

Reflexión filosófica hacia la construcción de un modelo humanista de educación virtual*

*Dalia Carreño Dueñas, fray Arturo Restrepo Restrepo, O.P.,
Alejandro Rojas Benjumea, Humberto Valero Cárdenas***

Recibido: 4 de febrero de 2009
Revisado: 27 de abril de 2009
Aprobado: 11 de mayo de 2009

RESUMEN

Desde la fundamentación filosófica de la virtualidad propuesta por Lévy, que ha llevado al replanteamiento de las concepciones de realidad y hombre, en este trabajo se indagó por las implicaciones en el mundo de la educación. Algunos de los conceptos que se abordaron fueron el de realidad, hombre y sociedad virtual, inteligencia colectiva, los nudos problemáticos, el hipercuerpo, persona, formación etc. La sociedad y el medio educativo, en especial, han incorporado frecuentemente de forma acrítica los avances tecnológicos. Estas dinámicas no siempre permiten dar cuenta de los riesgos a los que se ven enfrentados el ser humano y la sociedad, a partir de lo cual se puede redefinir la orientación que deberían tener los procesos de formación, en general. Este trabajo pone de manifiesto preguntas filosóficas sobre la virtualidad que implican una reflexión más allá de lo técnico.

Palabras clave

Realidad, hombre y sociedad virtual, inteligencia colectiva, nudos problemáticos, hipercuerpo, noción de objeto, persona y formación.

* Artículo resultado de la investigación del mismo nombre, adelantada por el Grupo de investigación Social y humanística, el cual fue aprobado y avalado a través de convocatoria interna y financiado con recursos de la Universidad Santo Tomás.

** Los autores son profesores del Departamento de Humanidades, integrantes del grupo de investigación Social y humanística. Correo electrónico: daliacarreno@yahoo.com.

Philosophical reflection towards construction of a humanist model of virtual education

*Dalia Carreño Dueñas, fray Arturo Restrepo Restrepo, O.P.,
Alejandro Rojas Benjumea, Humberto Valero Cárdenas*

ABSTRACT

From the philosophical foundations of virtual reality proposed by Lévy, that has taken to the re-framing of the conceptions of reality and man, it was investigated in this work by the implications in the world of education. Some of the concepts that were approached were: reality, man and virtual society, collective intelligence, problematic knots, the hyper-body, person, formation etc. Society and educative field especially, have frequently incorporated technological advances in a non-critical form. These dynamics do not always allow to give account of the risks which human beings and society are faced, from which can be redefined the direction that must have the formation processes in general. This work shows philosophical questions on the virtual reality that imply a reflection beyond technical nature.

Key words

Reality, man and virtual society, collective intelligence, problematic knots, hyper-body, notion of object, person, formation.

Recibido: 4 de febrero de 2009
Revisado: 27 de abril de 2009
Aprobado: 11 de mayo de 2009

INTRODUCCIÓN

La presente investigación pretende examinar la fundamentación filosófica de la virtualidad propuesta por Lévy, tema de capital importancia en el conjunto de las reflexiones contemporáneas, con profundas implicaciones en el mundo de la educación. Efectivamente, los desarrollos y las dinámicas logradas por el hombre han llevado al replanteamiento de la concepción de realidad y del hombre mismo, desde una perspectiva que se viene denominando *realidad virtual*.

Los temas de la realidad y el hombre se han tratado en casi toda la historia de la reflexión filosófica, lo que introduce como novedoso, la filosofía de lo virtual; éstos son conceptos actuales traídos de las ciencias aplicadas y otras, con alguna resignificación, que permite estructurar una teoría de tal filosofía. Entre estos conceptos se destacan lo fractal, la inteligencia colectiva, las dinámicas darwinianas, los nudos problemáticos, el hipertexto, el hipercuerpo, la noción misma de objeto, etc.

Por otra parte, los fenómenos de la vida social contemporáneas están atravesados por la tecnología, el consumo y la globalización. La sociedad y el medio educativo, en especial, frecuentemente incorporan de forma acrítica los avances tecnológicos. El mundo de la educación actual está enfrentado a unos retos provenientes del contexto epocal en el que aparecen las exigencias de eficiencia, eficacia y calidad, una tendencia pragmática y el conocimiento como bien de consumo. A ese respecto se manifiestan diversas preocupaciones como la de la investigadora social Elssy Bonilla (2007, pp. 3-13) al afirmar que “hay una inquietud por la forma como de manera muy acrítica estamos llevando las tecnologías al sistema escolar”.

Con frecuencia, se hacen interpretaciones improvisadas y sin una adecuada crítica, acerca de la relación entre educación, realidad y nuevas tecnologías, probablemente por las urgencias que demandan los procesos acelerados del siglo XXI. Estas interpretaciones no permiten siempre dar cuenta de los riesgos a los que se ven enfrentados el ser humano y la sociedad y, por tanto, proponer la orientación que deberían tener los procesos de formación, en general.

A partir de una consideración antropológica filosófica, de perspectiva ontológica y ética, la cuestión de fondo que orienta esta investigación es la de ahondar en el siguiente interrogante: ¿qué convergencias, distancias o tensiones se pueden encontrar en los presupuestos de la filosofía virtual y qué implicaciones habría para la formación del hombre? Al poner en relación las realidades humanas formativas, con el universo tecnológico virtual se evidencian las dificultades y lo problemático del tema. Interesa llevar la discusión a un campo más allá de lo tecnológico que permita abordar la condición humana en lo personal, lo social, lo cognitivo y lo trascendente, de tal manera que se constituya en un aporte académico a las instituciones y a los educadores.

El concepto de realidad será el punto de partida para esta indagación sobre lo virtual y su significación en el proceso formativo del ser humano. Ello nos plantea la posibilidad de hallar tensiones y quizá proximidades entre los pensadores de la virtualidad y otros autores que se consideran pertinentes. Estas observaciones serán objeto de estudio especialmente en relación con el fenómeno formativo-educativo.

La realidad se da en un mundo histórico que la determina y la hace concreta, por eso

se hace necesario acometer el estudio de los elementos constitutivos de ese mundo y la manera como la virtualidad cumple un papel en ese proceso. Desde la tradición filosófica e incluso desde el sentido común se ha dado por supuesto que la participación del hombre en el mundo histórico y social, es decir, su protagonismo en la realidad, se realiza a través de múltiples manifestaciones entre las que se destaca el cuerpo. La virtualidad introduce unas alternativas conceptuales que conducen a una reconsideración de la noción de realidad y de la acción humana misma.

Una lectura desprevenida de la propuesta de virtualidad de Lévy, proyectada en su categoría de inteligencia colectiva, podría dar la idea de cierta interpretación del fenómeno humano reducido a una visión racionalista cognitiva; sin embargo, hay que reconocer que él introduce un análisis más complejo y problemático, en el que desempeñan papel preponderante la afectividad y las emociones, desplegadas a través del psiquismo topológico, axiológico, semiótico y energético.

Finalmente, si la concepción de la virtualidad pretende ser transformadora de la realidad humana y social, conviene analizar la manera como este proyecto virtualizador posibilita procesos de formación humanista y tomista, hacia el desarrollo de un ser humano crítico y creativo.

