los últimos 60 años de su historia. Uno de los múltiples elementos que ha posibilitado que los numerosos acuerdos fracasen han sido los diversos discursos políticos con mensajes que tienen como objetivo sacudir las emociones de los interlocutores. Mensajes plagados de ataques al estado anímico de la población, carentes de razonamientos más que el de promover indignación, malestar y miedo en el corazón de los colombianos. Son estas emociones las que posibilitan que en Colombia millones de personas se movilicen y hagan uso del sufragio de manera que responda a los intereses de ciertos grupos.

Si bien se debe aclarar que este proyecto no pretende analizar la realidad política de Colombia y mucho menos entrar a analizar lo que se considera justo o injusto. La pretensión real, es analizar cómo el discurso dirigido a las emociones puede posibilitar que individuos de diferentes clases sociales, creencias, niveles de estudio y otras tantas características puedan convergir en una masa para hacer valer lo que consideran justo o útil para su grupo. Este aspecto resulta de sumo interés, ya que permite demostrar que la influencia de los sentimientos y emociones son el motor principal para la acción humana.

Considerando que, como se ha argumentado desde la postura de Hume, la racionalidad pura no conlleva a la praxis, los simpatizantes de la Campaña del No apelaron a la retórica para persuadir a la población a movilizar emociones y como consecuencia a actuar. Vale recordar las ideas de Aristóteles sobre el poder del lenguaje en el convencimiento, no se trata como tal de las proposiciones o enunciados del discurso, se trata del contenido y el contexto del discurso, la retórica es todo un arte que debe de mover a los ciudadanos. Para el griego, los argumentos de un discurso deben estar elaborados desde la persuasión, quien pretenda hacer uso de ella debe de tener en cuenta diversas situaciones como la reciprocidad, la autoridad, la consistencia y el consenso.

Aristóteles argumentaba que todos se dejan persuadir por lo conveniente o lo útil, en palabras de Hume, es aquí donde el discurso toma fuerza no solo desde lo demostrativo, sino también desde la ética, de ahí que las palabras de Uribe frecuentemente proponen una lógica productiva económica y moral resaltando la idea del trabajo y su conveniencia para la sociedad.

La Campaña del No sabía que es igual de importante tener un argumento persuasivo que modificar la disposición de los espectadores, por ello dedicaron mucho esfuerzo recordando imágenes de inseguridad y crímenes cometidos por las FARC contra la dignidad humana, de esta manera despertaban el sentimiento de indignación, que como se ha expuesto en capítulos anteriores, posee un poder importante por ser un sentimiento político, es un sentimiento que según Aristóteles es opuesto a entristecerse porque la tristeza es pasiva y no promueve a la acción, la indignación por su parte hace que el individuo actúe cuando se encuentra frente a una situación de ignominia, razón por la cual *la Campaña del No* bombardeaba en distintos medios de comunicación acciones pasadas de las FARC para resaltar su imagen terrorista, no con el propósito de entristecer al pueblo o hacerlo recordar, la intención era crear un sentir colectivo, indignar, modificar la disposición de los ciudadanos para que su discurso de venganza y repudio fuera aceptado entre los espectadores.

Se pretendía como dijo el mismo Presidente de la campaña hacer que el pueblo votara enojado, así en su discurso retórico se prestó interés a la pasión o al Pathos en palabras de Aristóteles, el orador debe ser audaz para que la pasión que expone la padezca el espectador, entonces los simpatizantes del No, especialmente el actual exsenador Uribe, trataron de fomentar la ira porque esta promueve la venganza, dado que se tiende a sentirse enojado cuando se aprecia que alguien no obtuvo un castigo merecido, y la venganza genera de alguna manera satisfacción, puesto que se siente calma cuando la persona si recibe un castigo que se considera merecido, según Aristóteles.

El temor también fue un elemento clave en el discurso de los opositores de los Acuerdos, este sentimiento según Aristóteles genera intranquilidad frente a los asuntos venideros, esta incertidumbre es importante en la polarización que ha vivido el país en los últimos años. En consecuencia, queda en evidencia que la politiquería realiza toda una instrumentalización de las emociones.

Durante el año 2016, mismo en el cual tuvo lugar el plebiscito para medir la aprobación de los colombianos respecto a los acuerdos de paz proyectados por el gobierno nacional y el grupo armado al margen de la ley FARC, surgieron diversos grupos “masas” que se configuraron a partir de diferentes motivaciones o sentimientos. A continuación, se presentarán las diferentes motivaciones que impulsaron a estas masas a movilizarse en contra de los acuerdos de paz, dándole la victoria al NO en el plebiscito de 2016.

El primer tipo de masa que se pretende analizar es la conformada por los cristianos en Colombia, la cual, desde el 2008 hasta el 2016 suman alrededor de 10 millones de fieles afiliados, esta suma representa un 20 % de los votantes para el plebiscito de 2016 (Semana, septiembre 17, 2016). Este grupo de personas que gradualmente se ha incrementado en las últimas décadas, conformando una notoria masa, adquiere su importancia para la escena política a la luz de los conflictos con el Ministerio de Educación Nacional (MEN) en el año 2016 debido a la polémica por la implementación de cartillas destinadas a la orientación en el aula sobre las diferentes opciones sexuales y generar ambientes libres de prejuicios (Las 2 Orillas, octubre 04, 2016).

