

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA (AFRA)

TEXTOS ESCOGIDOS

MARIANA GUERRA
ARIEL GUTIERREZ
(COMPILADORES)

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN JUAN
FACULTAD DE FILOSOFÍA, HUMANIDADES Y ARTES



ASOCIACIÓN FILOSÓFICA
ARGENTINA



XVIII Congreso Nacional de Filosofía (AFRA)

Universidad Nacional de San Juan

XVIII Congreso Nacional de Filosofía -AFRA- textos escogidos / compilado por Mariana Noel Guerra Pérez ; Ariel Gutierrez. - 1a ed . - San Juan : Universidad Nacional de San Juan. Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes, 2020.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: online

ISBN 978-950-605-901-9

1. Filosofía Contemporánea. 2. Actas de Congresos. I. Guerra Pérez, Mariana Noel, comp. II. Gutierrez, Ariel, comp. III. Título.

CDD 107

Autoridades

Universidad Nacional de San Juan

Rector

Dr. Oscar Nasisi

Vicerrectora

Esp. Lic. Mónica Coca

Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes

Decana

Mg. Rosa Garbarino

Vicedecana

Mg. Myriam Arrabal

AFRA

Presidente

Adriana Gonzalo (UNL)

Secretario

Federico Penelas (UNMdP-UBA)

Comité Organizador XVI Congreso Nacional AFRA

Eduardo Peñafort

Julio Páez

Carlos Carbajal

Beatriz Podestá

María Cristina Genovese

El Instituto de Filosofía, de la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes (UNSJ), presenta la publicación digital de las Actas del XVIII Congreso Nacional de Filosofía realizado en la ciudad de San Juan del 4 al 6 de octubre de 2017. Estas actas contienen una selección de ponencias y un prólogo de Eduardo Peñafort, presidente del Congreso. Queremos destacar y agradecer la financiación del Congreso realizada con aportes de la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de San Juan y AFRA (Asociación Filosófica de la República Argentina). Del mismo modo, se agradece las subvenciones otorgadas por CONICET y la Secretaría de Ciencia y Tecnología de la Provincia de San Juan"

Julio Páez

PROLOGO EDICION DE TEXTOS ESCOGIDOS

El XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA se realizó en la Ciudad de San Juan, República Argentina entre los días 4 y 6 de octubre de 2017, co-organizado por AFRA (Asociación de Filosofía de la República Argentina), el Instituto de Filosofía y el Departamento de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de San Juan.

El cumplimiento de los objetivos del mismo se implementó a través de conferencias magistrales, simposios, mesas temáticas y ponencias en comisiones disciplinares, cuyos resúmenes fueron publicados antes del evento. Fuera del programa oficial se realizaron foros públicos y actos de distinción académica.

El convenio de las entidades organizadoras acordaba que la edición digital de las Actas del XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA corría por cuenta del Instituto de Filosofía, de la UNSJ.

Cumplidos los plazos establecidos para la presentación de las comunicaciones completas, la Comisión de Publicaciones acordó con las autoridades de AFRA la publicación electrónica del archivo del programa, el resumen de las actividades, los textos correspondientes a los participantes invitados y aquellos admitidos por el arbitraje académico pertinente. En tal sentido, la publicación da cuenta de todas las actividades aprobadas que fueron elevadas para su difusión. Se han incluido todas las comunicaciones arbitradas ordenada alfabéticamente por apellido del autor.

La compilación, revisión y edición fueron subvencionadas por la Secretaria de Ciencia y Tecnología de la Provincia de San Juan. La coordinación general de la publicación fue responsabilidad de la Lic. Mariana Guerra Pérez y el Prof. Ariel Gutiérrez. Se expresa el agradecimiento por la colaboración prestada a la Dra. Beatriz Podestá y la Mg. Emilse Carmona.

Los apartados temáticos de la misma son: nómina de autoridades del congreso, programa general de actividades, resúmenes de presentaciones y los textos presentados dentro del cronograma oficial.

La suspensión de actividades académicas a partir de marzo de 2020 impidió la difusión de dicho material, cuyo registro legal se realizó oportunamente, que hoy se pone a disposición de la comunidad filosófica.

Dr (H.C) Eduardo Peñafort

Índice

ABRAHAM, Martín. El influjo de Juan Duns Escoto en la Analítica Existencial del Dasein	5
ALARCON Alejandra. Educación, un encuentro entre disciplina y libertad	14
ALVARADO Mariana Interpelaciones latinoamericanas a las epistemologías feministas	26
1 Bibliografía	38
ANZORENA, Claudia. Feminismos e institucionalización de sus demandas a preguntarnos por qué abortamos las mujeres	39
ARANDA FRAGA, Fernando. Diferencias y similitudes entre el estado natural y la Posición Original (Hobbes vs. Rawls)	52
1 Bibliografía	63
ARBE, Maximo - Ser, estar y andar. El verbo andar en A. Yupanqui	64
AREVALO, Marcos Abel. De los juicios analíticos a los juicios Sintéticos kant vs leibniz	78
AVELLANEDA, Nicolas. Funcionalismo y mecanicismo	87
BAIGORRIA, Filosofia y Subjetividad La Enseñanza de la Filosofia como Experiencia para la construccion de la inquietud de sí	105
BASILE Marta - La dimensión de lo impredecible en educación	115
BENAVIDES, Cristian. La experiencia fenomenológico-trascendental del ego sum según Edmund Husserl	126
BISIGNANO, Ignacio - Aristóteles el tránsito hacia la ciencia como la búsqueda de lo determinado	138
BORGE, Bruno. Estructuras físicas en el marco del Realismo Estructural Óptico	151
BORZI, Agustina. Muchas paradojas, una solución	161
BOSSIO Carlos. Hacia el Sí-mismo la presencia del Alma	175
CABRERA, Mario Federico David. Intervenir, interpelar	183
CADÚS, Raúl. Metafísicas del siglo XXI. La Pachamama y lo metafísico	191
CALDO PAULA- Pensar la maternidad en Herminia Brumana	196
CARRERAS XILENIA. Taxonomías de Agencia un análisis conceptual y elementos de la fenomenología	208
CASTILLO, Amilcar Cristian El muro, materialidad y símbolo. Convivencia, etnocentrismo e interculturalidad	222
CELLI, M Eugenia - Dios en la propuesta de Jean Luc Marion. Del giro teológico al giro levinasiano	233
CHAIN, Milagros del Pilar. La hermenéutica gadameriana como perspectiva superadora de la concepción científicista del conocimiento histórico	247
COSENTINO, Pablo. Educación y lenguaje poético	254
CRUZ, Cristian Román. Aportes a la cuestión indígena sujeto al problema tierra, AFRA 2017	266
DAMIANI, Silvina. El rol de las emociones en la toma de decisión	280
DEL CORRO, Augusto Gabriel. Wittgenstein y la filosofía como actividad	294
DÍAZ, Enrique Antonio. Entre civilización y barbarie. El reconocimiento del Otro como superación del anclaje hegeliano	309
ELIZONDO, Eduardo. Lo inexpressivo como problema retórico-estético en Walter Benjamin	318
ENRICO, Juliana. Escrituras hermenéuticas, transmisión y deconstrucción feminista	328
FAGÉS, Mariano. Los principios de la demostración científica en Aristóteles	348
FERNÁNDEZ AHUMADA, Daniel O. Patriarcado, Políticas de Género y DDHH	361

FLORES, Fernanda. La recepción de la teoría motivacional de Hume en la ética de Stevenson	370
FRASSINETI, Martha. Algunas consideraciones sobre el rol del profesor de filosofía	378
GALLI, Pablo. LASCOURS, Nicolas. El debate entre Frans de Waal y Richard Dawkins sobre el origen de la moralidad	398
GARCÍA CHEREP, Paula. Metafísica y emancipación. Sobre la confrontación entre Neurath y Horkheimer	414
Garcia, Jorge. El Frágil Leviatán. Ciencia Opinión y Sedición en la Filosofía Política de Thomas Hobbes	425
GIORDANA, Maximiliano. Implicancias políticas de la historia y el porvenir	439
GOMEZ PEDRIDO, Mario, Martin. El caracter originario del presente y la presencia en la temporalidad	455
GONNET, Maximiliano. Nietzsche y la polemica con la modernidad	470
GONZALEZ, Claudio. Ciencia, constructivismo social y compromiso ecológico en el pensamiento de Bruno Latour	484
GORDILLO, Ignacio. Sustraerse de la resignación	501
GRASSELLI y Yañez. La relación entre lenguaje, experiencia individual y experiencia colectiva	517
GROSS, Mayra, BIANCHI, Agustín. La filosofía del Renacimiento, el furor en el pensamiento de Marsilio Ficino y Giordano Bruno	530
GUERRA PÉREZ, Mariana. Una aproximación a la metodológica de investigación feminista decolonial	543
HERSZENBAUN, Miguel. Sobre el lugar y el sentido de la lógica subjetiva	555
HORLENT Laura - Lugar y escritura	565
IVAROLA Leonardo Maceri Sandra La propuesta de Amartya Sen sobre la economía del desarrollo	578
JORDÁ, Melisa. Entre el actingout y la elaboración . Aproximaciones teóricas sobre el abordaje del trauma en la Trilogía de Primo Lévi	594
JURGENS, Carolina. El Infundamento como grado cero del sistema	610
KNORR Patricia. Más allá de la mirada. la invisible vida interpatética de la comunidad	626
LAERA, Rodrigo. Desacuerdo y horizonte de paridad	634
LAGOS, María Inés. Los movimientos de masa en el siglo XX. Convergencias entre Hannah Arendt y José Kantenich	646
LIENDO, Maria Cristina. Entre la objetividad jurídica y la subjetividad política	655
LOBO, Noelia. La escritura de la historia y el lugar de lo no-dicho en la escritura de la historia de Tierra del Fuego	665
MARTÍN, Sebastián. Aproximación a las implicancias y alcances del concepto tiempo en el pensamiento de Karl Marx	677
MARTINEZ, Viviana. Consideraciones respecto de la crisis de la humanidad europea	686
MARTINEZ, Viviana. La cuestión del sentido de la vida y el absurdo de la existencia	696
MASSANO Paula- Del canibalismo económico a la ciudadanía por el consumo	708
MASSARA QUINTAR, Tamara Edith-La identidad política como derecho humano en el contexto de la globalización cultural	716
MATTOS, Roberto. Esbozos de una posible ampliación del marco conceptual de la doctrina de la imagen en el De rerum natura	733
MAURO, Agustín. Neurociencias y educación. Una revisión de la construcción de conocimiento interdisciplinar	748
Medina Martin -Las complejidades de enseñar para la liberación en América una crítica de Kusch a Freire	756

MOMBRÚ, Andrés. Los supuestos filosóficos subyacentes en las perspectivas epistemológicas de nuestra educación superior	769
MONGE, Julia. Gobierno, voluntad, obligación de verdad. Repensando la articulación entre política y ética en Michel Foucault	785
MURANO, Hernan. Concepto y función de las prácticas pedagógicas aplicadas en la Historia de las Ideas	799
NAVAS Sebastian. Corrientes y epistemología	813
OLMOS, Andrea. El análisis funcional sistémico y la función biológica en la neuroetología	827
ORTIZ, Daniela. Guardián, estremecido, mecanógrafo políticas de la crítica	844
ORTIZ, Esteban. Sartre, una teoría autorepresentacional	851
PARAVANO, Gabriel. El Progreso Ético y el Progreso Científico	866
PASTAWSK, Sofia Ciencia encarnada e historia	883
PATOCO, Juan Bomba de vacío	893
PETRELLA, Daniele. La crisis de los módulos narrativos en Ser y tiempo	909
PINACCHIO, Ezequiel. El concepto de policía en Jacques Rancière	918
PINACCHIO, Ezequiel. Historia más allá del lenguaje	932
PIZZI, Matías. Una lectura de la influencia del Pseudo Dionisio Areopagita en el proyecto del discours de la distance de Jean Luc Marion	947
POBLETE Marcelo - Plotino participación y providencia en el cosmo sensible	957
PORTADA OFIACIL TERMINADA	966
PRESENTACIÓN	967
RABINOVICH, Diana. De cómo la calibración de los test psicométricos se encarnó en regímenes de construcción	968
RIPA, Luisa. Algunas Sugerencias De La Conflictiva Hermenéutica	983
RODRÍGUEZ MIRTHA. Sobre la V Investigación Lógica en Husserl	1002
ROMANO, Silvina. Reflexiones sobre el saber en la economía	1012
RUEDA, Leopoldo. Del producto al proceso en la teoría del arte	1019
SALVATICO Luis Ciencia encarnada presentacion mesa	1033
SANTELLI, Mauro. Del obituarismo rortyano a la Epistemología Social	1039
SANTELLI, Mauro. Liberalismo, injusticia y objetividad	1052
SEVERGNINI, Hernán Practicas y ontologías	1065
SIDLER Joel La influencia gramsciana en Pasado y Presente	1078
SIMONASSI MARIANA- Desafío de las teorías históricas ante la sustancialidad del mito fundacional	1090
SOLERNÓ, Juan. Ernesto Sábato frente a la crisis del hombre	1103
SOLERNÓ, Juan. La recepción del pensamiento de Martin Heidegger en el filósofo existencialista argentino Carlos Astrada	1112
SPEHRS, Adriana. Efectos de encuadre y modelos extensionales de elección racional	1122
SPINELLA Liliana Los Bienes Comunes Informacionales	1135
STAIBLE, Cristian Leandro. Representaciones cartográficas	1152
SUÁREZ, Ernesto Joaquín. La continuidad evolutiva en el marco de la crítica al antropocentrismo	1167
TEJERINA, Daniel. En busca de un socialismo profético	1174
TORANZO CALDERON, Joaquin. Pluralismo Logico sobre la relacion de Preservacion de Verdad	1191
VALLARINI, Andrea. Deleuze y la imagen-afección. Miedo y desvío, o de la supervivencia del rostro	1201

VALLARINI, Andrea. Todo en trance. El cine político moderno según Deleuze en la obra de Glauber Rocha	1216
VARGAS Evelyn T Peirce y los piratas del mar de la literatura	1230
VECCHIO, Ariel. Aristóteles y la tragedia como mimesis de la vida	1240
VELAZQUEZ COCCIA, Fernanda. Depende mindreading del lenguaje	1252
VERGNE, Rodolfo y FÉLIX, Verónica. La lógica de la definición y clasificación en las Ciencias Naturales. Una revisión	1266
VILLANUEVA, Carlos. Constructivismo y principio de justificación. Fundamentación de la obligación de motivar decisiones judiciales a partir del pensamiento de Rainer Forst y Nino	1273
ZAMUDIO, Alicia_Castorina Jose_Las teorías del cambio conceptual y la filosofía de la ciencia_aplicacionismo o irreductibilidad	1289
ZORRILLA, Claudia. Ciencias humanas y disciplinas_ la actualidad del planteo de Michel Foucault	1308
ZURBRIGGEN, Sofía. Entre la genealogía y el análisis de sistema-mundo. Hacia una teoría heterárquica del poder	1322

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
MESA DE PONENCIAS: ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

EL INFLUJO DE JUAN DUNS ESCOTO EN LA ANALÍTICA EXISTENCIAL DEL DASEIN

Martín Abraham
Universidad Nacional de Jujuy
[*martinabraham_924@hotmail.com*](mailto:martinabraham_924@hotmail.com)

Resumen: Siguiendo los desarrollos teóricos de Silvana Filippi, Antonio Perez-Estevez, entre otros autores, nos proponemos la delimitación del influjo de Juan Duns Escoto en la Analítica Existencial del *Dasein*, que Martin Heidegger despliega en su obra *Sein und Zeit* (*Ser y tiempo*). Para ello, nos circunscribiremos a delimitar la influencia escotista tanto en la noción heideggeriana de existencia (*Existenz*), como en el concepto heideggeriano de posibilidad (*Möglichkeit*) propios de la Analítica Existencial del *Dasein*. Por ende, despejaremos la influencia de Duns Escoto tanto en el concepto de comprensión del ser, como en el carácter único e irrepetible del *Dasein*, que existe en el estado-de-proyectado (*Entworfenheit*).

Palabras clave: Duns Escoto, Analítica Existencial del *Dasein*, Existencia, posibilidad.

Siguiendo los desarrollos teóricos de Silvana Filippi, Antonio Perez-Estevez¹, entre otros autores², nos proponemos la delimitación del influjo de Juan Duns Escoto en la Analítica Existencial del *Dasein*, que Martin Heidegger despliega en su obra *Sein und Zeit* (*Ser y tiempo*). Para ello, nos circunscribiremos a delimitar la influencia escotista tanto en la noción heideggeriana de existencia (*Existenz*), como en el concepto heideggeriano de posibilidad (*Möglichkeit*) propios de la Analítica Existencial del *Dasein*. Por ende, despejaremos la influencia de Duns Escoto tanto en el concepto de comprensión del ser, como en el carácter único e irrepetible del *Dasein*, que existe en el estado-de-proyectado (*Entworfenheit*), que

¹ Cfr. Pérez-Estévez, A., "De Duns Escoto a Martin Heidegger", *Revista Veritas*, vol. 53, n° 3, Porto Alegre, 2008, pp. 74-90.

² Cfr. Fernandes, M. A., "Heidegger, Scotus e o indivíduo", *Sofia*, Vol. 5, n°2, 2016, pp. 352-382; González Ginocchio, D., "Sobre el (limitado) escotismo de Heidegger en *Ser y tiempo*", *Tópicos*, n° 44, México, 2013, pp. 83-114.

El influjo de Juan Duns Escoto en la Analítica Existencial del *Dasein*. MARTIN ABRAHAM

son abordados también por los estudios reseñados. Cabe destacar, que estas últimas cuestiones serán abordadas en futuros trabajos de investigación y que además, se vislumbrará como la influencia de Duns Escoto se proyecta en la obra posterior de Martin Heidegger.

1. Una breve referencia a la formación escolástica de Martin Heidegger y al *Ser y tiempo*

Antes de precisar el influjo de Juan Duns Escoto en la Analítica Existencial del *Dasein*, nos parecía fundamental la realización de una breve referencia a la formación en filosofía escolástica de Martin Heidegger y al *Ser y tiempo*. Martin Heidegger va a poseer una relación importante con la filosofía escolástica en sus años de doctorado y habitación a la docencia privada. Esto debido a que su director de tesis doctoral, Arthur Schneider, quien tenía a su cargo la cátedra de filosofía cristiana en Friburgo, lo movió a hacer una tesis de habilitación sobre filosofía medieval. Para ello, optó por una beca de la fundación de los hermanos Constantino y Olga Schänzler en honor a Tomas de Aquino, jurando fidelidad a la doctrina filosófica y teológica de Tomas³, como consecuencia de que carecía de los recursos económicos necesarios para habilitarse. Sin embargo, su tesis de habilitación no se basó en la filosofía de Tomas de Aquino, sino, más bien, en la filosofía de Duns Escoto. Cabe destacar, en este sentido, que algunos de los textos utilizados por Martin Heidegger para su tesis de habilitación no correspondían a Duns Escoto, sino más bien, al pseudo-Escoto o Tomás de Eckfurt.

Además, cabe señalar que esta fuerte formación en filosofía escolástica no sólo va a significar que muchos elementos teóricos de la filosofía escolástica –y particularmente, de Escoto– impregnen la filosofía de Martin Heidegger, sino que también, van a perfilar el talante anti-moderno de la filosofía de Martin Heidegger,

³Villalibre, M. "Duns Escoto en la interpretación de Martin Heidegger", *Naturaleza y gracia: revista cuatrimestral de ciencias eclesiológicas*, n°2-3, 1994, p. 237.

El influjo de Juan Duns Escoto en la Analítica Existencial del *Dasein*. MARTIN ABRAHAM

que le va permitir la superación definitiva de concepciones modernas de subjetividad y de la relación de los seres humanos con el mundo.

Ahora bien, con respecto a *Ser y tiempo* claramente constituye un reservorio del conjunto de contribuciones más importantes de la filosofía de Martin Heidegger en pos de la comprensión de lo humano. Además, constituye la ruptura definitiva de Martin Heidegger con las tradiciones teóricas, que alimentan su filosofar y por ende, la consecución del filosofar propio. La originalidad que Martin Heidegger iba desplegando en el tratamiento de diferentes temas desde 1919 se condensa en la reseñada obra, como bien apunta Jesús Adrián Escudero⁴.

Entre las contribuciones del *Ser y tiempo* cabe mencionar al concepto de comprender (*Verstehen*), la noción de lo-a-la-mano (*Zuhandenheit*) y el concepto ser-en-el-mundo (*in der Weltsein*). La noción de ser-en-el-mundo nos permite inteligir a lo humano como existente o habitante de un mundo y no sólo como un contemplador u objetivador del reseñado mundo. En este sentido, el cartesianismo había interpretado al ser humano como sujeto de conocimiento, soslayando de esta manera el carácter de habitante del mundo de los seres humanos. Dice, en este sentido, Carlos Astrada:

Ante todo, desproblematiza el problema del conocimiento en su clásico planteamiento: un sujeto teórico y acósmico, sin mundo, situado frente a un objeto a conocer, objeto vaciado de todo significado subjetivo o mejor, existencial. Esta posición es una ficción gnoseológica. No hay tal escisión entre un sujeto cognoscente, sin mundo y un objeto a conocer, sin relación con la existencia del cognoscente.⁵

2. Juan Duns Escoto y la Analítica Existencial del *Dasein*

⁴ Escudero, J. A., *Guía de lectura de Ser y tiempo de Martin Heidegger, v. 1*, Barcelona, Herder, 2016, p.30.

⁵Astrada, C., *Heidegger: de la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*, Buenos Aires, Quadrata, 2005, p. 109.

En este apartado nos propondremos la especificación de la influencia escotista en las reflexiones sobre el ser humano, que despliega Martin Heidegger en *Ser y tiempo (Sein und Zeit)*, acotando nuestra tarea reflexiva, como bien se apuntó más arriba, a las nociones heideggerianas de Existencia y posibilidad.

2.1. El influjo en la noción heideggeriana de existencia (*Existenz*)

Según Merino, Juan Duns Escoto, para definir al ser humano, retoma la definición de Ricardo de San Víctor y rechaza la de Boecio, que define a la persona como sustancia individual de naturaleza racional. Escoto no se hace de esta última definición por su defensa a ultranza del carácter unitario del compuesto cuerpo-alma, que la conceptualización de Boecio, notoriamente, no toma en consideración, al definir al alma como persona⁶. El doctor sutil prefiere, más bien, la de Ricardo de San Víctor, que define a la persona como existencia incomunicable de naturaleza intelectual. Este modo de conceptualizar al ser humano, según Merino, implica – entre otras cuestiones- “la unidad del ser personal”⁷, que no estaba presente en el pensar de Boecio, como la explicitación de una relación de origen entre el ser personal de la divinidad, si tomamos en consideración la etimología de la palabra existencia.

Ahora bien, Heidegger, prosiguiendo la tradición fundada por Ricardo de San Víctor y por Juan Duns Escoto, va a concebir al *Dasein* como Existencia (*Existenz*), es decir, -entre otras cosas- como un ente que está referido a posibilidades y que, por lo tanto, no existe como una realidad simplemente presente⁸. Aquí claramente no sólo hay una apropiación de la noción escotista de existencia, sino también, una apropiación de uno de los sentidos escotistas de lo

⁶Merino, J. A., *Historia de la filosofía franciscana*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1993, p. 247.

⁷Merino, J. A., *Idem*.

⁸Vattimo, G., *Introducción a Heidegger*, Barcelona, Ed. Gedisa, 2012, p. 26.

El influjo de Juan Duns Escoto en la Analítica Existencial del *Dasein*. MARTIN ABRAHAM

posible, ya que lo posible, para Escoto, es lo contrario a lo que se encuentra en acto y esta posición teórica se encuentra claramente explicitada en la definición heideggeriana del *Dasein* como existencia. El *Dasein*, para Heidegger, existe como pura posibilidad, aunque ello no signifique que el *Dasein* sea constantemente libre, como se especificará posteriormente.

2.2. El influjo en la noción heideggeriana de posibilidad

Con respecto a la influencia de Juan Duns Escoto en la noción heideggeriana de posibilidad, cabe primero la realización de una distinción entre los sentidos posibles en la filosofía del escolástico del siglo XIII. Siguiendo a Gloria Elías⁹ y a Ignacio Mirabell, lo posible en Escoto puede asumir los siguientes sentidos:

1.1. En sentido metafórico: su proposición contradictoria no es necesariamente falsa.

1.2. En sentido metafísico se opone a:

- lo imposible: lo posible se convierte con todo ente, porque el ente que incluye contradicción no es nada.
- lo necesario: lo posible es lo que no tiene en sí mismo una identidad indefectible, lo que puede ser de otro modo o dejar de ser.
- al acto: el ente es dividido en ente en acto y ente en potencia. Escoto aclara que esta oposición no se da *simpliciter*, ya que el ente en potencia no se convierte con el no-ente¹⁰.

Para abordar el antecedente en Duns Escoto de la cuestión de la posibilidad en la Analítica Existencial del *Dasein* no sólo nos circunscribiremos a los sentidos metafísicos de lo posible en la filosofía del doctor sutil, que claramente son retomados por Martin Heidegger en su Analítica Existencial del *Dasein*, sino que

⁹ Cfr. Elías, G. S., *Duns Escoto: contingencia y posibilidad en la confirmación de lo real*, Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional de Tucumán, 2013, pp. 101-119.

¹⁰ Cfr. *In Met. Arist.* IX, qq. I-XV.

también, nos será necesario distinguir entre el estado-de-yecto (*Geworfenheit*), el fundamental encontrarse de la angustia y el estado-de-proyectado (*Entworfenheit*), puesto que lo posible en cada uno de estos tipos de existencia asume diferentes sentidos, prosiguiendo por momentos la tradición teórica escotista y distanciándose por otros.

2.2.1. Lo posible en el estado-de-yecto

Cuando Heidegger discurre sobre el estado-de-interpretado no utiliza la categoría libertad y ello se debe a que, aun cuando defina al hombre como existencia¹¹ y por ende, como ser que se proyecta sobre posibilidades, entiende que el *Dasein* en estado-de-caído, dotado de un poder-ser impropio, carece de la posibilidad de proyectarse sobre sus posibilidades. Dice en este sentido Martin Heidegger:

A la comprensibilidad del absorberse en el uno, “curándose de”, le resulta necesariamente extraña una cosa tal como el proyectar, y mucho más el ontológico, porque ella misma se cierra “radicalmente” para él.¹²

Lo posible, en este caso, no se opone a lo necesario, como si ocurre en el escotismo, aun cuando si se oponga a la realidad o en términos escotistas, a lo que está en acto. Además, en el estado-de-interpretado, no sólo está vedado el proyectar óntico, sino también, el proyectar ontológico, es decir, aquel que permite el paso del estado-de-caído al estado-de-resuelto. En el estado-de-caído, para Martin Heidegger, sólo existe “una presunta libertad del ‘uno mismo’”¹³.

2.2.2. Lo posible en fundamental encontrarse de la angustia

¹¹ Cfr. Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 233.

¹² Heidegger, M., *Ibid*, p. 342. Las comillas pertenecen al original.

¹³ Heidegger, M., *Ibid*, p. 301. Las comillas simples pertenecen al original.

En el marco de la Analítica Existencial del *Dasein*, Heidegger va a comenzar a discurrir sobre la libertad humana cuando aborde el tema del fundamental encontrarse (*Befindlichkeit*) de la angustia, puesto que este modo de encontrarse, al sumir al *Dasein* en la inhospitalidad, lo pone ante la posibilidad de existir auténticamente o de permanecer en el uno. Dice en este sentido Martin Heidegger:

La angustia hace patente en el “ser ahí” el “ser relativamente al más peculiar ‘poder ser’”, es decir, el ser libre para la libertad del elegirse y empuñarse a sí mismo. La angustia pone al “ser ahí” ante su “ser libre para” (*propensio in*) la propiedad de su ser como posibilidad que él es siempre ya.¹⁴

Por ende, el fundamental encontrarse de la angustia permite el proyectar ontológico y por ende, permite que el *Dasein* quiera libremente la posibilidad de existir auténticamente o permanecer en el estado-de-caído. Cabe destacar, que el fundamental encontrarse de la angustia no es un encontrarse libremente querido¹⁵, sino un encontrarse desatado por la intervención de la vocación de conciencia, que voca hasta contra la propia voluntad del *Dasein*. Lo posible aquí ya no sólo se opone a la “realidad”, sino también, a lo necesario, al igual que en el filosofar escotista.

2.2.3. Lo posible en el estado-de-proyectado

La opción por el estado-de-proyectado en el fundamental encontrarse de la angustia y en consecuencia, el rechazo a permanecer en el estado-de-caído implica el encuentro del *Dasein* con su sí mismo y por ende, con su poder-ser propio. Este

¹⁴Heidegger, M., *Ibid.*, p. 208. La cursiva pertenece al original.

¹⁵“La vocación no resulta nunca, en realidad, ni planeada, ni preparada, ni deliberadamente hecha por nosotros mismos. Voca “algo”, sin que se lo espere y hasta contra la propia voluntad.” Cfr. Heidegger, M., *Ibid.*, p. 299.

encuentro con su sí mismo y con su poder-ser propio acarrea que el *Dasein* tenga un proyectar óntico sobre sus posibilidades existenciales, que le permita constituir su destino-individual. Por ende, en el estado-de-resuelto, el *Dasein* alcanza la libertad en el ejercicio de su poder-ser sobre sus posibilidades, del que carecía en el estado-de-interpretado y además, establece una relación distinta con la muerte, concibiendo a esta última como su posibilidad más cierta, irreferente e irremediable, que le permite ser consciente de su finitud, lo que no ocurre en la existencia sometida a la publicidad de los entes. Lo posible en el estado-de-proyectado permanece idéntico a lo posible en el fundamental encontrarse de la angustia, es decir, como lo opuesto a lo necesario y lo opuesto a lo real o en acto en términos escotistas.

3. Conclusiones

Claramente, la filosofía escolástica de Juan Duns Escoto, aun cuando este no sea citado a lo largo de *Ser y tiempo*, va a atravesar la reflexión de Martin Heidegger en su analítica Existencial del *Dasein*, proveyendo de un conjunto de categorías y conceptos, para la dilucidación de las formas de ser de los seres humanos. Además, como ya se apuntó, la filosofía medieval cristiana le va a aportar el talante anti-moderno a la reflexión heideggeriana, que la va a constituir en una de las verdaderas superaciones de la concepción moderna de humanidad y del vínculo de los seres humanos con el mundo

Bibliografía

Astrada, C., *Heidegger: de la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*, Buenos Aires, Quadrata, 2005.

Elías, G. S., *Duns Escoto: contingencia y posibilidad en la confirmación de lo real*, Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional de Tucumán, 2013.

El influjo de Juan Duns Escoto en la Analítica Existencial del *Dasein*. MARTIN ABRAHAM

Escudero, J. A., *Guía de lectura de Ser y tiempo de Martin Heidegger, v. 1*, Barcelona, Herder, 2016.

Fernandes, M. A., "Heidegger, Scotus e o indivíduo", *Sofia*, Vol. 5, nº 2, 2016, pp. 352-382;

González Ginocchio, D., "Sobre el (limitado) escotismo de Heidegger en *Ser y tiempo*", *Tópicos*, nº 44, México, 2013, pp. 83-114.

Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014.

Merino, J. A., *Historia de la filosofía franciscana*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.

Pérez-Estévez, A., "De Duns Escoto a Martin Heidegger", *Revista Veritas*, vol. 53, nº 3, Porto Alegre, 2008, pp. 74-90.

Vattimo, G., *Introducción a Heidegger*, Barcelona, Ed. Gedisa, 2012.

Villalibre, M. "Duns Escoto en la interpretación de Martin Heidegger", *Naturaleza y gracia: revista cuatrimestral de ciencias eclesíásticas*, nº2-3, 1994.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFIA
MESA REDONDA: EDUCACIÓN Y PRÁCTICAS DISCIPLINARIAS

EDUCACIÓN, UN ENCUENTRO ENTRE DISCIPLINA Y LIBERTAD

Alejandra Alarcón
Facultad de Filosofía y Letras UBA
[*ale.filo@gmail.com*](mailto:ale.filo@gmail.com)

Resumen: El trabajo es una invitación a pensar la práctica de libertad en el ámbito educativo, un ámbito donde predominan el control y el orden, vinculados con el disciplinamiento. En la actualidad, las prácticas educativas escolares tienden a la reducción de la heterogenidad, a la identificación de las desviaciones para su correcta normalización, buscando controlar aquello que por definición es impredecible ¿Y qué es lo impredecible? El cuerpo, el sentir y los deseos de los actores involucrados. No nos centraremos en pensar que se debe liberar o no liberar en la práctica educativa, sino en pensar y re-pensar la práctica de libertad como una condición de posibilidad ética.

Palabras claves: educación, disciplina, práctica de libertad.

1. Una invitación a pensar la práctica educativa

1.1. En busca de un enfoque alternativo

Este trabajo se interrogará centralmente en las prácticas educativas actuales en las instituciones escolares, porque creemos que las prácticas que allí se desarrollan se enmarcan dentro del lenguaje técnico-instrumental-cientificista, y las cuales tienden mediante el disciplinamiento a la reducción de la heterogenidad, a la identificación de las desviaciones para su correcta normalización buscando controlar, vigilar, castigar y diferenciar aquello que por definición es impredecible.

¿Y qué es lo impredecible? Lo extraño, lo diferente, aquello que irrumpe en el ámbito escolar. Es decir el cuerpo, los cuerpos, el sentir, los Otros y los deseos de los propios actores involucrados en las prácticas educativas

Es cuando el deseo desborda nuestra organización social que se produce la ocasión de la novedad, aunque siempre se están creando nuevas formas de sujeción y represión de estos desbordes o irrupciones¹.

El enfoque alternativo que vamos a proponer, parte de esta insatisfacción básica que plantean las prácticas educativas actuales que permiten visibilizar los aparatos de control y normalización, de regulación y visibilidad-invisibilidad, de exclusión e inclusión, de sujeción y aprisionamiento. Estas lógicas clásicas de opresión vinculadas con el disciplinamiento, son demasiado simples y uniformes para capturar lo extraño, lo que perturba, a ese individuo pensado como anormal. Buscan aquella singularidad, de un cierto tipo de individuo, que está omitido, suprimido o perdido en las instituciones educativas y que debe ser normalizado. Por ello, nuestra propuesta se centrará en pensar, en cómo este ámbito escolar institucionalizado, donde predomina el orden, el poder y el control, pueden dar lugar a la práctica de libertad.

1. 2. Prácticas educativas y Relaciones de poder

En toda práctica educativa se juegan relaciones de poder, como señala Michael Foucault (1984) en la relaciones humanas hay todo un haz de relaciones de poder, que pueden ejercerse entre los individuos, en el seno de una familia, en una relación pedagógica. En las relaciones de poder, el poder se entiende como flujo, móvil, y permite a los diferentes miembros una estrategia que los modifique, en cambio en las relaciones de dominación el poder siempre se dirige desde un solo lado, es decir emana desde una sola persona o grupo.

¹ Guzman, M. J. "Sobre Ranciere y Deleuze" en Kohan, W. O. *Teoría y práctica con niños y adolescentes*, Buenos Aires, Novedades Educativas, 2006, p.44.

En este sentido, el ejercicio de poder que establece el disciplinamiento en el modelo de educación predominante de hoy en día (técnico-instrumental-cientificista), tiene que ver con la relación de dominación, emana del educador hacia los alumnos. Éste ejercicio de poder tiende a formar a los alumnos como autómatas para que tengan una “cierta autonomía”, un “cierto potencial” interno, y para saber que se identifica con lo que tienen que hacer, lo que deben hacer, y no con lo que quieren ser. Siguiendo a Judith Butler (2017) podemos establecer, que el disciplinamiento en las prácticas educativas, se funda en una misión civilizatoria, donde se trata de civilizar a los alumnos para convertirlos en un tipo de adulto, y este proceso, incluso cuando es cálido y amable, cuando está regulado bajo esta lógica, ejerce su propia violencia porque supone encausar los cuerpos, los deseos, el sentir, las mentes y las lenguas de sus alumnos. Es decir, que las instituciones educativas tienden a ejercer una violencia como instituciones disciplinarias, porque tienen el poder de suspender, o expulsar, o dejar de lado a los alumnos que actúan “raro” (que no cumple con la norma establecida en el ámbito escolar) o bien porque son muy ruidosos, o hablan mucho, o son inquietos. Las instituciones educativas normalizan lo “raro”, planteando de esta manera una línea delgada pero estricta que puede hacer que el alumno pierda su lugar o padezca algún tipo de castigo dentro de dicha institución.

1. 3. Lo normal en educación

Ante la normalización de lo “raro” o aquello que parece “extraño” en las prácticas educativas actuales (las técnico-instrumental-cientificista), como señalamos en el punto 1.2., comenzaremos a plantear la idea de “lo normal” en educación. Esta idea sugiere Fernando Bárcenas,

Impone el deber de fijar en cada uno de nosotros un “alguien”, un “quién” con una cierta identidad bien definida por los cánones de la normalidad².

Lo que Bárcenas (2016) nos está diciendo, es que hay ciertos registros que dictan que debe ser habitual, o que se debe repetir en cada uno de nosotros, de acuerdo a lo socialmente establecido y la imagen inmodificable y establecida de la norma. Esto conlleva, que “lo normal” es determinado mediante la repetición o la habitualidad insistente en las prácticas educativas bajo el control y el disciplinamiento. Porque es en estas prácticas, donde podemos ver como se pone en juego un cierto tipo de orden de discurso, de narrativas dominantes, y de argumentos de poder para establecer la propia hegemonía naturalizada de una ficción que se impone, a propósito del cuerpo normal, del lenguaje normal, del aprendizaje normal, y del comportamiento normal.

Esta ficción hegemónica naturalizada e impuesta por las prácticas educativas, las podemos ver en algunas de las siguientes acciones: cuando los alumnos tienen que levantar la mano para comunicar algo, se está disciplinando el cuerpo, el lenguaje y el comportamiento; cuando toman lista para dar presente a la asistencia de la clase, cada alumno es llamado de una manera, de forma ordena por apellido y nombre, y cada alumno tiene que contestar “presente”, de esta manera se disciplina el aprendizaje, el lenguaje y el comportamiento corporal; la disposición en que los alumnos deben sentarse, de una manera determinada en el aula, se les enseña a “poner” el cuerpo en la silla, o en el piso (dependiendo la actividad propuesta y el fin pretendido por el educador), se disciplina al cuerpo; Se les enseña que deben saber para luego evaluar ese “conocimiento” mediante prácticas examinadoras, donde se deja de lado el cuerpo y solo se evalúa la inteligencia “memorística” de cada alumno,

² Barcenás, F. *En busca de una educación perdida*, Rosario, Homo Sapiens Ediciones, 2016, p.120

quien mejor repite, sabe. No solo disciplinan el aprendizaje sino también el cuerpo.

Los alumnos aprenden todos estos modos de performatividad corporal, de comportamiento, de lenguaje para aprender cómo tienen que ser, cómo se deben comportar, y si no siguen las normas y/o parámetros establecidos es claramente una desobediencia porque no aceptan la norma para adaptarse a la realidad áulica, a la realidad escolar. Por lo tanto, es el educador el que dice lo que se debe hacer, cómo se debe hacer, lo que se debe enseñar, lo que se debe saber, lo que se debe evaluar y que se debe transmitir para cada grupo de alumnos. Es el educador quien, mediante una relación de dominación aparentemente inocente y silenciosa, el que establece la norma y “lo normal” mediante el disciplinamiento.

2. (Re)significación del discurso disciplinador

2.1. (Re)definiendo el significado de disciplina.- Primera Parte

El discurso institucionalizado en las prácticas educativas actuales, establece la idea de disciplina como mecanismo de control y dominación, mancando una escisión entre cuerpo y mente, no dando cuenta que se separa a la mente de lo emocional, lo sensitivo, del movimiento, y de la alteridad. Según Michael Foucault (1976) en estos casos ya no es importante el deseo o la voluntariedad del portador del cuerpo, sino la eficacia y la utilidad que proporciona su trabajo. Por este motivo será transformado y expuesto al dominio de sus superiores. Este cuerpo se presenta como “dócil”, extremadamente susceptible al control y la utilización. De esta manera se disminuye intencionalmente la relación con el otro, con los otros, porque está prohibido el diálogo o la distracción. Es decir, que la idea de disciplina que está en juego tiene como efecto el sometimiento a una autoridad, pero en toda práctica disciplinadora lo

que se disciplina es ese lugar de libertad, lo que escapa a la norma, lo impredecible, aquello que acontece en la práctica sin previa planificación. Por ellos, creemos que tiene que ser (re)definido el significado de disciplina que actualmente se comprende y está establecido en las prácticas educativas, porque es en la misma práctica educativa donde los valores se construyen, como también las posibilidades de pensar de otras maneras.

Entonces ¿cómo (re)definimos el significado de disciplina? La mejor manera de (re)definirlo, es pensar el sentido de disciplina como práctica y/o como condición de libertad. Disciplinar no tiene que suponer ser educados para obtener una mayor potencialidad interior individualista, o para ser sometidos o dominados ante ciertas lógicas de poder sino, que si tenemos que ser educados, que el resultado de esa educación sean personas realmente libres.