Consecuente con la propuesta teórica de Lévy, la cual, en sí, deja muchos espacios por resolver, igualmente este estudio lo que ha hecho es señalar aspectos abiertos a la discusión y su confrontación con la realidad.

LA REALIDAD VIRTUAL

Desde cierta perspectiva la formación del ser humano tiene como punto de partida una consideración sobre el mundo en el cual está inmerso. Al respecto, los conceptos de realidad y existencia han sido temas básicos de la filosofía, y Lévy también se refiere a ellos. Este autor reconoce que los procesos de virtualización no son completamente nuevos en la historia y de lo que se trata más bien es de ver la realidad bajo el lente de nuevas formas de lo virtual y a partir de ahí poder trazar rutas inéditas de acción.

Con base en la visión que sustenta Lévy, lo virtual no es la privación de lo actual, ni de lo real. Más exactamente lo actual constituye una respuesta a lo virtual. Lo virtual presenta tres sentidos para Lévy: la acepción del sentido común, el sentido filosófico y la noción técnica de mundo virtual. En primer lugar, el uso corriente y del sentido común, considera que lo virtual es algo imaginario o pura ilusión. Constituye el sentido más débil de lo virtual. Como el autor no ofrece una explicación manifiesta, se podría suponer que lo llama débil tal vez por la poca efectividad vital o por ser de limitada importancia en el obrar humano. Lo virtual estaría moviendo a la acción sólo de manera indirecta como un posible proyecto que aún no emprende el camino para su concreción o, incluso, se podría tomar como una simple utopía.

En segundo lugar, la noción filosófica de lo virtual, no representa aun un sentido fuerte como el modo técnico. En la acepción filosófica lo virtual ya no supone algo ideal e irreal. Se entiende como parte de la realidad. Pero ¿por qué la califica Lévy como menos fuerte que el sentido técnico? Aquí

tampoco deja ver claramente Lévy como es la distinción, y al parecer sugiere que el mundo virtual o la realidad virtual, filosóficamente hablando, apuntan a la condición de existencia del ser, en general. En tercer lugar, para el sentido técnico, los productos concretos, como el caso de la informática y la robótica, son una materialización, y eso le daría el carácter fuerte que tiene el sentido técnico: es una materialidad efectiva.

Según Lévy lo virtual como noción filosófica no hace mención simplemente de un estado fijo o de una condición. Su visión completa y cabal remite más bien y sobre todo a un proceso, al *proceso de virtualización*. El término mismo de virtual posee antecedentes etimológicos de *fuerteza* o *potencia*, del latín *virtus*; lo que está en potencia, de acuerdo con la tradición escolástica, como sucede con la semilla que posteriormente será árbol, pero aún no es tal. Es árbol sólo en potencia. Pero, cuando ya ha llegado a ser árbol se actualiza así: es árbol en acto. Ahora bien, en el marco del pensamiento aristotélico-tomista lo virtual y lo actual no se oponen dada la estrecha relación que mantienen, son dos maneras de ser diferentes, pero complementarias.

Lévy afirma que lo virtual no se reduce a algo meramente posible. Para ilustrar la naturaleza de lo posible, primero hace notar que lo material, como una presencia de hecho, ya venía predeterminada y en el paso de lo posible a lo que se da de hecho no aflora algo inesperado. El edificio terminado y el plano que lo antecede como representación se diferencian, porque al segundo le falta realidad, su existencia como edificio. Lo importante aquí es que no se debe confundir lo posible con lo virtual, pues lo posible es *estático y ya constituido* mientras que lo virtual es un “conjunto problemático, el nudo de tendencias o de fuerzas que acompaña a una situación, un acontecimiento, un objeto o cualquier entidad y que reclama un proceso de resolución: la actualización” (Lévy, 1999, p. 18). Si se continúa con la idea de Lévy, la semilla a diferencia del plano del edificio, antecede al árbol, pero no lo predetermina completamente, sino que, de acuerdo con los límites que le enmarca su naturaleza, tendrá que inventarlo. Entre lo virtual y lo actual se establece una doble implicación que Lévy formula así: por un lado, la entidad lleva y produce sus virtualidades, pero, por otro lado, lo virtual constituye la entidad (1999, p. 18).

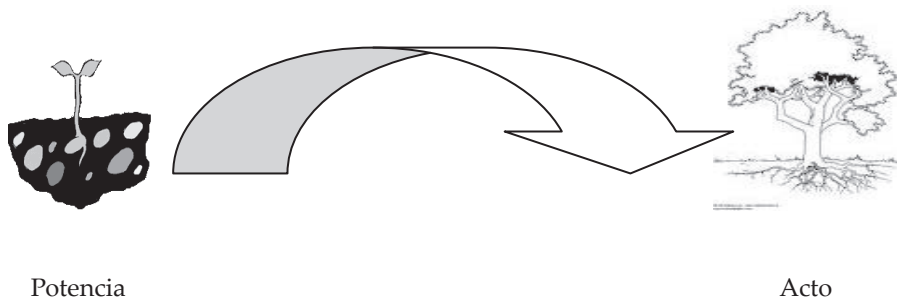


Figura 1. Aristóteles

Fuente: Grupo de Investigación Social y Humanística.

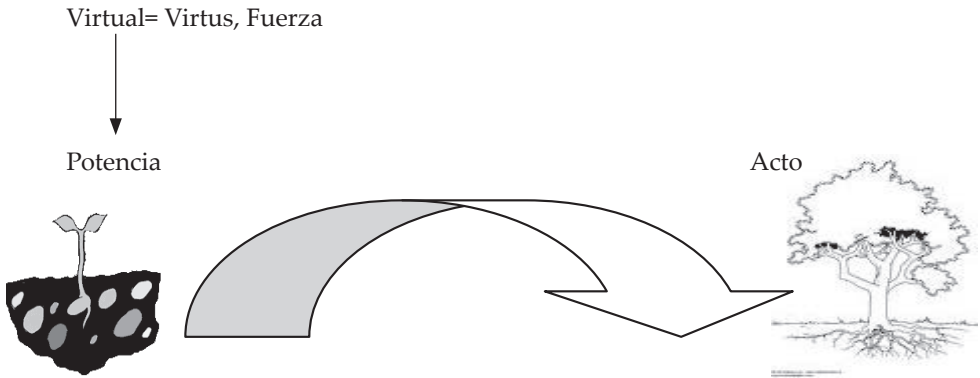


Figura 2. Escolástica

Fuente: Grupo de Investigación Social y Humanística.

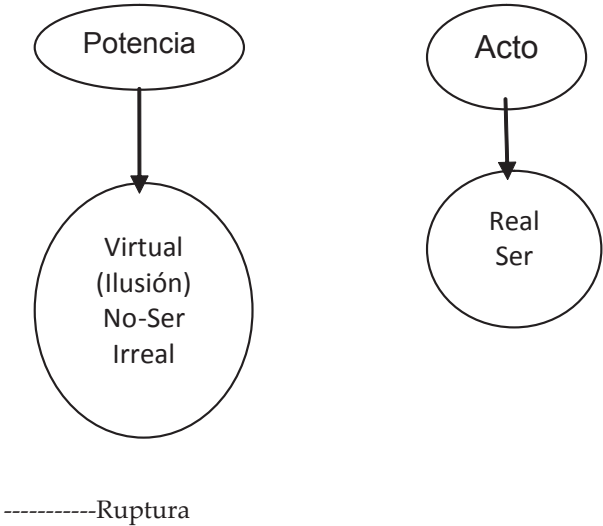


Figura 3. Uso común, contemporáneo

Fuente: Grupo de Investigación Social y Humanística.