La situación fue la siguiente: a causa del suicidio del joven Sergio Urrego, producto del acoso que sufría en el colegio debido a su orientación sexual, la Corte Constitucional le impone al Ministerio de Educación Nacional (MEN) por medio de la Sentencia T-478 del 2015 revisar los manuales de convivencia con el propósito de que se tenga en cuenta a la Comunidad LGBTI, con el fin de evitar casos como el del estudiante bogotano, esto se realizaría a través del Manual de Preguntas Orientadoras, en suma lo que se buscaba era lograr una sensibilización y reflexión en torno a la inclusión (El tiempo, 2016). La cuestión digna de análisis es el movimiento social que se inicia, principalmente impulsado, por iglesias cristianas después de una campaña de desinformación que además de provocar indignación logró que se perdiera el foco de lo realmente importante como lo era la violencia y la discriminación.

A raíz de este acontecimiento grandes cantidades de personas conformaron una masa heterogénea conformada por padres, profesores, creyentes de diferentes iglesias y estudiantes, se realizaron marchas multitudinarias en Bogotá, Montería, Cali, Cartagena y Sincelejo, los opositores de las propuestas del MEN alegaban que se estaban violentando los valores tradicionales de la población colombiana, manifestaban que las cartillas tenían como fin destruir la institución de la familia.

Tomando como referencia los sucesos anteriormente mencionados se analizará a la luz de las tesis de Hume y Freud el contexto antes previsto. Claramente se puede observar cómo la indignación fue el sentimiento que mayor realce tuvo en toda la escena protagonizada por el escándalo de la cartilla propuesta por MEN, y cómo esto repercutió de manera decisiva en el plebiscito de 2016, por otro lado, el discurso masificado por diversos medios propagó lo que Freud llama en su tesis como el contagio, esto posibilitó la configuración de una masa que tenía dentro de sus características más relevantes, la indignación que se despierta en los colombianos más conservadores que

temen por el panorama que anuncian los promotores del NO en sus discursos llenos de falacias, que insinuaban que los Acuerdos con las FARC fomentaban la diversidad de género y representaban un peligro para una de las instituciones más importantes en la sociedad, la familia. Teniendo esto claro, se puede inferir de cierta manera, cuáles eran las motivaciones que impulsaron a esta masa, o dicho en términos de Hume, lo útil para esta agitada turba era hacer prevalecer sus creencias y tradiciones culturales.

Con lo anterior se puede constatar cómo un discurso bien dirigido puede estimular a un grupo de personas que comparten ciertas características (identidad), configurando masas para que luchen por ideales que resultan ser reales, por lo menos para ellos, posibilitando que masas mejor organizadas alcancen sus objetivos, que para este caso en concreto resultaría ser la victoria del NO en el plebiscito de 2016. Como este argumento, existe otro que puede ilustrar de manera efectiva la pretensión de este proyecto, la campaña del miedo al comunismo o como lo llamaron en su momento el “castrochavismo”, dicho discurso, promovió en la población colombiana gran terror, ya que el país vecino (Venezuela) sufría una grave crisis económica producto de sus ideologías de gobierno, o por lo menos, esta sería la posición respecto al problema en Venezuela que se asumirá para este proyecto.

El discurso ofrecido por el expresidente Álvaro Uribe Vélez sobre el fracaso del sistema socialista se basó en falacias que promovían el miedo entre la población, temerosa de la situación que vivía el país vecino. Se puede resaltar dos aristas en este hecho. Primero, la necesidad de manipular a las personas para conseguir ciertos fines políticos. Segundo, la movilización de grandes cantidades de personas en contra del gobierno de ideología socialista. De ahí que, como se ha mencionado con anterioridad, para este proyecto se analizara la movilización de estas personas impulsadas por el miedo al socialismo y al precario estado de Venezuela.

Las diferentes falacias presentadas a lo largo del plebiscito generaron grandes masas que impulsadas por el miedo a terminar como el país vecino propiciaron que los votantes depositaran un contundente no en el plebiscito de 2016. Hume afirma que “cuando un bien o un mal es incierto da lugar al miedo o la esperanza, según los grados de incertidumbre de un lado o de otro” (2011, p. 423) Las personas que escuchaban dicho discurso se inclinaron más por la incertidumbre que podían padecer ante el “castrochavismo” y prefirieron configurar una masa dispuesta a luchar, argumentando que su miedo era perder sus bienes y su libertad, ya que el país terminaría en manos de las FARC.

En esta masa también se pueden recopilar las tesis de Hume y Freud, ya que es evidente que las personas que componen esta masa sienten una simpatía natural por proteger a sus semejantes y a sí mismos, configurando una masa que se autoprotege, además, resulta evidente el papel del contagio propuesto por Freud, cuando gran cantidad de personas, que desconocen los ideales del socialismo y alejadas de la realidad que vivía Venezuela, decidieron unirse a la masa, motivadas por el contagio del miedo producto de un discurso que da legitimidad a los intereses políticos de un grupo en particular.