2.2. (Re)definiendo el significado de disciplina.- Segunda Parte

Si bien es cierto, que los alumnos están sometidos en las prácticas educativas a los dispositivos de control de las instituciones escolares, no quiere decir que la libertad no existe o no esté, sino que se encuentra limitada porque justamente hay libertad en todas partes. Porque donde hay poder, hay maneras de resistir a ese poder, las instituciones educativas tienen dispositivos de control pero no pueden controlarlo todo. Foucault en una de las últimas entrevistas³, buscó mostrar que la libertad no es una condición dada y fija del ser humano sino que como éste, la libertad es una práctica abierta y permanente en el saber, el poder y el cuidado de sí. Por eso creemos que es importante,

³ Foucault, M., Fonet-Betancourt, R., Becker, H., y Gómez-Muller, A. "La ética del cuidado de sí, como práctica de la libertad", *Revista Concordia* 6 (1984) pp. 257-280

retomar el concepto de práctica de libertad de Foucault (1984), porque ésta práctica refiere a las prácticas del cuidado de sí que sirven para autoconstituirse, porque a través de ellas el sujeto se forma activamente a sí mismo. Y el cuidado de sí es ético en sí mismo, implicando una relación con los otros, y apunta a administrar el espacio de poder que está presente en toda relación, apunta a administrarlo en el sentido del no control. Tenemos que practicar la libertad éticamente, porque la ética es la forma reflexionada de la libertad, la libertad toma conciencia de ella mismo como práctica ética.

Las prácticas de libertad nos muestra Foucault (1984), entre otras cosas, que la tarea no es ir directamente tras la destrucción de las sujeciones sino ensayar con otras posibilidades, de practicar la libertad. Entonces, la desaparición de la sujeción se dará por añadidura. Sólo es posible soportar una descripción del saber, del poder y de los estados de dominación tan avasallante porque reconocemos en nosotros un margen de resistencia, aunque sea mínimo, irreductible y activo, rebelde

Cuando un pueblo colonizado busca liberarse de su colonizador, es una práctica de liberación, en sentido estricto. Pero se sabe bien que, en ese caso por otra parte preciso, esta práctica de liberación no basta para definir las prácticas de libertad que serán luego necesarias para que ese pueblo, esa sociedad y esos individuos puedan definirse formas posibles de ser recibidas y aceptadas de su existencia o de la sociedad política. Por esto yo insisto más sobre las prácticas de libertad que sobre los procesos de liberación, que todavía siguen teniendo su lugar, pero no me parecen poder, por sí solos, definir todas las formas prácticas de libertad⁴.

Para Foucault (1984), no basta con definir el sentido de las posibles liberaciones que podamos darnos a nosotros mismos como individuos o como

⁴ Foucault, M., Fornet-Betancourt, R., Becker, H., y Gómez-Muller, A. "La ética del cuidado de sí, como práctica de la libertad", art. cit, pp. 258-259

integrantes de una comunidad social, lo importante es definir y alcanzar las prácticas de libertad que podemos realizar, pero que sólo se pueden cumplir si nos comprometemos en una tarea inagotable sobre nosotros mismos.

Consideramos entonces que en las prácticas educativas actuales disciplinar/disciplinarse tiene que significar “hacerse independientes y libres”, en donde cada uno de los actores involucrados debe enfrentarse a su propia libertad. Por ello, el gran esfuerzo que tienen que tener las prácticas educativas es, hacer que los alumnos sean capaces de elegir realmente y de decidir ellos mismo (libremente) lo que quieren hacer, y no que la práctica educativa te discipline para saber lo que debes hacer. Entonces ¿Cómo podemos generar prácticas y/o condiciones de libertad como educadores? Si lo que hay, en toda práctica educativa son dispositivos de control para que los alumnos aprendan que en el momento en que sus deseos, sus apetitos despiertan, la razón deberá callarlos. Una posible alternativa es a partir de lo impredecible, lo diferente, lo extraño.

3. Preludio para el encuentro.

Al principio del trabajo nos preguntábamos sobre qué es lo impredecible que debe ser disciplinado, castigado, suprimido, omitido en las prácticas educativas de una institución educativa. Establecimos que era aquello señalado como lo extraño, lo diferente, lo que irrumpe (el cuerpo, el sentir, los Otros y los deseos de los propios actores involucrados en el ámbito educativo). Señalamos que lo extraño debía ser disciplinado porque la ilusión de normalidad apacigua la perturbación de lo impredecible, de la diferencia como presencia singular y problemática en el mundo, porque la diferencia, lo diferente, hiere, y por eso es negada y la tratamos de normalizar. Por ello, propusimos (re)definir el significado de disciplina como práctica/condición de la libertad, pero ¿Qué

pasa con la diferente? ¿Qué pasa con lo diferente? ¿Qué pasa con aquello que irrumpe como extraño?

Pareciera que la descripción que se hace del diferente en educación, jamás coincide con nadie, porque no hay allí transparencia sino prejuicio, los diferentes son los incapaces a capacitar, los incompletos a completar, los carentes a dotar. La imagen de lo diferente se presenta como un dedo que apunta directamente a lo que se cree que falta, a lo que se entiende como ausencia, a lo que se configura como anormal. Lo que hay dentro de la palabra diferencia es un conjunto siempre indeterminado de sujetos definidos como diferentes. Las instituciones educativas actuales parecen negar la diferencia, y su concepción de disciplina reafirma la negación de la diferencia, no dándose cuenta que cada singularidad se constituyen en y por el grupo, se constituyen en y por los otros, gestando justamente una disposición para asistir al encuentro con esos otros cuya llamada debemos responder solícitamente (Bárceñas y Mèlich, 2000). Por eso creemos que pensar la diferencia como diferencia es tratar de pensarla en su singularidad, tal como se pone de manifiesto ante nosotros, como si se tratara de un encuentro con lo extraño. Justamente, es el reconocimiento del cada uno como diferente, el permitirse mirar el rostro de cada uno, el permitirse sentir el cuerpo de cada uno, el permitirse escuchar la palabra y la voz de cada uno. Pero esto no sucede en las prácticas educativas, porque ellas tienden a un falso igualitarismo y universalización.

Por eso, la tarea de los educadores de hoy en día, no debe ser disciplinar bajo dispositivos de control y castigo, sino que deberán disciplinar para producir las condiciones para el desarrollo de la libertad de cada chico, haciéndolos capaces de elegir y de decidir. Esto es, no deberán negar la diferencia porque la diferencia es lo que reúne, no lo que distingue, no lo que domina despóticamente. En el encuentro con alguien, ese alguien nunca es igual, siempre difiere, no de algo particular sino de todo,

no solo toda la gente es diferente, sino que todos difieren –no de nada, sino de otros-. No difieren de un arquetipo o de una generalidad (...) Nunca es a Pedro o a María a quienes encuentro, sino a uno o a otro en tal “forma”, en tal “estado”, en tal “humor”, etc.⁵

En pocas palabras, hay diferencia, no se es diferente...

4. Encuentro - palabras finales-

El enfoque alternativo sobre el disciplinamiento como práctica/condición de libertad da lugar a la posibilidad del acontecimiento ético en educación, porque el acontecer es esa experiencia de libertad, de apertura que irrumpe, ese estar atento al suceder de lo extraño, es la práctica que se experimenta en la práctica educativa a partir de diferentes actividades que incluyen el pensar, el cuerpo, los cuerpos, el sentir, la palabra y la escucha de todos los que participan en esa interacción ¿Pero qué tipo de experiencia servirá de base apropiada para el acontecer? Toda experiencia. Toda experiencia aquí y ahora, en carne y hueso. Toda experiencia en la que somos, nos definimos, y a la vez nos arriesgamos al mundo. Toda experiencia vital de búsqueda y transformación, tanto en lo corporal, mental, emocional como también en lo espiritual, en la que somos con otros, en la influencia mutua y coordinada, en las avenencias y desavenencias. Toda experiencia del compartir cotidiano, que nos abre siempre a lo nuevo y nos mantiene alerta. Toda experiencia de lo sublime así como también de la nada.

Los educadores deberán trabajar con lo que emerge, en ese momento en la práctica educativa, con lo-no-común, con lo que irrumpe a los dispositivos de control, dominación y poder. Si bien, en el aula nos suceden cosas que escapan a “lo normal” y a las normas, no debemos desestimarlas, controlarlas, eliminarlas u ordenarlas, tenemos que permitir dejarlas habitar el ámbito

⁵ Nancy, J-L *Ser singular plural*, Madrid, Arenas Libros, 2004, p.24

XVIII Congreso Nacional de Filosofía (AFRA)

Universidad Nacional de San Juan – 4 al 6 de octubre de 2017

educativo. Los educadores deberán trabajar con los verdaderos elementos genuinos de las propias singularidades que constituyen la práctica educativa.

Lo que les estaría faltando a las prácticas, es justamente el reconocimiento del cada uno, el permitirse mirar el rostro de cada uno, el permitirse sentir el cuerpo de cada uno, el permitirse escuchar, la palabra y la voz de cada uno, de aquellos que componen “lo común” en el acontecer de la práctica educativa. Y este reconocimiento del cada uno se construye entre los educadores y los alumnos, mediante el diálogo, la palabra, la horizontalidad que permite establecer una descentralización del rol del educador, y por sobre todas las cosas la convivencia democrática entre el consenso y el disenso.

Esta nueva alternativa de comprender las prácticas educativas, es una apuesta a una conversación que nos permite descentrar la posesión de la verdad objetiva de la narrativa hegemónica en educación, y centrarnos en la intención e interpretación de cómo se dicen las cosas, permitiendo la invención, sacando aquello que parece extraño en nosotros. De esta manera, las practicas educativas no se reduciría a reproducir meros resultados de aprendizaje, ni propondría educadores reproductores de representaciones, o que solo presenten argumentos, porque es en la mera práctica donde se dará el conocimiento. Son los interlocutores los que serán generadores de nuevas descripciones, y no reproductores de descripciones o de meros hechos, situaciones. Creemos que hay diferencia entre un educador que (re)significa el concepto de disciplina como práctica/condición de libertad, que un educador que controla, oprime y solo da argumentos o brinda representaciones de lo que cree verdadero sin dejar la posibilidad a mera opinión, y suprimiendo por completo el cuerpo.

Bibliografía

Barcenas, F., *En busca de una educación perdida*, Rosario, Homo Sapiens Bárcena, F. y Mèlich J. C., *La educación como acontecimiento ético*, Barcelona:

Paidós, 2000

Foucault, M., Fornet-Betancourt, R., Becker, H., y Gómez-Muller, A. "La ética del cuidado de sí, como práctica de la libertad", *Revista Concordia* 6 (1984) pp. 96-116

Foucault, M., *Vigilar y Castigar*, Buenos Aires, Siglo veintiuno editores Argentina s.a., 1976

Giuliano F., "Lecciones disruptivas de un maestro irreverente. Un encuentro con Slavoj Zizek" y "(Re)pensando la educación con Judith Butler. Una cita necesaria entre filosofía y educación" en: *Rebeliones éticas, palabras comunes*, Ciudad de Buenos Aires, Miño y Dávila, 2017, pp103-130 y pp. 161-188.

Guzman, Maria José "Sobre Ranciere y Deleuze" en Kohan, W. O. *Teoría y práctica con niños y adolescentes*, Buenos Aires, Novedades Educativas, 2006, pp.39-46

Nancy, J-L., *Ser singular plural*, Madrid, Arenas Libros, 2004.

Skliar, C., *Lo dicho, lo escrito, lo ignorado. Ensayos mínimos entre educación, filosofía y literatura*, Ciudad de Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2011

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
SIMPOSIO: FEMINISMOS DEL SUR

INTERPELACIONES LATINOAMERICANAS
A LAS EPISTEMOLOGÍAS FEMINISTAS¹

Mariana Alvarado
INCIHUSA-CCT Mendoza-CONICET
unodeloscuartos@gmail.com

Resumen

En los últimos tiempos ha resultado imprescindible para las mujeres académicas del sur visibilizar los procesos de producción discursiva. El análisis de los decires, pensares, quehaceres y sentires nos llevó a compilar ensayos, testimonios y narrativas, a detenernos en las claves epistemológicas y las notas metodológicas que animan la (re)producción de conocimiento situado y a visibilizar las (in)articulaciones entre academia y activismos; todo lo cual ha permitido (re)configurar el archivo latinoamericano de la teoría feminista. En esta trama, el escrito dibuja una *zona de contacto* entre los supuestos epistemológicos devenidos como desobediencias de los feminismos del Sur.

Palabras clave: epistemologías feministas latinoamericanas, feminismos del sur, feminismos comunitarios, feminismo académico, lesbofeminismos

*“(...) por un pensamiento feminista que vuelva a formular el pensamiento mismo»”
(Rich, Pan, sangre y poesía, 2001, p.101)*

He podido detenerme en las prácticas teóricas a las que apelamos cuando pensamos y escribimos lo que pensamos. Ineludiblemente vivimos a partir del trabajo de otras mujeres. Las que escribimos en/desde la academia nos apoyamos en otros decires y pensares. Hablamos de nosotras, desde algunas, a veces con otras. Nuestros propios registros están impregnados por las voces de las aquellas que, en algunos casos (se) nombran en la escritura; escribimos sobre mujeres que escriben sobre mujeres. ¿Cómo se configuran esas indagaciones?

¹ Ante la medida de la experiencia de hablar en una mesa de trabajo, en un Congreso, siendo aplaudida sin ser escuchada, he querido modificar el tipo de escritura e intervención. Este escrito no es un *papper*, ni una monografía, ni un artículo, tampoco comunica resultados de una investigación. Apenas reúne notas iniciales presentadas -en el Simposio Feminismos del Sur que, sesionó del 4 al 6 de octubre de 2017, en el marco del XIII Congreso Nacional de Filosofía en la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de San Juan- con el deseo de provocar interrupciones, de aperturar una conversación.

En otras claves nos llegan las voces de aquellas que no escriben y a quienes queremos escuchar ¿Cómo se hacen audibles esas voces? ¿Por qué asumimos que otras querrían escucharlas? ¿Quiénes querrían, podrían, accederían a esa escucha? ¿Cómo y en qué situaciones querrían conversar con nosotras? ¿Por qué asumimos que con ellas nombramos algo que no aparecería, que no tendría lugar sin una escucha atenta? ¿Cómo habitamos esa audibilidad? ¿En qué registro damos cuenta de esa práctica teórica? ¿Qué implica ese dar cuenta cuando nuestra producción no puede decirse de a una? Tal vez los feminismos latinoamericanos contribuyan no sólo al desarme del andamiaje teórico conceptual producido por los feminismos del Norte sino y, sobre todo a su desoccidentalización. Esa es la provocación que me anima para hacer espacio a aquella incomodidad.

“Hacia una crítica más feminista” fue el título de una conferencia con la que Adrienne Rich aperturó el *Simposio de Estudios Feministas de Literatura*, en Minnesota, Minneapolis, hace un poco más de tres décadas. Me apoyo en ella, para conversar, entre nosotras, algunos de sus apuntes a la crítica literaria occidental feminista que, por entonces, se configuraba dentro y fuera de la academia norteamericana; apenas para establecer una analogía de lo que en nuestros días podría estar pasando con las teorías feministas en las Universidades Nacionales de Buenos Aires, Mendoza y San Juan, sin pretender que este regionalismo pueda generalizarse al país. En lo que sigue haré cuatro referencias a la conferencia; las propongo como medida de comparación y, algunas interrupciones situadas desde las voces de los feminismos del Sur para nombrar las formas desde las que producimos entre academia-activismo.

La materialidad del cuerpo, el lugar desde donde hablo

Adrienne Rich parte de sí para pensar, escribir y hablar. Visibiliza su lugar de enunciación dando cuenta de su posición de sujeta. Se nombra como “escritora que necesita crítica” pero también como estudiante, como editora y

como revisora editorial, indica que es miembro de comunidades: escritoras, estudiantes, editoras. Desde esas comunidades habla por “cuestiones de supervivencia” explica, de supervivencia del movimiento de mujeres. Supervivencia que “depende de la red de comunicaciones”.

Apenas iniciada la lectura, me demoro en las primeras líneas y me/les pregunto por las implicancias de un “pensar, escribir y hablar de sí”. Hace algún tiempo entre algunas de nosotras pensamos las posibilidades de un pensar situado y en contexto, apelamos para ello al punto de vista, en parte, entiendo que Rich refiere a esa política de la posición desde la que damos cuenta -algunas- ¿dónde está el cuerpo? ¿de cuál cuerpo hablamos, del mío, del nuestro? ¿dónde nos ubican a nosotras? ¿entre quiénes nos colocan?. Hablar, pensar, escribir desde la materialidad de nuestro territorio, del de cada una, es hablar, pensar, escribir desde el cuerpo, el nuestro. Un ejercicio inicial consistiría en intentar dar cuenta de ello. Me detengo. ¿Apunto al margen? ¿Refiero en nota al pie? Qué valor tienen las líneas que a continuación comparto si su lugar va al margen, al pie, en el cuerpo ¿da lo mismo dónde escribir? ¿todos los cuerpos pesan por igual? ...

Nací -venida de mujer- en un cuerpo que no elegí biológicamente sexuado; para hablar(me) de/en él uso una lengua, la materna². En ese territorio me localizo para nombrar obviedades perdurables ahora, de otro modo: un cuerpo blanco con sexo de mujer, nací casualmente y, según relata mi madre, en un hospital público, en tiempos de la dictadura de Videla, en los que se apropiaban de recién nacidos en Argentina. No nací en cautiverio aunque podría haber nacido en condiciones de clandestinidad o podría no haber estado

² Refiero con lengua materna a aquella lengua con la que aprendí a nombrar(me) desde la palabra de la madre, la mía, sin haber todavía conocido ninguna regla gramatical o norma sintáctica. Aprendí a decir(me) de quien me cuidaba en una lengua hablada en mi casa o en la de su padre. Mi abuelo me decía “pichina” y cuando él me llamaba, no sólo me nombraba sino que, ordenaba un mundo para mí en el que las cosas, las gentes y yo teníamos ciertos lugares. Repliqué durante algún tiempo esa lengua; a veces, me acompañan, aún todavía vestigios de aquel orden.

en ningún cuerpo. Salida del hospital, una foto da cuenta de mi cuerpo: tengo perforada las orejas, llevo aritos de perlas y un vestidito blanco de hilo, tejido por mi nona, la mamá de mi mamá. Se me pensó desde antes de nacida. Fui palabra en boca de mis tías-abuelas y proyecto de mujer en la cabeza de mis padres. Se me trató como niña blanca de clase media, y ya, algo crecida, se me (des)trató de determinada manera en la escuela privada de monjas como hija de padres profesionales divorciados. No cuestioné mi heterosexualidad sino hasta después de haber experimentado el tiempo de la novia por siete años, el querer ser esposa y el sexo marital por siete años más, la sexualidad para la reproducción, el asumir querer ser madre, un embarazo (a)embrionario, el síndrome antifosfolipídico³, el (creer) estar embazada y, aún asumiendo que se tratara de una creencia, haberme sometido a lo que denominan legrado terapéutico en un hospital privado bajo la cobertura de una obra social.

Hablar desde “mi” cuerpo requiere nombrar marcas, cicatrices, alteraciones, daños, pérdidas, vacíos es decir hablar del cuerpo de otras, de lo que han hecho con nuestros cuerpos con el control de la natalidad y la planificación familiar, la educación sexual integral, el aborto (i)legal, el aborto no punible, de la interrupción voluntaria del embarazo, los (no) consentimientos, la ligadura de trompas, el sexo conyugal y el sexo sin reproducción, las prácticas patriarcales institucionalizadas, de violencia machista, de heterosexualidad obligatoria. “Decir mi cuerpo reduce la tentación de hacer afirmaciones grandilocuentes” (Rich, 1986: 209)

Esa política de la ubicuidad del cuerpo visibiliza los privilegios de piel, sexo, clase, género y nos sitúa a cada una en su lugar, un lugar posible desde el

³ De aquella experiencia conservo algunos decires que me (des)ordenaron y me colocaron en un mundo desconocido para mí, hasta entonces. Ambos dichos por el médico obstetra. Cuando intentó explicar(me) mi estado de embarazo- no-embarazo. “Lo que ha pasado aquí es lo que conocemos como huevo huero; digamos que la sigota en vez de desarrollarse, involucionó”. Nada dijo del síndrome fosfolipídico, nada explicó de lo que hoy refiero como trombosis. Luego, de quince días de andar embarazada-sin-estado sugiere internarme para practicar(me) un legrado en vistas a que el aborto espontáneo aunque esperado no prosperara. Fui internada en sala de maternidad y compartí habitación con una mujer embarazada-embarazada a punto de parir. No hay en los hospitales espacios para las que ocupamos estados intermedios. Mientras ella iniciaba su trabajo de parto con goteo, el obstetra me colocaba una pastilla de Misoprostol. Horas más tardes, después de un tacto murmuró “está a punto caramelo”, me trasladaron y procedieron con un aborto quirúrgico.

que pensamos, escribimos, hablamos. Cada una de nosotras tenemos la responsabilidad de ubicarnos en cada cuerpo para hablar asumiendo los privilegios relativos (Cfr. Rich, Op. Cit., 223-24). Por un lado, los obviamente perdurables, por otro, aquellos que la “mala educación” nos ha hecho creer que nos corresponde por ser mujeres, por ser blancas, por ser heterosexuales, por pertenecer a cierta clase social, por haber recibido educación, por ser esposa, por ser lo que han querido que seamos: “la mujer”.

Nuestros privilegios no nos confieren ninguna visión especial ni excepcional sino sólo la visión de la que se nombra en ellos, con las limitaciones, los miedos y temblores que ese *locus* de enunciación trae consigo. Hay que, pues, renunciar a la tentación de totalización, universalización, abstracción, esencialización y situarnos en nuestro territorio y recuperar (mi/nuestro) cuerpo, expropiado.

Nos han colocado en un lugar en la academia, a cada una, en nuestros trayectos educativos. Me han asignado “el lugar” que “me corresponde” por ser mujer, graduada, becaria, filósofa, escritora, investigadora, académica, incluso, en los últimos años, por adscribir al feminismo, por permitirme pensar sin descorporizarme.

Atentas a esos recorridos, a esos lugares, demos cuenta de la tradición que nos ha colocado de cierta forma frente a ciertos textos, entre ciertas prácticas de lectura sobre ciertos autores; hay un modo muy académico (masculino, blanco, profesional) de leer, hablar, pensar, escribir, criticar, un modo que en algún momento les permitió a las hijas del patriarcado preguntar por la “cuestión femenina” e incluso hablar de una “filosofía de lo femenino”. Aprendimos a sentirnos cómodas en esos andares que reproducen nuestra exclusión que no fueron diseñados para incluirnos si no era en el lugar que nos asignaron; es tiempo ya de relativizar nuestros privilegios, aceptar la ilusión pretenciosa de una naturaleza blanca y resignar la inmutabilidad de nuestra posiciones de sujetas como puntos de partida para entonces, interrumpir, preguntar, criticar, denunciar desde el cuerpo como forma de posición, como

lugar de enunciación; propiciar “una política de formular preguntas de mujeres” (Rich, 1986, 210).

La comunidad viene después

Vuelvo al texto, vuelvo a Rich, a su territorio. Aunque habla de sí, se nombra en relación a otras y, visibiliza al grupo de mujeres entre las que su voz tiene lugar, donde se hace audible. Desde la comunidad en la que se nombra - escritora, editora, revisora editorial, pero también como estudiante y como receptora de críticas-. Se pone a la escucha, todavía quiere aprender. El gesto connota humildad. Hace puente con las feministas, con el movimiento de mujeres, con las que conversa en términos de supervivencia. Se hace cargo de una voz que es la de ella, desde muchas, aunque no junta a todas (Cfr. Alvarado, 2016).

Situarse en la piel para levantar la voz desde las marcas del cuerpo no sólo es un dar(se) cuenta de la comunidad que nos alojó y de la que aprendimos el nombre que nos ordenaba en un (el) mundo sino de la comunidad a la que llegamos para hacer experiencia y saber de ella, un saber de la casa, de la calle, de la cama, del partido, de lucha de clase, del movimiento de mujeres, de lo que nos pasa. Cuando sabemos lo que nos pasa (a nosotras) deviene comunidad entre lo compartimentado entre nosotras -las opresiones a las que nos ha sometido el patriarcado y las formas de sujeción que cada una padece. ¿Cuál es el espacio que hace la Universidad a estas posibilidades de compartimentación? ¿En qué momentos académicos nos encontramos para contar(nos) en lo que nos pasa, lo que nos iguala y lo que nos diferencia? ¿Cómo narramos nuestras experiencias de mujeres -académicas, intelectuales, pensadoras, escritoras, investigadoras- desobedientes en la academia?

Academia-activismos / autónomas-institucionalizadas

Rich advierte dos tipos de crítica (auto)definida como feminista. La que tiene origen en las universidades del norte a propósito de los estudios de la mujer y de género; se dirigen a la comunidad académica y concentran sus

indagaciones en las obras del pasado que pueden incluir con mayor facilidad en un *canon* ya existente (Cfr. Alvarado, 2017a). La otra, surge de una comunidad feminista más grande; con conciencia de diversidad entre mujeres y de diferencias en el tono, en el lenguaje, en el estilo, en los géneros. Ambas comunidades producen y publican en circuitos diferentes desde una conocida y sostenida división entre lo establecido, lo hegemónico, el establishment y, la vanguardia, como alternativa, oposición, ruptura, desafío que pueden caminar como corrientes, genealogías, linajes, modas, alianzas. El problema se tensiona entre conservadoras y radicales, entre reaccionarias y fascistas. El problema, tal como Adrienne lo nombra, “es que las primeras no escuchan a las segundas”.

¿Quiénes son las implicadas en nuestras universidades; quiénes están a la escucha; quiénes hablan; a quienes escuchamos; quiénes producen; quiénes reproducen; quiénes receptionan; qué leemos? ¿Existe entre nosotras algo que pueda delimitarse por fuera y más allá del estudio de mujeres que escriben sobre mujeres que escriben? ¿En nuestras Universidades se visibiliza una comunidad feminista; existe algo así como teoría feminista; por dónde circula la crítica feminista y las mujeres feministas y, las lesbianas y las lesbiofeministas? ¿Existen vinculaciones -no sólo activistas o performativas- entre las queer, las trans, las travas, lxs intersex y las trabajadoras sexuales, mujeres indígenas y migrantes en la academia; es deseable que existan allí? ¿Entre quiénes de nosotras se sostiene el problema de la audibilidad? ¿Quiénes son las otras subalternadas para la intelectual feminista académica -suponiendo que exista tal elite-?

Políticas -sexual, racial y de clase- de la lectura

Asumiendo que la crítica feminista académica no aparece como escuela de crítica sino como el acto de contemplar la literatura/filosofía occidental, Adrienne diferencia entre las escrituras de mujeres que leen a mujeres de aquellas que se perciben como parte de una lectura alternativa; distingue a quienes producen discursivamente desde los parámetros heteronormados de la academia blanca de aquellas involucradas en un movimiento de liberación

frente a la vida de otras mujeres. Entre la palabra y su escritura, entre la escucha y la conversación, portavoz; entre el discurso y la agenda, estrategia de la práctica ¿cómo desaprender, desafiar y desarticular la norma de la universalidad heterosexual, clasista, racial? ¿cómo propiciar un feminismo latinoamericano desoccidentalizado?

– **Documentar y leer**

¿Quién/es leemos en los términos de la crítica feministas académica en el Sur? ¿Quiénes escribimos en esos términos? ¿qué leemos las mujeres que escribimos? ¿qué escriben las que gestionan? ¿qué gestionan las mujeres que investigan? ¿A dónde se enseña a leer, escribir y gestionar en clave feminista? Me pregunto, les pregunto ¿quiénes son las feministas académicas aquí, ahora? ¿quiénes las activistas? ¿las intelectuales? ¿las investigadoras feministas? ¿las académicas activistas? ¿las intelectuales orgánicas? ¿cuáles son los cuerpos textuales que configuran el archivo de cada una y entre ellas/nosotras? ¿libros; revistas; periódicos? ¿cuáles los materiales, las fuentes? ¿diarios, cartas, recetas, anotadores? ¿de qué feminismos hablamos cuando referimos a los del sur?

En tiempos efímeros cuando el libro de bolsillo ha quedado *demodé* y los grandes tratados o sistemas filosóficos precisan de un tiempo que no tenemos ¿a quiénes leemos, a quiénes citamos con quiénes discutimos? ¿qué significa que una de nosotras sea citada por una compañera o que entre nosotras queramos comentarnos? ¿qué implicancias tiene que nuestras escrituras ingresen a las aulas de la universidad o que salgan de ellas en otros idiomas? Ahora que la lectura *online* agiliza las búsquedas en el despliegue de pestañas ¿por dónde circulan las escrituras vinculadas a las experiencias de mujeres? Pienso en aquellas vinculadas a los malos tratos, al acoso callejero; a la violencia machista; a la maternidad y la sexualidad; al embarazo obligatorio y la maternidad elegida; a las esterilizaciones forzadas y la ligadura de trompas; al aborto, la interrupción legal del embarazo y la interrupción voluntaria del embarazo; a las trabajadoras sexuales; el incesto y las mujeres en situación de

encierro; a las mujeres adultas mayores y las niñez lesbiana; a la gordofobia y los cuerpos disidentes ¿en qué formatos publicamos nuestros padeceres y placeres? ¿qué potencia de intervención y performance tienen nuestros decires? ¿cuáles son los espacios de audibilidad entre académicas y activistas, entre lesbianas y heterosexuales, entre mujeres adultas mayores y trabajadoras sexuales, entre el feminismo del norte y el del sur y, entre los sures? ¿con qué feminismos conversan las académicas feministas? ¿qué libros somos capaces de ayudar a escribir y de acompañar en la lectura? ¿a quiénes traducimos? ¿en qué idiomas escribimos? ¿qué lenguas hablamos? ¿qué tipo de relación con el archivo, con el canon, con los textos, los materiales y con nuestras lecturas deseamos y estamos dispuestas a cuidar?

¿Para qué la crítica feminista?

Adrienne toma los estudios de la crítica negra Gloria T. Hull -sobre las posibilidades de una nueva manera de escribir como investigadora feminista aparecidos en *Researching Alice Dunbar-Nelson*- para compartir los principios de una metódica crítica feminista que intento listar a continuación:

- ampliar las posibilidades del leer y el escribir
- relativizar las posiciones de la sujeto
- explicitar la propia actitud investigativa
- comprometernos
- visibilizar las formas en las que lo personal es lo política
- dar cuenta del punto de vista
- anudar perspectivas: anticapitalista, antiracista, de clase
- decirlo todo
- investigar con significado social con base en un mundo real (en la materialidad de la experiencia de las mujeres, agregaría)
- visualizar a las lectoras a quienes nos dirigimos
- crear artículos orgánicos y descartar ensayos esquizofrénicos
- salvar la vida de alguna mujer

– salvarnos

Me interesa, partir de las advertencias de una mujer lesbiana judía feminista sobre los principios metodológicos de una crítica negra para, apuntar algunas notas derivadas de los feminismos del sur atenta a la práctica de anudar voces y visibilizar contactos que puedan demarcar una zona.

Interpelaciones latinoamericanas al feminismo académico

val flores -feminista heterodoxa, escritora, activista de la disidencia sexual tortillera- instiga a pensar colectivamente los formatos de la identidad, la diversidad y la integración desde los regímenes de la luminosidad omnisciente que todo lo ve, todo lo nombra, todo lo muestra, todo lo saca a la luz; la que ha caracterizado los modos de producción de conocimiento y de (hetero)normalidad propiciados en (desde) la modernidad. En *los excrementos de la luz* tiene lugar la potencialidad negativa del vaciamiento, de la falta, de la ausencia, de lo por nombrar que busca proliferar la desustancialización, transgresión y la subversión desde la disidencia. Ciertas formas del feminismo no prescriben, no digitan, no prohíben, no impugnan, no vedan. Los *microfeminismos*, los *feminismos rapsódicos* disputan otros modos de hacer y vincular, otras formas de invención, organización y gestión de la vida y del conocimiento.

¿Escapamos al habla heteronormada? ¿Cómo hacer de esa práctica una acción política? Posicionarnos en el habla desde el sexo-género como hetero, lesbiana, gay, trans, queer, inter, es un modo de obturar la imposición de la invisibilidad e indecibilidad.

Propone tres fugas: la memoria, el lenguaje y la afectividad. Política/s de la memoria/s para re-leer trozos, fragmentos -de cuerpos, saberes, experiencias, discursos, acciones-. Políticas del lenguaje para identificar los vocabularios y su

capacidad de inventiva, las gramáticas y sus producciones de subjetividad; políticas de la afectividad para sostener vínculos activistas que permitan restablecer las condiciones de la solidaridad de un estar entre nosotras.

Mariam Pessah -lesbiana feminista autónoma- intenta responder a la pregunta *¿es posible dejar de ser activista?* desde su experiencia académica. La dualidad que parece sostener la dupla activismo-academia, hacer-pensar, ser activista-estar en la academia - con la que la cultura patriarcal sostiene la división de clases cuando asigna a las de clases bajas a las calles y, a las letradas con privilegios de clase a la universidad- es descentrada por las posibilidades de la *okupa* universitaria. Mariam ingresa a la academia con un propósito muy claro: estudiar letras para dedicarse a la traducción⁴ de las mujeres escritoras de Abya Yala.

Su condición de *okupa* le adviene una vez “dentro” -o “afuera”- cuando escucha en clase el uso del término hombre tal que humanidad, desde entonces pone en práctica un activismo-académico que nada quiere enseñar al profesor-docente sino interrumpir la dictadura patriarcal propiciando la escucha entre pares-alumnxs que quieren subvertir las reglas creadas y criadas por la mala educación que nos ha querido en el papel que “nos toca” para escenificar a la sumisa, comprensiva, obediente, compasiva; “cuando una se da cuenta del poder de la palabra, no vuelve a la catatumba del silencio”.

4 La feminista académica Alejandra Ciriza en su texto “Perspectivas feministas desde América Latina: habitar, migrar, tomar la palabra desde el sur” pregunta por la traducción en una lengua considerada no filosófica como lo es la del español rioplatense y en un contexto de desigualdad creciente y asimétrica entre Norte y Sur; las mujeres traspasan fronteras de sur a norte y los escritos circulan de norte a sur; entre los cuerpos (no) textuales -entre migrantes y nómades- parece haber unidireccionalidad de circulación (Ciriza, 2009). Boaventura De Sousa Santos en su *Conocer desde el Sur* pregunta por las condiciones y los procedimientos de la traducción; organiza su escrito a partir de preguntas muy sencillas: ¿qué traducir? ¿entre qué traducir? ¿quién traduce? ¿cómo traducir? ¿para qué traducir? (De Sousa Santos, 2006, 90-103). Las respuestas se sustentan en una categoría central: “zona de contacto” trabajada por Mary Louise Pratt en *Ojos imperiales* (1997).

La voz de Julieta Paredes desde el feminismo comunitario en Bolivia grita dos acusaciones contra la academia y sus intelectuales: reproducir y sostener la división capitalista del trabajo al (auto)designar(nos) intelectuales; propiciar la voracidad académica de la intelectualidad colonialista y poner en práctica el extrativismo académico al expropiar saberes ancestrales de las comunidades de mujeres y su producción de acción y reflexión política. Julieta propone advertir las formas en las que los procesos populares transitan tiempos y espacios desvinculados de los tiempos y los espacios de la academia. Hablar de comunidad permite vislumbrar un territorio muy amplio para discutir “la comunidad”: un querer que quiere hacerla, un hacerla, un planearla, un teorizarla. El papel de la academia y la intelectualidad la fosilicita cada vez que la disecciona para teoriza sobre ella; “teoriza sobre lo que no hace y sobre lo que no se compromete”.

Entre val, Julieta y Mariam se dejan escuchar algunas urgencias: epistemológicas y relacionales a partir de las que es preciso construir *zonas de contacto* (Mary Louse Pratt, 1992) que articulen espacios y tiempos específicos. La disparidad academia-activismos parece operar entre nosotras todavía, mariam intenta articular un activismo académico a partir de hacer como okupa universitaria. Esta categoría que se pone en práctica interrumpe el orden de un espacio conocido en tiempos ya transitados como los áulicos para distorsionar las relaciones docente-alumno tal como las habitamos.

De lo que se trata entonces es de facilitar zonas de contacto en cuanto espacios de frontera, tierras de nadie en las que las periferias, los márgenes, los bordes decantan, se encuentran, chocan y emergen en procesos de traducción colectivos. Traducir requiere de un cierto estar juntas en el que nos articulemos, impliquemos y co-responsabilicemos unas a otras, tal vez no-con-todas, para sobrevivir en relaciones de dominación y subordinación altamente asimétricas. Traducir(nos) es un modo de hacer(nos) inteligibles unas a otras; no podemos producir sin estar juntas; nos compete en estos tiempos gestar estos modos de

estar para empezar a producir desde otros lugares, desde el contacto en la zona que haya(mos) creado (en) nuestro estar. La zona no nos precede, se construye desde el destierro e implica uno o varios descentramientos para desterrar la acumulación, el extractivismo, el individualismo, la violencia machista, las complicidades y privilegios del patriarcado, corporizando otra política. La zona se construye en el contacto.

Bibliografía

Alvarado, Mariana (2017a) "Interrupciones en Nuestra América, con voz de mujeres" En: Alvarado, Mariana y Alejandro DE OTO (Edit.) *Metodologías en contexto. Intervenciones en perspectiva feminista/poscolonial/latinoamericana*. Buenos Aires, CLACSO, 2017

Alvarado, Mariana. "Experiencia" y "punto de vista" como aperturas epistemológicas para una historia de las ideas de las mujeres del Sur. En: *Dossier Epistemologías-metodologías críticas RevIISE - Revista de Ciencias Sociales y Humanas*. San Juan, Argentina, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de San Juan, 2017. Vol 9, nro 9. ISSN 2250-5555 <http://www.ojs.unsj.edu.ar/index.php/reviise/issue/view/15/showToc>

Alvarado, Mariana. "Epistemologías feministas latinoamericanas: un cruce en el camino junto-a-otras pero no-junta a-todas". En: *Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*. Quito, Ecuador. Setiembre, 2016. Vol I. Nro 3. 9-32. ISSN: 24779083. http://revista.religacion.com/revista_religacion_3.html

Ciriza, Alejandra. *Perspectivas feministas desde América latina: habitar/migrar/tomar la palabra desde el sur*. En: *Revista Feminaria*. Buenos Aires, 2009. Año XVII.

De Sousa Santos, Boaventura (2006) *Conocer desde el Sur. Para una política emancipatoria*. Perú: Fondo editorial de la Facultad de las Ciencias Sociales.

Pratt, Mary Louise. *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación* (trad. Ofelia Castillo). Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1997.

Rich, Adrienne (1981) "Hacia una crítica más feminista" en: *Sangre, pan y poesía. Poesía Escogida*. Barcelona, Ircaria, 1986. Pp. 95-186.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
SIMPOSIO: FEMINISMOS DEL SUR

**FEMINISMOS E INSTITUCIONALIZACIÓN: DE SUS DEMANDAS A
PREGUNTARNOS ¿POR QUÉ ABORTAN/MOS LAS MUJERES?**

Claudia C. Anzorena
INCIHUSA-CONICET, CCT-Mendoza
canzorena@mendoza-conicet.gob.ar

Resumen: Cuando planteé esta ponencia me proponía reflexionar sobre algunas claves que aportan los feminismos del sur al análisis de las políticas públicas. Tomando el caso de los derechos sexuales y (no) reproductivos por su relevancia en los debates actuales, en Latinoamérica y el Caribe, en relación con la intervención estatal como reguladora de las experiencias y los cuerpos.

Sin embargo, una serie de acontecimientos previo al AFRA me llevaron a pensar en la necesidad de poner mi propia experiencia en el centro de las reflexiones para pensar en somos feministas no sólo para qué, sino también para quién. A continuación, comparto estas reflexiones que fueron expuestas en la mesa Feminismos del Sur.

Palabras clave: Aborto, Feminismos del Sur, Experiencia

Enfrentadas a una opción entre la ley y nuestras vidas, elegiremos nuestras vidas. Esta puede ser una opción terrible, llena de culpa y autoacusación. Durante años, antes del aborto legal, millones de mujeres hicieron esa elección. A veces pagaron con sus vidas por esa elección. Para las mujeres con dinero, al menos los peligros físicos podían minimizarse. Siempre había disponibles doctores caros y viajes al exterior. Las mujeres pobres, las mujeres trabajadoras y las mujeres sin dinero propio quedaban atrapadas. Su desesperación las llevaba a callejones, a las manos de médicos cuya competencia y cuya motivación eran, en el mejor de los casos, cuestionables. En Chicago, el Hospital de Cook County tenía un pabellón entero para mujeres con abortos sépticos. Ese pabellón a menudo estaba lleno. Justcall 'Jane' (Jane, 1990, pág. 93)¹.

En este escrito voy a compartir lo que leí en la mesa Feminismos del Sur, en el XVIII Congreso Nacional de Filosofía (AFRA). Si bien en un inicio propuse analizar la relación entre reivindicaciones feministas y políticas públicas en el caso de los derechos sexuales y reproductivos, este espacio de pensarnos entre la academia y el activismo me entusiasmó para llevar algunos pensamientos sobre mis devenires en esta frontera.

¹ "Jane" era el nombre de un grupo de mujeres que comenzaron dando un servicio de consejería y contención en situación de aborto por teléfono y al tiempo empezaron a realizar ellas mismas los abortos. Funcionó de manera clandestina en Chicago entre 1969 y 1973

El título de esta ponencia era “Feminismos e institucionalización de las demandas: entre límites y posibilidades. El caso de los derechos sexuales y reproductivos.” Mi idea era desarrollar 3 puntos.

Primero explicitar desde dónde hablo: desde una perspectiva feminista y crítica, situada en el Sur, aunque consciente que provengo de una clase y una raza privilegiadas. Además, que mi formación es en sociología, lo que deja marcas en mi discurso y praxis, y que parto del supuesto de que las diferencias sexo-genéricas y las desigualdades de poder que de ellas se desprenden, son constitutivas de todas las relaciones sociales (de género, de clase y de raza) de manera consustancial.