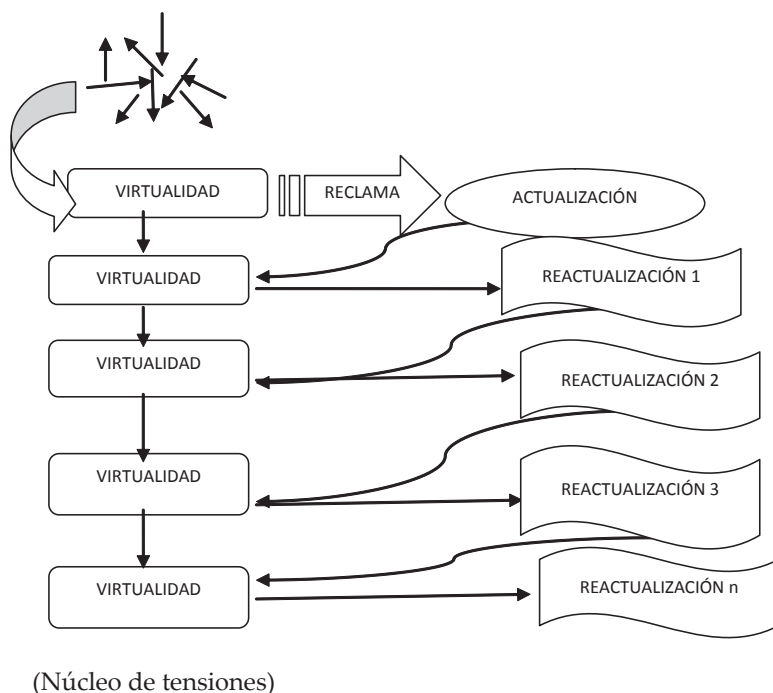


Figura 4. Filosofía de la virtualidad

Fuente: Grupo de Investigación Social y Humanística.

La dificultad que se presenta aquí está en saber exactamente a que está llamando Lévy la “entidad”, y cómo es el nexo entre la entidad, lo actual y lo virtual. Las figuras presentadas a continuación ilustran las posibles diferencias en estas concepciones de lo real y lo virtual.

En primer lugar, ¿es lo actual la entidad, pero en estrecha relación con lo virtual sin lo cual no tiene razón de ser? La entidad podría ser lo actual que tiene relación con lo virtual, si bien quedaría el campo abierto para la indagación acerca de la naturaleza de esa relación. ¿Cómo es la mecánica, por decirlo así, con la que lo virtual produce lo actual, es decir, la entidad, base de toda ontología?

Pero, por otra parte, se podría pensar que la entidad es en sí misma virtual y actual. Y si es este último el caso ¿habría relación de identidad entre lo virtual y lo actual, dado que ambas constituyen lo que es la entidad, y, por tanto, lo virtual es idéntico a lo actual? Sin embargo, como ya hemos dicho retomando a Lévy, lo actual no se asemeja a lo virtual y evidentemente si no hay semejanza, mucho menos cabría pensar que haya identidad. De esta forma lo que queda abierto es ver cómo interpretar la idea de que *lo virtual constituye la entidad*. Lo que sí es categórico es que “las virtualidades inherentes a un ser” al igual que “las cuestiones que las motivan constituyen una parte esencial de su determinación” (Lévy, 1999, p. 18). Con estas opciones queda abierta la posibilidad de un carácter provisional de la entidad.

Volvamos a la noción de proceso mencionada, cuando tomamos lo virtual, no tanto como manera de ser, sino más bien la virtualización como movimiento; aquí nos encontramos con que la virtualización consiste en el movimiento inverso al de la actualización. Mientras que la actualización es un proceso que va de la potencia al acto, en la virtualización el movimiento va de lo actual a lo virtual. Se trata para Lévy de *una elevación a la potencia* de la entidad en cuestión. Nuevamente, quedamos de frente a la dificultad anterior: ¿qué significa que la entidad se eleve a la potencia? ¿Significa que lo actual se proyecta hacia aquella dimensión de fuerza que la genera y le da vida, pero con la cual no es completamente clara su relación, es identidad, es semejanza, es causalidad? ¿Cómo determinar la pregunta a partir de la respuesta?

Ahora bien, cuando se habla de la virtualización como un movimiento que va de lo actual a lo virtual, se podría estar hablando en términos epistemológicos o en términos ontológicos; a lo mejor es en los dos sentidos. Veamos la siguiente afirmación de Lévy (1999):

La virtualización no es una *desrealización* –la transformación de una realidad en un conjunto de posibles–, sino una mutación de identidad, un desplazamiento del centro de gravedad ontológico del objeto considerado: en lugar de definirse principalmente por su actualidad –una solución–, la entidad encuentra así su consistencia esencial en un campo problemático (p. 19).

Así, en el proceso de virtualización el peso de lo ontológico, para la entidad misma está en el *nudo de tensiones problemáticas* de la cual ella representa una posible y nueva solución. Esto nos sugiere la idea de pensar la

realidad más allá de los esquemas clásicos de potencia-acto o como la simple presencia de objetos cotidianos.

Realidad y cambio

El movimiento de la potencia al acto se podría equiparar de algún modo al movimiento que va de lo virtual a lo actual, pero este último movimiento, de acuerdo con Lévy, es mucho más complejo, pues conlleva también una proyección de lo actual a lo virtual, es decir, a la virtualización. Dicho de otra forma, en la noción de la realidad virtual, filosóficamente hablando, hay implícito un camino de doble vía, o quizá más bien de carácter circular: actualidad-virtualidad-reactualización (ver figura 4). Se podría llegar a pensar que este movimiento es en espiral, pero el espiral supone ya un sentido y en ningún momento las reactualizaciones desde la filosofía de lo virtual, le apuntan a sentido determinado. ¿O tal vez sí? Por ejemplo, ése sería el caso, si se entendiera la vida humana y social en un transcurso hacia algo, como lo sugiere Lévy en su utopía de la construcción de la inteligencia colectiva; no sería insensato pensar en cierta teleología en la virtualización.

Es sugestivo pensar que cuando Lévy habla de *la entidad* como si fuera el elemento ontológico fundamental, está haciendo una analogía con la ousía aristotélica y, efectivamente, una de las manifestaciones más importantes de la ousía es que ella está sujeta al cambio. Las sustancias de la concepción aristotélica se ven afectadas en los procesos de cambio que llevan lo que califica Lévy como destrucción o privación de ellas. Además, hay que decirlo, en la filosofía de lo virtual el panorama ontológico no se circunscribe a sustancias. Las entidades no

son solamente cosas u objetos, pues según Lévy: “la entidad lleva y produce sus virtualidades: un acontecimiento, por ejemplo, reorganiza una problemática anterior”. De manera pues que también los acontecimientos son entidades.