Es visible a grandes rasgos cómo el discurso político, en este caso en particular, del expresidente Uribe, ha generado en los últimos años diversos movimientos sociales que luchan por intereses ajenos a ellos, que han sido inculcados por medio del discurso del miedo y el sentimiento de desaprobación. Estos discursos generan gran simpatía y aprobación en sus seguidores, los cuales, dan legitimidad a sus actos, que para bien o para mal, no es el interés de este texto aclarar si son justos o injustos, generan cierto nivel de aprobación en la población que le sigue, ya que defienden los intereses de esa masa llena de sentimientos y valores manipulados.

Conclusiones

En suma, lo que se ha pretendido demostrar es que el juicio moral encuentra sus bases en el sentimiento, bien sea desde la aprobación o la desaprobación, dependiendo si en el o los espectadores se despierta el sentimiento de placer o dolor, en esta medida la moral no se razona, se siente y este sentimiento es el que motiva a la acción humana.

Para Hume, la postura que se toma frente a una acción parte desde un sentimiento social y no desde la individualidad, es decir desde la idea de cooperación y no desde el egoísmo, pues el ser humano naturalmente se inclina a las acciones que contribuyen con el bienestar social, lo cual hace alusión a la simpatía, sentimiento desde el cual, se buscan las virtudes que representarán de alguna manera utilidad para la sociedad y su preservación, dentro de estas virtudes se pueden encontrar la justicia y la benevolencia, que sirven para garantizar la vida en comunidad. Ya que, la justicia permite que lo individual se convierta en colectivo.

La simpatía es un valor imprescindible para construir tejido social. Debido a que juega un papel fundamental en la formación de colectivos, permitiendo que el individual pueda hacer parte de una sociedad, posibilitando con ello la acción grupal que las personas generan cuando buscan utilidad para la comunidad. Esta tesis de Hume deja en un segundo plano el papel de la razón frente a la acción y los juicios morales, de hecho, el empirista la tilda de ineficiente en el terreno de la praxis, porque no tiene ningún protagonismo a la hora de motivar una acción, en consecuencia, no es posible encontrar a un hombre que actué desde el raciocino.

Lo anterior se puede constatar con los sucesos ocurridos en el plebiscito, la Colombia de 2016 es un buen escenario para ilustrar cómo a partir de los sentimientos las personas pueden luchar por lo que consideran justo o útil (hablando en términos de Hume) para su sociedad, aun ignorando argumentos válidos.

Estos sentimientos que inician desde la percepción individual pueden configurar una masa por medio del contagio y la simpatía, respectivamente en términos de Freud y Hume, demostrando la tendencia natural que posee el ser humano a la organización de grupos para alcanzar fines determinados, que no podrían lograr si actuaran de manera individual. Naturalmente se siente con el otro, se hace una representación o idea de él, esto resulta ser más fuerte según el parentesco, lo cual desde Hume es posible gracias a las relaciones de semejanza y contingencia, estas facilitan la vida en comunidad y la configuración de colectivos.

Referencias

- Hume David. (1945). *Investigación sobre la moral*. Editorial Losada S.A.
- Hume David. (2001). *Tratado de la naturaleza humana*. Diputación de Albacete: Libros en la red.
- Hume David (2011). *David Hume: Ensayos morales, políticos y literarios*. Editorial Trotta.
- Las 2 Orillas. (Octubre 04, 2016). La cartilla que pesó en la salida de Gina Parody y en la derrota del Sí. *Las 2 Orillas*. <https://www.las2orillas.co/la-polemica-cartilla-de-orientacion-sexual-de-gina-parody/#>
- Le Bon, G. (1881). *L'homme et les sociétés Leurs origines et leur histoire*. Éditions Jean-Michel Place.
- Le Bon, G. (2018). *Psicología de las Masas*. Editorial Verbum
- Mercado, J. A. (2004). *David Hume: Las bases de la moral*. Universidad de Navarra. <http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/3843/1/172.pdf>
- Modzelewski, H. (2017). *Emociones Educación y Democracia: Una proyección de la teoría de las emociones de Martha Nussbaum*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rodríguez, J. C. (2017). Colombia: País del año 2016. *Revista de Ciencia Política*, 37, 335-367.
- Semana. (Septiembre 17, 2016). Plebiscito por la paz: el decisivo voto de los evangélicos. *Semana*. <https://www.semana.com/nacion/articulo/plebiscito-por-la-paz-el-voto-de-los-evangelicos-es-decisivo-para-la-campana/494042>
- Sigmund Freud. (1975). *Sigmund Freud obras completas*. Amorrortu Editores.

Capítulo 5

Agencia colectiva y escritura filosófica

Jhonan Jacob Ramírez

Introducción

En este capítulo se mostrarán algunas implicaciones de la agencia colectiva en la práctica de la escritura filosófica como requisito para que exista conocimiento compartido. Se examinará de qué forma la escritura grupal, y con más precisión, la escritura de varios individuos que se disuelven en un solo autor no puede considerarse auténtica actividad filosófica. Se mostrará que, si bien los agentes colectivos pueden tener intenciones similares a los individuos, la actividad filosófica solo puede ser realizada por agentes individuales en tanto que esta está ligada a un acto de autotransformación mediante experiencias constitutivas de un aprender a vivir.