En segundo lugar, iba a hablar de una tensión que me preocupa desde hace un tiempo: la tensión entre reivindicaciones feministas y Estado. Las preguntas de las que parto son cómo es la intervención estatal en relación con los llamados derechos de las mujeres; y qué hace el feminismo en relación con las políticas que implementa el Estado. En esa brecha, después de casi 20 años de observación propia (como académica y como activista) y muchos estudios que vienen mínimo desde los años 70, puedo decir y argumentar que hay una infinidad de límites, pero también de posibilidades (Anzorena, 2013). En este aspecto no son pocas las teóricas-activistas feministas que están pensando en torno a si vale el esfuerzo tomar al Estado como interlocutor o si las expectativas que ponemos en el Estado son excesivas, en vistas a que, por su propia conformación capitalista, colonial y heteropatriarcal, difícilmente sus respuestas sean satisfactorias (Sagot, 2017; Segato, 2015; Valobra, 2015; Anzorena, 2018).

A pesar de los grandes desacuerdos entre las diferentes posiciones de los feminismos del Sur en relación al Estado encontramos que estas discusiones han contribuido al debate en torno al Estado y las políticas públicas en dos planos que, desde el punto de vista de nuestros análisis, actúan de manera articulada: Un aporte práctico a partir de la politización de asuntos que antes permanecían clausurados en la esfera privada, que dio lugar, entre otros procesos, al reconocimiento de una serie de derechos, que han modificado el

marco legal y la estructura del Estado. Un aporte conceptual basado en argumentos teóricos y empíricos que pone en cuestión los modos en que el Estado trata las diferencias entre los géneros sexuales en el orden social y político, que se evidencia tanto a nivel político-ideológico como en las políticas públicas concretas que se implementan. Estas lecturas feministas, en su gran diversidad, hacen hincapié no sólo en los efectos que las políticas tienen en la vida de las personas, especialmente de las mujeres, sino también en cómo las relaciones entre los géneros son constitutivas del Estado, introduciendo un análisis explicativo, comprensivo y no meramente descriptivo(Anzorena, 2014).

En tercer lugar, y para ejemplificar todo esto, iba a tomar el caso de los derechos sexuales y (no) reproductivos por su relevancia en los debates actuales, en Latinoamérica y el Caribe, en relación con la intervención estatal como reguladora de las experiencias y los cuerpos de las mujeres y/u otros sujetos/xs subalternos/xs. La noción de derechos sexuales y (no) reproductivos, es una categoría que fue introducida en el discurso internacional y nacional a partir de la lucha de las feministas a nivel global. Es decir que no se trata de una categoría impuesta por los organismos internacionales y los Estados, sino que se trata de la construcción y politización de una demanda en esta articulación entre práctica política y práctica teórica(Brown, 2008; Anzorena, 2018).

Entonces, hablar de Derechos Sexuales y (no) Reproductivos, tiene varias implicancias(Brown, 2008; Di Marco, 2011; Gutiérrez & Durand, 1998):

1. Implica adentrarse en la historia de los movimientos feministas globales, del Norte y del Sur, a partir de la década de los 60, momento en que la autonomía, la reapropiación de los cuerpos, el libre ejercicio de la sexualidad, y la resistencia a los mandatos de la maternidad y la heterosexualidad obligatoria se pusieron en el centro de la escena de las reivindicaciones feministas.
2. Permite observar cómo ciertos feminismos fueron transformados y transformándose en sus prácticas y políticas como movimiento social.
3. Muestra las diferencias en las demandas planteadas por los movimientos del Norte y del Sur. Mientras que en la mayoría de los países del norte

global lograron en la década de 1970, la legalización del aborto voluntario, en Latinoamérica y el Caribe el aborto voluntario sigue siendo ilegal y penalizado en casi la totalidad de los países, inclusive algunos al extremo de no exceptuarse ni en caso de que el embarazo ponga en riesgo la vida de la mujer gestante. En este sentido la autodeterminación sobre el propio cuerpo, el libre ejercicio de la sexualidad y el control sobre las capacidades reproductivas siguen siendo un desafío para los movimientos feministas del Sur, tanto institucionalizados como autónomos.

4. Refleja los procesos que llevaron a una definición “oficial” a nivel internacional en 1994-1995. Y analizar qué ocurrió una vez producida esta definición, qué políticas y leyes fueron posibilitadas en muchos países, pero también viendo sus límites y obstáculos y las críticas a los efectos que tiene la institucionalización sobre las conceptualizaciones.

Venía trabajando en estas reflexiones, pero, la semana anterior al Congreso AFRA, tres situaciones en el orden de la experiencia colectiva de quienes luchamos por la autonomía y autodeterminación de las mujeres y personas trans, y situaciones en el orden de mi experiencia personal, me llevaron a cambiar el eje de mi exposición.

Para el día 28 de septiembre, día global por el aborto legal (no es el nombre originario, pero es una denominación que me gustó)², organizamos en Mendoza una marcha en el marco de la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal Seguro y Gratuito de la que fui “contacto de prensa”. Esto implicó que, como hacía mucho tiempo que no pasaba, me llamaran de radios y diarios para hacer notas. Me realizaron una gran cantidad de preguntas desde por qué el aborto debe ser legal, por qué no se cumple las excepciones existentes, cuándo empieza la vida, por qué nuestra posición no es fundamentalista...A esta situación se sumó el hecho de que el día anterior, los grupos antiaborto-

² El 28 de septiembre es el Día de lucha por la despenalización y legalización del aborto. Empezó en Latinoamérica y El Caribe, pero en la actualidad se ha extendido a varios países.

legal realizaron una marcha en contra del aborto, lo que llevó a que los medios de comunicación vieran ahí un nicho para plantear la noticia como una “polémica”.

Entre las actividades del 28 de septiembre hubo una charla en la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Cuyo, donde Fabiana Grasselli habló sobre La Malona Rosa -colectiva socorrista de Mendoza que brinda información sobre aborto seguro con medicamentos-, donde planteó cómo, las mujeres que necesitan abortar quedan arrojadas a un territorio de clandestinidad, de incertidumbre, de desamparo, de miedo. También habló de por qué las socorristas hacemos lo que hacemos y por qué, mientras que el “Estado responsable” deja a las mujeres a su suerte, nosotras no abandonamos a las mujeres.

Además, en esos días estaba leyendo el manuscrito de un libro sobre aborto coordinado por Daniel Busdygan que sería publicado por la Universidad Nacional de La Plata³, donde Laura Klein plantea en un artículo, cómo los discursos tanto a favor como en contra de la legalización del aborto hacen una especie de abstracción de las mujeres: los contrarios en cuanto ponen el acento en una vida potencial y abstracta, y los favorables en cuanto lo convierten en un discurso de derechos que se vuelve también abstracto en ciertos sentidos (Klein, 2018).

Todo esto me hizo pensar cómo muchas veces me/nos abstraemos no sólo de la experiencia de las otras, sino también de la propia experiencia cuando racionalizamos y argumentamos. Inclusive de la experiencia de portar cuerpos expuestos a embarazos no intencionales/ inesperados/ no deseados/ involuntarios.

Lo que hoy llamamos feminismos del sur, su punto de vista fue precisamente, poner en cuestión la abstracción y la objetividad, y poner a lo subjetivo, a la experiencia en el centro de la construcción de nuestra historia y de nuestra memoria, y esto nos lleva a volver a pensar en somos feministas no

³Se trata de una compilación coordinada por Daniel Busdygan, llamada “Aborto: aspectos normativos, jurídicos y discursivos”, Buenos Aires, que será publicado por Biblos en 2018.

sólo para qué, sino también para quién. Y el quién necesariamente me/nos pone en primera persona con toda la complejidad que conlleva la discusión del/los sujeto/s del feminismo.

Es decir, en esta cuestión no puedo olvidar que mi punto de vista está marcado por mi experiencia personal y que muchas veces la dejamos de lado porque nos lo exige tanto el discurso académico como el discurso militante.

Abro un paréntesis para una anécdota: Hace unos meses fue publicado un artículo que escribí llamado “Retazos de anécdotas: pensando nuestras acciones, construyendo nuestra(s) historia(s)” donde reflexionaba sobre algunos hitos de los derroteros de la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto en Mendoza, desde mi propia vivencia. Lo pensé como un testimonio en primera persona que justifiqué con poesía y pretensiones de constituir mi propio relato en una fuente para el futuro (Anzorena, 2017).

Sin embargo, cuando el artículo fue evaluado, las dos revisiones observaron el sujeto de enunciación. Una me señaló que el artículo estaba escrito “muy a título personal” y que esto le quitaba “credibilidad a la narración”. La otra decía que si bien era claro que ofrecía “un testimonio” como mi aspiración era la publicación en una revista académica, me proponía introducir algunos conceptos teóricos sobre la noción del testimonio y el valor que tiene esta operación como fuente.

Las dos apreciaciones fueron enriquecedoras y me ayudaron a mejorar el texto, ya que me llevaron a visitar escritos de compañeras/académicas que han trabajado ampliamente el tema del testimonio como construcción histórica (Rodríguez Agüero & Grasselli, 2008) y la relevancia de la experiencia para la teoría, la práctica y la política feminista (Yañez, 2015; Bach, 2010). Ayudándome a afirmar esta convicción desde la que escribí y desde la que escribo como feminista del Sur, de que ni el testimonio ni la experiencia se trata de asuntos individuales, sino que hacen a la construcción colectiva de saberes a partir de prácticas concretas. Es decir que me encontré argumentando porqué usaba mi

Feminismos e institucionalización: de sus demandas a preguntarnos ¿por qué abortan/mos las mujeres? CLAUDIA C. ANZORENA

testimonio y mi experiencia para mis reflexiones en torno a puntos que son históricos y son políticos. Cierro paréntesis.

Este hablar con los medios, escuchar a Fabiana Grasselli y leer el libro sobre aborto, me fueron mostrando este perder y encontrar los cuerpos y las experiencias de las mujeres y los sujetos subalternes, esta construcción de un discurso racional, que haga aceptable aquello que estamos demandando porque es justo, y en esos devenires, ¿hasta qué punto se diluye mi experiencia y las experiencias de todas aquellas con las que conectamos?

Entonces, me puse a pensar ¿por qué hablo de derechos sexuales y reproductivos? ¿por qué hablo de aborto? ¿por qué me preocupan estos tópicos al punto de proponer una ponencia sobre esta temática en un ámbito académico como la filosofía (del que soy extranjera)? Y sentí la necesidad de volver a pensar qué me trajo hasta aquí y qué hace que permanezca.

Mi mente dejó los derroteros de la categoría de DDSSyRR y los límites y posibilidades de la institucionalización, y me llevó a mi propia experiencia. Y esa experiencia personal y colectiva me llamó la atención en el hecho de su similitud con la historia de la construcción de esta categoría. Son muchas las historias que conozco, las mujeres que he acompañado, con las que he sufrido y he vivido la experiencia del aborto más o menos cercanas: desde dar un dato por teléfono, ir a un médico y esperar, hasta estar en un baño con una amiga controlando cómo sangraba, mientras ella lloraba de dolor y preocupación, y me preguntaba *¿es normal?*

Cuando empecé a circular por los feminismos, tanto académico como militante, varias veces me preguntaron por qué era feminista (me nombro feminista desde los 19 años hoy tengo 41). Causaba asombro porque el feminismo en los '90 era anacrónico. Y además soy blanca, de clase media educada. No era víctima de violencia. No parecía que en el mundo hubiera trabas para mi acceso al empleo o para mis decisiones reproductivas.

Sin embargo, ahí estaba el quid de la cuestión: pasé toda mi adolescencia con mucho miedo de quedar embarazada, porque implicaba defraudar todas las expectativas que tanto yo como mi familia tenían sobre mí. Mi miedo no era tener un/a hijo/a – eso ni se me pasaba por la cabeza como posibilidad – mi miedo era que mi papá y mi mamá supieran que tenía relaciones sexuales⁴, mi miedo era no saber a quién recurrir, no saber cómo conseguir la plata para abortar. El pensamiento, compartido por muchas de mis amigas era “mis viejos me matan”, independientemente de que fuera real o no (algunas quedaron embarazadas y las reacciones familiares fueron de lo más variadas, merecería un capítulo aparte).

En la adolescencia empecé a tener relaciones sexuales con un chico, creo que tanto porque me gustaba cuanto que era un acto de rebeldía, de hacer eso que me estaba prohibido y que nadie me había explicado bien porqué. Del mismo modo que tomaba alcohol o me escapaba: cogía. Y “nos cuidábamos”, pero lo hacíamos mal. No porque no tuviéramos información sino porque creo que es una edad que nos cuesta cuidarnos en general, que aún necesitamos algo de apuntalamiento (no digo tutela o prohibición que sí lo teníamos), sino de atención, de compartir la responsabilidad o de empezar a construir una responsabilidad compartida (con parejas, con amigas, con adultos). Y eso es lo que pienso que debe hacer la educación: apoyar para que se puedan construir responsabilidades compartidas y solidarias en todos los ámbitos de la vida.

A los 15 años una amiga muy cercana quedó embarazada de su novio de la misma edad. Ese momento fue traumático. Sentimos una indefensión aterradorante. Miedo a no poder resolver el problema, miedo a morir, miedo a buscar ayuda.... Miedo. Después del test de embarazo llorábamos desconsoladas. Tramábamos qué podíamos vender, a quién le podíamos llamar, que se podía usar o tomar. Hubiéramos hecho cualquier cosa. Finalmente lo resolvió con la madre, si bien tuve que mantener el secreto, para mí fue un alivio que una adulta se hiciera cargo.

⁴Inclusive en este momento leer esta oración me produce pudor y tengo dudas sobre la osadía de dejarlo. Pero la idea es mostrar eso que tiene el feminismo de primera persona hasta para las mujeres privilegiadas.

Los años fueron pasando, me animé a hablar con la ginecóloga, aunque fuera amiga de mi mamá. Aprendí mucho sobre la anticoncepción, la sexualidad y el goce. Pero sobre todo aprendí que saber era lo que me permitía tomar decisiones y lo que me permitía encontrar las herramientas para acceder a eso que sabía. Y que ese saber no era de libros sino precisamente de una construcción sorora. También supe que, si bien mi mamá no me hubiera matado, sino que me hubiera acompañado en mi decisión, existían las feministas y que podría haber recurrido a ellas y me hubieran ayudado.

Aprender, saber, conocer.... tanto... al punto que hoy sé cómo practicarme un aborto yo misma y de manera segura. Pienso el valor que estas herramientas y este conocimiento me hubieran dado hace 20 años atrás. Qué diferente hubiera sido mi sexualidad y las de mis amigas con estos recursos.

Cuando pensamos en los derroteros del concepto de DDSSyRR, y los análisis que hacen diferentes autoras como Josefina Brown (2008) o María Alicia Gutierrez y Teresa Durand (1998) hace sentido el pensar que se trata de una construcción de los movimientos feministas en su gran diversidad. Una construcción a partir del cúmulo de experiencias que atravesamos las sujetas con cuerpos gestantes.

Me parece interesante traer lo que M. Alicia Gutiérrez y Teresa Durand (1998) señalan en torno a cómo los Derechos Sexuales y Reproductivos hacen referencia a la idea feminista de la (re)apropiación del cuerpo por parte de las mujeres, porque la base ideológica del concepto es la integralidad corporal y la autodeterminación sexual, pero no sólo desde el punto de vista del “derecho a...” sino también a la cuestión de que la plataforma insta a los Estados miembros a crear las condiciones para que estos derechos sean accesibles. Hace referencia

1. A la libertad para decidir = PODER
2. La disponibilidad y los medios para el acceso a la posibilidad de elegir = RECURSOS

Esta combinación en PODER + ACCESO A RECURSOS, le da potencia a la definición porque no queda en la sola enunciación de un derecho. Habla del “poder hacer”, y no sólo desde la ley sino desde la posibilidad concreta.

¿Por qué las mujeres abortan?... porque ¡PUEDEN! (a pesar de los miedos, de las condiciones, de las leyes, de poner en riesgo sus vidas, a pesar de las justificaciones o las razones, etc.). Porque tenemos poder tangible sobre nuestra capacidad de gestar. Este poder ha sido diferente en diferentes épocas y para las diferentes personas, pero las mujeres siempre hemos abortado o parido. La acumulación de saberes que hemos construido y los avances tecnológicos nos han ayudado, han mejorado las condiciones, pero con esto o sin esto, las mujeres siempre hemos tenido el poder de..., y es de ese poder que todas las instituciones buscan despojarnos.

En este sentido pienso en la institucionalización. Las leyes y las políticas regulan, o sea ponen límite, prohíben y eluden cuestiones que tienen relación con las formas en que vivimos nuestras sexualidades y nuestras capacidades de gestación. O sea, las instituciones tratan de poner límite a esto que podemos: abortar.

En muchos casos, hubo cambios significativos, por ejemplo, antes de la Ley de Salud Sexual y Procreación Responsable (2002) para que una obra social reconociera parte de los anticonceptivos orales él/la médico/a debía recetarlos como tratamiento para el acné, porque como anticoncepción no estaba incluido. En este marco la ley nos fue habilitando a acceder a ciertas herramientas para “poder” hacer efectivas nuestras decisiones.

Pero la institucionalización tiene grandes límites, y estos no casualmente se instalan en negar todo aquello que reconoce el poder de las mujeres y las personas con capacidad de gestar para decidir sobre la vida o la muerte de aquello que gesta. Reconocer este poder de las mujeres, acompañar a las mujeres a concretar este poder, es perder el control sobre los cuerpos de la mitad de la humanidad que se encarga de la reproducción de la vida.

A su vez, las mujeres también podemos organizarnos, podemos conocer de nuestros cuerpos, podemos acompañarnos entre nosotras, podemos usar la institucionalidad como herramienta para concretar nuestras decisiones y podemos transitar por fuera de esa institucionalidad cuando no nos contiene. Y lo peor para los guardianes del estatus quo, es que hemos aprendido a estar fuera del territorio de la legalidad sin poner en riesgo nuestras vidas, sin precisar sí o sí del sistema médico hegemónico.

Además, como feministas, como experiencia colectiva, históricamente hemos contribuido a la creación y fortalecimiento de redes de solidaridad para instalar nuestras demandas, informar, ayudar, acompañar. Al participar de la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal Seguro y Gratuito empezamos a conocer sobre la situación de los distintos contextos locales: que en una ciudad había una médica amigable o un médico que trabajaba bien y cobraba poco. Entonces se conformó una especie de mapa nacional con la información que íbamos teniendo sobre los lugares donde las mujeres podían recurrir para abortar y hacerlo de manera segura. En 2012 estos saberes unidos a los del uso del misoprostol, nos llevó a la constitución de Socorristas en Red “las mujeres abortamos, las socorristas acompañamos”, que brinda información y acompañamiento en provincias y localidades de casi todo el país, inclusive en lugares donde no llegan los servicios más centralizados(Maffeo, Santarelli, Satta, & Zurbriggen, 2015).

Todos estos procesos y experiencias han tenido impacto en la forma de entender el aborto, los nuestros y los de otras(Santarelli & Anzorena, 2017). Forma parte del alejamiento de los discursos relacionados con lo necrológico o la condena, y el acercamiento a la cuestión del poder, del acompañamiento y la ayuda como formas de solidaridad, de promover la autonomía y de ejercer nuestras decisiones de manera segura y libre.

Bibliografía

Anzorena, C. (2013). *Mujeres en la trama del Estado: una lectura feminista de las políticas públicas*. Mendoza: EDIUNC.

Anzorena, C. (2014). Aportes conceptuales y prácticos de los feminismos para el estudio del Estado y las políticas públicas. *Revista de Trabajo Social PLAZA PÚBLICA*, 7(11), 17-41.

Anzorena, C. (2017). Retazos de anécdotas: pensando nuestras acciones, construyendo nuestra(s) historia(s). *Saberes y prácticas. Revista de Filosofía y Educación*, 2. Obtenido de <http://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/saberesypracticas/article/view/588>

Anzorena, C. (2018). El campo estatal en cuestión: brechas entre las demandas feministas y políticas públicas. *Revista del Instituto de Investigaciones Socio Económicas -REVIISE*.

Bach, A. M. (2010). *Las voces de la experiencia. El viraje de la filosofía feminista*. Buenos Aires: Biblos.

Brown, J. (2008). Los derechos (no) reproductivos y sexuales: apuntes para la discusión. En A. C. (coord.), *Intervenciones sobre ciudadanía de mujeres, política y memoria. Perspectivas subalternas*. Buenos Aires: Feminaria.

Di Marco, G. (2011). Las demandas en torno al aborto legal en Argentina y la constitución de nuevas identidades políticas. En G. D. Tabbush, *Feminismos, democratización y democracia radical* (págs. 177-200). Provincia de Buenos Aires: USAM Edita.

Gutiérrez, M. A. (2000). Mujeres Autoconvocadas para decidir en libertad (MADEL): La experiencia reciente del movimiento de mujeres. La sociedad civil frente a las nuevas formas de institucionalidad democrática. *Cuadernos del Foro, Cedes/Cels*, 83 - 106.

Gutiérrez, M., & Durand, T. (1998). Tras las huellas de un porvenir incierto. En AA.VV., *Avances en la Investigación Social en Salud Reproductiva y Sexualidad*. Buenos Aires: AEPA/CEDES/CENEP.

Jane. (1990). Justcall 'Jane'. En AAVV, *From Abortion to Reproductive Freedom: Transforming a Movement* (G. Adelman, Trad., págs. 93-100). Boston-MA: South End Press. Obtenido de <http://www.rimaweb.com.ar/articulos/2013/just-call-jane/>

Klein, L. (2018). Aborto, derechos humanos y estrategias de subjetivación. En D. Busdygan, *Aborto: aspectos normativos, jurídicos y discursivos*, Buenos Aires, Ed. Biblos. Buenos Aires: Biblos.

Maffeo, F., Santarelli, N., Satta, P., & Zurbriggen, R. (Enero-Junio de 2015). Parteras de nuevos feminismos. Socorristas en red - feministas que abortamos: una forma de activismo corporizado y sororo. *Revista Venezolana*

Feminismos e institucionalización: de sus demandas a preguntarnos ¿por qué abortan/mos las mujeres? CLAUDIA C. ANZORENA

de *Estudios de la Mujer*, 20(4), 2179-2279. Obtenido de http://saber.ucv.ve/ojs/index.php/rev_vem/article/download/9108/8943

Rodríguez Agüero, L., & Grasselli, F. (2008). El testimonio como herramienta para la reconstrucción de la memoria de los sectores subalternos. En A. C. (coord.), *Intervenciones sobre ciudadanía de mujeres, política y memoria. Perspectivas subalternas* (págs. 58-74). Buenos Aires: Feminaria.

Sagot, M. (2017). ¿Un paso adelante y dos atrás? La tortuosa marcha del movimiento feminista en la era del "fascismo social" y del neo-integrismo en Centroamérica. *Actas 13º Congresso Mundos de Mulheres (MM) – um encontro internacional e interdisciplinar de e sobre mulheres – y Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 (FG). Realizados em la Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) entre 30 de julho e 4 de agos.* Florianópolis: UFSC.

Santarelli, N., & Anzorena, C. (2017). Los socorrismos y las disputas de sentidos sobre el aborto voluntario. Consideraciones teóricas desde una perspectiva del feminismo crítico. *Descentrada. Revista interdisciplinaria de feminismos y género*, 1.

Segato, R. (2015). La norma y el sexo: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad. En M. B. Saldaña-Portillo, *DES/POSESIÓN: GÉNERO, TERRITORIO Y LUCHAS POR LA AUTODETERMINACIÓN* (págs. 125-164). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Valobra, A. (segundo semestre de 2015). El Estado y las mujeres, concepciones en clave feminista. *Estudios Sociales del Estado*, 1(2), 32-57.

Yañez, S. (2015). De cómo las instituciones de salud pública regulan las experiencias de embarazo, parto y puerperio... y de lo que resta" (Mendoza, 2001 - 2013)". Buenos Aires: Tesis Doctoral en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
MESA DE PONENCIAS: FILOSOFÍA POLÍTICA Y JURÍDICA

**DIFERENCIAS Y SIMILITUDES ENTRE EL ESTADO NATURAL Y LA
POSICIÓN ORIGINAL (HOBBS VS. RAWLS)**

Fernando Aranda Fraga
Universidad Adventista del Plata
fernando.aranda@uap.edu.ar

Resumen: Ante el hecho del pluralismo y la diversidad cultural predominante en el mundo, han surgido múltiples y variados intentos por fundamentar acuerdos básicos de convivencia, de modo especial en sociedades democráticas occidentales. A raíz de ello un sector importante de las escuelas de ética y filosofía política ha intentado fundar sus principios y normativas de convivencia en aquellos procedimientos que tradicionalmente han gozado de mayor aceptación desde los tiempos en que la sociedad decidió guiarse mediante la razón, dejando de lado fundamentaciones religiosas que se imponían como absolutas. Una de estas tradiciones relevantes modernas fue el contractualismo y su heredero contemporáneo el neocontractualismorawlsiano.

Palabras clave: Estado natural, posición original, Hobbes, Rawls, contractualismo

Vivimos actualmente una situación histórica que podríamos caracterizar como el auge del pluralismo. Tal situación se manifiesta de modo especial en las ciencias humanas y sociales, donde las proposiciones suelen ser mayormente subjetivas, por tanto, las leyes en dichos ámbitos tienen un signo clara y definidamente general y momentáneo. Dicho estilo pluralista de la actual vida social y política se manifiesta más fuerte cuando se trata de asuntos donde están en juego valores, afectando comportamientos morales y posturas políticas.

Ante el hecho del pluralismo y la diversidad cultural predominante en el mundo, han surgido múltiples intentos por fundamentar acuerdos básicos de convivencia, de modo especial en sociedades de corte democrático occidental. A raíz de ello un sector importante de las escuelas de ética y filosofía política ha intentado fundar sus principios y normativas de convivencia en aquellos procedimientos que tradicionalmente han gozado de mayor aceptación desde los tiempos en que la sociedad decidió guiarse mediante la razón, dejando de lado fundamentaciones religiosas que se imponían como absolutas. Una de

Diferencias y similitudes entre el estado natural y la Posición Original (Hobbes vs. Rawls). FERNANDO ARANDA FRAGA

estas tradiciones relevantes modernas ha sido el contractualismo y su heredero contemporáneo el neocontractualismo rawlsiano. Es en este sentido que se plantea la necesidad de comparar los momentos iniciales en el desarrollo de ambas teorías, la de Hobbes y la de Rawls, estableciendo relaciones de ruptura y continuidad entre el denominado “estado natural” hobbesiano y la “Posición Original” de John Rawls, situaciones de las cuales se derivan sendas teorías de la sociedad, el Estado y la justicia.

1. Introducción

Mucha tinta ha corrido en torno de uno de los tópicos claves donde se entrecruzan la ética y la política. Me refiero al tema del contrato social, expediente típicamente moderno que irrumpe en la filosofía política a partir del pensamiento de Hobbes, mediante el cual el filósofo inglés intentó poner una de las piedras fundacionales de la sociedad y del Estado modernos. Según Hobbes, los hombres eran originariamente malos por naturaleza, por lo tanto, insociables; se mataban unos a otros robándose mutuamente. Pero, hastiados de tal situación, hartos peligrosos para ellos y sus familias, deciden ponerle fin, pactando entre sí ceder todos sus derechos, traspasándoselos a un gobernante, quien de ahí en más ejercería el poder político mediante leyes, estableciendo la llamada PAX social. Esto significa que los hombres abandonan su anterior estado natural o de naturaleza para pasar a una situación más segura, el estado social o político. En el anterior no existían ni derechos, ni obligaciones, ni leyes, reinaba la anarquía. En el nuevo estado político sí existen, porque están regulados, por lo cual los ciudadanos ahora poseen derechos limitados.

Tres siglos más tarde dicho expediente es retomado en un momento en que la ética languidecía por haberse ocupado durante las últimas décadas en asuntos formales y discusiones lingüísticas que poco y nada incrementaron su acervo como disciplina. En otros términos, para mediados del siglo XX la ética había logrado estancarse, producto del auge de la filosofía analítica y la influencia preponderante que ésta tuvo sobre aquélla. Es aquí cuando surge la figura de John Rawls (1921-2002), quien haciendo a un lado las disquisiciones formales y vacuas de la ética de su época se lanza en un nuevo proyecto: cómo

Diferencias y similitudes entre el estado natural y la Posición Original (Hobbes vs. Rawls). FERNANDO ARANDA FRAGA

fundamentar una teoría sustantiva de la justicia que sea capaz de producir una sociedad mejor ordenada (SBO), por tanto, más justa y equitativa. Para lograrlo, dice Rawls, será necesario establecer unos principios de justicia sobre los cuales todos los miembros de la sociedad se pondrían de acuerdo (pactan principios de justicia), con lo cual, a posteriori, se eliminarían las disputas, puesto que la sociedad pasaría a regirse mediante principios pactados de antemano por sus miembros, todos seres libres e iguales ante la ley. Ese momento en que se eligen los principios de justicia debe estar sustancialmente signado por una característica crucial: la imparcialidad. De allí el apodo que recibe la teoría rawlsiana de la justicia.

La imparcialidad en la elección de los principios de justicia que habrán de regir las instituciones sociales se logra, según Rawls, en una situación ficticia que él denomina la Posición Original (PO). Ésta se define como una situación en que los pactantes no conocen una serie de cosas que, en caso de haberlas conocido, los conducirían a apoyar determinados principios y no otros. Para evitar esto, Rawls establece que en la PO se determinan representantes de los ciudadanos que son puestos bajo un “velo de ignorancia”, que como tal, les impide disponer de información acerca de las características moralmente irrelevantes de los ciudadanos por ellos representados. Por consiguiente, estas partes representativas no estarán al tanto de los talentos y habilidades, etnicidad y sexo, religión o sistemas de creencias de sus representados. Este es el carácter que le otorga imparcialidad a la PO y, en consecuencia, a toda la teoría de la justicia de Rawls, lo cual carecía el estado de naturaleza de Hobbes. En esta PO las partes representativas seleccionarán los principios de justicia que habrán de gobernar la estructura básica de la sociedad. Para garantizarlo, la PO, en cuanto situación inicial, está sometida a ciertas condiciones que la caracterizan como tal: las circunstancias de la justicia (que Rawls toma de Hume), las restricciones formales del concepto de lo justo, el velo de la ignorancia y la racionalidad de las partes contratantes.

En la presente investigación me propongo establecer en qué medida son diferentes y semejantes los puntos de partida en ambos tipos de

contractualismo, tomando como base del primero el de Hobbes, quién más se dedicó a explicar el estado de naturaleza inicial del ser humano, previo al contrato. La tesis propuesta de este análisis es que ambos pensadores contractualistas pertenecen, aunque con matices, a una misma tradición. Por ello se torna necesario verificar la pertinencia de las críticas recibidas –que quedará para concretar en un trabajo posterior–, específicamente en este aspecto crucial en que se describe cómo era la condición humana previa a la firma del contrato entre las partes.

2. Desarrollo

La descripción hecha por Hobbes de la condición natural en que se encuentra el hombre señala el camino a seguir para posibilitar su superación, siempre y cuando pretenda acceder a una situación mejor. Viviendo en estado de naturaleza el hombre se siente en el mundo como un permanente forastero, sin seguridad alguna de existencia, con la consecuencia lógicamente derivada del constante temor que representan la posible pérdida de seguridad, paz y los medios materiales necesarios e imprescindibles para un desarrollo digno de la vida. Se puede percibir, con tal descripción, la urgencia que requiere salir de tal condición y entrar en otra que supla sus falencias.

2.1. Las circunstancias del pacto

Acorde con la antropología individualista de Hobbes, las circunstancias en que el pacto habrá de ser firmado por las partes vienen determinadas por la necesidad de satisfacción de las pasiones del individuo. Si antes estas pasiones eran satisfechas en forma irracional, ahora, a partir de la puesta en vigencia de la sociedad contractual, se lo intentará hacer racionalmente. Las pasiones que mueven a los hombres y que están implícitas en la totalidad de sus acciones, pueden resumirse en la idea de que el fin esencial que persigue el ser humano es poder lograr, cualquiera sea su precio, la autoconservación. Pero esto solamente puede conseguirse en forma permanente o definitiva si la condición natural deja de ser tal y se troca en una condición civilizada. La finalidad antropológica sólo ha de ser posible si se consigue establecer, como su medio, una sociedad ordenada de individuos, que posean una libertad limitada, y

donde pueda reinar la paz.

El estado de naturaleza descrito previamente por Hobbes constituía la condición perfecta para la introducción de un cambio radical en una sustancia que clamaba por una intervención. Las condiciones objetivas de su materialidad se constituían, así, en las bases que habrían de justificar el acuerdo contractual que conduciría, finalmente, al establecimiento de la sociedad civil. Había que trocar la guerra generalizada por la paz social. La objetividad de dicho estado natural radica en dos aspectos correlativos, a saber, la condición de igualdad natural de los hombres y la situación de escasez de bienes. Los bienes que los hombres necesitan para satisfacer sus necesidades y apetencias no alcanzan, y aun siendo suficientes nunca satisfacerían su creciente voracidad. El querer acaparar bienes ocasiona la lucha. Nunca la naturaleza dispondría de tantos bienes como para mantener a los hombres en estado permanente de saciedad. Ante tal escasez, su posesión implica dominio sobre quienes no los poseen. Aquí estamos ya en el terreno de las condiciones subjetivas, porque son, en este último caso, las pasiones humanas las que mueven a la voluntad en el constante y renovado afán de competencia, desconfianza y gloria que posee a los hombres. A esta circunstancia subjetiva del estado natural, debe agregársele otra, también subjetiva, aunque natural y de peso menor: las diferencias naturales entre los hombres, que podrían ser divididos entre fuertes y débiles, circunstancia ésta que Hobbes trata de minimizar o atenuar con otros aspectos de la humanidad, con la finalidad de dejar sentada una igualdad radical en el estado natural.

Resulta interesante efectuar una lectura rawlsiana de las circunstancias que rodean al pacto hobbesiano, debido a que fue John Rawls quien mejor desarrolló y analizó la situación en que los hombres están a la hora de elegir los principios de justicia que los han de regir para siempre. Divididas estas circunstancias en objetivas y subjetivas¹, puede interpretarse que la condición de guerra de todos contra todos, producto de una radical igualdad entre los

¹ Rawls, John, *A Theory of Justice*, Twenty-First Printing, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1971, pp. 126-130.

Diferencias y similitudes entre el estado natural y la Posición Original (Hobbes vs. Rawls). FERNANDO ARANDA FRAGA

hombres, quienes se hallan permanentemente en posesión de los bienes materiales para satisfacer su propia subsistencia, constituye el primer tipo de circunstancias. Luego, las subjetivas estarían dadas por las causas que producen la enemistad entre los hombres, a saber: la competencia, la desconfianza y el orgullo. Todos estos factores causales confluyen en uno solo que los sintetiza en sentido negativo: el miedo a la muerte violenta. Ésta es la gran circunstancia subjetiva del pacto, según Hobbes. Varios de los elementos que definen la situación pre-contractual en Hobbes, y que se constituyen por ello en circunstancias del pacto, reaparecerán luego en el neocontractualismo de Rawls, y antes aún en Hume, cuando habla acerca de la justicia, a quien el filósofo de Harvard cita expresamente.²

Luego enfatiza Rawls esa cuestión de las condiciones subjetivas de los individuos pactantes, entre las cuales enumera algunos defectos de conocimiento, los límites de las facultades mentales (inteligencia y memoria), la existencia de intereses semejantes, diferentes planes de vida y la distorsión que sufre su juicio a causa de la “ansiedad, el prejuicio y el autointerés en sus propios asuntos”. Parte de tales defectos se deben a fallos morales provenientes del “egoísmo y la negligencia”, pero también son parcialmente originados en la “situación natural humana”. En definitiva, es una subjetividad natural, que no es muy diferente de la descrita por Hobbes, por lo cual se constituye en un punto de contacto entre ambos pensadores contractualistas.

2.2. ¿Qué saben los pactantes?

En todo contrato hay algo que se torna fundamental a la hora de ser suscripto por las partes. Se trata del conocimiento que éstas adquieren acerca de las circunstancias que las conducen al pacto, las obligaciones que contraerán por él, y el beneficio del cual se harán acreedoras. Sólo a través del conocimiento de la situación que conduce al pacto, pueden, siguiendo siempre el hilo del esquema hobbesiano, ser evaluadas las condiciones que habrán de

² Hobbes, Thomas, *Leviathan. Or the Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiastical and Civil. The English Works of Thomas Hobbes*, ed. Sir William Molesworth, Second Reprint, London, Scientia Verlag Aalen, 1839, 1966, Parte I, Cap. XIII, p. 126.

Diferencias y similitudes entre el estado natural y la Posición Original (Hobbes vs. Rawls). FERNANDO ARANDA FRAGA

surgir por él y su conveniencia. En cuanto a lo primero, la cuestión de las circunstancias, quedan demarcadas, básicamente, por dos aspectos: 1º, la condición en que se encuentran los pactantes al momento de suscribir el contrato, a saber, el estado natural, y 2º, las leyes de naturaleza que impelen a todos a intentar salir de tal nefasta condición. Las obligaciones y beneficios quedan establecidos por el contenido del contrato.

Lo importante es el proceso cognoscitivo mediante el cual los hombres, viviendo en estado de naturaleza, toman consciencia de que les resultará conveniente introducir un cambio radical en sus condiciones actuales de vida. Los hombres saben de antemano que nunca tendrán paz y seguridad permanentes en la condición natural en que se encuentran viviendo. Conocen que esto es imposible dada la condición de igualdad entre todos los seres y que esta igualdad radical los expone al peligro de la muerte violenta en manos de cualquiera de sus iguales. Todos son conscientes de su igualdad de fuerzas, de que sus pares desean las mismas cosas, que compiten por ellas y que nada escatimarán en su afán de satisfacer sus naturales deseos.

Saben que las leyes de naturaleza ordenan, al menos en el fuero interno, a todos a buscar la paz mientras se pueda, renunciar a los propios derechos a todas las cosas, y a cumplir con los pactos celebrados. Así lo indica la tercera ley de naturaleza, que adquiere una mayor relevancia aún, porque es en su contenido donde Hobbes coloca el fundamento de la justicia que ha de regir en la sociedad civil.³

La conciencia de la necesidad de la existencia del Estado es una situación pre-política que da origen al Estado. Provoca la racionalidad que origina al Estado. Este gesto de la voluntad que se propone autolimitarse ya no está inscripto en el cosmos, no viene desde “arriba”. Tampoco de un “deber ser” religioso o moral, originado en la bondad del alma que quiere lo bueno por sí, por tendencia hacia el bien. Se origina en una toma de conciencia de que hay que autolimitarse para seguir viviendo, no sufrir, poseer cosas, etc. De aquí surge, luego, el contrato. En esto Hobbes es absolutamente moderno. Sigue al

³*Ídem.*

pie de la letra las premisas que, desde el Renacimiento, conforman la base del pensar de la Modernidad. El énfasis puesto en el sujeto y la pretensión de liberarse de cualquier autoridad que no sea la propia consciencia lleva a Hobbes a crear un sistema político cuyo punto de partida sea—o al menos aparente serlo—una decisión tomada por cada individuo. Todos eligen pactar porque quieren abandonar la terrible condición natural.

Todos los pactantes saben, de antemano, que hay uno que no se va a autolimitar. En rigor de verdad, lo que saben es que esta persona, no integrando ninguna de las partes y no suscribiendo contrato alguno, tiene una función especial en el pacto, el cual estipula en una de sus cláusulas que para que éste sea realmente efectivo debe haber un garante. Se trata de la persona que pasa, contrato mediante, a ser depositaria de los derechos de todos los ciudadanos, una vez que éstos renuncian a ellos con el fin de lograr la paz. Los firmantes del contrato, conscientes de la pérdida de poder sufrida a causa de la transferencia que han hecho de sus derechos al garante, adquieren la consciencia de otro tipo de miedo o temor que desde ahora y para siempre formará parte constituyente de sus vidas. Es el temor a desobedecer las leyes del Estado, o lo que es lo mismo, el temor a la desobediencia al soberano.

Lo que Hobbes ha hecho, como parte de los fundamentos psicológicos que apuntalan su artificio, es canjear un miedo por otro. La diferencia entre ambos radica en que este nuevo tipo de temor aparece como algo regulado por el cálculo racional del interés individual. Lo importante, según el esquema hobbesiano, es que la magnitud de este miedo sea siempre menor a la del anterior, de modo que convenga optar por él. En última instancia es un miedo querido por los individuos, quienes buscando asegurar su autoconservación lo prefieren y optan por él. Así es como Hobbes coloca el acento del origen de la sociedad civil o Estado en el libre arbitrio del individuo, haciendo con ello responsable a cada ciudadano por la decisión que determinó el origen y establecimiento del Estado.

La mutua desconfianza que se profesan los hombres, en su condición natural, imposibilita el establecimiento y vigencia de contratos que puedan ser

válidos. En razón de esto, los hombres saben que el pacto deberá asegurarse mediante un poder que obligue a cumplirlo. La existencia de tal poder, por un lado, compele a la razón a cumplir los pactos celebrados, pues de lo contrario se queda expuesto al castigo, y por otro brinda al hombre la seguridad de sus propiedades adquiridas por contrato. Así es como el conocimiento de las partes firmantes del pacto queda definitivamente condicionado y asegurado por quien, de allí en adelante, pasa a detentar el poder. El cálculo racional de intereses se constituye en el básico fundamento por lo cual el contrato asume plena y definitiva legalidad.

2.3. ¿Qué desconocen los pactantes?

Algunas cosas permanecen ocultas a los pactantes; al menos lo están como contenido gnoseológico que deba ser tenido en cuenta en el momento precontractual de la deliberación. Pensemos en la más que extraordinaria relevancia que adquiere la búsqueda de la eficacia para que, a toda costa, pueda obtenerse la paz. Los mecanismos psicológicos que intervienen en el último estadio de la deliberación que antecede al contrato, prácticamente desconocen, o no tienen en cuenta, el valor de lo bueno en sí, puesto que lo único bueno para los pactantes es su propia seguridad y en vistas a este fin orientan la totalidad de sus acciones. Con Hobbes adquiere plena vigencia la noción de “conocimiento como interés”, relación ésta que a partir de entonces tendrá crucial importancia en la formulación de las bases del liberalismo moderno. Lo “bueno”, desde Hobbes en adelante, ha de ser lo que resulte de mayor utilidad en la construcción de una sociedad que, en paz, deberá estar lo mejor ordenada posible.