Otra noción que puede estar en tensión con las ideas de la realidad virtual es la de historicidad, tema que fue objeto de un examen esmerado por parte de Heidegger. Él concebía al hombre como un *ser-ahí*, puesto en una situación espacio temporal determinada, que es lo que constituye la historicidad de su ser. En principio, esta condición parece estar en oposición del concepto de lo virtual, ya que tal concepto implica una forma de desconectarse física y geográfica, es la desterritorialización como la denomina Lévy; que también conlleva desconexión de la “temporalidad del reloj y del calendario” (Lévy, 1999, p. 22). Surge el problema de entender la identidad del ser humano individual, pues la virtualización nos conduce a permanentes actualizaciones, a cambios constantes ¿qué parte de nosotros es la que debe permanecer a lo largo de las diversas reactualizaciones para poder seguir hablando de identidad? ¿Cómo debe ser ese proceso que Lévy denomina “recepción de la alteridad” y según el cual estamos dispuestos a aceptar que lo Otro me altere o me modifique sin que todo termine en la pura alienación?

Estar en situación, como afirma Heidegger, implica disponer de un horizonte de posibilidades a las cuales orientarse y que están dadas por la situación misma. ¿Pero en el mundo de la virtualización es posible estar en situación? ¿Llevaría esto a abandonar la historicidad del hombre y a perder su carácter trascendente? Finalmente se podría

entender que Lévy representa un punto de vista inédito, que quizá ni el mismo Heidegger percibiría.

HOMBRE Y SOCIEDAD VIRTUAL

En el contexto de la era digital, la pregunta por el hombre cobra y recobra un enorme interés. Ésta es la era del exceso, exceso en las formas de consumo que conlleva exceso en la satisfacción y sobreestimación del individuo a su manera. Exceso en las ofertas, exceso en la capacidad de elección, exceso de tecnología en el mundo de lo humano. Tanta abundancia nos mantiene *seducidos* en ella misma, estamos atrapados en ella y no nos podemos sustraer. A través y por medio de la seducción somos. Nos cubre una idea de libertad, de *identidad*, de aprobación moral y sin duda *de estar bien*:

La vida sin imperativo categórico, la vida KIT modulada en función de las motivaciones individuales, la vida flexible en la era de las combinaciones, de las opciones, de las fórmulas independientes que una oferta infinita hace posibles, así opera la seducción (Lipovetsky, 2006, p. 19).

Resulta paradójico que, por un lado, el exceso sea nuestro vínculo social y, por otro, nos lleve a la vida del solitario. Esta saturación nos mantiene unidos, quizá más que en cualquier otro momento histórico, nos afecta a todos no se trata solamente de la *gente joven*. Este movimiento de saturación pareciera traer como consecuencia una enorme provisionalidad, casi suspensión de los absolutos, de lo permanente, de los principios; el saber, el poder, el trabajo, la familia, los partidos etc., pronto quedan abandonados a la suerte del *boom* que causa una nueva forma de ser pensados. Este hombre –lleno, pero, a la vez, vacío– está en desbandada de

compromisos, de afiliaciones, de fuerza, de voluntad: “Nuestra sociedad no conoce prelación, codificaciones definitivas, centro, sólo estimulaciones y *opciones* equivalentes en cadena. De ello proviene la indiferencia posmoderna, indiferencia por exceso, no por defecto, por hipersolicitud, no por privación” (Lipovetsky, 2006, p. 39). Este des-centramiento o des-entrañamiento, de lo humano, esta des-territorialización de la forma humana, pone de presente, cuán vulnerable resulta ella, frente a lo que el consumo propone y compone. ¿Qué somos hoy cuando el desarrollo tecnológico y la biotecnología simulan lo humano? ¿Qué somos cuando vivimos la indiferencia como opción? ¿Qué somos cuando lo humano lo define el consumo: como un uno, otro que es, pero que no se puede definir?

Parece que lo humano existe en diversas formas de ser humano y en las simulaciones de comunidad, como Habbo o Second Life. En estos espacios, también somos, sentimos, amamos, delinquimos y, seguramente, nos permitimos aquello que los límites sociales, nos lo impiden. Estamos ante la reinención o más bien la mutación de lo humano en nuevas formas, seres apoyados en la tecnología y los medios de comunicación: como, por ejemplo, la pantalla de control no es aventurado (Baudrillard, 1997 p. 2). Se yergue, a decir de Lipovetsky, un narciso, como arquetipo de estos tiempos.

Hombre sin tiempo

Ante la posibilidad de ser en diversas formas, otra de las características del hombre actual, es la del *sin tiempo*, la velocidad de las comunicaciones, las tecnologías, los servicios, nos acercan el futuro. El pasado, como obsoleto, como lo sin sentido y sin forma,

no es de interés, además representa lo anacrónico, detenta los absolutos, tan desacreditados por estos días. Las claves *del hoy* son las únicas, son las que nos crean identidad y vínculos. Ante estos nuevos tiempos, ante lo contingente del tiempo y del espacio, tenemos siempre, en esta atemporalidad, mundos alternos, atractivos y, ante todo, posibles:

Desde el momento en que entran en juego la subjetividad, la significación y la pertenencia, ya no es posible seguir pensando en una sola extensión o una cronología uniforme, sino en una multitud de tipos de espacialidad y de duración. *Cada forma de vida inventa su mundo* (de la bacteria al árbol, de la abeja al elefante, de la ostra al pájaro migrador) y con este mundo, un espacio y un tiempo específicos (Levy, 1999. p. 23).

Esta mutación en el tiempo, esta virtualidad del tiempo del hombre, le permite frente a la tradición y al arraigo abandonarlos sin mayores miramientos o excusas; no son necesarios, ya no dicen nada. Además, no se tiene continuidad, no cargamos con el peso del río portentoso de la tradición. Ya no hay confianza en las fortalezas del pasado, ya expiró su fecha, están vencidas. Sólo quedan las ofertas tranquilizadoras, anestésicas, bellas y, ante todo, atemporales. No hay preocupación por el tiempo como linealidad, como continuidad, es chocante, ofensivo, pues nos remite al fracaso del pasado y a la cruel incertidumbre del presente.

La mundialización y el consumo desdibujaron la riqueza que cohabitaba en nosotros: el pasado, los lazos de cultura. En el ciberespacio se pertenece a un hipermundo, sin fronteras, sin distinciones, allí se está; los individuos se integran al hipermundo, como participantes, como *avatares*. En los

escenarios virtuales el avatar se entiende como representación y personificación de un conjunto de rasgos que constituyen una personalidad. Reseña la página Web *Segunda Vida* en castellano que “lo ideal sería que cada web, cada dominio, tuviera su propio mundo, alojado en su propio server, y que un avatar pueda viajar de server en server, de mundo en mundo para poder disfrutar de los beneficios de cada uno”¹. El avatar sólo es, en el hoy, condición esta que ha sido descrita por Lipovetsky (2006), como la caída en el narcisismo colectivo:

Cuando el futuro se presenta amenazador e incierto, queda la retirada sobre el presente, al que no cesamos de proteger, arreglar y reciclar en una juventud infinita. A la vez que pone el futuro entre paréntesis, el sistema procede a la “devaluación del pasado”, por su avidez de abandonar las tradiciones y territorialidades arcaicas e instituir una sociedad sin anclajes ni opacidades; con esa indiferencia hacia el tiempo histórico emerge el “narcisismo colectivo” (p. 51).