1. Agencia y colectividad humana

Los seres humanos junto a otras especies animales tienen la capacidad de organizarse en grupo y cooperar (Tomasello, 2010). Esta capacidad implica habilidades como compartir creencias, deseos o realizar acciones conjuntamente. Todo este abanico de habilidades sociales sería imposible sin la intencionalidad colectiva, que es la capacidad de la mente para compartir estados intencionales con otros individuos. Existe mucha controversia sobre la ontología de la intencionalidad colectiva y una de las discusiones centrales en el conjunto de estas estriba en los rasgos característicos de la agencia colectiva, es decir, de considerar que el colectivo *qua* colectivo puede tener estados intencionales gracias a que es un agente en el sentido amplio y se le pueden asignar estados intencionales como creencias, temores, intenciones, entre otros.

Al igual que puede predicarse que un individuo tiene la intención de ir al cine, puede decirse que un partido político tiene la intención de tomarse el poder. Por lo tanto, los grupos sociales también podrían considerarse agentes.

Desde el punto de vista del sentido común, una persona puede ser considerada como un agente intencional, y un agente intencional es conceptualmente comprensible desde los siguientes elementos centrales: los agentes intencionales pueden tener estados mentales representacionales como creencias, deseos e intenciones, y también pueden tener emociones y sentimientos con sus respectivos acompañamientos corporales. (Tuomela, 2013). Por ejemplo, quien siente vergüenza puede enrojecerse. Ahora, cuando se considera a los grupos sociales como agentes intencionales, es evidente que estos no cuentan con muchos atributos importantes, rasgos fenoménicos y emociones propias de los individuos.

La agencia colectiva permite que funcione gran parte de la realidad institucional. Intercambios comerciales, acuerdos políticos o muchas otras acciones serían impensables sin la representación funcional de la agencia colectiva, de cierto modo, hay que tener una idea de que una institución puede creer, tener intenciones o desear. Ahora, la agencia plural no necesariamente se presenta bajo el ropaje institucional, un grupo de personas configurado con objetivos comunes podría tomar dicha agencia en tanto que tengan la capacidad de representarse como un “nosotros”.

Si bien la intencionalidad colectiva es un fenómeno prelingüístico, este se evidencia gramaticalmente al presentarse bajo la forma de la primera persona del plural (“nosotros”). Ejemplos de estados intencionales colectivos serían expresados por los siguientes enunciados: “nosotros vamos a preparar sancocho”, “nosotros creemos que nuestro partido político es la solución para la economía del país” y “nosotros deseamos que Juanito cante una canción”. Dentro de esta capacidad enunciativa de la primera persona del plural, nos interesa resaltar en este texto la capacidad de asignar estados intencionales a un grupo *quo* grupo. Como ya mencionamos, la idea de una representación conjunta implica que, en el uso del pronombre “nosotros” haya una fuerte noción de colectividad en tanto que el agente mismo, involucrado en el pronombre trasciende, en cierta medida, la unicidad del sujeto que lo enuncia.

Es decir, si un individuo particular puede enunciar “nosotros” en un contexto de habla cualquiera, este pronombre representa a dos o más sujetos como la amalgama de personas que constituyen un agente plural (Gilbert, 1989). Aquí es importante señalar que con agente plural no nos interesa discutir sobre la naturaleza ontológica de los sujetos plurales, simplemente pretendemos señalar que, en el dominio de la representación, quien enuncia el pronombre plural tiene una concepción particular de la relación con otros sujetos bajo un vínculo especial.

La distinción de los gramáticos árabes presentada por Benveniste (2004) es útil para comprender con mayor detalle la tesis anterior. La primera persona “es el que habla”, la segunda persona es “a quien uno se dirige”, la tercera persona es “quien está ausente”.

Con esta definición, Benveniste plantea que no existe, de entrada, una homogeneidad entre los diferentes pronombres, pues solo las formas “yo-tú” tendrían personalidad. Además, el “yo” a diferencia del “tú” tiene subjetividad. A esto se añade que cada una de estas formas gramaticales singulares tienen su respectiva expresión plural: “yo-nosotros”, “tú-ustedes”, “él-ellos”. Para el caso de la primera persona plural, el “yo” se constituye como núcleo de posibilidad. “En “nosotros”, es siempre “yo” quien predomina puesto que no hay “nosotros” sino a partir de “yo”, y este “yo” somete el elemento “no-yo” en virtud de su cualidad trascendente. La presencia de “yo” es constitutiva del “nosotros”” (Benveniste, 2004, p.169).