La vida en una sociedad bien ordenada contribuye a la satisfacción del interés individual y el aseguramiento del propio beneficio. La finalidad es puramente de tipo pragmático-individualista. En este sentido, Hobbes se distancia del utilitarismo –aun cuando finalmente pueda darse tal cosa en la sociedad civil hobbesiana debido al afán de búsqueda de la convivencia en paz– entendido éste como la búsqueda del mayor bien posible para todos; la eficacia del Estado estará dada por la medida en que éste sea capaz de proveer a

Diferencias y similitudes entre el estado natural y la Posición Original (Hobbes vs. Rawls). FERNANDO ARANDA FRAGA

la seguridad de la propiedad y la paz de los individuos que lo conforman. La motivación del contrato radica sólo en el autointerés racional. Estas pasiones cardinales son el afán constante de autoconservación, el abandono de la violencia y la pretensión de un estado duradero de felicidad. Pero esta pretensión de felicidad no es querer lograr la tranquilidad del alma, sino la búsqueda del interés individual sin riesgos de muerte violenta, lo cual no es más que una canalización pacífica del egoísmo natural de los hombres. El conocimiento del bien continúa estando al margen. Qué puede ser lo bueno en sí, no tiene trascendencia alguna para la constitución de la sociedad. Los pactantes, al estar orientados exclusivamente por su autointerés, no pueden tener conocimiento acerca del bien, y no lo tienen simplemente porque nunca lo experimentaron. Ni en el estado natural lo tuvieron, pues se hallaban ocupados en los quehaceres de defensa de su autoconservación, ni tampoco mientras deliberan racionalmente la firma del contrato, pues se ocupan en el cálculo racional de sus intereses, ni lo tendrán luego en el Estado, donde el juicio sobre lo que es bueno ya no les pertenecerá a ellos, sino sólo al soberano.

Los pactantes de Hobbes desconocen cómo les irá una vez que estén socializados, qué nuevos temores e intereses surgirán, porque nunca pasaron por tal experiencia, jamás fueron seres sociales, nunca vivieron en una sociedad organizada, apenas intuyen que por más mala que pueda ser su nueva condición, nunca lo habrá de ser tanto como la condición natural. Bajo este supuesto se desconoce el lugar que pueden llegar a ocupar y la relevancia que pueden adquirir cuestiones propias de la asociación y del nuevo cuerpo que se constituirá.

Finalmente, hay también un ocultamiento que compete a las diferencias individuales. Hobbes orienta la totalidad de la reflexión del hombre, al deliberar la conveniencia de hacer un pacto con sus pares, sobre la base de un valor primordial en función del cual se firmará el pacto, a saber, la autoconservación. Sus premisas antropológicas lo condujeron a la radical igualdad entre todos los hombres—competencia, orgullo y desconfianza generalizadas que mueven a una mutua envidia, odio y violencia—en el marco

Diferencias y similitudes entre el estado natural y la Posición Original (Hobbes vs. Rawls). FERNANDO ARANDA FRAGA

de un equilibrio de poder. De este modo, toda clase de peculiaridad individual entre los hombres pasa inadvertida, pierde toda relevancia. En definitiva, queda oculta tras un **velo de ignorancia** que sirve de pantalla a la importancia fundamental adquirida por la noción de igualdad.

El hecho es que el momento en que los hombres naturales toman conciencia de que la libertad absoluta y el derecho natural a todo, a lo único que conducen es a una “situación de falta de derechos”⁴, se convierte para Hobbes en el fundamento de existencia del contrato. Es importante que el hombre natural caiga en la cuenta de que si no cambia de situación no podrá disponer de posesión alguna, nada será legalmente suyo, pues en tal estado no existe el derecho de propiedad. Lo que se posee sólo puede ser retenido mientras pueda ser defendido, a fuerza de espada y no de ley, del apetito de los demás. En esto consiste la principal motivación por la cual los hombres se sienten atraídos a establecer un pacto que los obligue mutuamente a fin de lograr la paz y la seguridad, único marco que les habrá de permitir ejercer sus derechos.

En realidad, en la ficción del hecho contractual ideado por Hobbes, ningún pactante plantea cuestiones referentes al conocimiento o desconocimiento que posee de su situación, ni tampoco Hobbes, salvo en lo antes expuesto, lo tematiza. Simplemente éstas son conceptualizaciones que se desprenden de las acciones de los hombres, estipuladas al querer explicitar los detalles del procedimiento contractual por el cual se instituye la sociedad. Tenemos que llegar hasta la filosofía social y política de John Rawls para encontrar descripciones epistemológicas semejantes. La importancia que en Rawls adquieren tales descripciones —prescripciones— llega hasta el punto de condicionar el contrato por el cual se establecerá una teoría de la justicia capaz de regir la sociedad.

3. Conclusión

La concepción liberal de la justicia ha permanecido, a través de la historia filosófica de su propio desarrollo interno, estrechamente ligada a una teoría social de raíz artificial, en la cual el Estado y la sociedad misma tienen su razón

⁴Höffe, Otfried, *Estudios sobre teoría del derecho y la justicia*, Barcelona, Editorial Alfa, 1988, p. 15.

Diferencias y similitudes entre el estado natural y la Posición Original (Hobbes vs. Rawls). FERNANDO ARANDA FRAGA

de ser y fuente última en la satisfacción de necesidades que son estrictamente individuales. En este marco de carácter convencional, el Estado no es ya un fin ni el ámbito propio en que los individuos se desarrollan como seres naturalmente sociales, sino un medio, cuya meta es proveer de seguridad a sus componentes, a fin de que éstos, como átomos sociales, suplan sus necesidades de supervivencia y bienestar.

Desde esta perspectiva, el Estado ha de sostenerse en la medida en que sea capaz de generar las condiciones jurídicas que permitan a los instituyentes el desarrollo de sus fines individuales, de la manera más eficaz posible. Estas condiciones jurídicas son construidas a partir de determinadas circunstancias en que se desarrolla la vida de los individuos, de acuerdo con la teleología que asume el liberalismo como sistema, imponiéndose no sólo como mera ideología política, sino como una cosmovisión, que orienta la totalidad de la vida de los seres humanos. Éstos, como dijimos, se autoasumen como átomos, cuyas necesidades, estrictamente individuales —y aún las sociales— han de ser satisfechas de la manera más eficiente posible, anteponiendo los intereses propios a los intereses colectivos, aunque, al mismo tiempo, estableciendo un marco legal que impida la yuxtaposición de estos intereses entre sí, cuidando que no se produzcan coaliciones conducentes al perturbamiento de la paz (*paxsocietas*) social. De ocurrir esto último se pondría en serio riesgo la propia seguridad, y consecuentemente el bienestar individual alcanzado.

Bibliografía

Hobbes, Thomas, *Leviathan. Or the Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiastical and Civil. The English Works of Thomas Hobbes*, ed. Sir William Molesworth, Second Reprint, London, Scientia Verlag Aalen, 1839, 1966.

Rawls, John, *A Theory of Justice*, Twenty-First Printing, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1971.

Höffe, Otfried, *Estudios sobre teoría del derecho y la justicia*, Barcelona, Editorial Alfa, 1988.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
MESA DE PONENCIAS: PENSAMIENTO ARGENTINO Y LATINOAMERICANO

Ser, estar... y andar

El verbo andar en Atahualpa Yupanqui
como ampliación del repertorio filosófico para describir lo americano

Máximo Arbe

maximoarbe@hotmail.com

Resumen: Rodolfo Kusch en *América profunda* mostró la insuficiencia de las categorías filosóficas occidentales para entender cómo es América y dijo haber hallado las categorías de un pensar americano. Expresó que *las raíces profundas de nuestra mente mestiza oscilan entre dos polos: el 'ser', 'ser alguien', propio de la burguesía europea del siglo XVI y el 'mero estar' o 'estar aquí', modalidad profunda de la cultura precolombina*. Por mi parte, en la obra de Atahualpa Yupanqui (1908-1992) encuentro un uso preferencial del verbo 'andar' cuya tematización reporta elementos de crítica para esta conceptualización de lo americano porque desmonta la distinción entre 'mero estar' y 'ser alguien' y, en consecuencia, se desvincula de la esperanza kuschiana de que el hedor americano fagocite la pulcritud europea.

Palabras Clave: Pensamiento argentino y latinoamericano, ser, estar

1. 'Mero estar' y 'ser alguien en Rodolfo Kusch

Como consecuencia de sus viajes de investigación y trabajos de campo en el noroeste argentino y en el altiplano boliviano-peruano Rodolfo Kusch¹ observó la carencia de categorías para entender cómo es América.

En el artículo "Una lógica de la negación para comprender a América" expresa:

Al cabo de andar por América, y ver muy dignos, aunque evidentes, fracasos en este sentido, [en el sentido de creer que la solución de nuestros problemas habrá de surgir recién al cabo de una aplicación rigurosa de habilidades científicas adquiridas en otros continentes], caemos en la cuenta que la cuestión no radica en la importancia de la ciencia, tanto como en la falta de categorías para analizar, aun científicamente, lo americano.

Entra como componente significativa en nuestra mentalidad colonizada una cierta ceguera que no nos deja ver qué ocurre con América, porque es muy probable que la cuestión no esté en ella sino en nosotros, ya que nos falta la fe y no tenemos las categorías necesarias para comprenderla.²

Por eso en su obra más conocida, *América profunda*, pudo expresar que *había hallado, probablemente, las categorías de un pensar americano*. Allí también expresa:

¹ Filósofo y antropólogo argentino (Buenos Aires, 1922 - Maimará, 1979).

² Kusch, R., "Una lógica de la negación para comprender a América", *Nuevo Mundo* T. 3, N° 5, San Antonio de Padua, Talleres Gráficos San Francisco, enero-junio de 1973, pp. 170-178.

Ser, estar... y andar. El verbo andar en Atahualpa Yupanqui como ampliación del repertorio filosófico para describir lo americano. MÁXIMO ARBE

La intuición que bosquejo aquí oscila entre dos polos. Uno es el que llamo el 'ser', o 'ser' alguien y que descubro en la actividad burguesa de la Europa del siglo XVI y, el otro, el estar, o estar aquí, que considero como una modalidad profunda de la cultura precolombina y que trato de sonsacar a la crónica del indio Santa Cruz Pachacuti. Ambas son dos raíces profundas de nuestra mente mestiza -de la que participamos blancos y pardos- y que se da en la cultura, en la política, en la sociedad y en la psique de nuestro ámbito.³

La noción de 'mero estar' es caracterizada por Kusch del siguiente modo:

La cultura quichua era profundamente 'estática'... era un estatismo que abarcaba todos los aspectos de la cultura quichua, como si toda ella respondiera a un canon uniforme, que giraba en torno al 'estar' en el sentido de un 'estar aquí', aferrado a la parcela cultivada, a la comunidad y a las fuerzas hostiles de la naturaleza.

Este mero estar encierra todo lo que el quichua había logrado como cultura. Supone un estar 'yecto' en medio de elementos cósmicos, lo que engendra una cultura estática, una economía de amparo y agraria, con un estado fuerte y una concepción escéptica del mundo (...)

Todo lo europeo es lo opuesto a lo quichua, porque es dinámico, lo cual nos aventura a calificarlo como una cultura del 'ser', en el sentido de 'ser alguien', como individuo o persona.⁴

Kusch refiere que el empleo del concepto 'estar' como categoría filosófica no está muy lejos del concepto de 'dasein' de Heidegger, *que siempre es traducido como 'ser-ahí- pero que sin embargo tiene un sentido de 'mero estar' o sea de 'darse'*. Y agrega que toma el concepto de estar para romper la continuidad del ser, al modo como Duns Scoto tomó la 'hecceidad' y que incluso el concepto 'estar' se podría muy bien vincular con el concepto budista de 'acidad' como 'así llegado'.

Por su parte, el concepto de 'ser' en tanto 'ser alguien' se origina en la burguesía europea postcalvinista como *excesivo afán de inmutabilidad que responde al miedo atroz ante el devenir, como una manera que tiene el individuo de destacarse en la competencia*.⁵

La oposición entre 'estar' -modalidad profunda de lo americano- y 'ser' -categoría propia del pensamiento occidental-, es enriquecida por Kusch con una extensa semantización bipolar que recorre los siguientes itinerarios:

³ Kusch, R., *América profunda*, Buenos Aires, Bonum, 1986, 3ra. ed., pp. 5 y 7. [Juan de Santa Cruz Pachacuti (Virreinato del Perú, s. XVI-XVII) fue un cronista indígena autor de la *Relación de las antigüedades deste Reyno del Pirú* escrito a principios del s. XVII publicado en 1879 por Marcos Jiménez de la Espada junto a otras dos crónicas en *Tres relaciones de antigüedades peruanas*.]

⁴ *Ibíd.* pp. 97 y 98.

⁵ *Ibíd.* pp. 142 y 145.

Ser, estar... y andar. El verbo andar en Atahualpa Yupanqui como ampliación del repertorio filosófico para describir lo americano. MÁXIMO ARBE

La cultura quichua puede caracterizarse por la estaticidad puesto que, aprisionada por la gravidez del mundo y por la adversidad cósmica, adquiere una cierta cualidad de 'yecto', frente a la dinamicidad de la cultura occidental en la cual los sujetos afectan y modifican el mundo al tiempo que se enajenan a través de la acción.

La comunidad quichua se organiza como *ayllu*: comunidad agraria con economía de amparo, frente a la comunidad occidental organizada como ciudad amurallada basada en el trabajo y en la moral, con prohibición del lucro y del despilfarro.

La lengua quichua recibe pasivamente los accidentes gramaticales, frente a las lenguas occidentales que construyen el predicado como algo esencial, que subordinan el sujeto a un orden superior y teórico.

El arte precolombino es mandálico, de marcada estructura circular, frente al arte occidental basado en la proporción áurea vacía de centro.

El indígena es considerado como mero hombre, como masa, como anónimo de la gran ciudad, en fin, como residuo, frente al occidental considerado como ciudadano, como elite, como casta. La humanidad del indígena es una *runacay*, es decir 'hombres aquí', frente a la humanidad occidental que es el conjunto de sujetos o individuos.

Las culturas indígenas de Sudamérica se han quedado en las mesetas, no en las llanuras como las euroasiáticas; su actitud ante la naturaleza es la del conjuro y la magia, una sabiduría por la cual disponen de las cosas como utensilios a la mano, en cambio la actitud occidental es la del conocimiento, la ciencia y la técnica para fabricar objetos.

El quichua busca verdades estables que brotan del miedo frente a la ira divina o naturaleza, en cambio el occidental obtiene verdades inestables porque suprime la ira divina mutándola en razón, ira del hombre. Los estratos profundos de América tienen una raíz y una emoción mesiánicas, mientras que la razón occidental es un caparazón de progresismo, ciudadanía y democracia.

El quichua tiene una pre-historia, que es la historia misma de la especie y por lo mismo es una 'gran historia', en cambio el europeo tiene una 'pequeña historia', una historia de cuatrocientos años, la historia de los que quieren ser alguien.

En síntesis: la oposición radical entre el 'estar' y el 'ser' Kusch la resume como oposición entre el 'hedor' de América y la 'pulcritud' europea. *La categoría básica de nuestros buenos*

Ser, estar... y andar. El verbo andar en Atahualpa Yupanqui como ampliación del repertorio filosófico para describir lo americano. MÁXIMO ARBE

*ciudadanos consiste en pensar que lo que no es ciudad, ni prócer, ni pulcritud, no es más que un simple hedor susceptible de ser exterminado (...) la primera solución para los problemas de América apunta siempre a remediar la suciedad e implantar la pulcritud.*⁶

Esta oposición que aparece como irremediable, tiene sin embargo una salida de interacción dramática, una especie de dialéctica que Kusch llama 'fagocitación' y que consiste en *la absorción de las pulcras cosas de Occidente por las cosas de América, a manera de equilibrio o reintegración de lo humano en estas tierras*⁷. Y esto se dará por haber calificado como hedientas a las cosas de América, pues una especie de verdad universal expresa que todo lo que se da en estado puro es falso y debe ser contaminado por lo opuesto. *Esto es sabiduría de América*, sostiene Kusch.

2. El 'andar' como categoría propia del pensamiento yupanquiano

En la obra de Atahualpa Yupanqui⁸ se puede encontrar un uso particular del verbo 'andar' que evidencia una decidida preferencia por parte del autor para referirse a la existencia humana. Por esta razón, se puede postular que el verbo andar reporta elementos de crítica para una conceptualización de lo americano porque desmonta la distinción entre 'mero estar' y 'ser alguien' al posibilitar otra forma de descripción.

Yupanqui también hizo experiencia en el altiplano y de la cultura quechua tomó la sentencia *Runa Allpacamaska*, "el hombre es tierra que anda". Ya en el primer libro publicado por Yupanqui, *Piedra sola*, aparece esta expresión referida al kolla:

*Canto. Bronce. Silencio.
Fuerza de pedregal.
Eres tierra que anda.
¡Sombra de Pucará!
("Indio", Piedra Sola)*

La reitera varias veces en su siguiente libro, *Cerro Bayo*, refiriendo su origen en el amauta Choquehuanca⁹. En *Aires Indios*, su tercer libro, repite una expresión similar¹⁰.

⁶ *Ibíd.* p. 13.

⁷ *Ibíd.* p. 17.

⁸ Nacido en 1908 en Campo de la Cruz (Juan A. de la Peña, Pergamino), fallecido en 1992 en Nimes.

⁹ Páginas 53, 78, 80 y 152 de la 2da. edición, Buenos Aires, 1953. [Choquehuanca, amauta inca, aproximadamente s. XIV, de figura homérica.]

Ser, estar... y andar. El verbo andar en Atahualpa Yupanqui como ampliación del repertorio filosófico para describir lo americano. MÁXIMO ARBE

Su cuarto libro se llama, justamente, *Tierra que anda*. A diferencia de los tres anteriores en los cuales la expresión siempre se refería a los kollas, en este libro Yupanqui extiende la referencia de la expresión a otros indios, a mestizos y a criollos. En referencia al 'Malón de la paz' de 1946 expresa:

El hombre es tierra que anda... ahora viene la caravana india trajinando caminos. No todos son kollas. Los hay de Ledesma, mestizos, criollos de cepa hispana, maticos, algunos tobas, otros de raza calchaquí. (...) Cada cual trae la atmósfera de su paisaje. (...) ¡Mi corazón te piensa con sabor de vidala, paisano de mi tierra! El hombre es tierra que anda... ¡Runa allpacamaska! ¹¹

La expresión *Runa allpacamaska* reaparece en dos libros más, en *El canto del viento* y en *Del algarrobo al cerezo*. En ambos casos, Yupanqui recuerda la sentencia quechua al referir experiencias vividas con pueblos lejanos –los gitanos-magyares de Europa Oriental en 1949 y los ainus del norte de Japón en 1964, respectivamente-, denotando un fondo universal común en la experiencia humana.

Como puede observarse, Yupanqui amplía la referencia de la sentencia quechua aplicándola a diversos pueblos. El hombre es 'tierra que anda' en tanto 'paisano', es decir, en tanto que lleva su paisaje al andar¹²; en consecuencia, puede sostenerse que Yupanqui universaliza la sentencia quechua al sostener que todo hombre es tierra que anda.

Por otra parte, el verbo andar puede rastrearse en el *corpus* yupanquiano para notar, no sólo que su uso es altamente recurrente, sino que todas las connotaciones que adquiere son un rasgo particular de su estilo, como redescrición de la existencia humana.

Uno de los recursos poéticos más habituales en la obra de Yupanqui lo constituyen las identificaciones con los elementos naturales. Puede constatarse que muchas identificaciones son con elementos dinámicos, como el agua del río, el viento y la luna.

Todos ellos 'andan':

*Hilito de agüita clara
saliendo del pedregal.
Vienes quién sabe de dónde,*

¹⁰ Cfr. Yupanqui, A., *Aires indios. Poemas de infancia*, Montevideo, Letras, 1947, *Poema de la madre kolla*.

¹¹ Cfr. Yupanqui, A., *Tierra que anda*, Buenos Aires, El Anteo, 1948 pág. 30-32.

¹² Por otra parte, el concepto de 'paisano' es desarrollado en *El canto del viento* donde Yupanqui elabora una canónica artística al establecer que el artista debe ser paisano, traductor de su paisaje, de su tierra.

Ser, estar... y andar. El verbo andar en Atahualpa Yupanqui como ampliación del repertorio filosófico para describir lo americano. MÁXIMO ARBE

*afanoso por andar.
¡En algo nos parecemos,
agüita del pedregal...
("Agüita del río", Piedra Sola)*

*Ayer vine y hoy me alejo.
¡Destino del caminar!
En algo nos parecemos,
vientito del Tucumán.
("El adiós", Guitarra)*

*En algo nos parecemos
luna de la soledad:
yo voy andando y cantando
Que es mi modo de alumbrar.
("Luna Tucumana")*

*Allá por las cordilleras
anda el viento desatado,
con su caballo de nieve
salta los hondos barrancos.
("Pesebre navideño", La capataza).*

Yupanqui resalta la dinamicidad del 'andar' cuando expresamente se contrapone al valle, que siempre 'está quieto':

*Yo nunca fui como el valle,
eso lo saben los vientos.
Mi vida es domar caminos,
el valle siempre está quieto.
("Piedra y cielo", Piedra sola y Guitarra)*

Los elementos inorgánicos como el valle o a la piedra sola que da nombre al primer libro de Yupanqui no son 'tierra que anda' sino que cumplen su destino de estar. Así también los elementos vegetales cumplen su destino de dar, de un estar resistente y silencioso, tampoco son 'pedazos de tierra que se han echado a andar'. Frente a ellos Yupanqui expresa su admiración:

*¡Qué bien cumples tu destino;
Piedra sola.
¡Cómo quisiera tu fuerza para mí!
("Piedra sola")*

*Quisiera ser arbolito
ni muy grande ni muy chico,*

Ser, estar... y andar. El verbo andar en Atahualpa Yupanqui como ampliación del repertorio filosófico para describir lo americano. MÁXIMO ARBE

*pa' darle un poquito 'i sombra
a los cansaos del camino.
("La olvidada")*

En cambio, el hombre en tanto *pedazo de tierra que se ha echado a andar*¹³, debe cumplir con su destino de andar, debe darle un sentido a su vida, o como dice Yupanqui, un rumbo. Si bien todos los rumbos son sentidos posibles para la vida humana y ninguno queda validado *a priori* como mejor, el rumbo elegido será auténtico en la medida que, cumpliendo con el destino de ser paisaje, tierra que anda, sea también de compromiso con los demás seres humanos:

*Aunque canto en todo rumbo
tengo un rumbo preferido.
Siempre canté estremecido
las penas del paisanaje,
la explotación y el ultraje
de mis hermanos queridos.
(El payador perseguido).*

También las actividades intelectuales son redescritas como formas del andar. Se anda interiormente cuando el hombre piensa, sueña una esperanza, recuerda o evoca:

Patrocinio Días...Alzaba la caja -luna llena de magia y de copla- y con ella andaba, verso adentro, rastreando la nostalgia. ("Destino del canto", El canto del viento).

*Quiero dormirme pensando
que voy andando y andando
y haciendo un mundo mejor.
("El corazón y la copla")*

En todo caso, para Yupanqui, lo que importa desde el punto de vista intelectual no es la obtención y cultivo de la 'ciencia', sino de la 'experiencia'. La experiencia puede ser caracterizada como *ciencia de observar*¹⁴ y se adquiere en el andar de la vida, *academia de andares*¹⁵ donde la baqueanía -grado supremo de la experiencia- es un *doctorarse en caminos*¹⁶. Esto puede observarse en las siguientes citas:

Si la vida es una ciencia

¹³ Cfr. Yupanqui, A., *Cerro Bayo*, o.c, p. 78.

¹⁴ Cfr. Yupanqui, A., *Cerro Bayo*, o. c., p. 96.

¹⁵ *Ibíd.* p. 43.

¹⁶ Cfr. Yupanqui, A., *Aires indios*, 2da. edición, p. 113.

Ser, estar... y andar. El verbo andar en Atahualpa Yupanqui como ampliación del repertorio filosófico para describir lo americano. MÁXIMO ARBE

*juro que nada aprendí,
porque yo siempre viví
curtido por la experiencia.*
("Juanito Laguna y el último payador")

*Estas cosas que yo pienso
no salen por ocurrencia.
Para formar mi experiencia
yo masco antes de tragar.
Ha sido largo el rodar
de ande saqué la advertencia.
(El payador perseguido)*

*Nadie podrá señalarme
que canto por amargao.
Si he pasao lo que he pasao,
quiero servir de advertencia.
El rodar no será cencia,
pero tampoco es pecao.
(El payador perseguido)*

*Aunque mucho he padecido
no me engrilla la prudencia.
Es una falsa experiencia
vivir temblándole a todo.
Cada cual tiene su modo;
la rebelión es mi cencia.
(El payador perseguido)*

Resulta significativa la preferencia de Yupanqui por la 'advertencia' en sustitución de la prudencia. En el mismo sentido, resalta la crítica yupanquiana a las virtudes clásicas de piedad y caridad expuesta en la "Milonga del solitario" de *Guitarra*:

*A nadie tengo a mi lado
porque no busco piedad;
desprecio la caridad
por la vergüenza que encierra,
soy como el león de mi sierra
vivo y muero en soledad.*

La prudencia, la piedad y la caridad, aparecen, entonces, como virtudes innobles, impropias del hombre que hace experiencia de su destino de andar.

La cantata *El payador perseguido* que usualmente es receptada como composición autobiográfica, puede ser leída como el intento de construcción de un sujeto sapiencial que si bien se apoya en la empiricidad del sujeto enunciador, lo trasciende

Ser, estar... y andar. El verbo andar en Atahualpa Yupanqui como ampliación del repertorio filosófico para describir lo americano. MÁXIMO ARBE

ampliamente, superando la autorreferencia y creando un canon de virtudes y vicios donde lo cognitivo se entrecruza con lo ético constituyendo disposiciones que guían la práctica cotidiana al tiempo que sirven de criterio para juzgarla. Puede constatarse que el canon de virtudes morales yupanquiano se inscribe en la tradición moderna, en la gesta de *los heroicos pensadores de la vida* como dice en "La palabra sagrada".

Las nociones de espacio y tiempo también son semantizadas a partir del 'andar'. Es mediante el concepto de 'distancia' -generado por el andar- que se puede realizar una mutua reducción de las dimensiones de espacio y tiempo en tanto ambas son formas del 'mirar': la capacidad de 'mirar afuera' -distancia espacial- y la de 'mirar adentro' -distancia temporal-.

*¡A qué le llaman distancia!
Eso me habrán de explicar...
Sólo están lejos las cosas
que no sabemos mirar.
("Distancia", Piedra sola)*

En cierto sentido, puede decirse que la distancia espacial, en tanto 'mirar afuera' puede ser concebida como aparente:

*Los caminos son caminos
en la tierra y nada más.
Las leguas desaparecen
si el alma empieza a aletear...
(Distancia", Piedra sola)*

Mientras que la distancia temporal en tanto 'mirar interior' es sincrónica y puede, incluso, concebirse como circular:

*La lejura es buena cura...
Lo dice un refrán mentao.
Pero al final me han topao
sus ojos, su pelo suelto,
como si me hubiera güelto
o no hubiera galopiao..
("Pasaban los cantores", El canto del viento)*

La vida es calificada por Yupanqui con figuras del andar como el camino o el río y es descrita con contraposiciones del tipo 'penas y dichas' que refuerzan la idea de tránsito, de andar, que tiene la vida. En repetidas ocasiones esta descripción por opuestos

Ser, estar... y andar. El verbo andar en Atahualpa Yupanqui como ampliación del repertorio filosófico para describir lo americano. MÁXIMO ARBE

alcanza la figura del oxímoron denotando que la vida es una conciliación de opuestos como en "Canción del arriero de llamas": *¡Así es la vida!... / Llenita de triste risa / y alegres penas...*

Finalmente, la redescrición que Yupanqui hace de la vida humana mediante el 'andar' culmina en la consideración de dos aspectos centrales en su obra: la incertidumbre y la afinalidad.

La incertidumbre del andar se constata por la altísima recurrencia de los adverbios y locuciones de duda esparcidos por toda la obra: 'quizá', 'tal vez', 'no sé', 'qué sé yo', 'quién sabe', etc. Resultan significativos aquellos pasajes en los que Yupanqui recurre a estas locuciones eludiendo dar una respuesta contundente:

*De pronto me ha preguntado
la voz de la soledad
si andaba buscando el cielo.
Y yo respondí: quizá...
("El cielo", Guitarra)*

*Atrás quedarán caminos
como sogas embarradas.
Y adelante, yo no sé.
Algo quizá... Tal vez nada...
("El regreso")*

La afinalidad de la existencia aparece en expresiones en las que el andar es sustraído de toda causalidad y en planteamientos en los cuales se involucra al azar o se declara la incapacidad de poder plantear un sentido último al andar como figura de la existencia:

*Andoy por el cerro,
ni sé por qué andoy..
No sufro de amores,
¡Palabrita'í Dios!
("Palabrita'í Dios", Piedra sola)*

*Viajeros al azar los pasos mío
dieron con tu ciudad una mañana,
y te vi despertar bajo la diana
jubilosa y triunfal de tus dos ríos.
("Jujuy", Piedra Sola)*

*Dos noches sin luna, dos días sin sol.
No sé de ande vengo, ni pa' donde voy.
("Vidala del viaje largo", Piedra sola)*

Ser, estar... y andar. El verbo andar en Atahualpa Yupanqui como ampliación del repertorio filosófico para describir lo americano. MÁXIMO ARBE

El arriero, el pastor y el que anda porque sí nomás, dejan su ruego a Pachamama, para que les vaya bien en su viaje. ("La apacheta", Aires Indios).

Sin proponérselo, porque él nunca intelectualizó su vida. El rumbo le venía porque sí... ("La selva y su poeta", Aires indios).

Estos aspectos han desconcertado a la mayoría de los intérpretes de la obra yupanquiiana. Por ejemplo, Fernando Boasso los considera como estados momentáneos o etapas transitorias¹⁷ y Norberto Galasso como expresiones postreras de desencanto y desviación¹⁸. Sin embargo, es justamente en estos temas donde puede observarse la veta filosófica más interesante de la obra yupanquiiana. La insistencia en este tipo de declaraciones puede ser leída como una activa resistencia a la posibilidad de dar respuestas últimas y conclusivas sobre la vida, es decir, como resistencia a dogmatizar – lo cual es indicio de una mentalidad filosófica antes que religiosa, contrariamente a lo que sostiene Boasso- y, además, son muestras de un *andar desde* o *a partir de* antes que un *andar hacia* –como pretendería Galasso-.

En el 'andar sin por qué' no hay algo así como una meta prefijada hacia dónde andar. Si el *desde dónde* andar es significado y referenciado como 'la tierra', como el 'paisaje' que el hombre es, en cambio, no hay *adónde* llegar que no sea la genérica y pragmática expresión de *hacer un mundo mejor*¹⁹, expresión que no denota descriptivamente, sino metafóricamente, es decir, en tanto crítica de lo actualmente dado.

3. Andar como modalidad de ser y poder ser

En la dialéctica entre la pertenencia a la tierra y la distanciamiento crítica que supone plantear 'un mundo mejor', la poesía opera nuevas posibilidades de ser y muestra, ya

¹⁷ Fernando Boasso dedica varios párrafos a despejar dudas sobre la posibilidad de interpretar algunos textos de Yupanqui como un existencialismo del absurdo *more* Sartre. Cfr. *Atahualpa Yupanqui: Símbolo, mensaje y drama*, Buenos Aires, Guadalupe, 1969; reediciones: *Atahualpa Yupanqui: Hombre - Misterio*, Buenos Aires, Guadalupe, 1983 y *Atahualpa Yupanqui: Campeador de misterios*, Buenos Aires, Consudec, 2002.

¹⁸ Norberto Galasso atribuye la preocupación por los grandes temas de la humanidad -la muerte, Dios, el sentido de la vida, etc.- a cierta tendencia metafísica, incluso, por momentos mística, que lo alejan del alegato social y del canto nacional. Cfr. *Atahualpa Yupanqui: El canto de la patria profunda*, Buenos Aires, Colihue, 1992.

¹⁹ Cfr. Yupanqui, A., "El corazón y la copla".

Ser, estar... y andar. El verbo andar en Atahualpa Yupanqui como ampliación del repertorio filosófico para describir lo americano. MÁXIMO ARBE

no tanto lo que es dado, sino fundamentalmente, lo que puede ser. La poesía también es denuncia, proyección y utopía porque en su ficción recrea críticamente el imaginario social y lo vincula con la realidad al desplegar efectos de referencia que redescubren la realidad y pone en cuestión el ejercicio del poder en el marco hermenéutico que se da entre la apropiación ideológica y la distanciación utópica²⁰.

En los antípodas del platonismo, Yupanqui expresa poéticamente la dialéctica entre imaginación y acción, entre ficción y realidad, devolviendo a la poesía su lugar irreductible en la construcción de una vida democrática.

Si por un lado es verdad que en Yupanqui subsisten ciertas dicotomías clásicas del tipo 'adentro-afuera', 'esencia-apariencia', 'autenticidad-inautenticidad'²¹, es verdad también que estas dicotomías no cumplen una función ideológica que permita establecer separaciones y exclusiones del tipo 'unas personas tal cosa' -son profundos, auténticos o arraigados, etc.- y 'otras personas tal otra'. Antes bien, Yupanqui escribe desde el *andar* y describe así otra modalidad. Una modalidad que no se dice ni con 'ser' ni con 'estar', ni se puede referenciar ideológica o geográficamente. *Andar* es siempre una idea de construcción de sí mismo que no tiene ni la estaticidad profunda y raigal del 'estar dándose' como si no hubiera demasiado por hacer en este mundo, ni tiene, tampoco, la imperiosa vorágine de 'tener que ser' como si uno habitara en una falta original cuasi irremediable.

Yupanqui describe este andar en esos personajes como la Senda de *Cerro Bayo* a quien *le calentaba la sangre la sentencia de Choquehuanca, ¡El hombre es tierra que anda...! Y llevando un hijo que le calienta las entrañas, se marchó, no obstante, sin importar adónde, procurando poner en su marcha toda la firmeza de que fuera capaz*²².

O también como la María Juana de *Aires indios* que al cumplir el período de su viudez deja de ser *una sombra apagada para incendiarse en la noche bailando una zamba libre de*

²⁰ Cfr. Ricoeur Paul: "La ideología y la utopía: Dos expresiones del imaginario social" en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, Buenos Aires, F.C.E., 2001.

²¹ Dicotomías que integran lo que Frederic Jameson llama 'modelo de profundidad' y que ha sido objeto de la crítica postestructuralista de la hermenéutica. Cf. *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 33.

²² Cfr. Yupanqui, A., *Cerro Bayo*, o. c., p. 152 y 153.

Ser, estar... y andar. El verbo andar en Atahualpa Yupanqui como ampliación del repertorio filosófico para describir lo americano. MÁXIMO ARBE

*custodias rituales y de frenados impulsos. Este volver a danzar de la viuda, esta vuelta al andar, llena la selva de esperanzas, promesas y deseos*²³.

Pero es quizá el Minero de *El canto del Viento* quien mejor muestra la resolución del andar: *Buscaba oro, pero temía encontrarlo. Un día se dijo: "Sé que he nacido 'buscador'. Pero nada más que 'buscador'". Pero otro día se dijo: "Debo nacer de nuevo; debo parirme a mí mismo (...). Y aunque es difícil dejar aquello que formó nuestra pasta,... resolvió irse y recomenzar la vida. (...) Ahora sabe mirar la sombra de su dicha y su tragedia porque el hombre se ha parido a sí mismo*²⁴.

Si el andar tiene esta característica de construcción de sí mismo, de hacerse, entonces la 'filosofía del andar' puede prescindir del estereotipo dicotómico entre el 'mero estar' y el 'ser alguien'.

Si bien Kusch reconoce que tanto el 'estar' como el 'ser' *son raíces profundas de nuestra mente mestiza*, la interacción entre ambas modalidades es conflictiva, a veces violenta, y su resolución es dramática en tanto sostiene la esperanza de que el hedor americano fagocite la pulcritud europea.

Desvincularse de esta esperanza kuschiana y de la lógica de la negación que la sustenta permite una consideración más apropiada de la realidad mestiza de lo americano en tanto convergencia de diversos pueblos. Una consideración así no puede sustentarse sólo en la tensión bipolar 'indígena-occidental' o 'americano-europeo'. También deben considerarse otros pueblos que no son ni indígenas de América ni occidentales para América.

Yupanqui expresa su condición mestiza en el poema "Los dos abuelos":

*Me galopan en la sangre
dos abuelos, sí señor,
uno lleno de silencios
y el otro medio cantor.
Hace tiempo, mucho tiempo
que el indio ya se alejó,
con su lanza y su alarido
su tobiano y su tambor.
El gaucho salió a rastrearlo
por esas pampas de Dios,
para que el hombre argentino*

²³ Cfr. Yupanqui, A., *Aires indios*, 2da. edición, pp. 132-139.

²⁴ Cfr. Yupanqui, A., *El canto del viento*, pp. 201-218.

Ser, estar... y andar. El verbo andar en Atahualpa Yupanqui como ampliación del repertorio filosófico para describir lo americano. MÁXIMO ARBE

no pierda su condición.

El 'estar' americano y el 'ser' europeo pueden integrarse e integrar otros modos de ser en el andar, en la construcción de un nosotros que permita una visión más realista de lo que somos y por lo tanto más posible de lo que queremos ser.

Bibliografía de Atahualpa Yupanqui

Piedra sola. Poemas del cerro, Jujuy, Riva y Cía., 1941.

Cerro Bayo. Vida y costumbres montañosas, Buenos Aires, Peña y Del Giúdice, 1946. 2da. edición ampliada, Buenos Aires, Nordus, 1954.

Aires indios. Poemas de infancia, Montevideo, Imprenta Letras, 1947, ilustraciones de H. Frangella.

Tierra que anda, Buenos Aires, El Anteo, 1948, prólogo y reseña de A. Varela.

Guitarra. Poemas y cantares argentinos, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1954.

El payador perseguido. Grabación discográfica: Buenos Aires, 1963. Publicación: Buenos Aires, Compañía General Fabril, 1972.

El canto del viento, Buenos Aires, Honegger, 1965.

El sacrificio de Túpac Amaru, grabación: Le Chant du Monde, París, 1971; publicaciones: Buenos Aires, Revista Paz y Justicia, 1981; *La capataza*, Buenos Aires, Cinco, 1992, p. 28-35.

Del algarrobo al cerezo. Apuntes de un viaje por el país japonés, Madrid, Aguilar, 1977, ilustraciones de S. Paz.

La palabra sagrada, grabación y publicación: Châtillon, Association pour la Connaissance et le Développement de la musique française et étrangère, 1989.

La capataza, Buenos Aires, Cinco, 1992, presentación de J. Racedo.

Nota: Los poemas no publicados en la bibliografía precedente han sido transcritos de grabaciones discográficas. En el texto se citan con comillas dobles sin otra indicación.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
MESA DE PONENCIAS: HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MODERNA

**“DE LOS JUICIOS ANALÍTICOS A LOS JUICIOS SINTÉTICOS A PRIORI.
KANT VS LEIBNIZ”**

Prof. Arévalo, Marcos Abel
Universidad Nacional de Catamarca
marcosarevalo62@gmail.com

Resumen: El presente trabajo tiene por objeto, adentrarnos en el análisis y reflexión de dos filósofos de la edad moderna: Leibniz y Kant, en este caso se propone mostrar algunas controversias que giran en torno al acuerdo y desacuerdo entre ambos pensadores. Leibniz sostiene la verdad de los juicios Analíticos y por medio de éste sienta las bases de su pensamiento, creador del principio de razón suficiente, el cálculo infinitesimal, entre otros conceptos. A partir del pensamiento de Kant, la filosofía toma un horizonte totalmente diferente. Con la creación del juicio Sintético a priori, Kant le da por primera vez un estatus científico a la filosofía y funda toda su teoría crítica a partir de ello. Sin embargo, para llegar a dicha creación el filósofo concilió algunos aportes de sus predecesores. Será Kant y Leibniz con quien se logre un fecundo diálogo que resulte útil, provechoso y de interés para la filosofía.

Palabras Claves: juicios analíticos, juicios sintéticos, concepto, regla de construcción.

1

Toda la historia de la filosofía moderna ha hablado sobre dos tipos de juicios: los juicios analíticos y los juicios sintéticos. En el caso de Leibniz su filosofía gira en torno, a los primeros.

El principio aristotélico de identidad podría formularse lógicamente de la siguiente manera $A = A$, en el caso de Leibniz, observa que dicho principio posee: en primer lugar una verdad tautológica, y por otro lado dicho principio es una proposición analítica, por ejemplo “la materia es materia”. Sin embargo existe una proposición idéntica por inclusión al decir “la materia es extensa”, vemos como en

“De los juicios Analíticos a los juicios Sintéticos A Priori Kant vs Leibniz”. ARÉVALO, MARCOS ABEL

el sujeto “materia” ya se encuentra contenido por inclusión el predicado “extensa”, la identidad del predicado (es extensa) se da en el sujeto por inclusión.