Necesariamente, esta virtualización del hombre, en su des-tiempo, afecta a manera de mutación, nuevas consideraciones sobre la familia y su figura fundante: el padre; aparecen otros padres, quizá estrellas de TV, de cine, cantantes, equipos de fútbol, ¿será por eso que sus vidas, expuestas en la pantalla, se convierten en los nuevos modelos por seguir, en los portadores de la ley, la compostura y los límites? Señalan el éxito, la fascinación, la entrega, el esfuerzo, la jautenticidad! Nos proponen salir de la vida gris y cotidiana y acercarnos a través del consumo a la vida glamorosa, sofisticada

y bella. “América se ha convertido en una nación de ‘fans’” (Lipovetsky, 2006, p. 73).

Nuevo hombre, nuevo cuerpo; quizá, el anuncio de Lévy sea lo que nos defina como hombres virtuales: “Hoy en día, un movimiento general de virtualización afecta no sólo a la información y a la comunicación, sino también a los cuerpos”. Hombres virtuales que viven, a juicio de Lipovetsky (2006, p. 5), un proceso de personalización, caracterizado por la devoción al consumo, como expresión de una nueva forma de ser y vivir en este tiempo. Los recursos tecnológicos de hoy, maximizan, engrandecen y hasta dramatizan nuestro cuerpo. Estamos exhibidos, los medios señalan cómo es el *cuerpo*: lleno de seducción, sexualidad, belleza, en singular como modelo. Parece que la máxima del consumo es: éste es su cuerpo, es decir, nuestro cuerpo. Llamado a ser concentrado, miniaturizado, cada vez más pequeño, funcional: “Han llegado los tiempos de una miniaturización, de un telemando y de un microproceso del tiempo, de los cuerpos, de los placeres” (Baudrillard, 1997 p. 4).

Está tan afectado, *mi-nuestro cuerpo*, que existe una enorme industria farmacéutica, estética y psicoterapéutica para que lo cuidemos entre todos. Como compartimos un solo cuerpo, compartimos las angustias de su deterioro, la edad, lo feo, lo gordo, lo enfermo, en fin, la muerte misma. Este cuerpo singular-plural o hipercuerpo, todos los días, con el consumo y los recursos tecnológicos, se hace, se modela, se reinventa. Nuestro cuerpo sufre las ambivalencias y las contradicciones de la industria y la tecnología. Éste pierde vigencia, es obsoleto “Cada cuerpo individual se convierte en parte receptora de un inmenso hipercuerpo híbrido y mundializado” (Lévy, 1999 p. 30).

1 Second Life o Segunda vida es un mundo virtual en línea, creado y recreado por las propias comunidades de usuarios. Consultar la página <http://infosegundavida.blogspot.com/>.

La contradicción de nuestro cuerpo hace que nuestra intimidad, el yo y la conciencia estén vacíos, pero llenos, llenos de los mundos del hipermundo: contruidos por otros o desde los otros. La conciencia del super-individuo, su personalidad está ahora móvil, provisional, se puede combinar y recombinar. Existe una mutación del yo, en otros, existe una mutación de la conciencia en otras conciencias. No existe la conciencia individual, única, remordiéndose en solitario. Esta conciencia virtual es múltiple, dinámica y plegada a los afectos de los mundos posibles, los virtuales: “La conciencia es producto de la selección, del alineamiento y de la visualización parcial de una afectividad a la que le debe todo” (Lévy 1999 p. 94). Esta movilidad en el hipermundo del yo, de la conciencia, de la intimidad, facilita el ideal de la igualdad, *todos iguales, la similitud*, la democratización de roles, como bandera; lo que lleva a preguntas como: ¿quién o qué es el otro? ¿Estará quebrada la alteridad? ¿Cómo salvaguardar la individualidad?

El desterrado de estos mundos virtuales es el anonimato. Hoy se puede ser público, los espacios de exposición personal llegan a ser infinitos; el ciberespacio no es sólo para individuos famosos o líderes; nuestra privacidad o intimidad puede estar a la vista de todos: ventilada, criticada y hasta sugerida. Todos los individuos, sin distingo, pueden resultar protagonistas de eventos mundiales seguidos en la pantalla (Facebook, Blogs, You Tube). Ésta es una sociedad obscena, sin secretos, obscena por lo saturada, por que acaba con la representación, por lo llena de vidas privadas ante las pantallas: “Ya no es la obscenidad de lo oculto, reprimido, oscuro, sino la de lo visible, de lo demasiado visible... de lo que ya no tiene secreto, de lo

que es enteramente soluble en la información y la comunicación” (Baudrillard, p. 1997). ¿Será posible que la representación llegue a su fin con la consolidación de la virtualidad?

Lo exótico, lo raro, lo desadaptado ya no lo es; más bien, es lo común, lo cotidiano, lo privado, que resulta atractivo y peor aún, termina siendo importante para todos: “El reino de la igualdad ha transformado de arriba abajo la aprehensión de la alteridad” (Lipovetsky, 2006, p. 59). Parece que el otro me pertenece, no tengo límites con él. Hay licencia, legitimidad para la intromisión en la vida de los demás. Así aparece una nueva lucha, la lucha por la vida privada.

Este hipermundo lleva a confusiones y fusiones entre lo público y lo privado, estar al día en política, como consumo, significa asumir la democracia como tendencia, como moda, sin compromiso, sin afecto, sin sentido. Es una opción llevada por la fascinación, sin objeto y sin imagen: “La fascinación es la pasión desencarnada de una mirada sin objeto, de una mirada sin imagen. También en la información o en lo político no sucede nada, y sin embargo, nos sentimos saturados” (Baudrillard, 1997 p. 8). La acción política del narciso se ve envuelta también por el Estado que cubre todos los espacios y rincones de la vida, nada escapa al Estado, somos *parte de él*. Con esta *invasión del Estado*, los límites de lo público y lo privado también se pierden. El *Estado* se configura así en otra forma de virtualidad de lo social y de lo normativo, se antoja inmanente, *transparente*, no requiere de la otrora trascendencia –todo está expuesto–: “Ha concluido el aliento de la trascendencia. Sólo queda la tensión de la inmanencia” (Baudrillard, 1997, p. 14).

Esta nueva realidad del ser humano y su cuerpo introduce un cambio revolucionario frente a la distinción tradicional entre sujeto y objeto. Con base en la noción de la virtualidad los cambios en la consideración de los objetos generan cambios en el sujeto también: “todo ha partido de los objetos, pero ya no existe el sistema de los objetos” (Baudrillard, 1997 p. 1). En el mundo de la relación sujeto-objeto, el objeto, en últimas, se configuraba desde el punto de vista del sujeto.

La nueva relación con los objetos lleva a que éstos nos releguen e induzcan a ciertas posibilidades de conducción, control. Los objetos tienen hoy día autonomía, eficiencia propia, parece que son ellos, en un juego fantasmal y fantasioso los que tienen el *control* y vida propia. Quizá tengamos que hablar de ser objetos, de integrarnos como tales. Objetos entendidos como afectaciones de la red, de la tecnología, modelados por los nuevos desarrollos del consumo y sus aplicaciones. “Ni sujeto ni objeto son sustancias, sino nodos fluctuantes de acontecimientos que se intercambian y se envuelven recíprocamente” (Lévy, 1999, p. 121).