En términos lingüísticos el “nosotros” presupone un “yo” que incluye, o más bien, subsume los otros pronombres. Esto conlleva consecuencias en el plano ético que exigen consideraciones importantes, como la desaparición de la alteridad y el totalitarismo de los discursos (Cruz, 2012). Aunque podría discutirse que el mismo “nosotros” podría estar implicado en la aceptación de la diferencia, “nosotros no somos iguales”. Hay que recordar que hasta un conflicto puede ser un hecho regulado por reglas institucionales. Más allá de este debate, el uso del pronombre “nosotros” (sea literal o conjugado), podría tener importantes contribuciones desde la escritura, que dependen de experiencias colectivas en donde la otredad es considerada en su alteridad, estas contribuciones pueden explicarse desde el trabajo colaborativo y la función pragmática inclusiva del discurso.

Como ya mencionamos, un agente grupal puede presentarse en el ámbito institucional o bajo la representación de la primera persona del plural. En ambos casos, el grupo en sí mismo es considerado como teniendo intenciones. Para el caso de las instituciones, puede predicarse, por ejemplo, que “la Corte Constitucional aprueba la ley”. Para el caso de los grupos no institucionalizados, estos pueden predicar, por ejemplo, que “nosotros creemos en la honorabilidad del señor Thompson”.

2. Agente colectivo, la filosofía como *ethos* constitutivo

En los casos de agencia grupal, es necesario que los intereses comunes del grupo prevalezcan sobre los intereses individuales de quienes lo conforman. En este sentido, desde la perspectiva de Tuomela (2013) para hacer parte de un agente plural es indispensable cumplir con las siguientes condiciones:

1. Que el grupo acepte cierto *ethos* y como grupo se comprometa con este.
2. Cada miembro del grupo debe aceptar el *ethos* de grupo y comprometerse con él.
3. Los miembros del grupo creen mutuamente en la condición (1) y (2).

Las anteriores condiciones aplican para grupos en los cuales la colectividad es fuerte y logra trascender los intereses meramente individuales. Los grupos más débiles no entrarían en un *ethos* particular y tampoco se comprometerían con él.

Desde la perspectiva colectiva fuerte de grupo, los miembros actúan como representantes de la agencia colectiva. Así, en una institución que se ha configurado con un *ethos* colectivo, los miembros son los motores causales de las intenciones atribuidas al grupo. Si un partido político, por ejemplo, tiene la intención de votar en contra de un proyecto de ley, todos los miembros de dicho partido deben votar de esa forma. Esta manera de actuar revela unos intereses de grupo que deben prevalecer por encima de las orientaciones individuales. Aquel *ethos* constitutivo del grupo puede ser muy variado: creencias religiosas, intenciones políticas, representaciones de mundo, etc. En este sentido, el *ethos* de un grupo particular puede ser filosófico. Un grupo puede conformarse a partir de cierto *ethos* filosófico. Por ejemplo, las diversas escuelas filosóficas, antiguas y modernas son una evidencia de esto.

Suponiendo que hay un grupo constituido por cierto *ethos* filosófico particular, consideremos la posibilidad de que este grupo como agente colectivo tenga la intención de escribir un texto filosófico concreto, por ejemplo, un manifiesto en defensa del medio ambiente. Dicho manifiesto tendría que emerger de razonamientos propios del grupo, en donde algunas creencias constitutivas del *ethos* del grupo sean las condiciones o principios básicos. Supongamos que una sociedad de filósofos existencialistas se pronuncia como grupo en contra de las políticas ambientales de una nación. Así, se produciría un texto escrito por un grupo filosófico. Es importante aclarar que la producción de este texto es dada bajo un tipo de razonamiento colectivo, que en su naturaleza es distinto del razonamiento individual (Bacharach, 1999).

Ahora, si un grupo que cumpla estas condiciones tiene como objetivo común escribir un texto filosófico ¿puede considerarse auténtica filosofía? La pregunta surge en tanto que la filosofía como modo de vida, presupone que cada individuo piense por sí mismo, se conozca a sí mismo y con total autonomía se aproxime a la verdad. Y si se resumen por la máxima kantiana de “sapere aude”, la disolución del individuo en el grupo es, claramente, una contradicción ante la expresión individual. Al problema de la autonomía se suma el de la experiencia filosófica en su sentido existencial, como una actividad encaminada a la transformación de sí mismo, a la práctica de un modo de vida que solo un individuo puede ejercer. Esta problemática emerge de una pregunta más fundamental: ¿pueden los grupos filosofar? Si tomamos la filosofía como un modo de vida, la respuesta difícilmente puede ser afirmativa.

Habrà que hacer una distinción importante: los grupos como agentes, pueden generar contenido filosófico, pero no pueden filosofar. Esto debido a que la filosofía como modo de vida es algo exclusivo de cada individuo. Si bien, puede sonar contradictorio afirmar que hay contenido filosófico sin filosofar, esto es gracias a que el razonamiento

colectivo de un grupo de filósofos emerge de creencias de los individuos que conforman el grupo. Una vez las creencias individuales se configuran en creencias colectivas, las creencias de grupo adquieren cierta autonomía frente a sus individuos.