Del principio de identidad deviene el juicio analítico, en donde toda proposición analítica es verdadera, lo novedoso que resulta de ello es que Leibniz no se queda con esto e intenta lograr la recíproca de los juicios analíticos, diciendo ahora “*toda proposición verdadera es analítica*”, y además agrega un concepto nuevo, el de Necesidad, entonces la recíproca que busca lograr es “*toda proposición verdadera es Necesariamente analítica*” ¡¡¡He aquí la novedad de este creador de conceptos según el filósofo^{1!!!}

Esa necesidad como impronta de Leibniz da lugar a la formulación del principio de Razón Suficiente (*nihil est sine ratione*), “nada es sin Razón”. El principio de razón suficiente es la recíproca del principio de identidad, y señala que todo tiene una razón de ser. Que todo tenga una razón de ser no es lo mismo que decir todo tiene una causa, este último nos remite al principio de causalidad, utilizado por Leibniz que plantea una causa necesaria pero no suficiente, va hacia el infinito en relación al “cálculo infinitesimal”, de causa en causa y de efecto en efecto. Si decimos por ejemplo que la causa de B es A, por consiguiente la causa de C es B, se vislumbra una contemporaneidad que nos lleva a decir: “si el fundamento, fundamenta lo fundamentado; lo fundamentado fundamenta el fundamento”. Dicho de modo mas práctico y tomando un ejemplo más concreto “no se puede ser padre si no se tiene un hijo, ni se es hijo sin tener un padre”.

Tomemos un ejemplo citado por el mismo Leibniz “César cruzó el Rubicón”, el predicado “cruzó el Rubicón” se extiende al infinito hacia atrás y hacia adelante por el doble juego de las causas y los efectos, entonces entre **causa** y **causa** llegamos a César, entre **efecto** y **efecto** la influencia en nosotros por medio del imperio romano; además el predicado “cruzó el Rubicón”, pertenece a la **Noción** de César estableciendo el concepto de **Inherencia**, donde todo lo que se dice con certeza de algo es inherente a la noción de ese algo. Aquí nuevamente nos

¹ DELEUZE, Gilles. Exasperación de la filosofía. Buenos Aires. Edit. Cactus. Año 2008

“De los juicios Analíticos a los juicios Sintéticos A Priori Kant vs Leibniz”. ARÉVALO, MARCOS ABEL

topamos con otro concepto muy importante para la filosofía y en especial la filosofía de Leibniz “*atribuir al individuo el concepto (que son nombres propios)*”, nunca se hizo hasta ese momento, donde el concepto era aplicado a lo general. En Aristóteles y su primera revolución científica si es posible llamarla así, se lleva a cabo a través de la creación del concepto, lo cual permitió por medio de un proceso de abstracción llegar a la verdad, a la esencia. Dicho concepto se aplicaba a lo general, y tal como sostiene Aristóteles hay ciencia de lo general no de lo particular (Metafísica).

2

Pero Kant se contrapone a esto:

La doctrina Leibniz - Wolffiana tomó un punto de vista completamente falso en sus investigaciones sobre el origen y naturaleza del conocimiento².

No está de acuerdo con los juicios sintéticos y con los juicios analíticos, creando lo que Deleuze llama “un monstruo”, que son los Juicios Sintéticos A priori.

En *la Crítica de la Razón Pura* señala Kant la existencia de dos tipos de juicios, los cuales atraviesan toda la modernidad hasta el presente de dicho filósofo: los *Juicios Analíticos*, son juicios que enuncian un predicado que ya se encuentra contenido en el sujeto, el ya mencionado principio de identidad es un ejemplo claro. Son tautológicos (decir lo mismo), no agregan ningún tipo de conocimiento nuevo. Los *Juicios Sintéticos*, son aquellos que se dan por medio de la experiencia, son juicios también llamados “de protocolo”, que aportan sólo lo *particular y contingente*, por ejemplo decir “la rosa es roja”, es un tipo de juicio sintético, el predicado “rojo” no está contenido en el sujeto “rosa”, sin embargo no se puede asegurar que todo lo rojo sea una rosa, ni que toda rosa sea roja.

Kant va a conciliar estos dos tipos de juicios y hará emerger un nuevo tipo de juicio, los *Juicios Sintéticos A priori*. Antes de seguir con el desarrollo del tema es

² KANT, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*. Buenos Aires. Edit. Losada. Año 2013. p 216

“De los juicios Analíticos a los juicios Sintéticos A Priori Kant vs Leibniz”. ARÉVALO, MARCOS ABEL

importante poder dilucidar qué entiende Kant por *A priori*, ya que resulta ser el sólido cimiento de toda su gnoseología: Como una **primera** determinación, lo *A priori* se refiere a lo que es *independiente de la experiencia*, opuesto a lo *A posteriori* que es lo dable en la experiencia, por medio de ésta recogemos solamente lo particular, lo contingente. Como **segunda** característica lo *A priori* es lo *Universal y Necesario*, todo lo que es universal y necesario es *A priori*, por tanto no es dable en la experiencia particular propia del sujeto empírico, por último y como **tercera** determinación es la vinculación de lo *A priori* con las categorías, las cuales hacen un total de 12 categorías y no 10 como es en el caso de Aristóteles. Las categorías son predicados, atributos universales, que lo son por la simple razón de que todo objeto lo es en la medida en que es concebido como uno.

Si tomamos la categoría de **cualidad** que Kant desarrolla en la segunda parte de su obra titulada “*Lógica Trascendental*”, decimos que: todo objeto tiene una **Realidad** (categoría) de una parte: excluye lo que no es **Negación** (categoría) y por eso tiene límites **limitación** (categoría). Observamos entonces como las categorías son *las condiciones de la experiencia posible*, como predicados de objeto cualquiera son *A priori*.

Con lo expuesto hasta aquí acerca del pensamiento kantiano es posible poder preguntarnos si ¿hay otra cosa fuera de las categorías que sea *A priori*, es decir universal y necesario? La pregunta tiene una respuesta positiva y es, **el Espacio y el tiempo**. De aquí resulta algo novedoso y genuino en la filosofía, y el es el esfuerzo en Kant por distinguir la **presentación** de los fenómenos por medio del espacio y el tiempo, y la **representación** de éstos a través de los conceptos *A priori*.

Kant realiza por medio de la Crítica de la Razón Pura una nueva concepción de tiempo y por esa razón, Heidegger dice que de todos los filósofos es Kant quien más pensó el tema del tiempo. En la tradición antigua en especial la griega, el *tiempo* esta subordinado a la *ousia*, a la sustancia, el tiempo estaba subordinado al cambio, al movimiento, tal como lo define Aristóteles en su Física:

El tiempo es el número del movimiento según el antes y despues³

El tiempo está marcado por un carácter modal, es decir el tiempo no es Ser sino un modo de ser que se dice por medio, a través del movimiento, el tiempo es cíclico.

Para Kant que se nutre de la expresión de Newton, el tiempo ya no es más cíclico sino una línea recta que no acota al mundo sino lo atraviesa, “el tiempo tiene una sola dirección y es hacia adelante”⁴, el tiempo resulta así irreversible, presente ya en el pensamiento de Plotino, que es retomado por Kant, y por medio de dicha concepción refuta a Leibniz quien consideró: al *espacio* con una dimensión cerrada y ejemplo de ello es la mónada; con respecto al *tiempo*, en primer lugar, resulta *reductible a las determinaciones conceptuales*, y en segundo lugar tomó al tiempo de acuerdo al orden de las sucesiones de lo posible. Kant va a decir que el tiempo es **irreductible** al orden de los conceptos, claro está por su aprioridad, y este posee tres modos que son: **permanencia**, **sucesión** y **simultaneidad**. El tiempo deviene una condición de posibilidad de los fenómenos. La sucesividad de los fenómenos implica un tiempo y el tiempo es trascendente, no en el sentido medieval de la palabra sino en el sentido de lo “trascendental”, como modo de conocer *A priori*.

El término “Trascendental” se opone a la tradición entendida bajo el término trascendente, éste se puede visualizar en la distinción entre el “noumeno” y el “fenómeno” que Kant hace en la primera parte de la crítica. El *phainomeno* en griego era la apariencia, lo que se muestra, apariencia (*schein*) remite a la defectuosidad fundamental en el sujeto, la cosa se me aparece en virtud de mi percepción que la deforma, tal como señala Platón, salir de la apariencia para

³ ARISTOTELES. Física. Madrid. Edit. Gredos. Año 1982. p 202

⁴ HARNACK, Justus. La Teoría del Conocimiento de Kant. Madrid. Edit. Cátedra. Año 1997. p 35

“De los juicios Analíticos a los juicios Sintéticos A Priori Kant vs Leibniz”. ARÉVALO, MARCOS ABEL

lograr alcanzar la esencia. El “*noumeno*” que en griego quiere decir lo pensado “lo que es en sí” es decir la esencia inteligible.

A partir del pensamiento de Kant el fenómeno deja de ser apariencia (*schein*) y es definido como “aparición” (*erschainung*), desterrando la antigua pareja *disyuntiva* **Apariencia/Esencia** por esta nueva pareja ahora *conjuntiva* y no ya *disyuntiva* **Aparece/Condición de Aparición**. En la pareja *disyuntiva* apariencia/esencia, el sujeto está condenado inmediatamente a agarrar las apariencias y necesita de un gran esfuerzo intelectual para salirse de dicha apariencia con el fin de alcanzar la Esencia; en la pareja *conjuntiva* aparición/condición de aparición, toda aparición remite a las condiciones de aparecer de la aparición. Resulta de hecho, que *es el Sujeto el constituyente de las condiciones bajo las cuales lo que aparece, le aparece*. Ahora la pregunta es ¿Cuáles son las condiciones de Aparición?

De un lado las categorías y del otro el espacio y el tiempo que a su vez forman lo que Kant llama el sujeto Trascendental. Lo trascendental como se ha dicho versa sobre los modos de conocer *A priori*, esta aprioridad esta presente en los juicios sintéticos, distinto de la filosofía clásica que estaba presa de la dualidad en relación a los juicios: un juicio es analítico y *A priori* o es sintético a posteriori; por lo tanto el juicio sintético *A priori* es el resultado de la ruptura de esa “pareja *disyuntiva*”.

3

Si tomo por ejemplo el juicio “*la línea recta es el camino más corto de un punto al otro*”, el predicado “*el camino más corto*”, no esta contenido en el sujeto “*la línea recta*”, a su vez el predicado resulta ser independiente de la experiencia, por consiguiente universal y necesario, y además este juicio aumenta el conocimiento ya que se dice algo del sujeto que no estaba contenido directa o indirectamente en

“De los juicios Analíticos a los juicios Sintéticos A Priori Kant vs Leibniz”. ARÉVALO, MARCOS ABEL

el predicado. Podemos concluir que los juicios sintéticos *A priori* cumplen las falencias descriptas por Kant de los juicios analíticos y los sintéticos.

El predicado “lo más corto” resulta ser una **“regla de construcción de conocimiento”**, es decir es una regla según la cual se produce en la experiencia una línea como recta. Es una regla de construcción, para poder construir líneas rectas en la experiencia, para determinar una línea como recta. Distinto sería decir que “la línea *ex aequo*” (por igual, la misma en todos los puntos), que es un juicio analítico, por que no me hace falta salir del concepto de línea para llegar al predicado “*ex aequo*”.

El juicio **“la línea recta es el camino más corto de un punto al otro”** sale del concepto de línea para llegar al predicado “lo más corto” y es ese el gran **(des) acuerdo** entre Kant y Leibniz; Leibniz, nunca sale del concepto y por ello sostiene la verdad de los juicios analíticos. Kant, por medio de los juicios sintéticos *A Priori* sale del concepto para decir algo que no estaba en el concepto, de esta manera logra la Síntesis *A priori*, distinta en Leibniz que **es la unión de conceptos heterogéneos por medio de sucesiones posibles**. Para Kant **“Es la regla según la cual se produce en la experiencia un objeto conforme al concepto”**. Se puede tener una síntesis *A priori* de un concepto en otro concepto por que el Espacio y el Tiempo (que son irreductibles a las categorías) han tejido toda una red de determinación. *El Espacio y el Tiempo van a adquirir un poder constituyente de toda la experiencia posible*, **EL MILAGRO DEL CONOCIMIENTO: EL PODER CORRESPONDER LAS DETERMINACIONES ESPACIO TEMPORALES Y LAS DETERMINACIONES CONCEPTUALES**.

Para concluir y dejar aún más claro lo antes mencionado acerca de los Juicios Sintéticos *A priori*, vamos a tomar dos ejemplos extraídos de la geometría de Euclides. El primero dice:

Si se tiene un segmento de recta y los dos puntos de finalización son tomados como centro de dos círculos. Ambos se cortan y se unen los dos puntos del segmento al

“De los juicios Analíticos a los juicios Sintéticos A Priori Kant vs Leibniz”. ARÉVALO, MARCOS ABEL

punto de unión de los dos círculos; y estos círculos tienen un radio igual, entonces la figura que se forma es un triángulo equilátero.

La regla de construcción consiste en que se debe salir del concepto de círculo, salir del concepto de segmento de línea recta, para lograr formar el concepto de triángulo equilátero.

El quinto postulado de la geometría de Euclides nos dice:

Para determinar que los ángulos internos de un triángulo suman 180 grados, se debe trazar una paralela en cualquiera de los ángulos, resultando la conformación de dos ángulos rectos. La paralela muestra que los ángulos “A” son iguales, de manera similar los ángulos “B”, siendo el ángulo “C” el ángulo común entre la paralela y el triángulo, a su vez la suma de estos tres ángulos visualizados en la paralela trazadas muestran la conformación de un ángulo llano que equivale a 180 grados, es decir a la suma de dos ángulos rectos.

Esa paralela se obtiene en la medida que se sale del concepto de triángulo para llegar a la conformación que la suma da el equivalente a la de dos ángulos rectos.

Bibliografía.

Aristoteles, *Física*. Madrid. Editorial Gredos. Año 1982.

Deleuze, Gilles. *Exasperación de la Filosofía*. Buenos Aires. Editorial Cactus. Año 2008.

Deleuze, Gilles. *En Medio de Spinoza*. Buenos Aires. Editorial Cactus. Año 2008.

Deleuze, Gilles. *Kant y el Tiempo*. Buenos Aires. Editorial Cactus Año 2006.

García Yebra, Valentin. *Metafísica de Aristóteles*. Madrid. Editorial Gredos. Año 1982. 2º Edición trilingüe.

Hartnack, Justus. *La Teoría del Conocimiento de Kant*. Madrid. Editorial Cátedra. Año 1997.

“De los juicios Analíticos a los juicios Sintéticos A Priori Kant vs Leibniz”. ARÉVALO,
MARCOS ABEL

Kant, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*. Buenos Aires. Editorial Losada. Año 2013

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
SIMPOSIO: REPRESENTACIONES MENTALES Y MECANISMOS COMPUTACIONALES EN CIENCIA
COGNITIVA

FUNCIONALISMO Y MECANICISMO

Nicolás Avellaneda

Universidad de Buenos Aires (UBA)

Nicolasavellaneda55@gmail.com

Resumen: En el presente trabajo abordaremos la relación que se ha dado en el marco de la filosofía de las ciencias cognitivas respecto de la explicación mecanicista y la funcionalista, atendiendo a la multiplicidad de posiciones que se han suscitado a lo largo de los años. Concretamente, buscaremos reconstruir tres posiciones: la de Piccinini y Craver (2011), la de Bechtel y Mundale (1999) y la de Chirimuuta (2014) y Weiskopf (2011). Al final, esbozaremos una conclusión cuyo objetivo es avanzar en el esclarecimiento del debate.

Palabras clave: Filosofía de las ciencias cognitivas, Funcionalismo, Mecanicismo.

1. Introducción

La tesis de la realizabilidad múltiple de lo mental, propuesta por Hilary Putnam (1967), sostiene que el mismo estado psicológico puede ser dado en diferentes cerebros, desligándose así de tesis que buscan identificar estados psicológicos específicos con estados cerebrales específicos. Bechtel y Mundale (1999) sostienen que un corolario propio de este rechazo a la identificación de estados psicológicos y cerebrales consiste en que la información acerca del cerebro es de poca relevancia para explicar los procesos psicológicos. De esta forma, se puede entender una explicación funcionalista como aquella explica las capacidades de un sistema sin basarse en el análisis de sus componentes, propiedades y capacidades (tales como funciones, comportamientos, etc.) y la forma en la que se organizan en conjunto.

Por otro lado, por una explicación mecanicista entendemos aquella que da cuenta de las capacidades de un sistema a partir del análisis de su estructura interna

y la forma en la que se relaciona. La relación entre mecanicismo y funcionalismo es compleja y ha dado lugar a un debate donde abundan posiciones diversas. En el presente trabajo abordaremos ciertas posiciones que se han tomado al respecto y que consideramos contribuirán a tener una comprensión global del debate. Siguiendo este objetivo trataremos tres tesis diferentes: por un lado, la de Piccinini y Craver (2011). Por otro, la de Bechtel y Mundale (1999). Por último, la de Chirimuuta (2014) y Weiskopf (2011). A modo de conclusión, esbozaremos nuestras razones para inclinarnos por esta última.

2. Integración del mecanicismo y el análisis funcional: Piccinini y Craver

La posición de Piccinini y Craver en *Integrating Psychology and Neuroscience: Functional Analyses as Mechanism Sketches* (2011) está relacionada con la búsqueda de la unificación entre las explicaciones mecanicistas y las funcionales. Para lograr este objetivo, presentan distintos tipos de explicaciones funcionales y muestran como, en cada caso, en realidad se trata de explicaciones mecanicistas.

La explicación mecanicista es definida por Piccinini y Craver como poseyendo dos tipos de propiedades: funcionales (manifestaciones de la capacidad causal del sistema) y estructurales. De esta forma, diferentes estructuras pueden tener diferentes propiedades funcionales. Como consecuencia, la presencia de ciertas propiedades funcionales en un sistema limita las estructuras y configuraciones posibles de este, y viceversa.¹ El objetivo final de una explicación mecanicista es, entonces, dar cuenta de la estructura causal de un sistema.

Siguiendo esta línea, el *análisis de tareas* desarma una capacidad dada en un conjunto de sub-capacidades y explica cómo estas pueden estar organizadas para desarrollarla. En este tipo de explicación funcional la mayoría de la información

¹ Piccinini, G. & Craver, C., "Integrating psychology and neuroscience: functional analyses as mechanism sketches", *Synthese*, vol. 183, n° 1, 2011, pp. 291.

sobre los componentes es omitida. Aun así, las sub-capacidades aplican limitaciones acerca de que componentes pueden desarrollar las capacidades explicadas. Para cada sub-capacidad se espera una estructura o configuración de estructuras que tenga esa capacidad. Piccinini y Craver sostienen que el *análisis de tareas* constituye un *bosquejo*² de explicación mecanicista en el cual la capacidad a explicar es articulada en sub-capacidades.

En este sentido, un defensor de la autonomía del análisis funcional podría abogar que, aunque muchos análisis de tareas son de carácter mecanicista, los casos verdaderamente interesantes no lo son. El caso más ejemplar son las *computadoras de propósito general*. Estas pueden hacer un número indefinido de cosas dependiendo de cómo estén programadas. Así, uno podría pensar que un análisis de tareas de una *computadora de propósito general* no aplica limitaciones a los componentes estructurales y viceversa.

Piccinini y Craver sostienen que esta objeción llega a la conclusión equivocada. Es verdad que las *computadoras de propósito general* son diferentes de otros sistemas gracias a que pueden hacer cosas en función de cómo están programadas. Aun así, todavía son mecanismos, y la explicación de su funcionamiento es mecanicista. Según Piccinini y Craver, el análisis de tareas de una computadora de propósito general es una explicación mecanicista elíptica.

En suma, o bien hay un único análisis de tareas correcto, de manera tal que los mecanismos subyacentes deben tener componentes correspondiendo con las sub-tareas en el análisis o no hay un único análisis correcto, de manera tal que se encuentra separado de la estructura causal del sistema y no cuenta como explicación. Así, o bien es una forma elíptica de explicación mecanicista, o no es una explicación.

² Según Craver (Craver, C. F., *Explaining the brain*, Oxford: Oxford University Press, 2007) se puede llamar *bosquejo* a un modelo que todavía no posee una precisión representacional suficiente, esto es, que omite elementos en el modelo que están presentes en el sistema, y que todavía es vago a la hora de dar cuenta de los componentes y actividades de este.

El segundo caso a analizar es el *análisis funcional por estados internos*. Este parte de la idea que de las capacidades de un sistema pueden ser explicadas por los estados internos del mismo. Piccinini y Craver sostienen que no hay un sentido obvio según el cual un estado es interno a un sistema.³ Antes bien, los estados son globales a todo el sistema.

El *análisis funcional por estados internos* postula un sistema de múltiples estados. Estos son capaces de interactuar con inputs, outputs y entre ellos para generar nuevos estados. Tres características de estos sistemas son importantes: primero, debe ser posible para varios sistemas el ocurrir al mismo tiempo. Segundo, inputs y outputs deben poder entrar y salir respectivamente por medio de componentes específicos del sistema. Por último, ambos deben ser configuraciones de diferentes medios físicos. La única forma de construir un sistema tal es que se transduzcan los distintos *inputs* en un medio común. Para que distintas configuraciones del mismo medio existan al mismo tiempo, deben ser poseídos por distintos componentes. Más aun, estos componentes deben ser capaces de crear las configuraciones relevantes de estos medios. Así, el *análisis funcional por estados internos* requiere que los estados correspondan a los componentes del sistema.

De esta forma, hay dos formas de pensar los componentes: por un lado, como componentes estructurales. En este caso el análisis funcional es un bosquejo de una explicación mecanicista. Por otro lado, los componentes pueden ser *cajas negras*, lo cual volvería *boxology* al *análisis funcional por estados internos*.⁴

Las *cajas negras* son componentes individuados por los *outputs* que producen bajo ciertas condiciones de *inputs*. En ese sentido, son funcionalmente individuados.

³ “No hay un sentido interesante en el cual el estado de ser líquido, sólido o gaseoso [de una muestra de agua] es interno a las muestras de agua o cualquier otra sustancia” (Piccinini, G. & Craver, C., “Integrating psychology and neuroscience: functional analyses as mechanism sketches”, *Synthese*, vol. 183, n° 1, 2011, pp. 298).

⁴ Piccinini, G. & Craver, C., “Integrating psychology and neuroscience: functional analyses as mechanism sketches”, *Synthese*, vol. 183, n° 1, 2011, pp. 300.

Las capacidades de un sistema serían explicadas funcionalmente a partir de *cajas negras* conectadas apropiadamente. Asimismo:

Los defensores de *boxology* creen que las capacidades pueden ser satisfactoriamente explicadas en términos de *cajas negras*, sin identificar los componentes estructurales que implementan estas.⁵

Lo que los defensores de *boxology* no entienden según Piccinini y Craver es que las propiedades funcionales y estructurales son interdependientes: las propiedades funcionales de una *caja negra* limitan el rango de componentes estructurales, así como un conjunto de componentes estructurales solo puede exhibir ciertas propiedades funcionales.

De esta forma, *boxology* no es diferente de una explicación mecanicista. Más bien, es un primer paso en la descomposición de un sistema en sus componentes estructurales. *Boxology* a menudo trabaja a partir de una abstracción de los detalles.

Llegado a este punto, Piccinini y Craver llegan a la conclusión de que la explicación funcional no es capaz sino de ofrecer un bosquejo de explicación mecanicista. Así, si los aspectos estructurales faltantes en un análisis funcional son completados, este se convierte en una explicación mecanicista.

3. Una crítica a la tesis de la realizabilidad múltiple de lo mental: Betchel y Mundale

En *Multiple Realizability Revisited: Linking Cognitive and Neural States* (1999), Betchel y Mundale polemizan directamente con la tesis de la realizabilidad múltiple de lo mental: la misma idea de *estado mental* es una ficción propia de los filósofos. La

⁵ *Ibid.*, pp 301.

noción más cercana que los neurocientíficos tienen a esta es la concepción de actividad en la misma parte o conglomerado de partes del cerebro.⁶ En última instancia, defienden la *concepción neurocientífica de estado mental*, buscando desacreditar así todo tipo de explicación que apunte a desligar la taxonomía del cerebro de la función psicológica.

Para fundamentar este punto comienzan repasando la historia de los esfuerzos por realizar un mapeado del cerebro. Una característica fundamental de ambos reside en el intento de dar cuenta de las funciones psicológicas del cerebro, localizándolas en determinadas partes de este. En la actualidad surgieron técnicas que permiten crear imágenes de la actividad del cerebro relacionada con actividad psicológica. Betchel y Mundale mencionan el *First positron emission tomography* (PET) y el más reciente *functional magnetic resonance imaging* (fMRI). En estos métodos los investigadores eligen dos tareas que, se supone, difieren en una o dos operaciones básicas. Una vez desempeñadas ambas, sustraen el tiempo de la que requiere un par más de operaciones de la que requiere menos. Si las operaciones son llevadas a cabo de forma serial, se supone que el tiempo extra de la que más operaciones lleva a cabo debe ser atribuido a estos pasos extra que contiene.⁷ Identificar áreas del cerebro mediante estos métodos depende fundamentalmente de las tareas cognitivas que se le pidan hacer al sujeto. De esta forma, la tesis de la realizabilidad múltiple queda descartada desde el primer momento⁸.

En suma, si la diferencia entre las taxonomías de los estados cerebrales y psicológicos fuera tal y como lo señala la tesis de la realizabilidad múltiple, entonces el análisis del cerebro sería una guía insuficiente para el análisis psicológico. Esto no resulta ser así, ya que, como se vio con el ejemplo anterior, el análisis de los estados cerebrales lleva a una comprensión cada vez mayor de los estados psicológicos.

⁶ Betchel, W. & Mundale, J., "Multiple Realizability Revisited: Linking Cognitive and Neural States", *Philosophy of Science*, Vol. 66, n° 2, 1999, pp. 177.

⁷ *Ibid.*, pp 189.

⁸ *Ibid.*, pp 190.

Betchel y Mundale citan el ejemplo de la investigación en ciencias cognitivas del procesamiento visual. El objetivo del ejemplo es, según ellos:

[...] indicar el modo en el que la información sobre la organización del cerebro puede ser empleada para guiar el desarrollo de un análisis funcional del sistema cognitivo. Desde que la forma en la que las partes del cerebro son identificadas se da en términos de como contribuyen a la vida cognitiva, estas revelan los tipos de componentes que contribuyen al desempeño cognitivo general.⁹

No por esto se sigue que no sea necesario refinar el análisis del comportamiento en tanto este permite determinar que tareas son desarrolladas por cada componente¹⁰, y sintetizar todos ellos en un modelo que dé cuenta de la función que cumple.¹¹ En suma, el objetivo que Betchel y Mundale buscan cumplir es demostrar como consideraciones funcionales son construidas por medio del desarrollo de una taxonomía estructural del cerebro y como esa misma taxonomía puede ser convertida en una guía heurística en modelos de análisis de información. ¿Cuál es la razón, entonces, por la cual la tesis de la realizabilidad múltiple tiene asidero hoy en día? La razón tiene que ver la tendencia de quienes adhieren a la tesis de no guiarse por el modo actual de proceder de los neurocientíficos, pero también con la propensión de hacer mayor foco en las similitudes entre sistemas neuronales más que en sus diferencias.

4. Una defensa de la realizabilidad múltiple de lo mental: Weiskopf y Chirimuuta

⁹ *Ibid.*, pp 199-201.

¹⁰ Churchland, P. S. & Sejnowski, T., "Neural representation and neural computation", en Nadel, L., Cooper, P., Culicover, P. & Harnish, R. M (eds.), *Neural connections, mental computation*, Cambridge, MA: MIT press, 1989.

¹¹ Betchel, W. & Mundale, J., "Multiple Realizability Revisited: Linking Cognitive and Neural States", *Philosophy of Science*, Vol. 66, n° 2, 1999, pp. 201.

En *Models and Mechanisms in Psychological Explanation* (2011), Weiskopf comienza repasando los criterios planteados por Craver (2007) acerca de que normas hacen a una correcta explicación mecanicista. Esta debe poder dar cuenta de “los componentes, actividades y características organizativas reales del mecanismo”.¹²

La estrategia de Weiskopf consistirá en demostrar que hay un tipo de modelo no-mecanicista capaz de cumplir con aquellos requisitos postulados para una explicación mecanicista¹³: la *explicación funcional analítica*, presentada por Cummins (1983).¹⁴ Este tipo de explicación comparte con la mecanicista el contener en el *explanandum* un enunciado que postula que un sistema S tiene la capacidad de F. En este sentido, la capacidad de S es descompuesta en varias subcapacidades $G_1, 2, 3, \dots$ que se atribuyen al sistema como un todo. De esta forma, este análisis implica:

[...] analizar una disposición en un número de disposiciones menos problemáticas tales que la manifestación programada de esas disposiciones analizadas lleve a una manifestación de la disposición analizadas.¹⁵

Craver critica el carácter explicativo de estos modelos, llamándolos *análisis no-componenciales*. Esto presenta un dilema desde la perspectiva mecanicista: sin apelar a componentes o sus actividades, no tenemos forma de distinguir entre modelos completos y meramente conjeturales o entre *bosquejos* y modelos acabados. Así, no habría forma de distinguir entre lo que es una buena explicación y lo que no

¹² Craver, C. F., *Explaining the brain*, Oxford: Oxford University Press, 2007, pp. 112.

¹³ Una objeción posible al planteo de Weiskopf sería plantear que una explicación no-mecanicista no podría cumplir con un requisito tal como ser dar cuenta de los componentes y actividades reales de un sistema. Contra esto, Weiskopf plantea que este requisito no es de carácter fenoménico, sino epistemológico: un modelo correcto debe ser aquel que *mejor* acomode los datos. (cf. Weiskopf, D. A., “Models and mechanisms in psychological explanation”, *Synthese*, Vol. 183, n° 1, 2011, pp. 314-315).

¹⁴ Cummins, R., “The nature of psychological explanation”, Cambridge: MIT Press, 1983.

¹⁵ Cummins, R., “The nature of psychological explanation”, Cambridge: MIT Press, 1983, pp. 318-319

es una explicación. La crítica de Craver a este tipo de explicación puede ser construida como un argumento¹⁶:

- 1) Las *explicaciones funcionales analíticas* son no componenciales.
- 2) Las explicaciones no componenciales solo otorgan una *redescripcion* de los fenómenos.
- 3) Las *redescripciones* no son explicativas.
- 4) Por lo tanto, las *explicaciones funcionales analíticas* no son explicativas.

Weiskopf apunta en su respuesta a la premisa 2 del argumento. Una explicación no componencial puede ser o no confirmada empíricamente (podemos, por ejemplo, saber si un modelo representa de forma precisa las subcapacidades que un sistema posee). De esta forma, es posible distinguir modelos completos y meramente conjeturales o entre *bosquejos* y modelos acabados dentro de las *explicaciones funcionales analíticas*.¹⁷

Otra objeción planteada por Craver¹⁸ apunta a que los análisis no componenciales no dan cuenta de una única explicación de las capacidades cognitivas, de manera tal que solo pueden ofrecer modelos conjeturales. Frente a esto, Weiskopf sostiene que un análisis no componencial apunta a entender la organización funcional de un sistema en términos semánticos, no solamente dar cuenta del sistema en términos de *que hace*. De esta forma, puede haber varias explicaciones verdaderas de lo que un sistema hace al efectuar una capacidad dada, lo cual no vuelve a estas explicaciones modelos conjeturales.

En suma, el planteo de Weiskopf apunta a que para entender un sistema pueden ser adoptadas diferentes estrategias. En el caso de la neurociencia, el único sistema a analizar es el sistema nervioso central, el cual no es transparente. Acá las

¹⁶ Weiskopf, D. A., "Models and mechanisms in psychological explanation", *Synthese*, Vol. 183, nº 1, 2011, pp. 318-319.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 320.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 321.

hipótesis interpretativas acompañan a las estructurales: se identifican estructuras a partir de hacer un análisis provisional de la capacidad psicológica, luego se busca información que “encaje” con el modelo diseñado. Weiskopf ofrece ejemplos de *modelos cognitivos*, los cuales apuntan a explicar fenómenos psicológicos en términos intencionales o semánticos. Estos presentan una serie de características: primero, poseen diferentes capas, las cuales representan cada una su propio tipo de información y la procesan de acuerdo a sus propias reglas. Estos modelos desarman, a diferencia del análisis no componencial, el sistema en sus componentes y las interacciones entre ellos. Esto los ubica más cerca de los modelos mecanicistas de lo que está el análisis no componencial.¹⁹ Segundo, la organización de estos elementos corresponde a un mapa de un proceso causal. Las primeras etapas del modelo corresponden a las etapas tempranas del proceso psicológico real.

Estos modelos comparten con los mecanicistas el poder descomponerse en diferentes grados de especificación y ser susceptibles de confirmación mediante métodos empíricos. Aun así, no pueden ser llamados modelos mecanicistas.²⁰ Para mostrar esto, Weiskopf plantea lo siguiente:

[...] la relación entre un estado o propiedad funcional de un sistema y el estado o propiedad subyacente que lo realiza es altamente indirecta. Por “indirecta” lo que quiero decir es que uno no puede de forma simple o directa dar cuenta de la presencia de un estado de nivel alto desde un estado de nivel más bajo. [...] la mente no puede simplemente ser leída desde el cerebro.²¹

En un intento por dar cuenta de la dinámica de sistemas complejos como los cerebros se ha dado con distintas técnicas propias de los modelos cognitivos. Estas

¹⁹ *Ibid.*, pp. 327.

²⁰ *Ibid.*, pp. 328.

²¹ *Ibid.*

técnicas, a pesar de tener una estructura similar a los modelos mecanicistas difieren en puntos centrales. A pesar de que la estructura intrínseca de los modelos cognitivos se asemeje a la mecanicista, la forma mediante la cual corresponde con el sistema modelado es, por mucho, menos directa.²² En un buen modelo mecanicista, los elementos solo aparecen en el modelo cuando corresponden con una parte real de sistema. Pero en un modelo cognitivo no todo lo que cuenta como componente desde el punto de vista del modelo será un componente en el sistema modelado.²³

La conclusión a la que aborda Weiskopf consiste en que, mientras que la explicación mecanicista es útil para dar cuenta de sistemas complejos, no es la única herramienta disponible para este fin. Formas de explicación como la *no-componencial*, así también como los modelos cognitivos satisfacen las normas planteadas para las explicaciones mecanicistas sin serlo.

La posición de Chirimuuta mantiene puntos en común con la de Weiskopf. En *Minimal models and canonical neural computations: the distinctness of computational explanation in neuroscience* (2014) apunta a mostrar que, aunque la explicación computacional²⁴ no es del todo independiente de la mecanicista, mantiene una forma explicativa propia. Esto se debe a que es interpretativa en tanto apunta a responder *por qué* un tipo de neurona o un área del cerebro se organizan de tal forma.

Es justamente siguiendo este planteo que va a polemizar con Kaplan (2011), cuya concepción de las normas mecanicistas está plasmada en el *requerimiento 3M*²⁵:

²² *Ibid.*, pp. 332.

²³ *Ibid.*

²⁴ Chirimuuta la presenta como aquella que usa herramientas matemáticas y computacionales para analizar y simular sistemas neuronales (Chirimuuta, M., "Minimal models and canonical neural computations: the distinctness of computational explanation in neuroscience", *Synthese*, Vol. 191, n° 1, 2014, pp. 128). Los modelos computacionales suelen ser interpretativos.

²⁵ Del inglés *model-to-mechanism-mapping*.

El modelo de un fenómeno explica ese fenómeno en tanto que (a) las variables en el modelo correspondan a componentes, actividades y características organizacionales identificables del mecanismo que produce, mantiene o subyace el fenómeno y (b) las (tal vez matemáticas) dependencias postuladas entre estas (tal vez matemáticas) variables en el modelo corresponden a relaciones causales entre los componentes del mecanismo.²⁶

Kaplan sostiene que un modelo va a ser explicativo en tanto las variables de este correspondan con fenómenos identificables y las relaciones entre estas correspondan con las relaciones causales en el objeto del modelo. En suma, plantea que “agregar detalles a un modelo lo volverá una mejor explicación”.²⁷

A esta concepción Chirimuuta contrapone la posición de Batterman (2009), quien sostiene que hay, en principio, razones por las cuales un científico construiría modelos incompletos. Estos son los llamados *modelos mínimos*, que excluyen los fenómenos microfísicos en tanto los considera innecesarios para dar cuenta del funcionamiento del mismo.²⁸ Son identificados dos tipos de *modelos mínimos*: por un lado, el ya mencionado de Batterman. Por el otro, el planteado por Weisberg (2007). Son llamados *modelos mínimos B* y *A*, respectivamente. Su diferencia radica en que el segundo da cuenta de detalles causales esenciales, de manera tal que provee cierta explicación causal-mecanicista.²⁹ Chirimuuta presenta modelos influyentes de neurociencia computacional que son *mínimos*, aunque no mecanicistas. Tal es el caso del *modelo de normalización*.³⁰ Este modelo, visto desde la perspectiva mecanicista,

²⁶ Kaplan, D. M., “Explanation and description in computational neuroscience”, *Synthese*, Vol. 183, n° 1, 2011, pp. 347.

²⁷ Chirimuuta, M., “Minimal models and canonical neural computations: the distinctness of computational explanation in neuroscience”, *Synthese*, Vol. 191, n° 1, 2014, pp. 132.

²⁸ *Ibid.*, pp 133

²⁹ *Ibid.*, pp 134.

³⁰ *Ibid.*, pp 135.

debería ser considerado como un *bosquejo*, de manera tal que poseería un valor explicativo limitado.

Aun así, Carandini y Heeger sugirieron en 1994³¹ que es posible derivar la ecuación³² sobre la cual se basa el *modelo de normalización* de un modelo realista de *membrane potencial dynamics*³³. Este modelo fue reportado consistente con cierta información psicológica extracelular, aunque inconsistente con datos intracelulares. En una publicación de 2012 presentan el *modelo de normalización* como una “*computación neuronal canónica (CNC)*”. Carandini y Heeger lo definen como un “*modulo computacional que aplica las mismas operaciones fundamentales en una variedad de contextos*”.³⁴ Este modelo se logró aplicar exitosamente a diversos sistemas neuronales. Según Chirimuuta:

Por lo tanto, vemos que Carandini & Heeger adhieren la tesis de la “*diferenciación de la computación*”: la idea de que puede haber razones para analizar sistemas neuronales computacionalmente en lugar de hacerlo de manera mecanicista. No llamo a esto una tesis de la “*autonomía de la computación*” porque no están proponiendo que CNC es absolutamente independiente de la implementación biofísica, o que puede ser estudiado mejor en una completa aislación de consideraciones mecanicistas.³⁵

Ahora bien, Chirimuuta va a mostrar como un rasgo no-mecanicista común acerca de *que es* la explicación es compartido también por el mecanicismo: a saber,

³¹ Carandini, M., & Heeger, D. J., . Summation and division by neurons in primate visual cortex. *Science*, nº 264, 1994.

³² Chirimuuta, M., “Minimal models and canonical neural computations: the distinctness of computational explanation in neuroscience”, *Synthese*, Vol. 191, nº 1, 2014, pp. 136.

³³ *Ibid.*, pp. 138.

³⁴ Carandini, M., & Heeger, D. J., Normalization as a canonical neural computation, *Nature Reviews Neuroscience*, nº 13, 2012, pp. 51.

³⁵ *Ibid.*, pp. 139.

la capacidad de dar cuenta de *qué* habría pasado si las cosas hubieran sido distintas³⁶. Para esto va a volver a la distinción entre *modelos mínimos* desarrollada antes.

Una de las ventajas de los *modelos mínimos A* sobre modelos mecanicistas completamente detallados radica en su mayor generalidad –pueden ser usados para dar cuenta de la actividad de diferentes neuronas en diferentes especies que poseen diferentes biomecánicas. De esta forma, no debe ser considerado como un modelo incompleto, tal y como se considera a un *bosquejo* mecanicista.³⁷ Modelos como el CNC deben ser entendidos en este sentido como *modelos mínimos A*. El punto central de Carandini y Heeger consiste en que el modelo que plantean no tiene como objetivo describir mecanismos, sino aspectos universales de los distintos sistemas a los cuales aplica.

En tanto poseen una pretensión de universalidad, modelos como CNC pueden ser comparados con los *modelos mínimos B*. Batterman³⁸ da cuenta de dos características de la universalidad: primero, que los detalles del sistema (detalles que volverían a la explicación un modelo mecanicista completamente detallado) son irrelevantes para describir el comportamiento y segundo, que muchos sistemas diferentes con distintos detalles presentan un comportamiento idéntico. Estas dos características son compartidas por CNC.³⁹

Aun así, una diferencia fundamental entre CNC y los *modelos mínimos B* se vuelve evidente a la hora de presentar las herramientas científicas que ambos usan para dar cuenta de esa universalidad.⁴⁰ Para señalar las diferencias entre CNC y los otros *modelos mínimos*, Chirimuuta presenta de un nuevo tipo de modelo: el *modelo*

³⁶ Woodward, J., *Making things happen*, New York: Oxford University Press, 2003.

³⁷ Chirimuuta, M., “Minimal models and canonical neural computations: the distinctness of computational explanation in neuroscience”, *Synthese*, Vol. 191, n° 1, 2014, pp. 141.

³⁸ Batterman, R., *The devil in the details*, Oxford: Oxford University Press, 2002, pp. 13.

³⁹ Chirimuuta, M., “Minimal models and canonical neural computations: the distinctness of computational explanation in neuroscience”, *Synthese*, Vol. 191, n° 1, 2014, pp. 142.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 143.

mínimo I, donde *I* significa “interpretativo” e “informativo”. Es definido de la siguiente manera:

Modelos que ignoran especificidades biofísicas con el objetivo de describir la capacidad de procesar información de una neurona o una población de neuronas. Estos dan cuenta en explicaciones computacionales o teórico-informativas por qué las neuronas deben comportarse de la manera descrita por el modelo.⁴¹

En suma, el valor explicativo de los *modelos mínimos I* radica en que estas dan cuenta de *por qué* un sistema neuronal presenta un determinado comportamiento empírico mediante una referencia a su función computacional.⁴²

La conclusión que esboza Chirimuuta sigue la línea de la planteada por Weiskopf, a saber, que existe una distinción entre explicaciones mecanicistas y computacionales. De esta forma, aquellos que sostienen que la explicación computacional es parte de la mecanicista abogan por un *monismo explicativo*. La posición de estos dos autores, por el contrario, sostiene un *pluralismo explicativo*, donde ambas perspectivas (la computacional y la mecanicista) puedan inclusive ser complementarias.⁴³ De esta forma es defendida la tesis de la *realizabilidad múltiple de lo mental* en tanto es posible postular desde la neurociencia modelos que sean explicativos de una multiplicidad de especies diferentes.