Mientras seamos objetos, somos iguales, no existen otros, sólo un nosotros colectivo. Estamos ante el advenimiento de un mundo lleno de objetos, incluido el hombre. Desposeído de su cuerpo y fundido en artefactos técnicos, en fracciones. Sujeto y mundo de los objetos afectados por la mutación, por un cambio en su identidad, “mutación de identidad... un desplazamiento del centro de gravedad ontológico del objeto considerado: en lugar de definirse principalmente por su actualidad (una ‘solución’), la entidad encuentra así su consistencia esencial en un campo problemático” (Lévy, 1998, p.

19). Cambio de identidad que lleva a que los objetos o sujetos fractales sean provisionales, no permanentes, perecederos, obsoletos. Baudrillard, (1997) considera que la salida a lo interino, que termina siendo el sistema de los objetos es la desaparición, el arte de la desaparición, el juego de los simulacros.

FORMACIÓN, EDUCACIÓN Y VIRTUALIDAD

Gran parte de la filosofía moderna concentró su atención en el hombre como razón especulativa; con ello redujo el papel de la praxis con la voluntad y la ética, aspectos que poseen fuerte incidencia en lo educativo. De ahí que cobren vigencia las preguntas siguientes: ¿qué consideraciones se deben hacer para establecer el diálogo oportuno entre la filosofía de lo virtual y la formación de lo esencialmente humano?

Las concepciones con las que una sociedad se orienta en relación con el conocimiento, la formación y la educabilidad, están inmersas en marcos referenciales antropológicos, sociales e ideológicos, dinámicos y no siempre conscientes. Asimismo, hoy en día la sociedad incorpora vertiginosos desarrollos surgidos de las investigaciones técnico-científicas que terminan constituyendo el espacio llamado cibercultura. De acuerdo con Lévy (2007), estos procesos se expresan en un todo social, tecnológico y cultural, de carácter complejo. Para esta reflexión, lo simbólico cobra un especial interés. Lévy expresa que lo virtual es un manantial de actualizaciones (2007, pp. 33-34). Se puede suponer ante los fenómenos virtuales, profundas transformaciones o *desterritorialización* en el acto educativo con un sinnúmero de oportunidades y, por supuesto, al papel mismo de lo educativo en su función formadora humanizante.

Si se habla de *actualizaciones* del acto educativo, desde el universo de la virtualización, y sus desafíos, esto requiere partir de la consideración de algunos conceptos pedagógicos, como qué es el acto educativo o formativo, su relación con el desarrollo del pensamiento y de las demás potencialidades de la vida humana. Y como lo que se educa o se forma es una persona concreta, ¿qué se entiende por persona y desde qué perspectivas se define?

Para abordar algunos aspectos de lo planteado, tomamos la visión tomista de persona. Tomás de Aquino dedujo, precisó y puso en práctica el acto de educar desde una concepción integral de *persona* y, en consecuencia, tal es la persona, tal es el acto educativo que se requiere para promoverla. En los conceptos de persona y educación que él ofrece, se puede encontrar una cierta aproximación con aquel dinamismo de *actualización* que Lévy plantea para la *virtualidad*; pero Tomás hace necesarias puntualizaciones.

Se puede señalar que desde Tomás de Aquino se entiende que mientras el ser infinito es acto puro, el ser finito del hombre se estructura en el acto y se realiza entre los actos, porque mediante ellos alcanza su fin; pero este poder ser, no es en el sentido de una completa predeterminación. La persona y el acto educativo concebidos por Santo Tomás, como *hacerse hombre* y *actualizar* su tensión inherente a ser hombre no representan una condición de potencia pasiva, sino fruto de una complejidad, de un ser que si bien está en el plano de la potencialidad de ser, a su vez, participa o integra varios principios de vida, que lo distancian de ser una actualización indiferente o inerte, estática o definida, cerrada o terminada. Lo anterior, gracias a su naturaleza racional, a su indi-

vidualidad que lo identifica aún en medio de su especie, de sus congéneres, a su libre albedrío por el que puede hacer su historia propia y autodeterminarse. Aquella manifestación de “Persona significa lo que es más perfecto en toda la naturaleza, es decir, el subsistente en naturaleza racional” (Santo Tomás I, q. 29 a. 3 c). Implica una noción de individuo distinto, *subsistente* en la naturaleza intelectual; un singular que *subsiste* en la naturaleza racional. Lobato (1994, p. 50) amplía la reflexión sobre la persona y concluye que la vida personal, lo más comunicable en el orden del ser, es, a su vez, lo más abierto y comunicable en el orden del obrar que lo abre al espacio social.

En Tomás de Aquino hay una proporción entre el fin y el principio de cada ser, entre el origen y el destino (Santo Tomás, I-II, q. 1, 1-2). Según esto, en el hombre se da de manera tensional un punto de partida desde su teleología y un punto de llegada a su fin último. No se da una definición cerrada, predeterminada en cuanto al desarrollo mismo de su existencia en virtud del libre albedrío que escapa precisamente a un proyecto totalizante. Esto se puede identificar con el nudo problemático del concepto de virtualidad. En consecuencia, el hombre en el uso de su razón y libertad tendría que inventar soluciones nuevas a su existencia, crearse nuevas existencias como una constante problemática, día a día, pero salvaguardando el constitutivo ontológico.

Según Beuchot (2004), en la persona se expresa una existencia y un dinamismo. Su existencia le confiere los elementos de movilidad y cambio; mientras que su esencia le confiere los elementos de su permanencia como algo subsistente (p. 169). Existir como persona implica unas connotaciones especí-

ficas de ella, pues no puede ser parte de nadie, ya sea actual o potencialmente. Que la persona subsista por sí misma significa que constituye su propia fuente, su propia fuerza, su propia causa, sin estar atado a otro sujeto. Sin embargo, para Tomás de Aquino, la *unicidad* del hombre no conlleva que puede alcanzar su fin personal como ser solitario. El hombre se une a los otros *racionalmente*, según su naturaleza específica, y en vista del bien humano. No hay en él solamente el interés de utilizar a sus semejantes, sino que lo útil es racionalmente ordenado al bien honesto, en recíproco intercambio no sólo de bienes económicos, sino también y, sobre todo, de bienes espirituales, como el conocimiento de la verdad y la promoción de valores éticos. Es pertinente preguntarse ¿la persona puede seguir siendo persona esencialmente definida, en la ciber-virtualidad?

Las operaciones racionales de las que habla Santo Tomás y de alguna forma Lévy son de la esencia misma del hombre, sin embargo, son desarrolladas de forma disímil. Por ejemplo, Lévy (2004, p. 20) afirma que la inteligencia colectiva, propia de las sociedades virtualizadas, es una inteligencia repartida en todas partes, reorientada en tiempo real, que conduce a una movilización efectiva de las competencias y agrega que todo el conocimiento está en la humanidad. Aunque el autor expresamente manifiesta que no es una fusión de inteligencias individuales en una especie de *magma indistinto*, no queda muy clara la diferenciación de las singularidades, el papel del individuo en la construcción de esa inteligencia colectiva y puede convertirse en una extensión del principio cartesiano, *pienso luego existo* hacia el de *pensamos juntos, luego existimos*.