3. Filosofía como experiencia individual

Si bien los grupos pueden pronunciarse, razonar y tener creencias, estas son siempre derivadas de los individuos que las componen. Como ya se mencionó, los grupos son agentes derivados y no cuentan con importantes rasgos fenoménicos de los agentes individuales. Las transformaciones de los grupos pueden darse en la medida en que su *ethos* constitutivo cambie. Pero dichas transformaciones no se dan en tanto que un agente decida transformarse a sí mismo, simplemente, los miembros constitutivos son los auténticos agentes. Cuando alguien decide vivir filosóficamente es el mismo agente que busca cambiar su *ethos* constitutivo, “la agencia, a diferencia de la mera conducta está marcada por la racionalidad práctica, convertirse en alguien es algo que alguien hace y no meramente algo que sucede, la persona debe tener acceso a razones para convertirse en quien aspira a ser” (Callard, 2018, p. 5). La actividad de cambiar los valores constitutivos de uno mismo, la aspiración a ser quien no se es, conlleva cierta contradicción. Los sujetos aspiran a tener valores que no tienen (Callard, 2018).

Hay una clara diferencia entre un grupo que puede escribir contenido filosófico que emerge de un *ethos* particular y la experiencia de filosofar. Por un lado, en el ejemplo de la sociedad de filósofos existencialistas que se pronuncia como un agente grupal, estos escriben contenido filosófico legítimo derivado del razonamiento colectivo. Por otro lado, su escritura no constituye una auténtica experiencia de filosofar, derivada de la transformación de sí mismo.

En los grupos hay ausencia de las experiencias cualitativas de autotransformación ligada a la práctica filosófica. En estas, las experiencias de grupo tienen como *ethos* el mejoramiento de la vida individual, de la experiencia individual.

Es esencialmente un esfuerzo de tomar conciencia de nosotros mismos, de nuestro estar-en-el-mundo, de nuestro estar-con-el- otro, un esfuerzo también de “volver a aprender a ver el mundo” (...) para lograr asimismo una visión universal, merced a la cual podremos ponemos en el lugar de los demás y superar nuestra propia parcialidad. (Hadot, 1998, p.299)

El posicionamiento del filósofo en el mundo requiere de un conjunto de vivencias y una actividad, una práctica de modos de vida en donde la transformación personal y la evidente situación existencial personal configure experiencias significativas que los grupos como agentes no pueden experimentar. No obstante, es importante realizar una salvedad: a pesar de que los grupos no pueden filosofar, en el pleno sentido de

la palabra -vivir filosóficamente-, sí pueden construir contenido filosófico que busca afianzar un modo de vida filosófico.

Es sabido que, como medio comunicativo, la escritura busca, por lo general, su comprensión ante cierto auditorio. Por mor de esto y otros aspectos, lo propiamente filosófico puede ser escrito en una multiplicidad de estilos, como el ensayo, la epístola o los diálogos. Mostrando que el pensamiento filosófico tiene, desde sus inicios la aspiración a la verdad, que, a su vez, se enfrenta con el dilema de la “receptividad”, en la medida en que quien intenta transmitir puede encontrarse con resistencia en sus interlocutores. Las comunicaciones de grupo terminan siendo una estrategia retórica para que la voz del filósofo sea escuchada, pero esta estrategia retórica es un auxilio a la auténtica experiencia de filosofar, que se supone, no es retórica. Un grupo puede escribir auténtico contenido filosófico, no obstante, esta escritura no refleja, en términos colectivos una auténtica experiencia filosófica. Si bien es contradictorio, esto es posible gracias a que contenido y práctica filosófica son aspectos diferenciados en los grupos.

Los grupos pueden ser agentes en un sentido limitado. Esta limitación es evidenciada en la práctica de la filosofía. Específicamente en la perspectiva del aprender a vivir y la autotransformación.

En las escuelas helenísticas y romanas de filosofía es donde el fenómeno resulta más sencillo de observar. Los estoicos, por ejemplo, lo proclaman de forma explícita: según ellos, la filosofía es «ejercicio». En su opinión la filosofía no consiste en la mera enseñanza de teorías abstractas o, aún menos, en la exégesis textual, sino en un arte de vivir”, en una actitud concreta, en determinado estilo de vida capaz de comprometer por entero la existencia. La actividad filosófica no se sitúa sólo en la dimensión del conocimiento, sino en la del “YO” y el ser: consiste en un proceso que aumenta nuestro ser, que nos hace mejores. (Hadot, 2006, p.25)

El “yo”, núcleo de la filosofía como modo de vida, evidencia los límites de los grupos como agentes en su incapacidad de transformarse a sí mismos, de construir un *ethos* diferenciado de aquel que lo constituye. Efectivamente, la vida filosófica, la elección de un modo de vida exige transformaciones internas en donde un individuo aspire a ser algo distinto de lo que este es (Callard, 2018). Es decir, la autotransformación requiere cierta contradicción con uno mismo. En resumen, los grupos pueden, como agentes, pronunciarse sobre una perspectiva filosófica, pero no pueden filosofar -entendiendo filosofar como un modo de vida- pues la autocontradicción propia de las prácticas de autotransformación sería imposible para un agente grupal, que para configurarse debe tener un *ethos* claro.