5. Conclusión

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*, pp 144.

⁴³ Mitchell, S. D., Integrative pluralism. *Biology and Philosophy*, 2002, pp. 55-70 & Giere, R., *Scientific perspectivism*, Chicago: Chicago University Press, 2006.

El argumento usualmente esgrimidos por los defensores del *monismo explicativo* de las explicaciones mecanicistas (por ejemplo, Piccinini y Craver) utilizan como argumento para relegar cualquier explicación funcionalista al plano del mecanicismo distintas estrategias mediante las cuales, a fin de cuentas, servirían para aseverar que todo modelo que dé cuenta de un sistema dado en última instancia apela a descripciones de las estructuras de este para poder dar cuenta de sus características funcionales. Así, todo modelo que no cumpla con este requisito va a ser llamado *bosquejo* en tanto necesita un refinamiento en su nivel de abstracción para efectivamente reflejar la relación causal entre la estructura y el comportamiento del sistema.

Nosotros sostenemos que estos modelos que serían catalogados como *bosquejos* por el mecanicismo proveen, por el contrario, explicaciones legítimas. Como señala Weiskopf⁴⁴, existen capacidades que pueden ser explicadas en términos no localistas. Ejemplo de esto son los *modelos cognitivos*. Es posible que haya un sistema neuronal mecanicista subyacente en estos modelos, pero no es lo que los *modelos cognitivos* capturan. Antes bien, dan cuenta de un nivel de abstracción funcional que la estructura mecanicista realiza. De esta forma, no podemos decir que estos modelos tengan algo que ver con un *bosquejo* mecanicista.

Ahora bien, ¿Qué subyace a la negación por parte del mecanicismo de aceptar las explicaciones funcionalistas? En última instancia, el rechazo a la *tesis de la realizabilidad múltiple de lo mental*, esto es, de que el mismo *estado mental* puede instanciarse en distintos sistemas. Una crítica común del mecanicismo plantea que quienes sostienen esta tesis consideran que no atienden a las características del cerebro para explicar el comportamiento del mismo.⁴⁵ Ahora bien, hemos visto a lo largo del presente trabajo como modelos que explícitamente no dan cuenta de la

⁴⁴ Weiskopf, D. A., "Models and mechanisms in psychological explanation", *Synthese*, Vol. 183, n° 1, 2011, pp. 333.

⁴⁵ Betchel, W. & Mundale, J., "Multiple Realizability Revisited: Linking Cognitive and Neural States", *Philosophy of Science*, Vol. 66, n° 2, 1999.

estructura del sistema cuyas propiedades funcionales son analizadas aun así logran ser explicativos. Estamos, en suma, frente a una defensa solida de la *tesis de la realizabilidad múltiple de lo mental*.

Bibliografía

Batterman, R., *The devil in the details*, Oxford: Oxford University Press, 2002

Betchel, W. & Mundale, J., "Multiple Realizability Revisited: Linking Cognitive and Neural States", *Philosophy of Science*, Vol. 66, n° 2, 1999.

Carandini, M., & Heeger, D. J., Normalization as a canonical neural computation, *Nature Reviews Neuroscience*, n° 13, 2012.

Carandini, M., & Heeger, D. J., . Summation and division by neurons in primate visual cortex. *Science*, n° 264, 1994.

Chirimuuta, M., "Minimal models and canonical neural computations: the distinctness of computational explanation in neuroscience", *Synthese*, Vol. 191, n° 1, 2014.

Churchland, P. S. & Sejnowski, T., "Neural representation and neural computation", en Nadel, L., Cooper, P., Culicover, P. & Harnish, R. M (eds.), *Neural connections, mental computation*, Cambridge, MA: MIT press, 1989.

Craver, C. F., *Explaining the brain*, Oxford: Oxford University Press, 2007.

Cummins, R., "The nature of psychological explanation", Cambridge: MIT Press, 1983.

Giere, R., *Scientific perspectivism*, Chicago: Chicago University Press, 2006.

Kaplan, D. M., "Explanation and description in computational neuroscience", *Synthese*, Vol. 183, n° 1, 2011.

Mitchell, S. D., *Integrative pluralism*. Biology and Philosophy, 2002.

Piccinini, G. & Craver, C., "Integrating psychology and neuroscience: functional analyses as mechanism sketches", *Synthese*, vol. 183, n° 1, 2011.

Weiskopf, D. A., "Models and mechanisms in psychological explanation", *Synthese*, Vol. 183, n° 1, 2011.

Woodward, J., *Making things happen*, New York: Oxford University Press, 2003.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
MESA DE PONENCIAS: ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA

**FILOSOFÍA Y SUBJETIVIDAD. LA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA COMO EXPERIENCIA
PARA LA CONSTRUCCIÓN DE LA INQUIETUD DE SÍ**

*Claudio Andrés Baigorria
María Paula Isgró
María Alicia Neme
Universidad Nacional de San Luis
paulaisgro@gmail.com*

Resumen: En este trabajo intentaremos reflexionar sobre la enseñanza de la filosofía y la constitución de subjetividad en un diálogo con Michel Foucault. Para ello partiremos de nuestras prácticas docentes y su impacto en la formación de los alumnos en carreras no filosóficas de la UNSL.

Para abordar esta problemática tomaremos las clases que el filósofo francés dictó en el Collège de France, entre los años 1981 y 1982, que fueron publicadas bajo el nombre La hermenéutica del sujeto. Rescataremos algunos conceptos que nos sirven para pensar nuestro problema: epimeleia heautou y ghothi seauton, filosofía como ensayo en el marco del dispositivo espiritualidad, técnicas o tecnología del yo, el papel del maestro como mediador de la inquietud de sí.

Palabras clave: Filosofía, Subjetividad, Enseñanza, Inquietud de Sí.

La inquietud de sí mismo es una especie de aguijón que debe clavarse allí, en la carne de los hombres, que debe hincarse en su existencia y es un principio de agitación, un principio de movimiento, un principio de desasosiego permanente a lo largo de la vida".

(Michel Foucault, *La Hermenéutica del Sujeto*, 2008, p. 24.).

1. Introducción

Pensar la enseñanza de la filosofía y la constitución de subjetividad es una inquietud que surge a partir de nuestras prácticas docentes, en diversas carreras de Educación y Comunicación de la UNSL.

En este sentido, nos preguntamos si la enseñanza de la filosofía en algún modo abre el camino para que se desarrollen las formas y las modalidades de la

Filosofía y subjetividad. La enseñanza de la filosofía como experiencia para la construcción de la inquietud de sí. CLAUDIO ANDRES BAIGORRIA, MARIA PAULA ISGRO, MARIA ALICIA NEME.

relación consigo mismo por las que los individuos se constituyen y se reconocen como sujetos de una formación filosófica, siempre dentro de un dispositivo.

Para abordar esta problemática tomaremos las clases que Foucault dictó en el Collège de France, entre los años 1981 y 1982, que fueron publicadas bajo el nombre La hermenéutica del sujeto. Rescataremos algunos conceptos que nos sirven para pensar nuestro problema: epimeleia heautou y ghothi seauton, filosofía como ensayo en el marco del dispositivo espiritualidad, técnicas o tecnología del yo, el papel del maestro como mediador de la inquietud de sí.

Nos centraremos en la cuestión del sujeto para visualizar las condiciones a partir de las cuales se configura un sujeto-alumno en una trama histórica y de este modo poder aproximarnos a un análisis de las condiciones de posibilidad de dicha constitución en la actualidad. Para ello destacaremos la función que cumple el docente como mediador de la inquietud de sí, en referencia al magisterio socrático como el modelo de maestro que conduce a sus alumnos a una preocupación por sí mismo, hacia una inquietud de sí, a prestar atención a su propia alma y dejar de ocuparse por el dinero y las riquezas.

En la actualidad, el interés por las cosas materiales toma otra dimensión; hoy, gracias a los medios masivos de comunicación y las nuevas tecnologías, nos encontramos bombardeados por múltiples objetos que nos atrapan en la necesidad del consumo y nos alejan de aquella inquietud por uno mismo, es decir, en nuestras sociedades actuales hay una marcada tendencia a inclinarse por el tener y no por preocuparse por el ser.

Esto nos lleva a preguntarnos si la filosofía podría sortear este obstáculo y convertir la formación del alumno en un aprendizaje para el conocimiento de sí mismo, que no es otra cosa que estar inquieto por sí mismo; el sujeto en formación podría lograr este aprendizaje únicamente con la mediación de un maestro. Alumno y maestro están mediados por el conocimiento filosófico, recordando a Platón, el que llega a ser filósofo es el que está capacitado para gobernar la ciudad, a los otros y a sí mismo. El alumno que pasa por esta

Filosofía y subjetividad. La enseñanza de la filosofía como experiencia para la construcción de la inquietud de sí. CLAUDIO ANDRES BAIGORRIA, MARIA PAULA ISGRO, MARIA ALICIA NEME.

experiencia de formación filosófica establece una relación diferente entre el sujeto y la verdad y le abre el camino a la posibilidad de pensar de otro modo.

Foucault afirma que “El maestro es quien se preocupa por la inquietud que el sujeto tiene con respecto a sí mismo y quien encuentra, en el amor que siente por su discípulo, la posibilidad de preocuparse por la preocupación de éste en relación consigo mismo. Al amar de manera desinteresada al joven, se erige, por lo tanto, en el principio y el modelo de la inquietud que éste debe tener por sí mismo en cuanto sujeto” .

También se refiere al texto Apología de Sócrates para explicar cómo la epimeleia heautou y el ghothi seauton surgieron hermanados, en estrecha vinculación: “La inquietud de sí va a considerarse como el momento del primer despertar. Se sitúa exactamente en el momento en que se abren los ojos, salimos del sueño y tenemos acceso a la primerísima luz”. ¿Qué se entiende por esto? Que el primer despertar, el primer aguijón que debe clavarse en el sujeto es el de la epimeleia heautou, que provocará un agitación, una movilización, que dará lugar al proceso de conocerse a sí mismo.

El alumno se iría constituyendo a partir de una experiencia que le permite reconocerse como sujeto. De Foucault rescatamos el concepto de experiencia que es “... la correlación dentro de una cultura, entre campos de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad” . La experiencia de los sujetos en formación se constituyen históricamente en el campo del saber filosófico, a partir de las normas de la institución universitaria y de una forma de ser que puede y debe pensarse en relación a los juegos de verdad dentro de un dispositivo educativo, y que nuestra práctica docente apunta a fomentar.

Las relaciones que se pueden establecer entre el sujeto y la verdad a lo largo de la historia, toma como punto de partida el concepto de epimeleia heautou, es decir la inquietud de sí, el ocuparse o preocuparse por sí mismo; este concepto comprende actitudes y acciones de un sujeto que se direcciona desde el exterior hacia el sí mismo. Qué sentido tiene este principio de epimeleia heautou, que ha sido considerado por el pensamiento foucaultiano,

Filosofía y subjetividad. La enseñanza de la filosofía como experiencia para la construcción de la inquietud de sí. CLAUDIO ANDRES BAIGORRIA, MARIA PAULA ISGRO, MARIA ALICIA NEME.

como el marco, el suelo a partir del cual, en algunos momentos de la historia de la filosofía, se desenvuelve el precepto délfico de *gnothi seauton*, concóctete a ti mismo. Este principio general aparece como la necesidad de ocuparse de uno mismo y no dejó de ser una actitud fundamental que caracterizó el desarrollo filosófico a través de toda la cultura griega, helenística, romana y la espiritualidad cristiana; se despliega a lo largo de toda la filosofía desde el siglo V a.C. hasta el siglo IV y V d C.

2. El Sujeto y el poder

La enseñanza de la filosofía no podría pensarse al margen de la cuestión del sujeto. Es por ello, que rescatamos de Foucault su ontología del presente, que se configura como una historia de la subjetividad moderna desde la idea de un sujeto histórico. Ciertamente, no podemos entender al alumno como un sujeto trascendental kantiano, no estamos aquí ante un sujeto universal sino ante un sujeto histórico, que se va configurando en una trama de relaciones de saber-poder acotadas históricamente.

En la vida cotidiana del aula, los alumnos se encuentran inmersos en redes de poder-saber que los van configurando y los van transformando de individuos en sujetos. Entonces ¿qué entiende Foucault por sujeto? En este autor encontramos dos significados de sujeto; por un lado, sujeto puede ser entendido como un individuo sujetado a otros, al saber, al dispositivo que ejercen control sobre él, quedando así atrapado en las redes del dispositivo educativo; por otro lado se trata de un individuo que se encuentra sujeto a su propia identidad por una conciencia de autoconocimiento, en este caso el alumno inflexiona el poder para afectarse a sí mismo.

Creemos necesario destacar que en todo dispositivo, así como nos encontramos tanto con líneas que se comportan como máquinas para hacer ver y decir, según sus regímenes de luz y de enunciación, también nos encontramos con líneas de fuerza que operan mezcladas sobre el ver y el decir y no pueden distinguirse. Pero todo dispositivo no se resuelve solamente en estas idas y

Filosofía y subjetividad. La enseñanza de la filosofía como experiencia para la construcción de la inquietud de sí. CLAUDIO ANDRES BAIGORRIA, MARIA PAULA ISGRO, MARIA ALICIA NEME.

venidas, es posible que se produzcan vectores que pasan por arriba y por debajo y puedan permitir pasar al otro lado, es decir que la línea se curva sobre sí misma, en lugar de entrar en relación con otra, entra en relación consigo mismo.

De este modo, la dimensión del sí mismo comprende esas líneas de fuga y creatividad, que podrían permitir la constitución de una subjetividad, enmarcado en las condiciones de posibilidad histórica de libertad y de novedad, posibilitadora de constituirnos en algo diferente de lo que somos, es decir de lo que podríamos llegar a ser.

El alumno se iría configurando dentro de la trama de un dispositivo históricamente determinado, que lo va disciplinando, en este sentido podríamos decir que la tarea de la filosofía, consiste en formar el espíritu crítico necesario para poder salir de este entrampamiento. Consideramos que el sujeto-alumno, si pudiera franquear la línea del dispositivo, se configuraría como la potencia del afuera, de lo contrario, en dicha trama nos encontraríamos en un callejón sin salida por los efectos del poder que recaen tanto en su vida, como en su pensamiento; pero gracias a este tercer eje, es posible que el alumno pueda conquistar la serenidad y realizar la afirmación de la vida, es decir pasar al otro lado, en esto consiste la potencia del cambio.

Rescatamos el concepto de sujeto en Foucault, quien a partir de una crítica a la interioridad, lo considera como el adentro del afuera. De modo que los sujetos se configuran como un adentro que sólo sería el pliegue del afuera, el doble nunca es la proyección del interior, es la interiorización del afuera, no es el desdoblamiento de lo uno, es un redoblamiento de lo otro. Sobre esta problemática destacamos las siguientes palabras de Deleuze "el afuera no es un límite petrificado, sino una materia cambiante animada de movimientos peristálticos, de pliegues y plegamientos que constituyen un adentro, no otra cosa que el afuera, sino exactamente el adentro del afuera" .

Foucault ha considerado que el acontecimiento novedoso de los griegos consiste en ejercicios prácticos que pliegan el afuera, en relaciones de fuerzas

Filosofía y subjetividad. La enseñanza de la filosofía como experiencia para la construcción de la inquietud de sí. CLAUDIO ANDRES BAIGORRIA, MARIA PAULA ISGRO, MARIA ALICIA NEME.

capaces de afectar a otras fuerzas, lo que llama espontaneidad, y a su vez de ser afectadas por otras, en este caso receptividad; por lo tanto se trata de “una relación de fuerzas consigo misma, un poder de afectarse a sí misma, un afecto de sí por sí misma” . En este sentido vemos que han inventado al sujeto que deriva del pliegue del poder y del saber pero se independiza de ellos, porque esta relación consigo mismo implica la resistencia a los códigos y a los poderes, es decir esta fuerza plegada, esta relación consigo misma se convierte en un afecto de sí por sí misma, en una subjetivación.

En definitiva, destacamos estos conceptos porque es importante pensar nuestras prácticas docentes, poder promover la reflexión filosófica al interior del dispositivo educativo, que van acotando la relación docente-alumno-conocimiento en esa trama histórica. Los sujetos en formación, en este caso se encontrarían sujetados por líneas de saber-poder, pero es posible que los alumnos puedan producir una ruptura con el saber instituido, con las relaciones de poder establecida y configurarse como sí mismo por la vía del pensamiento.

El poder es productor de un sujeto-alumno y de sujeciones específicas, por lo que se encuentran envueltos en redes de poder que consigna qué ser y hacer para ser sujeto. En toda práctica docente se puede vislumbrar el efecto del poder en los vínculos docente-alumno y de los alumnos entre sí, en el marco de un conjunto de prácticas, que en la vida cotidiana, produce vínculos desiguales y asimétricos. “El poder es una matriz general de relaciones de fuerzas en un tiempo dado y en una sociedad determinada” , que le asigna al alumno una forma de individualidad a partir de una verdad impuesta, en la que él debe reconocerse, amarrándolo a su propia identidad; esto despierta un tipo de lucha contra lo impuesto sobre lo que el individuo debe ser, contra formas de sujeción.

El poder no se posee sino que se ejerce, por lo tanto hay poder cuando es puesto en acción, cuando modifica otras acciones y actúa directamente sobre ellas. Si bien la violencia se convierte en el resultado del ejercicio del poder, no constituye su esencia, se percibe como una acción que se ejerce sobre otra acción

Filosofía y subjetividad. La enseñanza de la filosofía como experiencia para la construcción de la inquietud de sí. CLAUDIO ANDRES BAIGORRIA, MARIA PAULA ISGRO, MARIA ALICIA NEME.

libre que se le resiste, sin libertad no hay ejercicio del poder. Todo ejercicio de poder implica, en principio una estrategia de lucha. De este modo, la genealogía de Foucault es una historia de la subjetividad que intenta interpretar la formación del sujeto en términos de relaciones de poder, no se puede pensar el sujeto por fuera del poder.

3. La enseñanza de la filosofía y la inquietud de sí

La relación entre la *inquietud de sí* y el *conócete a ti mismo* a lo largo de la historia de la filosofía occidental, a la que Foucault se referirá, privilegio con gran intensidad el *gnothi seauton* -conocete a ti mismo-. El principio de la inquietud de sí y sus diferentes ejercicios y prácticas filosóficas o espirituales que conlleva, siempre ha tenido un valor positivo y se han convertido en el fundamento de una moral. Pero hay toda una tradición que lo ha instalado con un valor negativo pretendiendo mostrarlo con una actitud de egoísmo y de repliegue.

De modo que por muchos motivos fue desdibujada la inquietud de sí, pero Foucault destacará una razón primordial de este descuido, que radica en lo que él denominó como el *momento cartesiano*, al poner el acento en el conocimiento evidente, que se manifiesta en la conciencia del hombre. “El rumbo cartesiano se refiere al autoconocimiento, al menos como forma de conciencia. Además, al situar la evidencia de la existencia propia del sujeto en el principio mismo del acceso al ser, era efectivamente este autoconocimiento (ya no como la forma de prueba de la evidencia sino como la indubitabilidad de mi existencia como sujeto) el que hacía del ‘conócete a ti mismo’ un acceso fundamental a la verdad”¹.

Las distintas articulaciones entre los principios de *epimeleia heautou* y *gnothi seauton* a lo largo de la historia y el privilegio de uno en detrimento de otro se ha trasladado también al ámbito de la enseñanza de la filosofía, que para

¹Foucault, M., *La hermenéutica del sujeto*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2008, pp. 32-33.

Filosofía y subjetividad. La enseñanza de la filosofía como experiencia para la construcción de la inquietud de sí. CLAUDIO ANDRES BAIGORRIA, MARIA PAULA ISGRO, MARIA ALICIA NEME.

algunas opciones epistemológicas, las relaciones docente-alumno-conocimiento estarían teñidas por una primacía en el acto de conocimiento, sin tener en cuenta los sujetos que intervienen en ella.

Dicha posición hace hincapié en un sujeto universal y ahistórico, dejando de lado la particularidad con que se tiñe el vínculo entre los sujetos en la vida cotidiana del aula. Creemos que esta postura posiciona la enseñanza de la filosofía como mera transmisión de conocimiento, olvidando la potencia crítica y la capacidad transformadora de la filosofía en relación al sujeto.

Desde nuestra opción epistemológica, podríamos pensar que la enseñanza de la filosofía apunta a fomentar el desarrollo de la *epimeleia heautou* como una conducta que se relaciona con el sí mismo, con los otros y con el mundo, es un trabajo que realiza el sujeto desde el exterior hacia uno mismo en tanto que se piensa y medita sobre lo que sucede en el pensamiento, es decir que *“tenemos todo un corpus que define una manera de ser, una actitud, formas de reflexión, prácticas que hacen de ella una especie de fenómeno extremadamente importante, no solo en la historia de las representaciones, no solo en la historia de las ideas o las teorías, sino en la historia misma de la subjetividad o, si lo prefieren, en la historia de las prácticas de subjetividad”*².

De este modo, la enseñanza de la filosofía podría ser entendida como una actividad espiritual que conecte ambos principios, de *inquietud de sí* y *conócete a ti mismo*, como un conjunto de prácticas, técnicas o tecnologías de sí, que debe realizar el alumno sobre sí mismo para poder tener acceso a la verdad. La *actividad filosófica* está ligada a una forma de pensamiento sobre aquello que autoriza y condiciona al sujeto a tener acceso a la verdad. Foucault en su libro sobre *Historia de la sexualidad: El uso de los placeres*, se pregunta: *“¿qué es la filosofía hoy –quiero decir la actividad filosófica- sino el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo?”*³. Este trabajo crítico del pensamiento para sí mismo, se convierte en el paso necesario para *pensar de otro modo*, para “pasar al otro lado”; es una forma de modificación de uno mismo en el juego de la verdad, en

²Ibid., p. 29.

³Foucault, M., *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, Bs. As, Siglo XXI Editores, 1996, p.12.

Filosofía y subjetividad. La enseñanza de la filosofía como experiencia para la construcción de la inquietud de sí. CLAUDIO ANDRES BAIGORRIA, MARIA PAULA ISGRO, MARIA ALICIA NEME.

este sentido lo denomina “ensayo” en tanto que convoca a pensar nuestra propia historia que nos devela nuestros silencios y nos permite nuevas maneras de pensar.

De modo que, nos interesa destacar, no sólo cómo el alumno puede tener acceso a la verdad, sino además las técnicas que debería realizar sobre su alma para acceder a la verdad; en este sentido Foucault aclara que es “*tema de la filosofía (¿cómo tener acceso a la verdad?) y la cuestión de la espiritualidad (¿cuáles son las transformaciones necesarias en el ser mismo del sujeto para tener acceso a la verdad?)*”⁴.

En occidente, la espiritualidad se ha caracterizado, en primer lugar, como la verdad que no se da al sujeto con pleno derecho y que no se adquiere solo en el acto de conocimiento; en segundo lugar, es necesario que el sujeto se modifique, se convierta, se transforme, para que la verdad llegue a él; en tercer lugar el acceso a la verdad será lo que ilumina al sujeto y le da serenidad. En este sentido vemos que entran a jugar un papel importante, las técnicas de sí para acceder a la verdad, técnicas que a lo largo de la historia han tenido diferentes características, como por ejemplo las *técnicas de purificación*, de *anacoresis*, de *prueba* entre otras.

En la práctica docente estas características adquieren especial relevancia para el sujeto en formación, no estamos hablando de una verdad establecida que se logra en el mero acto de conocimiento, esto no le permite el acceso a la verdad, antes deberá producir sobre sí una modificación para entrar en los *juegos de verdad*, que se vinculan con ciertas técnicas que ponen en práctica los individuos. Entre las diferentes tecnologías –tecnologías de producción; tecnologías de sistemas de signos; tecnologías de poder y tecnologías del yo– destacamos ésta última, la que en este caso particular nos interesa, por articularse directamente con la problemática de la enseñanza de la filosofía, nos permite pensar que en algún sentido su enseñanza podría producir, en los *sujetos en formación*, un efecto de transformación de su propia subjetividad.

⁴Foucault, M., *La hermenéutica del sujeto*, ed. cit., p. 35.

Filosofía y subjetividad. La enseñanza de la filosofía como experiencia para la construcción de la inquietud de sí. CLAUDIO ANDRES BAIGORRIA, MARIA PAULA ISGRO, MARIA ALICIA NEME.

Como afirma Foucault se trata de *“tecnologías del yo, que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conductas, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismo con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad”*⁵.

Bibliografía

Abraham, T., *El último Foucault*, Bs. As, Editorial Sudamericana, 2003.

Foucault, M., *Tecnologías del yo*, Bs. As., Paidós, 1991.

Foucault, M., *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, Bs. As., Siglo XXI Editores, 1996.

Foucault, M., *Estética, ética y hermenéutica. Obras Esenciales, Volumen III*, España, Paidós Básica, 1999.

Foucault, M., *La hermenéutica del sujeto*, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2008.

⁵Foucault, M., *Tecnologías del yo*, Bs. As., Paidós, 1991, p. 48.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFIA
MESA REDONDA: EDUCACIÓN Y PRÁCTICAS DISCIPLINARIAS

LA DIMENSIÓN DE LO IMPREDECIBLE EN EDUCACIÓN

Marta Inés Basile
*Facultad de Filosofía y Letras * UBA*
martaibasile54@gmail.com

La propuesta de este trabajo es preguntarnos acerca de las políticas de disciplinamiento en educación, y cómo se manifiesta en la práctica educativa en la actualidad. Las instituciones educativas son el lugar donde disciplinar es parte del objetivo para formar personas cuyas vidas sean acordes a patrones de una sociedad que presentan un futuro predecible y prometedor, tal como lo plantea el paradigma de la escuela moderna en la que prevalece la razón instrumental. Teniendo en cuenta esa visión ¿Pueden estas políticas de disciplinamiento anular que algo distinto acontezca y quiebre ese tipo de racionalidad? Recorreremos entonces ese camino de preguntas pensando la educación como práctica ética.

Palabras claves: Educación, disciplinamiento, normas, impredecible, acontecimiento.

*“Porque la vida se ríe de
las previsiones, pone palabras donde
imaginamos silencios y súbitos regresos cuando
pensamos que nunca volveríamos a
encontrarnos.”*

(José Saramago, *El viaje del elefante*, 2010, p. 34)

La propuesta de este trabajo es preguntarnos acerca de las políticas de disciplinamiento en educación, y cómo se manifiestan en la práctica educativa en la actualidad. Las instituciones educativas son el lugar donde disciplinar es parte del objetivo para formar personas cuyas vidas sean acordes a patrones de una sociedad que nos presenta un futuro predecible y prometedor, tal como lo plantea el paradigma de la escuela moderna en la que prevalece la razón instrumental. Teniendo en cuenta esa visión ¿Pueden estas políticas de disciplinamiento anular que algo distinto acontezca y quiebre ese tipo de racionalidad? Judith Butler aporta su mirada para comenzar a vislumbrar un camino:

...el desarrollo implica romper esa posibilidad de seguimiento y encontrarse cada uno en otro camino respecto al previsto para nosotros. ¿Cómo podemos favorecer que esto suceda? Creo que siempre existe esa dimensión incalculable e impredecible del desarrollo humano.¹

Recorreremos entonces un camino de preguntas pensando la educación como práctica ética que abrace esa dimensión de lo impredecible que habita en el ámbito educativo.

La primera impresión es que todo acto de disciplinamiento puede anular la irrupción de la novedad, su objetivo es imponer normas que dejen fuera todo comportamiento ajeno a las mismas. Asimismo podría suceder que dicha imposición genere mayor interés por quebrar esas normas ante la insistencia de ajustarse a ellas, posibilitando así que lo impredecible surja. Las normas están ahí, por lo tanto se trata de ver como los actores involucrados en la práctica educativa se apropian y se relacionan con ellas de manera tal que posibiliten esa dimensión de lo imprevisible sin necesidad de anularlo. Dice T. Adorno: *“Cualquier conjunto de máximas o reglas ha de ser pasible de apropiación de una manera vital por los individuos.”*²

Su afirmación pone claramente en cuestión la universalidad de las normas, dado que las mismas deben responder también a los intereses particulares de los sujetos, de lo contrario se convertirían en un imperativo categórico que de alguna manera deviene en un deber ser que reprime a partir de tener que obedecer esas reglas universales sin más, sin poder ponerlas bajo la lupa de un pensamiento crítico. Asimismo nos preguntamos si quienes deben

¹ Butler, J., “(Re)pensando la Educación con Judith Butler. Una cita necesaria entre Filosofía y Educación”, en Giuliano F., *Rebeliones éticas, palabras comunes*, Bs. As., Miño y Dávila, 2017, p.181.

² Adorno, T., en Butler J., *Dar cuenta de sí mismo*, Bs. As, Amorrortu Editores, 2009, p.16.

apropiarse de las normas de forma vital no están a su vez condicionados por dichas normas impidiéndoles librarse de las mismas.

Se hace menester entonces poner en tela de juicio esa racionalidad instrumental que prevalece en el ámbito escolar y que a partir de un conjunto de normas intenta condicionar un tipo de desarrollo de los estudiantes que presupone un resultado final, anulando así la sorpresa de lo inesperado. Es oportuno recordar aquí las palabras de Rodolfo Kusch :

...la educación no consiste en ser educado para el prójimo como quien prepara un muñeco...no hay entonces una finalidad concreta en la educación, como que no es una actividad autónoma. En realidad la educación se cumple en el acto del encuentro simbólico y ahí está su eficiencia. Esto no consiste en generar individuos seguros, sino en fomentar la inseguridad auténtica de sentir que el fundamento está, pero resbala entre las manos.³

Ese “sentir que el fundamento está pero resbala entre las manos” es permitir que aun habiendo certezas, necesarias desde ya, las mismas se deslicen una y otra vez como la vida misma, un pasar y traspasar de la dimensión de lo previsible a esa otra dimensión de lo impredecible que intentamos descubrir, sin pretensiones de que haya una finalidad predeterminada, poder salirse de esa búsqueda vertiginosa de logros y vivenciar más el aquí y ahora.

Ahora bien: partiendo de la premisa de que se hacen necesarias normas que nos brinden esas certezas, nos preguntamos ¿hay una sola forma de disciplinar o dicha acción asume distintas variantes? ¿Disciplinar es un acto violento en sí mismo o se genera a partir de una situación violenta que requiere de la aplicación de ciertas normas disciplinarias? O como nos preguntábamos al

³ Kusch, R. *Esbozo de una Antropología Filosófica Americana*, Rosario, Editorial, Fundación Ross, 2000, pp. 421-422.

comenzar este trabajo: ¿Puede una política de disciplinamiento anular que algo nuevo acontezca?

Quienes transitamos las aulas, ya sea como estudiantes o docentes, hemos experimentado situaciones en las que considerábamos que se requería aplicar cierta disciplina acorde a las normas establecidas desde esa racionalidad instrumental, acorde a un sentido común que nos dicta la razón. Sentido común necesario para transitar la vida, pero del que a su vez también es saludable a veces tomar distancia para permitirnos bucear otros sentidos fuera de lo común.

Muchas veces, más de las que imaginamos, ese comportamiento nos impidió descubrir intereses que van más allá de la propuesta de una clase, intereses que hacen a los deseos de quienes habitamos los ámbitos educativos, intereses que pueden enriquecer los saberes que circulan dentro de sus aulas y entre sus aulas, y de ese modo quebrar el pensamiento estrictamente racional sobre el que se articulan los marcos institucionales para así conducirnos por caminos que van más allá de las certezas que nos brinda la razón, caminos imprevisibles que interpelen y sacudan dichas certezas.

Aún con esa perspectiva, se recurre a medidas de control que no permitan desviarse de determinadas metas, de lo planificado, y nos obliguen a entrar en un ámbito de lo inesperado que siempre supone una suerte de caos incomprendible para la razón, caos que todavía ocupa el lugar del enigma, de lo oscuro e irracional en vez de ser considerado como otro tipo de racionalidad.

Tales medidas en educación están, de un modo u otro, en sintonía con un disciplinamiento social y político, claramente atravesadas por el mismo, no pueden ser ajenas desde el momento en que la educación es considerada la base para el desarrollo de esa sociedad que pretende “ciudadanos prometedores”. A su vez, vaya contradicción, se la suele considerar como una esfera que puede

abstraerse del entorno, a salvo de ser salpicada por los condicionamientos socio-políticos, como una torre de cristal infranqueable. Tal consideración es inconcebible, todo acontecer de la vida irrumpe en el ámbito escolar y rompe con esos condicionamientos de un modo u otro, alentando a descubrir caminos insospechados.

En la búsqueda de resultados se ha perdido de algún modo el sentido de experimentar lo inesperado. Cómo crear entonces un ambiente propicio en educación donde esa experiencia sea valorada, cómo abrir un espacio en el cual se nos invite a pensar y trabajar lo posible, que no sea una educación atravesada solamente por una lógica productora de ciertos resultados. Nos preguntamos: ¿se hace imposible lo posible o debemos hacer lo imposible para que suceda? ¿O esos espacios de posibilidad están ahí presentes y no logramos vivenciarlos por estar enfocados en los resultados y no en las experiencias en sí mismas?

Son preguntas ontológicas que surgen a partir de este concepto de vivenciar, que van más allá del trabajo que realizamos en educación, que nos obligan a pensar en quiénes somos, a valorar no sólo la experiencia de lo inesperado sino también a los sujetos que vivencian esas experiencias, valoración que nos conduce a la vez a descubrir relatos de vida. Podríamos continuar preguntándonos y repreguntándonos acerca de esto, pero se hace necesario dar algún tipo de respuestas que nos aliente en la búsqueda.

Y es en esa búsqueda que lo inesperado sucede, como ocurrió al redescubrir ese bello medimetroraje francés llamado “El globo Rojo”, despertando nuevas reflexiones acerca de la práctica educativa, resignificando de algún modo la temática de dicha película. Reflexiones que hacen posible (re)pensar a ese inmenso globo rojo como el otro que irrumpe, el otro que puede dislocar la racionalidad técnica, presentándose como lo distinto, el otro o lo otro. Lo distinto que aparece sin que sepamos de dónde proviene, lo distinto que se presenta inesperadamente, en este caso en la cotidianeidad de un niño,

pasando a ser parte de la misma. Ese globo rojo, ese otro ¿distinto? se presenta a su vez como un relato en sí mismo, un relato a descubrir en esa conversación silenciosa que se genera entre él y el niño.

Ahora bien ¿Qué es lo que representa ese globo rojo? Podríamos considerarlo como la representación poética de lo imprevisible, de lo novedoso, de lo que se recibe con cierto o mucho reparo, con desconfianza, su presencia es inesperada, una presencia que incomoda pero a la vez asombra y atrae. Al ser una presencia que molesta se lo desplaza, no se lo acepta, es expulsado una y otra vez de distintos ámbitos, y sometido a un disciplinamiento que lo intenta anular porque no se acomoda a las normas establecidas, a lo que nos dicta el sentido común. De todos modos ese globo rojo sigue generando lo novedoso una y otra vez, continúa abriendo espacios posibles que demoren los tiempos cronológicos y permitan encuentros entre tiempos diferentes donde es impredecible lo que puede acontecer.

La dimensión de lo inesperado en educación sin duda existe muy a pesar del intento de disciplinar con promesas de un espléndido futuro. Esos intentos de reprimir deseos contrarios a esa racionalidad técnica pueden manifestarse de distintos modos, incluso en forma de diálogo, el cual está asociado a modos no confrontativos, pero que puede transformarse en un modo disciplinador a partir de estar regido por una relación de poder que impone y reprime de manera disimulada.

Todo aquello que se presenta como algo que desestructura, que rompe con todas las normas existentes en un andamiaje escolar es desestimado, ya que se opta por lo estrictamente planificado, incluso antes de conocer a quienes habitarán las aulas, antes de dar la bienvenida a esas narrativas que las transitarán. Hay una pretensión de saber qué va a suceder, de no dar lugar a acontecimientos impredecibles que desarmen todo aquello que tenga metas claras, para seguir con el plan trazado, un plan que limita la posibilidad de

experimentar la novedad. Sin embargo, esos acontecimientos son inevitables, porque la vida acontece todo el tiempo en educación.

Situaciones de este tenor han sucedido y suceden todo el tiempo en la práctica educativa, silenciando interrogantes que pueden desarticular un discurso único imperante, discurso que busca controlar todo pensamiento que difiera y ponga de manifiesto la novedad que quiebra lo planificado, lo anticipado, controlando así el comportamiento para ajustarlo a todo aquello que sea predecible, sin irrupciones que alteren lo cotidiano del encuentro, pues eso supone desencuentros nada bienvenidos, a los que sí podríamos darles la bienvenida, pues nos pueden conducir hacia muchos otros encuentros y reencuentros imprevisibles que nos sumerjan en nuevos saberes.

Cómo hacemos entonces para hacer posible esos espacios donde aquello que acontece imprevisiblemente sea apreciado, para que esos espacios sean aprovechados, para que nos apropiemos de ellos, los experimentemos, los vivenciamos. El universo de la educación está atravesado necesariamente por los acontecimientos de la vida, la vida misma irrumpe en ese universo dislocando la racionalidad técnica que prevalece en una institución educativa. La práctica educativa no puede sustraerse de lo que acontece por fuera de ella, se nutre de ello. Por lo tanto hay que apropiarse de esos acontecimientos para generar esos espacios de los que hablábamos, espacios de experimentación de lo impredecible.

Quiénes habitamos esos espacios hemos de ser los que abramos la posibilidad de vivenciar otras experiencias, permitir que la irrupción de lo novedoso en las aulas se torne en atención, y comience así a desplegarse la pregunta, o las preguntas, para dejar de sentir el vértigo de la distancia entre lo predecible y lo impredecible, y así dar nacimiento a un encuentro entre ambos. Un encuentro entre ese aprendizaje supuestamente oscuro de cuando nos

perdemos y nos distraemos en esa dimensión sin prisa, y ese otro aprendizaje claro y cristalino, que tanto estima la pedagogía.

Un encuentro que no necesariamente se puede plasmar en palabras, no todo son letras en el ámbito educativo, hay otros lenguajes, el encuentro con lo impredecible se torna en un acto poético que a su vez genera un lenguaje poético. Y aquí nos preguntamos en qué consiste un acto poético, es por eso que recurrimos a la misma pregunta que se hace José Saramago en *El viaje del elefante*: “¿Qué es un acto poético? ...no se sabe..., sólo nos damos cuenta de que existe cuando ha sucedido.”⁴

El acontecimiento de lo poético es imprevisible, como ese globo rojo, un acto poético cuya existencia asombra y conmueve cuando se hace presente y nos envuelve en un lenguaje poético. Son muchas las vivencias que están ahí, desafiándonos a experimentarlas, es cuestión de reírse de las previsiones, como dice el escritor portugués, y asomarse a ellas para hacer de lo impredecible la novedad a experimentar.

Ante la presencia de la novedad aconteciendo se activan todos los dispositivos de control posibles, aún así dicho control no es siempre infalible, en educación siempre surge lo sorpresivo y novedoso que tiene aromas inquietantes, es inevitable, y esos mismos intentos de control disciplinador

⁴ Saramago, J. *El viaje del elefante*, Buenos Aires, Alfaguara, 2010, p. 17.

muchas veces alientan a que lo inesperado nos interpele y nos libre de condicionamientos sociales que disciplinen y nos disciplinen, privándonos de que lo asombroso suceda. Insistimos en hacer posible el encuentro entre ese conjunto de normas y la experiencia de lo inesperado que intenta quebrarlas o al menos pasarlas por el ojo crítico. Volvemos a la mirada de Judith Butler acerca de lo que acontece en educación:

...me refiero a la libertad que implica la sorpresa de lo que sucede en educación, en la formación. Es sobre la manera de responder al mundo, de darnos cuenta de los múltiples y variados encuentros que esto puede permitir, lo cual es muy diferente al pensamiento autónomo e individual que comienza con la idea de la libertad como la experticia y de su expresión como control.⁵

Es decir, no es lo mismo pensar la libertad desde la posibilidad de rehacer nuestro camino permitiendo y permitiéndonos esas sorpresas que pueden suceder, que pensar la libertad desde volverse experto en un área. Desviarse de esa pretensión de lo previsible y predecible, romper con el seguimiento de un plan trazado, un plan que limita la posibilidad de experimentar la novedad, y encontrarnos en un camino distinto al previsto para nosotros. El resultado final de ese camino no es posible saberlo, como no es posible saber el resultado final del desarrollo de un sujeto, por más que queramos influenciar en educación está la posibilidad de sorprendernos constantemente, ya que hay otras dimensiones fuera de la escolar que incidirán como la que expresa María Zambrano acerca de su razón de estudiar filosofía:

...en mi adolescencia alguien me preguntaba, a veces con compasión, a veces con ironía un tanto cruel, **¿y por qué va usted a estudiar filosofía?**

⁵ Butler, J. "(Re) pensando la Educación con Judith Butler. Una cita necesaria entre Filosofía y Educación", en Giuliano F., *Rebeliones éticas, palabras comunes*, ed. cit. p.181.

Porque no puedo dejar de hacerlo. ... A las utopías, cuando son de nacimiento, no se las puede discutir aunque uno se rebele contra ellas. ⁶

Una pregunta que parece no tener solamente la búsqueda de un por qué, sino que aparece una necesidad de un para qué estudiar filosofía, de entender cuál es la finalidad y quizás la utilidad de estudiar filosofía. Y una respuesta que se condice con una razón no instrumental sino poética, no poder dejar de hacerlo es una razón poética, es quizás también un acto poético, sucede y nos lleva por caminos utópicos.