En Santo Tomás, todos los actos tienen “repercusión sobre el bien o el mal de la comunidad”, pero hace una salvedad importante al afirmar que “El hombre no se ordena a la comunidad política con todo su ser y con todas sus cosas; por eso no es necesario que cualquier acto suyo sea meritorio o demeritorio por orden a la comunidad política” (Santo Tomás, I-II, q 21 a. 4 ad 3). Es como si algo de sí quedara fuera del alcance del ámbito dominador de muchos fenómenos culturales, económicos, tecnológicos. El dinamismo generado por la relación entre el bien colectivo y los intereses internos de la persona llevan a Santo Tomás a establecer el concepto de *alteridad* (Santo Tomás, II-II, q. 122 a. 1), como un *estar-siendo hacia*, un estar-siendo referido a *lo otro* (universo) y *al otro* (persona); *otridad* como derecho de toda persona a afirmarse y ser *sí mismo*, a no ser manipulable, a causa de su subsistencia.

Si el primer sentido de *alteridad* pone las bases de la comunicación y de la interdependencia entre las personas con el universo; el segundo, al tiempo que afirma el espontáneo surgimiento de la personalidad *desde sí*, rechaza todo intento de invasión de unas personas por otras, de reduccionismo de unas personas a otras. No existe *alteridad perfecta*, sino cuando media una relación entre *individuos diversos* (Santo Tomás, II-II. 58, 2)². El futuro y los alcances de la virtualización no están definidos pero, desde estos principios señalados es posible proponer unos criterios antropológicos y éticos válidos para la vida digna de todo hombre.

2 Documento tomado de Actas del seminario Santo Tomás de Aquino y la psicología contemporánea. acta 2. Studium Generale. Padres Dominicos. Bogotá D.C., 1999.

Fin humano y educación

En la cosmovisión tomista, orientada hacia la praxis a través del dinamismo personal, comunitario y social, el obrar humano se especifica por el fin. Este obrar es específicamente humano sólo cuando procede de la voluntad deliberada y el objeto de la voluntad –dice Santo Tomás– es el bien y el fin; por tanto, el fin es el principio de los actos humanos, en cuanto que son humanos (Santo Tomás, I-II q. 18 art. 4). De alguna manera se retoma el principio aristotélico, según el cual el fin último del hombre es la felicidad. Ahora bien, la pregunta por ese fin sigue manteniendo vigencia y actualidad, en la época de lo virtual. Ahora ese fin sigue manteniendo vigencia y actualidad, en la época de lo virtual y la globalización. Desde esta perspectiva la formación del hombre y, por consiguiente, el acto educativo deberían estar ordenados a que el hombre se formule la pregunta por su fin. Para ello el tomismo ofrece algunos criterios:

Tomás piensa que el fin supremo, el bien máximo, en el que confluyen todas nuestras virtudes y en el que se encuentra la máxima felicidad, debe superar a los bienes particulares y efímeros; su argumento es que dicho fin que da la felicidad debe ser un bien suficiente y completo, es decir, que colme las aspiraciones humanas sin dejar que continúe el deseo, y debe ser algo seguro y estable, porque la felicidad inestable y efímera no puede satisfacer a nadie (Beuchot, 2004, p. 190).

En consecuencia, ni la riqueza, el honor ni la fama, el poder, el placer, el fin último; posiblemente tampoco sean los bienes espirituales y estéticos sin más, pues quizá ninguno de ellos da la plenitud de manera segura y estable.

En el proceso de formación de la persona que venimos entendiendo como un permanente interrogante por su fin último, es inevitable el encuentro y afrontamiento de las cuestiones fundamentales de la ética. Entre las cualidades intrínsecas del ser humano, desde el tomismo está su inteligencia, su racionalidad, su libertad y su voluntad en la búsqueda del fin que le corresponde como persona, que le permiten ejercer su ineludible necesidad de optar por una u otra realidad, y que le exigen, quiéralo o no, responder por sus actos. La reflexión ética requiere en la persona una permanente formación desde lo educativo en cualquier época histórica. Ordenar los actos de tal forma que correspondan al fin último del hombre, de los otros y del cosmos; demanda despliegue, búsqueda, comprensión intelectual y aprendizaje que obliga al paso por los grandes textos y por las reflexiones y experiencias de la humanidad, como quiera que son su patrimonio y herencia común.

El conocimiento es un elemento básico para el proyecto de construcción de sociedad de Lévy (2004, p. 17), hasta el punto de llamarla sociedad del conocimiento; ésta, como inteligencia colectiva, es una inteligencia repartida en todas partes, valorizada constantemente, coordinada y movilizadora. No puede ser confundida, según él, con proyectos “totalitarios” de subordinación de los individuos a comunidades trascendentes y fetichistas. Supone el reconocimiento del otro como posible fuente de conocimiento y de aprendizaje. ¿Cómo reconocer al otro sólo desde su inteligencia? ¿Cómo salvaguardar su auténtica identidad en la sociedad del conocimiento? Al parecer es un vínculo social fundamentado sobre la relación con el conocimiento. Una transacción de competencias, conocimientos y saber. Las identidades se

convierten, entonces, en identidades desde y para el conocimiento. Son las manifestaciones de nuevas subjetividades. Quien es el otro en este orden social: el que sabe (Lévy, 2004, p. 18).

El proceso educativo o formativo, desde la perspectiva tomista, se ordena a que la persona, en virtud de sus propios dinamismos, alcance su fin último. Lo que habría que indagar es si es posible que esta propuesta se desarrolle en el marco de la filosofía virtual, con un ideal de sociedad renovada y reconstruida en su vínculo social, según Lévy.

En la definición tomista la educación tiende a la *conducción y promoción* como mejoramiento del hombre y su realidad, lo que lleva a su perfección en cuanto tal (Santo Tomás, III q. 41, a. 1 in c). En el fondo no parece haber contradicción entre esto y las posibilidades de la virtualidad, por cuanto ésta posibilita el despliegue del libre albedrío. De esta forma se podría superar el determinismo que ha percibido Lévy en el esquema simple de potencia a acto. El libre albedrío introduce la creatividad propia de la cual se precia la virtualidad, en este caso del hacerse hombre por el proceso formativo. La relación entre virtualización y actualización de la formación de la persona no tiene por qué estar predeterminada. El hombre debe hacerse hombre a diario, y en ese hacerse mediante actualizaciones puede ser diferente y novedoso.

En la adquisición del estado de perfección que, en general, conviene a todo hombre se señala un dinamismo complementario como lo es la vida sobrenatural (Millán Puelles, 1963, pp. 64-65). Resulta obvia la diferencia entre la perspectiva tomista de formación y la de Lévy, en el sentido de que el primero

extiende ese proceso de formación hasta un estadio sobrenatural trascendente que se apoya en la gracia divina, mientras que el francés mantiene esa formación en el campo de lo humano. De manera muy actualizada Sedano, O.P. propone la visión tomista así: "Formación de la propia e intransferible responsabilidad como capacidad de responder por sí mismo, ante sí mismo y su propia conciencia, ante la comunidad y ante Dios por convicción personal, por amor, por fidelidad a la palabra empeñada" (Sedano, 2002).