Referencias

- Bacharach, M. (1999). Interactive team reasoning: A contribution to the theory of cooperation. *Research in economics*, 53(2), 117-147.
- Benveniste, E. (2004). *Problemas de lingüística general* (Vol. 2). Siglo XXI Editores.
- Callard, A. (2018). *Aspiration: The Agency of Becoming*. Oxford University Press.
- Cruz, M (2012). *Las personas del verbo (filosófico)*. Editorial Herder.
- Gilbert, M. (1989). *On social facts*. Princeton University Press.
- Hadot, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* Fondo de Cultura Económica.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Siruela.
- Tomasello, M. (2010). *¿Por qué cooperamos?* (Vol. 2030). Katz Editores.

Consideraciones finales

Este libro tuvo por objeto de interés filosófico resaltar tres categorías de análisis basadas en las posibles relaciones entre conocimiento, ignorancia y acción mostrando las implicaciones éticas en la sociedad actual. Tales categorías han gozado de una preponderante atención a lo largo de la historia de la filosofía. Muchos de los cuestionamientos asociados con la reflexión filosófica griega estaban orientados bajo estas tres premisas, las cuales vuelven a ser retomadas en un análisis situado en el mundo contemporáneo.

Por ende, se hace menester una aproximación epistemológica y situada de la comprensión de la acción que aporte los elementos conceptuales para entender las complejas transformaciones que emergen en la organización social del siglo XXI. Algunas de esas preocupaciones que se abordaron a lo largo en este libro fueron: el analfabetismo científico, la ignorancia voluntaria, el problema del reconocimiento, la acción en la participación política y el agenciamiento colectivo.

Con respecto al primer capítulo podemos sostener que comprender es articular fragmentos de información y formar un tejido sistemático de relaciones de información con el fin de ampliar nuestras ideas. El pensamiento científico es una búsqueda continua de la mejor manera para analizar el mundo, de mirarlo. Arriesgar nuevas formas de ver el mundo; pensar y repensar el mundo es un proceso continuo, dinámico e ilimitado. Ha habido momentos visibles de ese proceso: Anaximandro, Darwin o Einstein han permitido reorganizar la manera de concebir el mundo mucho más depurada que las concepciones mítico-religiosas de los babilonios o sumerios, aun cuando existan personas actualmente que duden del hecho de la evolución o crean que la tierra tiene seis mil años, tal como lo dedujeron de la Biblia. Sin embargo, en la ciencia no hay certezas inamovibles, hay siempre que estar preparado para cambiar los modelos del mundo, pues la esencia del pensamiento científico es su aspecto crítico e intolerante ante las verdades eternas.

Por otro lado, después de analizar en el segundo capítulo las dinámicas cognitivas que imperan en nuestra actualidad, podemos concluir con el poeta maldito Charles Baudelaire lo siguiente: “chacun sa chimère³” que en español traduce “cada cual con su quimera”. En este poema en prosa, el poeta francés narra desde una óptica existencialista,

³ Le spleen de Paris, 1869.

la condición humana brillantemente resumida en el leitmotiv que sirve de título al poema. En efecto, Baudelaire podría hacer las veces de científico cognitivista que se ignora o en su defecto haría las veces de un Byung-Chul Han “embriagado”, su finesa radica en aquella máxima metafórica que intentamos endilgarle a este capítulo final, el cual retornaría sobre Baudelaire y su poema.

La quimera, en el poema de Baudelaire, representa todas aquellas ilusiones, simulacros y símiles que cargamos en nuestra cotidianidad. En otras palabras, la condición cognitiva del hombre es quimérica, una escaramuza, un esbozo de comprensión. El artilugio o la argucia hacen parte constitutiva de la existencia humana. Luego, lo que interroga el francés es si hay complacencia o aletargamiento de dicha situación. El poeta considera que la balanza recae sobre la complicidad del humano por sus ilusiones, del mismo modo que podemos sutilmente apreciarlo en la experiencia cotidiana.

No solo fabricamos nuestras propias quimeras, sino que nos postramos ante ellas porque son el reflejo de nosotros mismo: más vale una mentira reconfortante que una verdad incómoda.

Asimismo, en lo que respecta a la producción de ignorancia, podemos asociar un adagio popular, que tiene esa magia quimérica del poema de Baudelaire: “todos moriremos engañados”, dicho adagio podría rivalizar en profundidad y alcance con “el conócete a ti mismo” del oráculo de Delfos. Ergo, en cuanto a la dilucidación de la ignorancia tenemos que comprender que existen mecanismos forjados por ciertas instituciones que la propician y que es nuestra responsabilidad desarticularlos para que tengan menor influjo sobre nuestras acciones.

Con respecto al tercer capítulo en el cual se analizó la acción del reconocimiento, se explicó que en este proceso dialéctico Hegel vislumbró un encuentro entre dos conciencias primitivas que denominó la dialéctica del amo y el esclavo. Según el filósofo alemán, al principio, toda subjetividad en su cotidianidad se opone al otro, ya que este se vuelve un inconveniente para su propia posesión del mundo. Según Hegel la autoconciencia se encuentra en estado de constante deseo, en ese proceso desea los objetos que le rodean, y de los cuales la autoconciencia se adueña y utiliza. En medio de esta situación, percibe que los objetos no son el fin último de su deseo, y que sus necesidades solo pueden cumplirse en la interacción con los otros. El individuo solo puede transformarse en lo que es a través de otro individuo. La necesidad del reconocimiento surge como una exigencia derivada de la socialización.