La práctica educativa está regida por normas, las mismas pueden ser reconocidas, pero eso no significa que sean acatadas sin más. Permitirnos el encuentro con la novedad, es permitirnos desenmascarar esa pretensión de lo racional como universo de lo ordenado y lo predecible, de lo que está supuestamente bajo control, se trata de que lo no planificado puede suceder en educación. Siempre habrá dimensiones no gobernables, donde acontezca lo impredecible permitiendo nuevas experiencias que den lugar a la creación. Esa esfera de lo sorpresivo que se hace presente en el ámbito educativo es la que hace posible derribar los muros de la racionalidad técnico-instrumental para hacer de la práctica educativa una práctica ética en la que el asombro no esté ausente, y así permitirnos valorar lo inesperado, vivenciándolo como un universo de acontecimientos a descubrir.

Bibliografía:

⁶ Zambrano, M. "Filosofía y Poesía", Mexico, Fondo de Cultura Económica, 2010, pp.9-10.

La dimensión de lo impredecible en educación. MARTA INÉS BASILE

Bárcena, F., *En busca de una educación perdida*, Rosario, Homo Sapiens Ediciones, 2016.

Butler, J., *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, Ciudad de Buenos Aires, Amorrortu, 2009.

Giuliano, F., "(Re)pensando la educación con Judith Butler. Una cita necesaria entre filosofía y educación" en: *Rebeliones éticas, palabras comunes*, Ciudad de Buenos Aires, Miño y Dávila, 2017, pp.103-188.

Kusch, R., *Esbozo de una Antropología Filosófica Americana*, Rosario, Fundación Ross, 2000.

Saramago, José, *El viaje del elefante*, Ciudad de Buenos Aires, Alfaguara, 2009.

Zambrano, M., *Filosofía y Poesía*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFIA
MESA REDONDA: FENOMENOLOGÍA

**LA EXPERIENCIA FENOMENOLÓGICO-TRASCENDENTAL DEL EGO
SUM SEGÚN EDMUND HUSSERL**

Cristian Eduardo Benavides
Universidad Nacional de Cuyo - CONICET
cristianeduardobenavides@yahoo.com.ar

Resumen: Sea cual fuere la pretensión de realidad efectiva del *ego sum* y la decisión crítica que uno tome en cada caso por su apariencia o realidad, este fenómeno, en cuanto fenómeno mío, de mi yo, no es una pura nada, sino que es aquello que me posibilita la decisión crítica en general. Incluso si me abstengo de toda creencia experiencial de tal modo que deje sin validez la existencia de la naturaleza corporal y del mundo concreto en su totalidad, este abstenerme es lo que es debido a que está incluido en la corriente entera de la vida experimentante.

Palabras clave: Fenomenología, Ego sum, Husserl, Descartes, Epojé, Duda

Según la consideración de Husserl, la filosofía pretendió desde el principio ser una ciencia rigurosa, esto es, ser una ciencia de fundamentación absoluta. En ningún momento de su desarrollo histórico, sin embargo, logró esta pretensión hasta la aparición de la fenomenología, con la cual la tan anhelada ciencia universal pudo dar comienzo.¹ Esta firme convicción de Husserl expuesta de forma programática en la *PhilosophiealsstrengeWissenschaft* se sostiene y extiende de forma singular en las *CartesianischeMeditationem*, trabajo que desarrolla algunos de los motivos que se encuentran de modo germinal en sus obras tempranas, y especialmente en las *LogischeUntersuchungen* publicadas a principios del siglo XX.

Las *CartesianischeMeditationem* se iniciaron a partir de las conferencias que Husserl dio en la Sorbona en 1929, un año después de abandonar la actividad docente, invitado por el *Institutd'Étudesgermaniques* y la *Société Française de*

¹Husserl, E., *La filosofía, ciencia rigurosa*, tr. Miguel García-Baró, Madrid, Encuentro, 2009, p. 7.

Philosophie.² Estas conferencias fueron ampliadas y profundizadas en el texto final de las *Cartesianische Meditationen* publicado en el año 1931.

Husserl adjudica a las *Meditationes de prima philosophia* de Descartes una importancia excepcional, al punto de afirmar que el estudio de dicha obra ha llevado a la fenomenología hacia una nueva forma de filosofía trascendental.³ Esto no significa que la fenomenología se haya transformado en un neocartesianismo, sino que se ha visto obligada –a pesar de rechazar su contenido doctrinal– a desarrollar motivos cartesianos.⁴

La meta de Descartes, destaca Husserl, es la completa reforma de la filosofía como ciencia de fundamentación absoluta. Las demás ciencias en razón de su dependencia a la ciencia primera, han de tener el mismo destino. Ahora bien, dichas ciencias, según su desarrollo histórico, han carecido de una fundamentación última a partir de evidencias absolutas que impidan, en virtud de su claridad, todo tipo de retroceso. Es necesario, por ende, una reconstrucción radical que satisfaga el ideal de la filosofía como unidad universal de las ciencias en la unidad misma de la fundamentación absoluta. En la obra de Descartes esta reconstrucción tiene una orientación subjetiva, puesto que –desde su perspectiva– quien aspira a ser filósofo debe replegarse sobre sí y en el repliegue mismo derrumbar para luego reconstruir todas las ciencias admitidas hasta el momento. La filosofía, por lo tanto, es una incumbencia absolutamente personal, que involucra al sujeto y a “su” saber como saber adquirido por él mismo, cuya tendencia a lo universal se sustenta sobre la base de sus propias evidencias absolutas.

En las *Meditationes* se realiza mediante el conocido método de la duda un regreso al *ego* filosofante, esto es, al *ego* de las *cogitationes* puras. En efecto, allí se

²Zirión, A., “Presentación”, en: Husserl, E., *Las conferencias de París. Introducción a la Fenomenología trascendental*, tr. Antonio Zirión, México D.F., UNAM, 1988, pp. 5-11.

³Son muy elogiosas las palabras que Husserl pronuncia sobre Descartes en Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, tr. Julia V. Iribarne, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008, pp. 116-17: “Genio fundacional de toda la filosofía moderna”, “Patriarca de la Modernidad”.

⁴Husserl, E., *Las conferencias de París. Introducción a la Fenomenología trascendental*, tr. Antonio Zirión, México D.F., UNAM, 1988, p. 3: “Ningún filósofo del pasado ha influido tan decisivamente en el sentido de la fenomenología como el más grande pensador de Francia, René Descartes”.

pone en cuestión todo lo que pertenece a la vida natural de la experiencia y del pensamiento que no contenga, en cuanto tal, un contenido absolutamente evidente. De este modo el ser del mundo, al no resistir la crítica, queda sin validez, manteniéndose como lo único absolutamente indubitable e insuprimible el *ego* puro que medita, independiente de la existencia o no del mundo. Conforme con esta reducción de talante solipsista, el *ego cogito* comienza a buscar vías apodícticamente ciertas que le permitan inferir desde su interior, es decir, según principios inmanentes, la exterioridad objetiva.

Descartes inaugura así una filosofía de una especie enteramente nueva pues lleva a cabo un giro radical desde el objetivismo ingenuo al subjetivismo trascendental.⁵ En el camino fenomenológico hacia el *ego* trascendental se presenta como idea directriz, a partir de las meditaciones cartesianas, la fundamentación radical de una ciencia universal. Descartes tiene como presupuesto, no del todo consciente, la idea de que la ciencia posee en su esencia la forma de un sistema deductivo, edificio que –como acontece con la geometría y la ciencia matemática– se apoya sobre un cimiento axiomático. En este sentido debe apreciarse que la absoluta autocerteza del *ego* representa para el filósofo francés el axioma fundamental y fundamentante de todo principio ulterior.⁶

Husserl, en conformidad con el método de su reducción fenomenológica o *epojé* –como más adelante se detallará–, desiste de todo ideal normativo de ciencia que sea presupuesto sin ser sometido a una puesta entre paréntesis, y se aboca a la tarea de una fundamentación absoluta de la ciencia, motivación o estímulo, precisamente, de sus meditaciones. Con todo, debe repararse en el hecho de que la idea-fin de ciencia en su sentido general de ciencia universal absolutamente fundamentada es tomada en este momento de forma meramente

⁵Husserl, E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana, Band 1, The Hague, Martinus Nijhoff, 1963, p. 46.

⁶ Rizo-Patrón, R., “Husserl, lector de Descartes”, *Areté*, vol. VIII, n° 2, Lima, 1996, p. 323: “La ‘idea de la filosofía’ que Husserl rescata de sus orígenes platónico-cartesianos y revitaliza, se concibe como una ‘ciencia estricta’, radicalmente fundada, en el doble sentido de una disciplina que sólo se asegura conocimientos de naturaleza apodíctica y evidente, es decir absolutamente válidos, y que concibe su extensión de modo completamente universal, es decir, abarcando el universo entero de lo cognoscible”.

hipotética, en otras palabras, es adoptada como una presunción provisional sujeta a ensayo, pues no se sabe aún si como tal es realizable. De allí que primero corresponda considerar su posibilidad antes que su realidad.

La idea general de ciencia se toma a partir de las ciencias que se dan fácticamente, lo que no significa que su concepto sea tomado a través de una abstracción comparativa basada en las ciencias existentes. En efecto, no es lo mismo las ciencias como hecho de cultura que la ciencia en su sentido verdadero. Más allá, sin embargo, de que pueda negarse toda posición con respecto a la validez de las ciencias fácticas, y por lo mismo, con respecto a la autenticidad de sus teorías y de sus métodos, nada impide vivir su tendencia y su actividad científica para formar una opinión del objetivo que persiguen. Para ello es menester precisar entonces la idea de evidencia (*Evidenz*), pues solo de este modo se llegará a la explicitación del sentido de fundamentación o bien de conocimiento.

En toda fundamentación, los juicios que intervienen se muestran a sí mismos como correctos, lo que implica que tal fundamentación es la concordancia del juicio con el correlato mismo del juicio. Juzgar, indica Husserl, es un mentar y en general un mero presumir que son esto y aquello.⁷ Ahora bien, frente a esta presunción de una cosa o de un objeto lógico en cuanto mentado hay en ocasiones un mentar judicativo preeminente, es decir, un tener conciencia, juzgando, de esto o aquello, lo que precisamente se designa con el nombre de evidencia. A diferencia, por lo tanto, del mero mentar lejano a las cosas, en la evidencia está presente la cosa como “ella misma” (*sieselbst*), de tal manera que el que juzga se percata de ello en sí mismo.⁸

En vistas de lo desarrollado pueden señalarse algunos elementos fundamentales de la idea-fin que rige todo quehacer científico. Por ejemplo, puede observarse que el científico no quiere simplemente juzgar, sino que también quiere, y de forma particular, fundamentar sus juicios. En otras

⁷Husserl, E., *Cartesianische Meditationem...*, ed. cit., p. 51.

⁸En relación con el tema de la evidencia en la obra de Husserl se recomienda leer Herrera Restrepo, D., “Verdad y evidencia en Husserl”, *Ideas y Valores*, vol. XXXVI, n° 70, Bogotá, 1986, pp. 33-48.

palabras, no quiere dejar valer ante sí ni ante los demás juicio alguno que, en cuanto conocimiento científico, no haya sido fundamentado perfectamente y no pueda, en lo posterior, justificarse completamente. Este juicio ha de ser del tal modo fundamentado que pueda volverse a él en todo momento gracias a la posibilidad de la vuelta libre a su fundamentación susceptible de inacabable repetición. Bien puede suceder que esta fundamentación quede, de hecho, en el plano de la mera pretensión, pero en todo caso, sin embargo, yacerá una meta ideal que confirmará el propósito que se tiene en este lugar.

Cabe añadir a la distinción ya descrita entre el juicio y la evidencia, la distinción entre la evidencia predicativa y la evidencia pre-predicativa que es contenida por esta. Efectivamente, lo visto de modo evidente es expresado. La ciencia, observa Husserl, busca juzgar expresamente y fijar el juicio a título de verdad expresada.⁹ Ahora bien, la expresión en cuanto tal tiene su propia adecuación a lo mentado, adecuación que es más o menos correcta según el caso; por consiguiente, posee su propia evidencia o no-evidencia en supredicación, con lo cual ello viene a ser parte co-determinante de la idea de verdad científica, cualquiera sea el grado al que haya llegado su efectiva realización.

Así como el juicio es un mentar algo como ser, así la evidencia en su sentido más amplio es una experiencia (*Erfahrung*) de algo que es, y que es de tal manera. Es decir, se trata de un ver algo en sí mismo con la mirada del espíritu. En la vida pre-científica, la verdad y la falsedad, la crítica y la adecuación a la crítica constituyen un tema cotidiano; en la ciencia, en cambio, se procuran verdades que de una vez por todas y para todos sean válidas. La ciencia, empero, se encuentra siempre modificándose en busca de tales verdades, lo que denota, por ende, un horizonte infinito de aproximaciones.

Gracias a todo el trabajo preliminar transitado es posible fijar un primer principio metódico para todo el proceder ulterior. Pues resulta algo patente que mi yo, al comenzar a filosofar como principiante y como consecuencia de mi tendencia y presunta meta a una ciencia auténtica y universal, no puede admitir

⁹Husserl, E., *Cartesianische Meditationem...*, ed. cit., p. 52.

como válido ningún juicio que no haya sido sacado de la evidencia, es decir, que no haya sido extraído de “experiencias” en las cuales me son presentes las cosas y los objetos lógicos en ellos mismos. Asimismo, tendré que reflexionar en todo momento sobre dicha evidencia para ponderar su justo alcance y medida y así hacer y hacerme evidente la efectiva autodadidad (*Selbstgehung*) de las cosas, a fin de no considerar como definitivamente válido lo que como tal carece de evidencia.

Como en el conocimiento hay un orden sistemático que va desde los conocimientos que son en sí anteriores a los que son en sí posteriores, y puesto que la evidencia es el principio metódico normativo, es menester determinar cuáles son los conocimientos primeros en sí de los que penden todos los demás en su desarrollo posterior, las evidencias que llevan en sí la idoneidad para tal función en tanto que comportan una perfección y seguridad (*Sicherheit*) –en relación con las otras evidencias concebibles – anterior y de prioridad que permite la marcha y construcción de la ciencia y del conocimiento como sistema definitivo. Tal es pues la cuestión filosófica del comienzo (*Anfang*).

Esta seguridad que se exige a la evidencia ha de ser absoluta, es decir, de una absoluta indubitabilidad. En el inicio de la meditación filosófica se tiene innumerables experiencias cotidianas que poseen un grado menor o mayor de perfección, pero que resultan incompletas, unilaterales, poco claras, y por ende, pre-científicas. El perfeccionamiento se lleva a cabo como un curso sintético de experiencias concordantes en la que se llega a una efectiva plenificación de las mismas. Ahora bien, existe una evidencia en la que se cumple de una forma todavía más acabada la idea de perfección, a saber, en la de la apodicticidad.¹⁰

La evidencia, como ya se dijo, es la captación en sí mismo de algo que es o que es de tal manera en el modo del ello mismo. Se trata pues de una certeza

¹⁰Fernández Beites, P., “La evidencia pre-predicativa. Apodicticidad como adecuación” en: *La posibilidad de la fenomenología*, Agustín Serrano de Haro (comp.), Madrid, Editorial Complutense, 1997, p. 16: “Lo evidente no es solo lo que aparece evidente, sino lo que es auténticamente evidente. Pero, siguiendo la propuesta de Husserl en las *Meditaciones cartesianas* podemos tomar el término ‘evidencia’ para englobar ambas posibilidades: tanto la evidencia auténtica como la mera apariencia de evidencia. Y, entonces, para la primera utilizamos un nuevo calificativo: evidencia apodíctica. Es decir, la evidencia puede ser mera apariencia de evidencia o evidencia en sentido estricto, evidencia auténtica, a la que denominamos apodíctica”.

del ser que excluye en cuanto tal toda duda. Esta certeza, sin embargo, no excluye la posibilidad de que en lo posterior dicha evidencia se convierta en algo dudoso y, por la misma razón, que el ser se torne algo aparente. Frente a esta posibilidad abierta de transformarse en su contrario, la evidencia apodíctica tiene la característica de ser no solo certeza del ser de las cosas o de los objetos lógicos, sino de revelarse a un tiempo, y mediante una reflexión crítica, como la absoluta impensabilidad de su no-ser.

La cuestión que se plantea a esta altura es la de saber si en toda filosofía que comienza pueden exhibirse evidencias que impliquen apodícticamente la intelección de que, en cuanto absolutamente primeras, precedan a todas las demás evidencias concebibles y contengan con total firmeza el contenido que aseguran. Respecto de tales evidencias en sí primeras parecería no presentarse mayor dificultad puesto que en la vida cotidiana, antes que a toda otra cosa, se hace referencia al mundo y a su existencia palmaria. Ahora bien, por mucho que la experiencia manifieste como algo incuestionable el ser del mundo, y que todas las ciencias se refieran a él como a aquello que efectivamente está siendo con anterioridad a cualquier otra evidencia, cabe preguntarse hasta qué punto posee el mismo un carácter apodíctico.

La experiencia sensible universal a partir de la cual nos es dado de manera constante el mundo no puede exigir para sí la exclusión absoluta de toda posibilidad de duda, pues su ser bien puede ser una ilusión, un engaño de los sentidos, un sueño coherente. A los fines, por lo tanto, de una fundamentación radical de la ciencia, la experiencia natural del mundo no se muestra como un hecho comprensible de suyo, y por ende, no debe admitirse como apodíctico sin más sino, propiamente, como un “fenómeno de validez” (*Geltungsphänomen*).

De acuerdo con lo dicho, el mundo –en lugar de valer según la creencia en el ser de la experiencia natural– no es para el que medita de forma radical más que una mera “pretensión de ser” (*Seinsanpruch*). Esto también concierne,

en términos de Husserl, a la existencia intramundana de todos los otros yoes.¹¹ Efectivamente, los demás hombres y animales son para mí tan solo datos de la experiencia sensible cuya validez, de modo similar a lo que sucede con el ser del mundo, puede ponerse en cuestión. Es cierto que aquí se trata de la experiencia de “cuerpos físico-orgánicos” (*körperliche Leiber*), sin embargo, se trata de una experiencia igualmente sensible cuya pretensión de realidad es semejante a la del mundo circundante.

Ahora bien, sea cual fuere la pretensión de realidad efectiva de ese fenómeno y sea cual fuere la decisión crítica que uno tome en cada caso por la apariencia o realidad de dicho fenómeno, la verdad es que tal fenómeno, en cuanto fenómeno mío, de mi yo, no es una pura nada sino aquello que me posibilita en general esta decisión crítica. Incluso si me abstengo de toda creencia experiencial como la que se viene haciendo, de manera que quede fuera de validez la existencia de la naturaleza corporal y del mundo concreto en su totalidad, este abstenerme es lo que es debido a que está incluido en la corriente entera de la vida experimentante. En cierta medida el yo que reflexiona filosóficamente continúa experimentando el mundo como antes, es decir, con el contenido correspondiente a cada caso, pero con la fundamental diferencia que no mantiene más en vigor la “creencia en el ser” (*Seinsglauben*) propio de la experiencia natural, a pesar de que esta creencia esté todavía allí, conjuntamente, co-aprehendida por la mirada de la atención. Lo mismo sucede con todas las demás menciones de la vida experimentante que sobrepasan las intuiciones empíricas tales como los juicios, valoraciones, decisiones, representaciones no intuitivas y tomas de posiciones irreflexivas (o no filosóficas) que conservan la creencia general de la existencia del mundo.

Este dejar en suspenso o poner fuera de juego todas las tomas de posición se conoce en el pensamiento de Husserl con el nombre de *epoché*, término que designa concretamente la puesta entre paréntesis fenomenológica

¹¹Husserl, E. *Cartesianische Meditationem...*, ed. cit., p. 58.

del mundo objetivo por parte del yo que filosofa.¹² A fin de evitar toda confusión respecto de este tema, ha de advertirse que la *epojé* no enfrenta al yo con la nada, sino que más bien conduce a éste a la apropiación de su propia vida con todas sus vivencias puras y con la totalidad de sus menciones puras. Se trata pues de un método radical y universal por medio del cual yo me capto puramente como yo, de tal manera que todo lo que percibo, recuerdo, juzgo, valoro, deseo, solo vale para mí. Es decir, con otras palabras, todo ser mundanal, todo ser espacio-temporal es únicamente para mí, por el hecho de que soy yo quien lo experimento, valoro, pienso de algún modo, etc.

El mundo, por lo tanto, no es sino el mundo que es para mí y vale para mí.¹³ Yo no puedo vivir ni obrar, en efecto, en ningún otro mundo que en el de los fenómenos en el sentido fenomenológico, es decir, en aquel mundo que en mí y de mí mismo posee sentido y validez. He aquí que si yo me abstengo de tomar directamente al mundo como algo existente y dirijo exclusivamente la mirada a esta vida misma en cuanto conciencia “del” mundo, me gano entonces a mí mismo como *ego* puro con la corriente pura de mis *cogitationes*.¹⁴

El ser natural es secundario en su validez por cuanto presupone constantemente el ser trascendental, puesto que el yo –o bien el *cogito* como Descartes le denomina– es anterior en sí y precede al ser natural del mundo. En la medida, por lo tanto, que se reconduce metódicamente al ámbito mencionado

¹²San Martín, J., “Epojé y ensimismamiento. El comienzo de la filosofía”, *Phainomenon*, vol. VII, Lisboa, 2002, p. 15: “La *epojé* es para Husserl el primer paso del filósofo que comienza y que quiere volver a las cosas mismas, para que aquello que es se pueda mostrar tal como es. El filósofo tiene como objetivo el ente, es decir, ‘dado un hecho -un hombre, un libro, un cuadro ... un dolor-, llevarlo por el camino más corto a la plenitud de su significado’. Pero ¿qué significa *epojé*? *Epojé* es una puesta entre paréntesis de las tesis de la actitud natural, la neutralización ‘de todas las tesis cogitativas’ (Hua III, § 50), es decir, nos prohibimos hacer uso, en nuestra investigación, de esas tesis. Eso significa que en la filosofía debemos intentar, ante todo, prescindir de todos los presupuestos de la vida ordinaria para que las cosas puedan manifestarse tal como son”.

¹³Gabriel Inverso, H., “La fenomenología de lo inaparente y el problema de las vías hacia el plano trascendental”, *Eidos*, vol. XXVI, Bogotá, 2017, p. 54: “En el planteo sobre el *status* del mundo objetivo a menudo aludido bajo la aniquilación del mundo, que para Husserl es un experimento de la vía cartesiana, se anula radicalmente la actitud natural (Hua VII, p. 340) y surge un campo íntegro de ser independiente de la experiencia del mundo y con pureza trascendental en tanto absoluto dato fenomenológico (Hua VII, p. 635). No se trata de quitar el mundo y advertir la conciencia como residuo, sino de efectuar una reflexión hacia la vida de la conciencia y sus modos de correlación (Hua III/1, p. 634)”.

¹⁴Husserl, E. *Cartesianische Meditationem...*, ed. cit., p. 61.

se lleva a cabo una reducción fenomenológica trascendental. A diferencia entonces de la meditación cartesiana que comienza con la negación de la existencia del mundo por medio de la duda metódica y avanza –en un segundo momento– a la demostración de su existencia a través de la deducción de los principios innatos al *ego*, el procedimiento fenomenológico de Husserl deja de lado el problema de la existencia del mundo para atender puntualmente a la cuestión de “cómo” es ese mundo para la conciencia.

Ahora bien, ¿la reducción fenomenológica descrita posibilita una evidencia apodíctica del ser de la subjetividad trascendental? Pues tan solo si esta experiencia trascendental del sí mismo es apodíctica, nota Husserl, será posible fundamentar filosóficamente la construcción sistemática de conocimientos y de juicios apodícticos.¹⁵Descartes, como es sabido, dejó sentado que el *ego sum*, o lo que es igual, el *sum cogitans* es apodíctico. En efecto, acentuó la indubitabilidad de dicha proposición y el hecho de que toda dubitación al respecto presupondría en tanto “yo dudo” un “yo soy” que duda.

Puede observarse que este *ego* al que se llega por medio de la reducción trascendental logra una evidencia apodíctica. El problema que surge, no obstante lo señalado, es el de saber el alcance mismo que tiene nuestra evidencia apodíctica, dado que no corren parejos la adecuación y la apodicticidad de una evidencia. Queda fuera de discusión que el *ego* es capaz de acceder a sí mismo de modo originario. Ahora bien, esta accesibilidad solo es tal y de modo adecuado cuando el yo se capta como “presente viviente de sí mismo” (*lebendige Selbstgegenwart*), lo que se expresa en la proposición *ego cogito*; mientras que más allá de ello se extiende un horizonte de lo propiamente no-experimentado, presuntivo, si bien necesariamente co-mentado.

A este horizonte abierto, infinito, indeterminado en su generalidad, pertenece el propio pasado al que accede la subjetividad trascendental mediante el recuerdo, como asimismo las facultades trascendentales y las respectivas propiedades habituales que pertenecen al yo. Del mismo modo puede también mencionarse la percepción externa que a pesar de ser una

¹⁵Husserl, E. *Cartesianische Meditationem...*, ed. cit., p. 61.

experiencia de la cosa tal como ella misma está ahí, no es una evidencia apodíctica. En efecto, la certeza apodíctica de la experiencia trascendental concierne solo y únicamente a mi “yo soy” trascendental con la indeterminada generalidad de un horizonte abierto y muchas veces oscuro que es inherente a él.

De acuerdo con lo referido, el ser efectivo y real de la base en sí primera del conocimiento está absolutamente firme, mientras que no lo está aquello que determina de una forma más precisa su ser y que durante la experiencia viviente del “yo soy” es simplemente presumido. Pues aunque esta presunción, como ya se dijo, se encuentre co-implícita en la evidencia apodíctica, se encuentra sujeta a crítica respecto del alcance e indubitabilidad de su contenido. Pues bien, sea lo que fuere de la existencia o no existencia del mundo y sea cual fuere la decisión que yo tome respecto de este asunto, mi yo permanece intacto en su valor de ser. Pues en virtud de la *epoché* retengo de modo puro el yo y la vida del yo. Ahora bien, es erróneo pensar en torno a esta cuestión que el apodíctico *ego* puro al que se llega por medio del método fenomenológico es un trozo o parcela del mundo o bien –como se desprende de las meditaciones del pensador francés– lo único incuestionable en el mundo para el yo que filosofa. Pues a diferencia de Descartes, para quien a partir de los principios innatos del yo es posible deducir según un *ordine geometrico* el resto del mundo, Husserl considera que la *epoché* fenomenológica “inhibe” (*inhibiert*) la validez de ser del mundo objetivo y, con ello, lo excluye por completo del campo del juicio, como así también inhibe el valor de ser de todos los hechos apercibidos objetivamente y todos los hechos de la experiencia interior¹⁶.

Ya no soy yo, por ende, el que se encuentra como hombre en la experiencia natural de sí mismo, ni tampoco el yo que se capta y considera en la experiencia interior de la propia vida psíquica. Pues con la *epoché* reduzco mi yo natural humano y mi yo psicológico a mi yo fenomenológico-trascendental, es decir, al reino fenomenológico trascendental de mí mismo. El mundo, con todos sus objetos, toma así su validez de ser de mi experimentar, valorar, pensar,

¹⁶Husserl, E. *Cartesianische Meditationem...*, ed. cit., p. 65.

La experiencia fenomenológica-trascendental del *ego sum* según Edmund Husserl.
CRISTIAN EDUARDO BENAVIDES

hacer, en definitiva, de “mí mismo” en cuanto subjetividad trascendental en sentido fenomenológico.

Bibliografía

Fernández Beites, P., “La evidencia pre-predicativa. Apodicticidad como adecuación” en: *La posibilidad de la fenomenología*, Agustín Serrano de Haro (comp.), Madrid, Editorial Complutense, 1997, pp. 13-33.

Gabriel Inverso, H., “La fenomenología de lo inaparente y el problema de las vías hacia el plano trascendental”, *Eidos*, vol. XXVI, Bogotá, 2017, pp. 43-73.
Herrera Restrepo, D., “Verdad y evidencia en Husserl”, *Ideas y Valores*, vol. XXXVI, n° 70, Bogotá, 1986, pp. 33-48.

Husserl, E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana, Band 1, The Hague, Martinus Nijhoff, 1963.

Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, tr. Julia V. Iribarne, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008.
Husserl, E., *La filosofía, ciencia rigurosa*, tr. Miguel García-Baró, Madrid, Encuentro, 2009.

Husserl, E., *Las conferencias de París. Introducción a la Fenomenología trascendental*, tr. Antonio Zirión, México D.F., UNAM, 1988.

Rizo-Patrón, R., “Husserl, lector de Descartes”, *Areté*, vol. VIII, n° 2, Lima, 1996, pp. 319-337.

San Martín, J., “Epojé y ensimismamiento. El comienzo de la filosofía”, *Phainomenon*, vol. VII, Lisboa, 2002, pp. 13-22.

Zirión, A., “Presentación”, en: Husserl, E., *Las conferencias de París. Introducción a la Fenomenología trascendental*, tr. Antonio Zirión, México D.F., UNAM, 1988, pp. 5-11.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
MESA DE PONENCIAS: HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA

ARISTÓTELES: EL TRÁNSITO HACIA LA CIENCIA COMO LA BUSQUEDA DE LO DETERMINADO

Ignacio Bisignano
U.N.C
ignaciobisignano@hotmail.com

Resumen: Aristóteles entiende que el tránsito que debe hacer el hombre hacia el conocimiento científico implica siempre la búsqueda de lo universal y *lo determinado*. Habitar el territorio de lo indeterminado y lo meramente potencial, implica adentrarse en la oscuridad y la confusión, por esto, la ciencia aristotélica busca captar lo perfecto y lo necesario. Resulta, entonces, sumamente interesante dar cuenta de las distintas argumentaciones que toma Aristóteles para mostrar cómo el camino hacia la ciencia es en realidad, el camino hacia la aprehensión de lo determinado en la naturaleza.

Palabras clave: Aristóteles, ciencia, determinación.

1. Introducción

Desde el comienzo del Libro I de *Metafísica* que Aristóteles plantea la adquisición de la ciencia como un tránsito gradual del conocimiento, en el cual se parte desde lo más particular hacia lo más universal. En el paso de la sensación a la memoria, de la memoria a la experiencia y de la experiencia a la ciencia, se da un camino progresivo de lo particular a lo general; aquello que en primera instancia se presenta como confuso y oscuro se convertirá, luego de cumplir la correcta transición en el conocimiento, en algo claro y aprehensible. Llama la atención como a lo largo de distintos libros de “*Metafísica*” Aristóteles da cuenta reiteradas veces del crecimiento cognoscitivo del alma desde distintos planos y perspectivas: en unos casos Aristóteles apunta a alcanzar los primeros principios, en otros cree necesario comprender el compuesto para elevarse a la forma, en otros casos propone ir de lo individual al género. De todos modos,

toda representación que haga Aristóteles acerca del tránsito hacia el conocimiento científico implica siempre la búsqueda de lo perfecto, lo necesario y lo determinado. Considero que en el tratamiento del sendero gradual en pos de alcanzar el conocimiento científico Aristóteles siempre apunta a que el alma logre captar aquello que sea lo más determinado, delimitado, perfecto y necesario.

Dado que el libro VII de *Metafísica* es bastante ilustrativo del despliegue requerido para acceder al conocimiento científico, este trabajo tratará acerca del desarrollo hacia la ciencia mostrando los distintos puntos que se generan en el libro VII con respecto a ello. El objetivo que me propongo desarrollar a lo largo del escrito consiste en mostrar de la mejor manera posible que características y significancia tiene dicho proceso hacia a la ciencia, y a la vez, que implica adquirirla de forma efectiva.

2. Lo Cognoscible en sí y lo cognoscible para el hombre

En el libro VII de *Metafísica* Aristóteles se refiere acerca del camino necesario que debe realizar el hombre en su búsqueda por el conocimiento propiamente científico:

Provechoso avanzar hacia lo más cognoscible, ya que el aprendizaje se lleva a cabo, para todos, procediendo así: A través de las cosas menos cognoscibles por naturaleza hacia las que son cognoscibles en mayor grado. (...) Las cosas cognoscibles por naturaleza llegan a ser cognoscibles para el individuo a partir de las que son más cognoscibles para él.¹

Esto quiere decir que para alcanzar el discurso científico debe procederse en una suerte de tránsito en términos de cognición, resulta por ello necesario ir

¹Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 2015, p. 286.

afinando los estadios de conocimiento para alcanzar la aprehensión de lo que se considera conocimiento científico según el propio Aristóteles. Al mismo tiempo nuestro filósofo señala que hay dos planos de lo cognoscible, ya que identifica lo que es más cognoscible *por naturaleza* y lo que resulta más cognoscible *para el individuo*. Esta distinción plantea que lo más cognoscible en sí resulta ser lo más confuso y oscuro para el individuo, por tanto, la tarea propia de un hombre que quiere aprehender la ciencia consiste en afinar y aclarar lo más confuso, que es en realidad lo más claro en sí y por naturaleza. Hacer determinado para sí lo que de derecho es lo más determinado por naturaleza es la tarea más propia y esencial de la ciencia en el sentido en la que la entiende Aristóteles. Se presenta como tarea impostergable para todo hombre que desea hacer ciencia captar lo que es confuso en un principio para sí y lo que es más determinado por naturaleza. Por lo tanto, en términos aristotélicos ir desde lo menos cognoscible en sí hacia lo más cognoscible en sí significa ir desde lo menos determinado-*que resulta en un principio claro para el hombre*-hacia lo más determinado.

En este punto Aubenque otorga luz y precisión acerca del proceso que requiere el hombre para alcanzar el conocimiento científico:

Hay una sabiduría más que humana, que es teóricamente fácil, ya que su objeto es el más claro y exacto de todos, y hay una filosofía humana, demasiado humana que, moviéndose inicialmente en el plano de nuestras cosas cotidianas, no puede mantener con los primeros principios una relación inmediata de evidencia. Hay un conocimiento en sí y un conocimiento para nosotros.²

La *sabiduría*, entendida en sentido aristotélico como aquella ciencia que se refiere a las primeras causas y los primeros principios, busca precisamente la exactitud y claridad, que por naturaleza tienen los principios, en el

²Aubenque, P., *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Taurus, 1974, p60.

entendimiento del hombre. Sucede que para Aristóteles el principio es lógicamente más cognoscible que aquello para lo cual es principio el principio, sin embargo, el individuo al estar habituado al carácter propio de su experiencia cotidiana, en la cual percibe sensorialmente lo que le rodea, llega a considerar más cognoscible lo que es menos determinado, es decir menos cognoscible. En el tránsito de la experiencia cotidiana hacia el discurso científico hay también un cambio del “qué” por el “porque”, ya que como expresa Rossitto

la experiencia solo conoce el qué, es decir, el estado de cosas, y el arte y la ciencia, conocen también el porqué, es decir, la causa del hecho o de un cierto estado de cosas. Y, entonces por estas razones, aquellos que poseen arte y ciencia son más sabios (...) ya que es más sabio el que conoce más y conoce más el que conoce la causa³.

Ateniéndose a la apreciación de Rossitto lo más cognoscible en sentido lógico y en sí sería el “porqué”, es decir el conocimiento de la causa de un estado de cosas; y lo más cognoscible en sentido efectivo para el individuo sería el “qué”, que no es otra cosa que el simple conocimiento de los hechos que brinda la experiencia sin elevarse al estatuto de arte o ciencia.

Aristóteles, más adelante en el libro VII, va a afirmar algo más con referencia al camino hacia el conocimiento científico, va a referirse a cierto rasgo ontológico que permite discriminar de modo más determinante los niveles de cognición: *“Las cosas que son cognoscibles y primeras para cada uno son escasamente cognoscibles por naturaleza, y poco o nada hay en ellas de “lo que es”*⁴. Ante esto,

³ Rossitto, C., “Metafísica” en *Lecturas sobre Platón y Aristóteles volumen I*, Buenos Aires, UBA, 2002, p 75

⁴Aristóteles, Óp. Cit., p 286.

Aristóteles da cuenta de una estructura ontológica en la cual los primeros principios, que son los más cognoscibles por naturaleza, tienen una mayor jerarquía debido a su cercanía hacia "lo que es". Sucede que los primeros principios son necesarios, y tienen por ello una existencia más perfecta y determinada, en cambio lo sensible e individual con lo que interactúa la experiencia en su estadio más cotidiano es contingente, debido a que puede tanto existir como no existir; su determinación es en todo caso potencial, y por ello se puede hablar en cierto sentido de indeterminación de lo sensible. Hay aquí una clara jerarquía ontológica hacia lo que es necesario y en acto, es decir hacia lo que es más determinado, por ello las cosas sensibles al ser contingentes, en potencia, menos determinadas y menos cognoscibles por naturaleza, resultan tener un estatuto ontológico menos elevado. En todo caso "lo que es" en sentido más propio se identifica con aquello que es más determinado y necesario, el ser en su connotación más propia se relaciona efectivamente con aquello que sea más independiente, separado y autocontenido, por lo tanto, lo corruptible y lo contingente al depender de otra cosa para existir-*su principio*- y para mantener su integridad-*ya que el movimiento de algo externo puede descomponerlo*-queda más alejado de aquello que se considera "lo que es" en sentido más estricto. Por estas razones se puede afirmar que para Aristóteles el tránsito hacia la ciencia pareciera reposar en el grado de determinación con el cual se capta la realidad de la naturaleza, es decir, lo que es más cognoscible para la naturaleza es lo más determinado, y lo menos cognoscible según la naturaleza es lo menos determinado. Como afirma Haring "*Ser determinado, vale más que cualquier otro tipo de ser*"⁵

3. La definición y su importancia en el discurso científico

⁵Haring, E., "Forma sustancial en Aristóteles, Metafísica Z, I" en *Lecturas sobre Platón y Aristóteles volumen V*, Buenos Aires, UBA, 2002, p 68.

Aristóteles casi al final del libro VII de Metafísica va a afirmar primero que *“no hay definición ni demostración de las cosas sensibles individuales”*⁶ y más adelante va a rectificar que *“la demostración y la definición científica corresponden a las cosas necesarias, por ello no es posible que haya demostración y definición acerca de lo que puede ser de otro modo que como es”*⁷. Con estas palabras Aristóteles da cuenta de una suerte de test o prueba en la cual se pueden discriminar que objetos son correspondientes a la ciencia propiamente dicha y que objetos quedan por fuera: si el objeto a la cual la ciencia trata es susceptible de definición y demostración, entonces dicho objeto es competente a la ciencia como tal.

Pero ahora bien ¿En qué consiste la definición según los postulados aristotélicos? La ciencia tiene como objetivo encontrar exactitud y claridad en los objetos que persigue, y en este sentido la definición es aquello que expresa una delimitación. La definición excluye lo demás en pos de la claridad de lo que refiere, es decir que la definición da cuenta de lo determinado, de lo que no se confunde ni se mezcla, trata acerca de lo que tiene límites distinguibles y claros. Por tanto, según Aristóteles para que algo sea susceptible de definición debe ser en algún u otro sentido determinado. Ahora bien ¿Qué cosa no puede ser susceptible de definición? si se observa el tratamiento que hace Aristóteles en Metafísica VII acerca de la materia se caerá en la cuenta de que esta no puede ser definida ¿Por qué? Porque su ser no está determinado, ya que como muy bien escribe Haring

La materia es lo que queda cuando de una cosa se suprimen todas las determinaciones. (...) La materia no carece de ser, pero su ser no está determinado. Evidentemente el ser de la materia no es ser esto o ser

⁶Aristóteles, Óp. Cit., p 333.

⁷Ídem.

aquello: como máximo es ser capaz de ser algo. El significado fuerte de materia es ser potencialmente determinado⁸

La materia es solo determinada en potencia porque puede recibir la determinación de la forma específica, solo de esa manera la materia constituye límites y fronteras asequibles para el intelecto, dejando de ser así pura confusión, indefinición y mezcla. El principio formal, por ser principio es previo a los compuestos en sentido lógico e inteligible, aunque no lo sea así en la realidad fáctica. El compuesto de materia y forma es una entidad determinada, y en sentido lógico e inteligible pueden separarse sus dos elementos constituyentes, al darse esto se puede ver que la materia sin su principio formal es pura indeterminación o en todo caso potencial determinación. Sin determinación alguna es imposible definir la materia, no hay nada que brinde un límite, no hay nada delimitable, ni determinable.

La definición es finalmente, el enunciado de la esencia, y la esencia es una entidad sin materia, a partir de la esencia algo es "lo que es" ya que constituye aquello que determina que una cosa sea: "*La esencia de cada cosa es lo que de cada cosa se dice que es por sí misma. (...) Tu esencia es lo que por ti mismo eres*"⁹. Por tanto, la definición se aboca a la forma o a la esencia, nunca a la materia ¿Por qué razón? Porque a diferencia de la forma o la esencia la materia se constituye como algo indeterminado, y todo lo indeterminado es indefinible.

A lo dicho Aristóteles agrega:

No hay demostración ni definición de las cosas sensibles individuales, porque tienen materia y la naturaleza de esta comporta que puedan existir y no existir. Por eso de ellas todas las individuales son corruptibles. Así pues, si la demostración y la definición científica corresponden a las cosas

⁸ Haring, E., Óp. Cit., p 67.

⁹ Aristóteles, Óp. Cit., p 287.

necesarias, (...) tampoco es posible que haya demostración y definición acerca de lo que puede ser de otro modo que como es.¹⁰

Ante esto queda claro que, si por un lado la ciencia busca acceder a objetos de estudio determinados, es decir susceptibles de ser expresados en una definición, y por otro lado la definición y la demostración solo se realiza hacia las cosas necesarias, se deduce por lo tanto que la ciencia como la entiende Aristóteles debe acceder solo a lo que es necesario.