Desde el tomismo parece este proyecto teleológicamente ordenado; cosa que no es clara en Lévy. Él habla de un proyecto en tanto utopía hacia el vínculo social. ¿Pero cuál es el fin, el último término? Si se logra la utopía se acabaría todo como virtualidad, porque no habría espacio a lo creativo, ya no habría más nudos problemáticos. Quedaría sólo lo absolutamente real.

CONCLUSIONES

El concepto de realidad virtual que propone Lévy constituye efectivamente una idea novedosa que establece rupturas con la filosofía tradicional, si bien se nota una evocación y profundización de la ontología clásica aristotélico-tomista. Sin embargo, su comprensión no es completamente cerrada o exenta de algunas contradicciones. Se puede constituir en una clave de interpretación valiosa para el mundo actual sin perder nunca la herencia crítica de la pregunta filosófica. Es decir, siendo consecuentes con la permanente re-actualización.

Esta propuesta de Lévy puede ser una herramienta para entender y explicar el mundo contemporáneo caracterizado por la indiferencia, el vacío, el consumo y el exceso,

sin caer en posturas escépticas, pesimistas y acríticas.

Siendo la desterritorialización, categoría que incluye tiempo y espacio, un elemento fundamental de la filosofía virtual, ésta necesita resignificar la noción misma de cuerpo. Diversos pensadores actuales sugieren que el cuerpo en el contexto virtual no sufre propiamente una metamorfosis como simple cambio de forma, sino más bien sufre una modificación como extensión y distribución a manera de metástasis ¿Nos lleva esto por el camino de ser mutantes o transmutantes? ¿Es ésta una forma de leer la antropogénesis de la que habla Lévy?

En la construcción del concepto de psiquismo colectivo, Lévy ha introducido el tema de las emociones o afectividad como una nota característica. Con base en esa consideración no habría contradicción con un ideal educativo en el que sea posible tematizar las emociones en la conciencia, para asumir posturas de corrección y atemperarlas adecuadamente. Esto sería muy próximo a algunos postulados de la educación tomista. En consecuencia, la educación virtual no puede soslayar la permanente evaluación del papel de las emociones en las actualizaciones que va desarrollando y estudiar la inclusión del psiquismo humano en tal educación.

La noción de alteridad recurrente, gracias al desarrollo y difusión que de ella ha hecho el mundo académico, debe ser estudiada pues no toda comprensión de ella significa lo mismo. Algunos usos y expresiones de la alteridad en la sociedad del consumo se incorporan de manera estandarizada, desdibujando así el concepto más propio de esa alteridad. Desde Lévy, la inteligencia colectiva supone una alteridad que tiene en cuenta diversas

dimensiones del ser humano, pero ésta es todavía muy abstracta y forma, como dice él, una utopía.

La educación tiene la tarea de recuperar el equilibrio del uso de los escenarios personales y públicos, íntimos y sociales, previniendo el exceso de alguno de los dos polos. Esta problemática ha sido señalada y advertida por autores como Lipovsky, Baudrillard y Lévy. Una consecuencia de la pérdida de límites entre lo público y lo privado es la crisis generada en las formas de institucionalidad tradicional como el Estado, la religión, la economía, la familia, etc., y urge, a su vez, la aparición o recomposición de éstas.

La formación del ser humano tendrá la tarea de aportar elementos para que la persona no termine siendo completamente objetivada, sin volver al subjetivismo de la modernidad clásica, en la cual el hombre se reduce a conciencia y conocimiento. La postura tomista propone la construcción de un ser humano integral desde lo trascendente, lo cognitivo, lo social y lo personal. Por su parte Lévy entiende que la relación sujeto-objeto no es de carácter sustancial, como lo postulaba Descartes, sino de una dinámica creativa, como esencia propia de lo virtual. De esta forma, en un sentido general no habría conflicto entre la virtualidad y los postulados tomistas, al respecto.

A propósito de la relación entre el sujeto y el colectivo pensante, queda la inquietud acerca de la caracterización de fractal que establece Lévy, puesto que podría significar una suerte de isomorfismo entre estas dos entidades. En ese caso el individuo tendría las mismas características del colectivo, sólo que se manifiesta a escala más reducida. ¿Esto no constituye acaso una alienación del sujeto hasta cierto punto? ¿Habrá avasalla-

miento actualmente de objetos con el riesgo de convertirnos en un objeto más?

Para Lévy, el conocimiento parece tener un peso preponderante como lazo del tejido social, relativizando aspectos como el poder, la pertenencia étnica, social o religiosa. En ese sentido se podría hablar de la sociedad de la transacción cognitiva. Él mismo habla frecuentemente de la sociedad del conocimiento. Sin embargo, en ocasiones afirma tajantemente: “se habrá comprendido, que la inteligencia colectiva no es un objeto puramente cognitivo”. Inteligencia aquí se debe comprender etimológicamente, trabajar en conjunto inter legere, punto de unión no sólo de ideas, sino también de personas, “construyendo la sociedad” (Lévy, 2004, p. 17). Con esto se manifiesta una tensión abierta en la propia comprensión de Lévy sobre el papel del conocimiento.

Entendemos con Lévy que el acto educativo, en tanto virtual, es conducir al hombre a

ser justo y virtuoso a la manera como lo señalaba Tomás de Aquino. No es reductible a un individualismo ni a un colectivo que lo disuelva como persona. “Es valorizar y multiplicar al máximo el potencial de bien” (Lévy, 2004, p. 26). El acto educativo sólo es posible en el escenario de la pregunta, por el fin último del hombre –que sea suficiente, completo, seguro, estable–; éste es el camino de la formación para lo justo. Ese acto educativo debe llevar a preguntarse por el otro, “¿quién es el otro?, ¿qué sabe el otro?, ¿qué cosas no sé yo? Se enfatiza el aprendizaje recíproco, como mediación de las relaciones entre los hombres. Tanto en Tomás de Aquino como en Lévy se parte de un criterio de humildad y limitación o contingencia frente al conocimiento, lo que hace que se parta de carencias, que en otro y lo otro las pueda cubrir. Aquí se considera que lo importante es no llegar a comprender al otro como un instrumento para cubrir mis deficiencias de conocimiento u otras carencias.

REFERENCIAS

- Aquino, T. (2006). *Suma de Teología* (tomo 1, 2a edición). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos
- Baudrillard, J. (1997). *El otro por sí mismo*. Barcelona: Anagrama.
- Beuchot, M. (2004). *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. San Esteban. Salamanca España.
- Bonilla, E. (2007, 9 de septiembre). Al filo de las ciencias sociales. *el Tiempo*.
- Lévy, P. (1999). *¿Qué es lo virtual?* Barcelona: Paidós Ibérica.
- Lévy, P. (2004.) *Inteligencia colectiva*. Washington, D.C. Edición virtual. Recuperado de: <http://inteligenciacolectiva.bvsalud.org/public/documents/pdf/es/inteligenciaColectiva.pdf>.
- Lévy, P. (2007). *Cibercultura. La cultura de la sociedad digital*. Barcelona: Anthropos.
- Lobato, A. Dir. (1994) *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy* (tomo I: El hombre en cuerpo y alma). Tratado Tercero por Forment, Eudaldo, La persona humana. Valencia: EDICEP.
- Sedano, J. de J (2002). Hacia una pedagogía de la respuesta. *Testimonium Veritatem*, 7.