Como consecuencia de ello, se desencadena un combate mortal por el reconocimiento del otro. La subjetividad que se somete no muere, pero queda reducida a la esclavitud. En este proceso de dominación el esclavo se aliena porque va perdiendo su ilimitada identidad personal y su interés por sí mismo. Al ser obligado a trabajar, gradualmente entiende el valor que posee, de tal modo que llega a verse reflejado en las cosas que elabora con su esfuerzo.

Para Hegel el deseo, la conciencia, la autoconciencia, el miedo, la alienación, y la producción de objetos son el resultado del trabajo forzado. Por ello, el esencial combate mortal en este escenario es la lucha por el reconocimiento. Motor histórico del devenir político humano. De ahí que la dialéctica hegeliana siga siendo vigente para la comprensión de procesos sociales: marxistas, existencialistas y distintos colectivos de reivindicación social ven en la dialéctica del amo y el esclavo una inspiración filosófica en la cual fundamentar su lucha.

En el cuarto capítulo se concluyó que para Hume la acción cooperativa nace desde el sentimiento y es desde él que se configura la moral, no se pretende en la presente investigación concluir que la teoría de Hume es conveniente o no para la sociedad. Puesto que desde un punto de vista la teoría supone un acercamiento y una comprensión del otro, como se expuso en el apartado de la benevolencia donde se puede llegar a sentir con el otro desde sus carencias, generando una acción para transformar una realidad, sin embargo, desde una postura pesimista, existe la posibilidad de influenciar y manipular al otro desde una apropiada lectura de sus sentimientos y necesidades, como lo han logrado las industrias de la mano del neuromarketing, otro ejemplo de ello es la Campaña del No en el Plebiscito del 2016 que demostró cómo el discurso político y las falacias pueden generar en una masa sentimientos negativos que opacaron los argumentos serios expuestos por los simpatizantes de los Acuerdos.

Como resultado, se expone que las ideas de Hume respecto a la superioridad de los sentimientos sobre la razón tienen relevancia aún en el contexto actual y que según sea el propósito del hombre se pueden persuadir los sentimientos para provocar una situación anímica y como consecuencia una acción o decisión, generalmente en el arte de persuadir, o retórica, se apela a la utilidad, porque naturalmente el ser humano simpatiza con las virtudes que son útiles y que promueven el orden social.

Es decir, se puede persuadir a un colectivo de que es útil para la sociedad terminar el conflicto armado por medio de la guerra porque por medio del diálogo y la negociación las personas que han causado daño pueden reintegrarse en la vida comunitaria y esto no sería positivo para la estabilidad social. El discurso político puede configurar masas según fomenta emociones como el miedo, la tristeza, la indignación o la euforia en los espectadores, como lo hizo el discurso político de la Campaña del No generando grandes masas que impulsadas por el miedo depositaron un contundente "No" en las urnas del plebiscito de 2016.

En el quinto capítulo decidimos pensar en la naturaleza de la actividad filosófica como un ejercicio que implica contradicción y que permite explorar los alcances y límites de la racionalidad colectiva. Gracias a esto podemos establecer de manera general una diferencia fundamental entre el pensamiento de los grupos y el de los individuos. Mientras que en los primeros la identidad es fundamental, en los segundos es subsidiaria, pues requiere una constante transformación que se da en función de nuevos valores integrados a los individuos. Todo esto permite mostrar que los grupos entendidos como agentes colectivos tienen límites muy evidentes frente al tipo de

conocimiento posible, pues ignoran, gracias a su propia naturaleza, la experiencia de la filosofía como forma de vida a través de la aspiración como una actitud orientada al cambio de valores preexistentes.

Finalmente, solo los individuos pueden filosofar (entendiendo esto como un modo de vida) y los agentes colectivos pueden generar contenido filosófico. De hecho, históricamente no podría pensarse en contenidos filosóficos sin una sociedad, sin grupos que lo hayan construido. Piénsese, por ejemplo, en Aristóteles y el Liceo o Platón y su Academia. En este sentido, la agencia colectiva puede ser una contribución fundamental a la transformación de los individuos, pues tampoco podría darse actividad filosófica sin aquellos contenidos que puedan ponerse en práctica. Todo esto muestra que la escritura filosófica es un ejercicio que requiere de los grupos, pero no se limita a estos.

La época contemporánea se caracteriza por una crisis profunda que se hace patente en múltiples niveles de la condición humana. Tres de esos rasgos son los que hemos intentado resaltar en este libro y que evidencian los problemas fundamentales que se abordarán bajo una perspectiva de análisis filosófica: conocimiento, ignorancia y acción.



UNICATÓLICA
FUNDACIÓN UNIVERSITARIA CATÓLICA
LUMEN GENTIIUM