Como había mostrado al comienzo de este escrito el conocimiento científico conlleva un camino que va desde lo más cognoscible para el individuo hasta lo menos cognoscible para el individuo, o dicho de otra manera desde lo menos cognoscible en sí hacia lo más cognoscible en sí. En la percepción sensible de la experiencia cotidiana el hombre entra en contacto con realidades particulares que se constituyen como entidades corruptibles. Estas realidades particulares, aunque parezcan claramente inteligibles constituyen un estadio del camino hacia al conocimiento científico que hay que superar: al ser cosas corruptibles, y ser contingentes *“resultan oscuras para quienes poseen ciencia y no puede haber definición ni demostración de ellas”*¹¹ Es necesaria por tanto, un transitar desde lo contingente a lo necesario, desde lo que puede ser o no ser, es decir desde la potencia, hacia lo que no puede no ser, esto es el acto o lo necesario. De estas razones se puede afirmar que el conocimiento científico aristotélico tiene como objetivo esencial tratar aquellas realidades que no tienen nada de potencial, sino que son necesarias, es decir puro acto.

4. Lo universal como reposo en el alma

¹⁰Aristóteles, Óp. Cit., p333.

¹¹Ídem.

Si Aristóteles afirma que las realidades particulares no son susceptibles de definición ni demostración y por lo tanto no pueden ser parte del discurso científico, no parecería errado pensar que aquello a lo cual quiere llegar la ciencia sea lo universal. De hecho, en el libro I de Metafísica Aristóteles da cuenta de que la sabiduría es tanto conocimiento de los primeros principios como de lo universal. En Metafísica puede observarse un proceso hacia el conocimiento científico que va desde lo particular hasta lo universal. Aubenque entiende que dicho paso desde lo particular a lo universal se constata en una cierta *estabilidad* del objeto en el alma del sabio. En efecto Aubenque afirma que en Aristóteles

la sensación nos pone en presencia de tal sujeto que existe ahora y en tal sitio. (...) Pero por respecto al conocimiento científico, tal objeto sigue siendo indeterminado, indiferenciado, mientras no se desprenda, estabilizándose, el universal que en él hay. Aristóteles describe la constitución del saber científico como el reposo que alcanza en el alma, todo cuanto hay de universal en sus experiencias particulares.¹²

Dicha estabilización en alma representa aquello determinado que busca el hombre de ciencia, el universal representa esa fijación indiferenciada que permite discernir con claridad lo que se capta en el alma. Es por ello por lo que el camino desde la indeterminación hacia lo determinado implica a su vez un tránsito desde lo particular hacia lo universal o si se quiere desde lo confuso hacia lo claro. La ciencia constituye por lo tanto la intelección más perfecta de universales, que no constituye otra cosa que la estabilización y determinación de los objetos en el alma para poder ser contemplados. Esto implica a su vez que mientras más determinado ontológicamente sea el objeto mayor contemplación estática se logra si se alcanza su conocimiento; por ello en cierto

¹² Aubenque, P., Óp. Cit., p 201.

sentido el alma imita al orden de la naturaleza, ya que intenta perfeccionarse cognitivamente y en el orden del conocimiento de modo similar a como se estructura jerárquicamente la composición de la naturaleza.

La ciencia más elevada, la sabiduría, es la de los primeros principios ¿Por qué razón? Los primeros principios son necesarios, no pueden no ser, no son bajo ningún concepto potenciales, son de hecho puro acto. Que los primeros principios sean puro acto implica su perfecta determinación, su imposibilidad de ser corrompidos, su fijación y estabilización extrema. Por ello si el alma humana logra captar lo más determinado imitará en su determinación y reposo contemplativo el ser ontológico de lo más elevado. El más fuerte y perfecto de los principios, el motor inmóvil se constituye como el horizonte más elevado al que el sabio pretende imitar; hacer ciencia en sentido aristotélico constituye en cierto sentido la búsqueda hacia la perfección del primer motor. Si la ciencia pretende iniciar un camino desde lo indeterminado hacia lo más determinado su punto final debería ser el primer motor inmóvil, que constituye la determinación más perfecta.

En referencia al tránsito aristotélico desde lo particular hacia lo universal que constituye el camino necesario para alcanzar la ciencia Aubenque hace una observación más que interesante acerca de un posible exceso de generalidad que atentaría contra la finalidad misma de la ciencia:

Si bien cuando nos elevamos del individuo a la especie y de la especie al género, la universalidad aumenta al mismo tiempo que la generalidad, llega un momento en que esa conexión se invierte, y en el cual un exceso de generalidad nos aleja de lo universal: es el momento en el que el discurso humano resulta vacío, demasiado general¹³.

¹³ Aubenque, P., Óp. Cit., p. 203.

Con esto Aubenque quiere decir que el trayecto desde lo particular hacia lo universal tiene un límite, un término. Si se genera un exceso de generalidad en la búsqueda del conocimiento en la ciencia se perderá el patrón de medida primordial para evaluar la jerarquía en el conocimiento, se perderá *lo determinado*. Si bien en el proceso cognitivo desde la diversidad de la experiencia sensible hacia lo general se va ganando progresivamente en carácter de determinación, llega un punto en el cual lo determinado se desvanece y aparecen las abstracciones vacías. Sucede que lo universal constituye un punto de equilibrio que si se trasgrede se accede al campo indeterminado de la generalidad, ya que al ir a un punto desmesurado de abstracción se pierda toda fijación y determinación; se pasa a la mezcla, la indefinición y la confusión, ya no es posible discriminar una cosa con la otra porque en la abstracción, al ser tan excesiva, ingresa una inmensidad indiscriminada e indiferenciada de elementos.

Esta advertencia ante el exceso hace recordar la noción de “justo medio” que defendía Aristóteles en la “Ética nicomáquea”, ya que tanto el hecho de quedarse en la diversidad de lo sensible como el hecho de ir hacia la generalidad excesiva constituye una conducta desmesurada¹⁴. Es notorio como Aristóteles parece buscar también en el conocimiento el punto medio, en el cual lo universal, que se consolida como lo más determinado, represente el equilibrio en el alma del sabio. En cierto sentido también la noción de “determinación” hace referencia al equilibrio y la justa medida necesaria para alcanzar una vida medida. Por lo tanto, el camino hacia la ciencia, la búsqueda de lo más determinado y universal no solo constituye el tránsito hacia la ciencia y el conocimiento, sino que también expresa la búsqueda del equilibrio, la medida y la sensatez.

¹⁴ Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Madrid, Gredos, 201, pp. 43-46.

Bibliografía

- Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Madrid, Gredos, 2015.
- Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 2015.
- Aubenque, P., *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Taurus, 1974.
- Haring, E., "Forma sustancial en Aristóteles, Metafísica Z, I" en *Lecturas sobre Platón y Aristóteles volumen V*, Buenos Aires, UBA, 2002.
- Rositto, C., "Metafísica" en *Lecturas sobre Platón y Aristóteles volumen I*, Buenos Aires, UBA, 2002.

Aristóteles: El tránsito hacia la ciencia como la búsqueda de lo determinado. IGNACIO
BISIGNANO

XVIII Congreso Nacional de Filosofía (AFRA)

Universidad Nacional de San Juan - 4 al 6 de octubre de 2017

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
MESA DE PONENCIA: FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

ESTRUCTURAS FÍSICAS EN EL MARCO DEL REALISMO ESTRUCTURAL ÓNTICO

Bruno Borge
CONICET - UBA
brunojborge@gmail.com

Resumen:El Realismo Estructural Óntico (REO) afirma que la ontología del mundo físico debe ser (re)concebida de modo que las puras estructuras sean sus entidades básicas. Objetos y propiedades deben ser eliminados en favor de las estructuras. No obstante, sus defensores afirman que dichas puras estructuras son capaces de dar cuenta de la realidad física. En el presente trabajo expongo críticamente dos intentos de esclarecen la noción de estructura física en el marco del REO.

Palabras clave:Realismo Científico, Realismo Estructural Óntico, Estructuras Físicas, Metafísica Científica.

1. Introducción

El Realismo Estructural Óntico (REO) fue presentado por Ladyman¹, y defendido posteriormente por French & Ladyman², Esfeld³ y French⁴, entre otros. El REO afirma que la ontología del mundo físico debe ser (re)concebida de modo que las puras estructuras sean sus entidades básicas. Objetos y propiedades deben ser eliminados en favor de las estructuras. No obstante, sus defensores afirman que dichas puras estructuras son capaces de dar cuenta de la realidad física, es decir, que se trata de estructuras físicas. Las motivaciones para ese cambio de ontología provienen de dos frentes: la particular naturaleza de las entidades fundamentales postuladas por la física moderna, y la posibilidad de solucionar algunos problemas heredados del debate realismo vs.

¹Ladyman, J. "What is structural realism?" *Studies in History and Philosophy of Science*, 29, 1998, pp. 409–424.

²French, S. & Ladyman, J. "Remodelling structural realism: Quantum physics and the metaphysics of structure." *Synthese*, 136, 2003, pp. 31–56.

³Esfeld, M. "The modal nature of structures in ontic structural realism". *International Studies in the Philosophy of Science*, 23(2), 2009, pp. 179-194.

⁴French, S. *The structure of the world: Metaphysics and representation*. Oxford, Oxford University Press, 2014.

antirealismo científicos. Dichas motivaciones, y la consecuente necesidad o conveniencia de un cambio de ontología, han sido ampliamente discutidas en la literatura especializada. Del mismo modo, varios críticos cuestionaron diversos aspectos del REO, desde su mera inteligibilidad como posición filosófica hasta su conveniencia metodológica. Estas discusiones no serán abordadas aquí. Una de las objeciones clásicas al REO, sin embargo, tiene especial interés. Cao⁵ y van Fraassen⁶, entre otros, señalan que el cambio de ontología implica la disolución de lo físico en lo matemático y, consecuentemente, la imposibilidad del REO de dar cuenta de la realidad física.

Las reacciones a esta objeción por parte de los defensores del REO siguieron dos estrategias.

Tegmark muerde la bala respecto de la primera parte de la objeción, y acepta que el REO colapsa en el puro platonismo matemático. Sin embargo, en su opinión, hay buenos argumentos para sostener que nuestro universo debe identificarse con una estructura matemática. Ladyman & Ross⁷, en cambio, niegan de plano la primera imputación. Entienden que las estructuras a las que la nueva ontología refiere no son estructuras matemáticas, sino estructuras físicas, cuyo rasgo característico está dado por su carácter *modal*. Dicho carácter está fundado, en lo que denominan *patrones reales*.

En el presente trabajo expongo críticamente ambos intentos de esclarecer la noción de estructura física en el marco del REO. Procuraré mostrar que no ofrecen un relato metafísico adecuado de dicha noción.

2. El universo como una estructura matemática

Tegmark acepta que el REO debe asumir una ontología de puras entidades abstractas que identifique la realidad con una estructura matemática. Su

⁵Cao, T. Y. "Can we dissolve physical entities into mathematical structures?". *Synthese*, 136(1), 2003, p. 59.

⁶vanFraassen, B. C., "Structure: Its shadow and substance," *The British Journal for the Philosophy of Science*, 57, 2006, pp. 292-293.

⁷Ladyman, J. & Ross, D. *Every Thing Must Go: Metaphysics Naturalised*, Oxford: Oxford University Press, 2007.

argumento parte de considerar la doctrina básica del realismo, que denomina Hipótesis de la Realidad Externa (HRE): existe una realidad física externa e independiente de los humanos y sus prácticas. De acuerdo con el rumbo que la empresa científica ha tomado, nuestro modo de dar cuenta de forma completa de esa realidad implicaría la formulación de una Teoría del Todo (TdT). Habría más de un modo de enunciar esa teoría, como hay más de un modo de expresar cualquier teoría. Lo que interesa a Tegmark es la posibilidad de escribir una TdT de modo que quede libre de todo “bagaje” interpretativo humano, es decir, que resultase comprensible, por ejemplo, para una civilización alienígena. La respuesta a la pregunta acerca de cuál es el lenguaje privilegiado en el que expresar una TdT resulta entonces obvia: “una *estructura matemática* es precisamente eso: *entidades abstractas con relaciones entre ellas*”⁸.

La jugada clave de Tegmark es mostrar que la idea de una TdT expresada en lenguaje puramente matemático, en conjunción con la HRE, implica lo que denomina la Hipótesis del Universo Matemático (HUM):

Mientras que la terminología habitual en los libros de texto de física es que la realidad externa es descrita por las matemáticas, la HUM afirma que [la realidad] *es matemática* (más específicamente, una estructura matemática). Esto corresponde a la versión “óptica” del realismo estructural.⁹

El modo en que la HRE y una eventual TdT matemáticamente expresada implican la HUM es extremadamente simple: la TdT es una estructura matemática; si constituye una descripción completa de la realidad, ello significa que es isomórfica con la realidad. Ahora bien, dos estructuras isomórficas son idénticas, por lo tanto, la realidad es una estructura matemática¹⁰.

Nótese que no puede aquí argüirse que podría haber un sentido de *representación* o *descripción* diferente al del mero isomorfismo: todo vínculo de representación entre un modelo matemático y un sistema target que trascienda

⁸Tegmark, M., “The mathematical universe”. Foundations of Physics, 2008, p. 107.

⁹*Idem.*

¹⁰*Ibid.*, p. 108.

el isomorfismo estructural requeriría de algún tipo de interpretación de ese modelo, lo que por principio ha sido eliminado con el resto del bagaje humano que representan los significados. Tampoco puede aducirse que ello acaba con una teoría menos completa ya que, por hipótesis, TdT es completa. Sostengo que hay, no obstante, al menos dos maneras de atacar este argumento, la primera tiende a señalar algunos problemas conceptuales en su formulación, la segunda le imputa una petición principio.

Comencemos por los problemas conceptuales. El argumento nos pide que pongamos en juego una serie de distinciones. Una de ellas es, por supuesto, la distinción entre entidades de naturaleza física y matemática. La segunda se desprende de la misma noción de “descripción” o “representación” completa de la realidad. Hay algo (en este caso un lenguaje matemático) que representa otra cosa (la realidad física externa). Por último, aquello que es representado, a saber, la realidad, es calificada como “externa”. Como hemos visto, no puede tratarse de algo externo a nuestras representaciones o contenidos de observación, ya que estos son parte de la realidad matemáticamente descrita por la TdT. La opción obvia parece ser entonces que esa realidad es externa a la TdT o al dispositivo mediante el que la TdT la describe (que, según Tegmark, resultan ser la misma cosa). Ahora bien, estas tres distinciones necesarias para comenzar el argumento son arrojadas por la borda una vez que éste está en marcha. O peor aún, son negadas a la hora de formular la conclusión. Ello parece poner en jaque la propia posibilidad de formular un argumento como este. La realidad “externa” se confunde ahora con lo que pretende representarla, la mera idea de “descripción” se diluye en el mismo movimiento a menos que se tome como válida la posibilidad de que algo se describa o represente a sí mismo. Aun más preocupante es el caso de la distinción entre realidad física y matemática, ¿cómo es posible mantener de modo significativo una distinción si se postula una identidad entre ambas? Podría pensarse que la pretendida identidad enmascara una suerte de emergencia de la realidad física de una estructura matemática más fundamental. Pero ese no es el caso dados los términos del argumento, y si lo fuera, se nos estaría debiendo un relato

acerca de cómo la existencia de entidades físicas puede ser causada por entidades matemáticas.

Mi segunda objeción se dirige a un aspecto puntual del argumento, concretamente a la de la HUM a partir de la idea de que la TdT y la realidad son isomórficas. Dicha afirmación podría interpretarse en más de un sentido. En la literatura acerca de modelos científicos es harto común afirmar que una estructura resulta isomórfica con los fenómenos, o con parte de un sistema target considerado en alguno de sus aspectos. Lo que en esos casos quiere en realidad afirmarse (y lo que de hecho se afirma en contextos en los que la cuestión de la representación está en foco) es que la estructura matemática resulta isomórfica con otra que es posible construir por abstracción a partir de ciertas características naturales o pragmáticamente relevantes del sistema target. Este sentido laxo de isomorfismo no es el empleado en el argumento. Por el contrario, se da por sentado que una relación de isomorfismo sólo puede ocurrir entre estructuras matemáticas idénticas. Es decir, el sentido de *isomorfismo* considerado aquí es fuerte, lo que implica que se trata de una relación que sólo puede darse entre dos estructuras abstractas. Pero si ese es el caso, la premisa que afirma que la realidad externa es isomórfica con la TdT no puede ser usada para derivar HUM, puesto que HUM afirma que la realidad externa es una estructura matemática, y la premisa en cuestión *presupone* que la realidad externa es una estructura matemática (puesto que, de no ser así, no habría modo en que pudiera ser isomórfica respecto de otra estructura matemática, como lo es la TdT). El argumento incurre así en una flagrante petición de principio.

Si bien otras aristas de la argumentación de Tegmark presentan problemas análogos, considero que los que acabo de mostrar resultan suficientes para desestimar su posición.

3. Patrones reales

En el intento de esclarecer la naturaleza física de las estructuras en términos de modalidad, Ladyman& Ross postulan una estructura que ahora es entendida en términos de *patrones reales*: “no es necesario nada más para [caracterizar] la existencia de una estructura que el hecho de que ésta consiste en un patrón real”¹¹. La modalidad objetiva es representada formalmente por estructuras matemáticas, pero a nivel de lo que denominan el modo material o físico de la realidad, lo único que encontramos son patrones reales. La noción de *patrón real* está tomada de Dennett¹², quien la utiliza para sustentar un realismo acerca del carácter objetivo de las creencias. Se trata en realidad de un concepto propio de las ciencias de la información, que indica la posibilidad de realizar una descripción de cierto cuerpo de datos, que sea más eficiente que su transcripción por medio del método estándar de mapas de bits. Extrapolando esta noción, Ladyman& Ross sostienen que, del mismo modo, los modelos científicos (i.e. estructuras formales) identifican ciertos patrones reales en los datos empíricos. La noción de *eficacia* propia de la transmisión de información computacional es reemplazada aquí por la de *proyectabilidad*: las regularidades representadas por los modelos son proyectables, en el sentido de que justifican inferencias tanto acerca de lo inobservable como de lo observado. Pero podríamos preguntar: ¿acerca de qué es la información que los patrones reales portan? Según Ladyman& Ross (2007: 227), “la respuesta a esta pregunta sólo puede ser: acerca de otros patrones reales”, lo que significa que, en esencia, el REOE “niega que los patrones reales se resuelvan ‘en el fondo’ de la realidad en individuos auto-subsistentes, (...) sólo podemos entender lo que los individuos son con referencia a las propiedades de los patrones reales”¹³.

La posibilidad de caracterizar las de estructuras físicas por medio de la noción de patrones reales queda socavada por dos consideraciones básicas.

¹¹Ladyman& Ross, 2007, ed. cit., p 178.

¹²Dennett, D. "Real patterns." *The journal of Philosophy* 88.1, 1991, pp. 27-51.

¹³Ladyman& Ross, 2007, ed. cit., p 229.

En primer lugar, el recurso de los patrones reales en el marco del REO presenta el problema del *regreso infinito de los patrones*. En el contexto de las ciencias de la información, los patrones reales constituyen modos de presentación de ciertas “piezas de información”. Esas piezas de información que los patrones codifican pueden incluir, por supuesto, otros patrones reales. Pero en última instancia, hay una unidad de información irreducible, el bit, una unidad del sistema binario, la pieza mínima de información que una máquina de Turing puede computar. En el escenario del REO, no hay tal unidad irreducible: “para poner el asunto de la manera más cruda y simple posible: lo que hay son patrones reales hasta el fondo [*al thewaydown*]”¹⁴. No hay entonces nada sustantivo que sostenga la realidad de los patrones, éstos se reducen a más patrones, y así *ad infinitum*. De ese modo, es difícil ver cómo los compromisos ontológicos de la física fundamental pueden esclarecerse por medio de una noción que, por principio, no remite a fundamento alguno.

Pero incluso dejando a un lado esta cuestión, hay un segundo motivo por el que la doctrina de los patrones reales falla en su aplicación al REO. Dichos patrones no son más que “senderos” que pueden ser identificados en un conjunto de datos, y postularlos como reales, o incluso fundamentales, no implica automáticamente adjudicarles un carácter modal. Es por ello que Ladyman& Ross¹⁵ incluyen la proyectabilidad como un rasgo *esencial* de los patrones reales. Usualmente, la proyectabilidad de un patrón, es decir, su capacidad de soportar contrafácticos, es considerada una consecuencia del hecho de que dicho patrón *está definido por* ciertas conexiones necesarias. No es el patrón en sí mismo lo que garantiza inferencias a partir de él, sino el hecho de que el “sendero” que traza en los datos está constituido por conexiones necesarias. De ese modo el carácter modal tendría que ser justificado mediante un argumento, y no es en absoluto claro qué argumento podría ser. Es sin dudas ese hecho el que motiva a Ladyman& Ross¹⁶ a incluir la proyectabilidad como parte de la definición misma de patrón real. En un conjunto cualquiera de

¹⁴*Ibid.*, p. 228.

¹⁵*Ibid.*, p. 233.

¹⁶*Idem.*

datos pueden trazarse diversos patrones de modo arbitrario. Si dicho conjunto de datos es ampliado, sólo algunos de esos patrones se mantendrán, y nuevos patrones emergerán. Afirmar que los patrones reales son los que están constituidos por relaciones necesarias es en realidad una tautología, puesto que estar constituido por relaciones necesarias es equivalente a ser proyectable, y, como hemos visto, ser proyectable es parte de la definición de 'patrón real'. De este modo, la doctrina de los patrones reales falla en un aspecto central, a saber, hace de la modalidad inmanente de las estructuras una cuestión decidida *a priori*. El carácter modal adjudicado a las estructuras tiene como única justificación consideraciones acerca de *definiciones*: las estructuras son definidas en términos de patrones reales, éstos se definen como proyectables, y su carácter modal se justifica apelando a su proyectabilidad.

4. Conclusión

He procurado mostrar que dos de los más salientes intentos de sustentar filosóficamente la idea de que pueden existir puras estructuras físicas resultan fallidos. Por una parte, la movida radical de Tegmark que procura hacer colapsar el fisicalismo en el platonismo matemático resulta conceptualmente inviable. Además, los argumentos para apuntalar su posición cometen una flagrante petición de principio. Por otra parte, en su apelación a la noción de patrón real, Ladyman & Ross caen en problemas similares: el problema de la regresión infinita en la fundamentación muestra una falencia conceptual de su argumentación, además, el carácter modal de los patrones está basado en una propiedad (la proyectabilidad) que se presupone como parte de la definición misma de patrón real, por lo que la cuestión de la modalidad parece pretender resolverse analíticamente, lo que queda a un paso de la circularidad.

Estas dos posiciones no agotan las estrategias efectivamente empleadas por los defensores del REO a la hora de dar cuenta del carácter físico de las estructuras que postulan. Por esa razón el resultado de este trabajo no constituye un intento de desacreditar tal empresa. Por el contrario, sostengo que la especulación metafísica en torno a las ontologías estructuralistas para la ciencia es un terreno

fértil para la discusión filosófica. Me atrevería incluso a caracterizarlo como un programa de investigación progresivo en metafísica analítica, si es que tal cosa puede existir. En tal sentido, las contribuciones críticas aquí ensayadas no son más que algunas de las refutaciones que todo programa de investigación necesita para desarrollarse.

Bibliografía

Cao, T. Y. "Can we dissolve physical entities into mathematical structures?". *Synthese*, 136(1), 2003, pp. 57-71.

Dennett, D. "Real patterns." *The journal of Philosophy* 88.1, 1991, pp. 27-51.

Esfeld, M. "The modal nature of structures in ontic structural realism". *International Studies in the Philosophy of Science*, 23(2), 2009, pp. 179-194.

French, S. *The structure of the world: Metaphysics and representation*. Oxford, Oxford University Press, 2014.

French, S. & Ladyman, J. "Remodelling structural realism: Quantum physics and the metaphysics of structure." *Synthese*, 136, 2003, pp. 31-56.

Ladyman, J. "What is structural realism?" *Studies in History and Philosophy of Science*, 29, 1998, pp. 409-424.

Ladyman, J. & Ross, D. *Every Thing Must Go: Metaphysics Naturalised*, Oxford: Oxford University Press, 2007

Tegmark, M. "The mathematical universe". *Foundations of Physics*, 38, 2008, pp. 101-150.

Estructuras físicas en el marco del Realismo Estructural Óptico. BRUNO BORGE

vanFraassen, B. C., "Structure: Its shadow and substance," *The British Journal for the Philosophy of Science*, 57, 2006, pp. 275–307.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
SIMPOSIO: DIALETEÍSMO, PARACONSISTENCIA Y NEGACIÓN

¿MUCHAS PARADOJAS, UNA SOLUCIÓN?

ESQUEMA DE INCLAUSURA, PRINCIPIO DE SOLUCIÓN UNIFORME Y
DIALETEÍSMO

Agustina Borzi
(UBA)
agustina.borzi@hotmail.com

Resumen: En el presente trabajo voy a mostrar que el esquema de inlausura, estructura que se propone formalizar todas las paradojas, no cumple con los objetivos para los que fue creado. Para ello, ofrezco dos argumentos. El primero, es que extensionalmente no logra recoger lo que debería, ya que hay paradojas que quedan fuera de su alcance, al igual que hay teoremas válidos que se pueden esquematizar. En segundo lugar, que hay elementos en una paradoja que ningún esquema posible podría recoger. Asimismo, presentaré el principio de solución uniforme y revisaré, en particular, el candidato a solución uniforme que ofrece Graham Priest para las paradojas (a saber, el dialeteísmo) y daré un argumento de tipo monista-clásico en contra de dicha solución.

Palabras clave: esquema de inlausura, paradojas, principio de solución uniforme, dialeteías, dialeteísmo.

*We say: but that isn't how it is! —it is like
that though! —& all we can do is
keep repeating these antitheses.
(Wittgenstein, Culture & Value,
1998, MS 119 59)*

1. Introducción

Al introducirse en el mundo de las paradojas¹, uno tiene la sensación de estar lidiando con “miembros de una misma familia”, como bien dijo Bertrand Russell. Parecería, en primera instancia, que hay algo común a todas ellas que las une. En años recientes, el filósofo inglés Graham Priest intentó recoger esta intuición formalmente, y creó así el llamado **esquema de inlausura** [*inclosure schema*], que examinaré en este trabajo.

¹ Priest emplea los términos “paradojas de la autorreferencia” [*paradoxes of self-reference*] o “paradojas de la inlausura” [*inclosure paradoxes*]. Estas expresiones resultan problemáticas. La primera, porque Priest la emplea referirse a todas las paradojas, incluso aquellas que no parecen encerrar autorreferencia alguna, como la paradoja de sorites o la paradoja de Yablo. La segunda, porque pondremos en duda si realmente todas las paradojas pueden o no reducirse al esquema de inlausura. Por estas razones, a lo largo del trabajo usaré llanamente el término *paradojas*.

Priest asegura que *todas* las paradojas caben en este esquema, ya que es solamente esta estructura la responsable de generar las contradicciones en todos los casos. Él trata de mostrar cómo es que todas las paradojas conocidas son esquematizables por medio del IS y con ello, mostrar que todas ellas son síntomas de la misma patología.

Esto lo conduce a realizar una dura crítica a las taxonomías de las paradojas, entre ellas, la famosa división de Ramsey entre paradojas semánticas y matemático-conjuntistas. La razón es que éstas, en lugar de hacer una revisión estructural, sólo se concentran en qué conceptos se emplean en cada instancia, tipo o grupo; por lo tanto, su análisis resulta superficial y, peor aún, erróneo².

Sin embargo, Priest comparte con estas posiciones taxonomistas la idea intuitiva de que a cada tipo de paradoja le corresponde un tipo de solución. Este principio, denominado **principio de solución uniforme**, se sintetiza bajo el *slogan* “mismo tipo de paradoja, mismo tipo de solución”. La diferencia entre la posición de Priest y las visiones post-Ramsey radica en la cantidad de “tipos”: para las visiones taxonomistas, hay dos o más grupos de paradojas, pero para el filósofo, todas las paradojas son de una misma clase. Todas ellas —sean epistémicas, soríticas, semánticas, etc.— les corresponde una única solución porque, en tanto todas son esquematizables en el IS, todas ellas son del mismo tipo, estrictamente hablando.

Ahora surge la pregunta, ¿qué respuesta puede darse para solucionar uniformemente todas las paradojas? Como cabe esperar, la única solución satisfactoria para Priest es el **dialeteísmo** [*dialetheism*], teoría de la verdad de la cual fue fundador y que hasta el día de hoy sostiene. De acuerdo a esta visión, existen dialeteías, enunciados que son a la vez verdaderos y falsos, en el mismo sentido y en el mismo momento. Dicho de otro modo, en este enfoque existen

² Cfr. Priest, G., *Beyond the limits of thought* (1ra Ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 155 y ss. & Priest, G., “The structure of the paradoxes of self-reference”, *Mind*, vol. 103, n° 409, 1994, *et passim*. Las pruebas que ofrece Priest de este hecho, aunque interesantes, exceden nuestro tema. En líneas generales, él demuestra que ciertas paradojas pueden caer en uno u otro lado de la división, por lo que la clasificación no cumple con la pauta de ser excluyente.

ciertas contradicciones que son verdaderas (a la vez que falsas, por supuesto). Las paradojas, obviamente, caen bajo esta categoría.

En el presente trabajo sostendré dos posiciones: (a) que el IS no cumple con los objetivos que se propone, y (b) que la solución dialeteica de las paradojas es incorrecta. Para (a) ofreceré dos argumentos, primero, que el IS no logra esquematizar lo que se propone: hay paradojas que caen fuera de su alcance y argumentos válidos que se pueden reducir a él, y segundo, que hay elementos doxásticos esenciales en el entendimiento de las paradojas que por principio ningún esquema posible podría recoger en su sintaxis. Y en cuanto a (b), brindaré un argumento monista-clásico en contra de la solución uniforme que ofrece Priest, que necesita de una lógica subyacente paraconsistente.

2. El esquema de in Clausura

La estructura general del *Esquema de In Clausura* —de ahora en más, IS— tiene la siguiente forma:

- (i) $\Omega = \{x: \Phi(x)\}$ existe y $[y \Psi(\Omega)]^3$ (Existencia)
- (ii) Para cualquier conjunto Y , si $Y \subseteq \Omega$ $[y \Psi(Y)]$,
entonces:
 - a. $\delta(Y) \notin Y$ (Trascendencia)
 - b. $\delta(Y) \in \Omega$ (Clausura)

Este esquema satisface tres condiciones, cuyos nombres aparecen detallados a la derecha. En primer lugar, la premisa (i) dice que una totalidad (representada por el conjunto Ω) determinada por la propiedad $\Phi(\dots)$ **existe**. Luego, la premisa (ii) del IS define una operación (la función δ) capaz de generar un objeto (el subconjunto Y) que cae y no cae bajo dicha totalidad. Dicho de otro modo, tal objeto es parte de la **clausura** del conjunto (ii-b), a la vez que lo **trasciende** (ii-a). En conjunto, el IS se corresponde bastante bien con la tesis filosófica de Priest, según la cual las “contradicciones verdaderas” no

³ La parte entre corchetes a veces es necesaria, a veces no.

pueden cruzar ciertos límites (de lo pensable, lo cognoscible, lo iterable, lo describible), pero que, pese a esto, trascienden dichos límites:

Los límites de este tipo nos proveen de fronteras más allá de las cuales ciertos procesos conceptuales (describir, conocer, iterar, etc.) no pueden cruzar; una suerte de *ne plus ultra* conceptual. [...] La contradicción, en cada caso, ocurre porque dichos procesos conceptuales *de hecho* cruzan dichas fronteras. De este modo, los límites del pensamiento son fronteras que no pueden ser cruzadas, pero que de hecho sucede que son cruzadas.⁴

En el caso de las paradojas ocurre que Y y Ω son iguales, y en consecuencia, esta estructura general se vuelve inconsistente, porque se deduce que $\delta(Y) \notin \Omega$ y $\delta(Y) \in \Omega$. Veamos la prueba:

- | | |
|---|--------------|
| 1. $\Omega = Y = \{x: \Phi(x)\}$ | Supuesto |
| 2. $\{x: \Phi(x)\}$ existe | Premisa (i) |
| 3. Si $\{x: \Phi(x)\} \subseteq \{x: \Phi(x)\}$, entonces | |
| $\delta(\{x: \Phi(x)\}) \notin \{x: \Phi(x)\}$ y $\delta(\{x: \Phi(x)\}) \in \{x: \Phi(x)\}$ | Premisa (ii) |
| 4. $\{x: \Phi(x)\} \subseteq \{x: \Phi(x)\}$ | Teorema ZF |
| 5. $\delta(\{x: \Phi(x)\}) \notin \{x: \Phi(x)\}$ y $\delta(\{x: \Phi(x)\}) \in \{x: \Phi(x)\}$ | MP 3,4 |
| 6. $\delta(Y) \notin \Omega$ y $\delta(Y) \in \Omega$ | Sustitución |
| 7. \perp | |

De este modo, pareciera que Priest ha dado con una descripción estructural de las paradojas. Sin embargo, como demostraré en la siguiente sección, el IS incurre en fallas extensionales, pues ciertos argumentos válidos son reducibles al IS, mientras que ciertas paradojas no son esquematizables.

3. Fallas extensionales del IS

Una de las objeciones más serias al esquema propuesto por Priest es el hecho de que falla extensionalmente en capturar lo que constituye una paradoja y lo que no. Esto tiene dos tipos de consecuencias indeseadas:

⁴ Priest, G., *Beyond the limits of thought*, ed. cit., pp. 3-4. Traducción propia.

- (1) **Primer tipo:** algunas paradojas conocidas quedan fuera de su alcance;
- (2) **Segundo tipo:** hay un amplio rango de razonamientos que no son paradójicos que caen bajo el IS.

A continuación, ofreceremos una demostración de ambos puntos.

3.1. Fallas extensionales del primer tipo

Empecemos por (1), que sostiene que el IS falla en recoger formalmente algunas paradojas reconocidas. En este punto, hay un consenso general en que el IS falla en recoger la *paradoja de Curry*, una oración que dice de sí misma que si es verdadera, entonces se sigue cualquier cosa:

$$(\kappa \leftrightarrow (\kappa \rightarrow \pi))$$

(Donde π puede ser sustituido por cualquier cosa, incluso \perp .) La razón por la que no se puede esquematizar es que no contiene negación alguna, y consecuentemente, no se puede alcanzar una contradicción en el IS. Priest no se mantiene ajeno al problema, y dice que la clave está en cómo entendemos el condicional⁵. Él ofrece una definición de \rightarrow como un condicional material:

$$(A \rightarrow B) \equiv (\neg A \vee B)$$

Lo cual le permite reformular $\kappa \rightarrow \pi$ en términos de $\neg \kappa$ en vistas de poder esquematizar la paradoja. Sin embargo, como señala Grattan-Guinness, esta modificación excede el esquema mismo⁶. Se trata de una restricción impuesta desde fuera del IS, por lo que aún deja lugar a objeciones respecto de si realmente esto constituye una solución genuina al problema.

3.2. Fallas extensionales del segundo tipo

Pasemos ahora al punto (2). Jordi Abad ha demostrado que los argumentos y teoremas con la forma de *reductio ad absurdum* (en los cuales la

⁵ *Ibid.*, p. 186.

⁶ Cfr. Grattan-Guinness, I., "Structural similarity of structuralism? Comments on Priest's analysis of the paradoxes of self-reference", *Mind*, vol. 107, n° 428, 1998, p. 827.

estrategia es, precisamente, inferir una contradicción a partir de un supuesto) pueden esquematizarse en el IS⁷. Asimismo, se sabe que la estrategia de prueba denominada *diagonalización* puede usarse para obtener tanto teoremas como paradojas, lo cual conduce a preguntarse si los teoremas que se demuestran por este medio podrán o no esquematizarse.

Es por estos motivos que, a continuación, voy a reconstruir la prueba dada por Abad⁸ de que el célebre teorema de Cantor también se puede esquematizar por medio del IS.

3.2.1. Teorema de Cantor y el IS

En primer lugar, definimos una función sobreyectiva $h: A \rightarrow B$, donde A es un conjunto denumerable, y B es el conjunto potencia de A . Para cada $x \in A$, el valor de $h(x)$ es un subconjunto de A , el cual puede o no contener al propio punto x . Sea Ω el subconjunto de A formado por todos esos puntos x tales que $h(x)$ no contiene a x . Por cómo está definida h , y siguiendo la **premisa (i)**, podemos afirmar que $\Omega = \{\Phi(x): x\}$ existe y $\Psi(\Omega)$, donde nuestro diccionario define ambos predicados como $\Phi(x) = "x \in A \text{ y } x \notin h(x)"$ y $\Psi(x) = "x \text{ es igual a } \Omega"$. De este modo queda satisfecha la condición de **existencia**.

Pasando a la **premisa (ii)**, si $Y \subseteq \Omega$ y $\Psi(Y)$, es decir, si Y es un subconjunto de Ω a la vez que es igual a Ω , entonces la función δ va a satisfacer $\delta(Y) \notin Y$ (trascendencia, ii-a) y $\delta(Y) \in \Omega$ (clausura, ii-b).

Como h es una función sobreyectiva, y $\Omega \in B$, tiene que haber por lo menos un argumento x tal que $h(x) = \Omega$. Supongamos que a es ese elemento de A tal que $h(a) = \Omega$. En ese caso, la función δ tendrá como valor a los argumentos de $h(x)$ que nos den a Ω , o dicho de otro modo, $\delta(Y) = \delta(\Omega) = a$.

1. $\delta(Y) \in Y$ (Supuesto)

⁷ Cfr. Abad, J. V., "The inclosure scheme and the solution to the paradoxes of self-reference", *Synthese*, vol. 160, n° 2, 2008, pp. 183-202, *et passim*.

⁸ *Ibid.*, pp. 199-200.

- | | |
|-----------------------------------|---|
| 2. $\delta(\Omega) \in \Omega$ | ($\Omega = Y$, por definición de Ψ) |
| 3. $\delta(\Omega) \in h(a)$ | (Por sustitución, $\Omega = h(a)$) |
| 4. $a \in h(a)$ | (Por sustitución, $\delta(\Omega) = a$) |
| 5. $a \notin h(a)$ | (Por definición de Ω) |
| 6. $\delta(\Omega) \notin h(a)$ | (Por sustitución, $a = \delta(\Omega)$) |
| 7. $\delta(\Omega) \notin \Omega$ | (Por sustitución, $\Omega = h(a)$) |
| 7. \perp | |
| 8. $\delta(Y) \notin Y$ | (Trascendencia, ii-a) |

Si $a \in h(a)$ y $h(a) \in \Omega$, entonces $a \in \Omega$. Si $a \in \Omega$, entonces, como $a = \delta(Y)$, entonces $\delta(Y) \in \Omega$. Así, obtenemos la condición de **clausura (ii-b)** y queda probado que teoremas válidos también pueden reducirse al IS, por lo que no sólo paradojas cumplen la propiedad de ser esquematizables. \square

Respecto a este problema, la respuesta de Priest es bien diferente a la dada en (1). Ante el desafío planteado por este segundo tipo de falla, Priest ha llegado a afirmar en una nueva edición de su obra que cualquier contradicción puede forzarse, de una u otra manera, dentro del IS⁹. Pero como ya sabemos, no toda contradicción constituye una paradoja, lo cual nos lleva a pensar que se requiere algo más aparte de la falsedad lógica para establecer si nos encontramos frente a una paradoja o no. En el siguiente apartado, evaluaremos este elemento que, creemos, el IS deja de lado.

4. Perspectiva, creencias y su rol en las paradojas

Sainsbury define *paradoja* del siguiente modo:

Una conclusión aparentemente inaceptable derivada de un razonamiento aparentemente aceptable a partir de premisas aparentemente aceptables...

Como señala el autor, en las paradojas hay un espectro de lo (in)aceptable que varía de premisas a conclusión. Por consiguiente, un componente crucial a la hora de estudiar una paradoja es el grado de creencia

⁹ Cfr. Priest, G., *Beyond the limits of thought* (2da Ed.), Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 135-6.

atribuido a sus premisas, junto con el de sospecha o desconfianza que se atribuye a su conclusión. Esto, en última instancia, es decidido por la perspectiva de los agentes y de las creencias que los mismos poseen. Así, por ejemplo, lo que resultaba paradójico para Galileo constituye un resultado perfectamente aceptable para Cantor¹⁰. Continúa R. M. Sainsbury diciendo:

...Las apariencias tienen que ser engañosas, ya que lo aceptable no puede conducir por pasos lógicos aceptables a lo inaceptable. Por eso, en general, tenemos una elección: o bien la conclusión no es realmente inaceptable, o bien el punto de partida o el razonamiento tiene algún defecto no evidente.¹¹

Un razonamiento paradójico nos lleva a cuestionar nuestras opiniones acerca de la verdad de las premisas, o nuestras creencias acerca de la validez de nuestras reglas de inferencia, o ambas. No reconocemos una paradoja solamente a través de su estructura, sino que nuestra disposición a aceptar o no las premisas y a reconocer las reglas de inferencia como válidas juega un rol predominante en la decisión de declarar un argumento como paradójico. En ambos casos, se trata de factores que se determinan a nivel doxástico y que ningún esquema posible puede recoger en su sintaxis. Tampoco, por supuesto, el IS.

¹⁰ Nos referimos aquí a la llamada (pseudo-)paradoja de Galileo:

- (1) Hay un número infinito de números naturales. De estos, algunos son cuadrados perfectos y otros no. Un *cuadrado perfecto* es un número natural que es el cuadrado de algún otro: 4, 9, 16 y 25 se corresponden con 2^2 , 3^2 , 4^2 y 5^2 , pero 2, 3, 5, 6 etc. no son cuadrados de ningún número.
- (2) El todo es mayor que la parte. Dado que sólo una parte de los números naturales son cuadrados perfectos, los números naturales deberían ser más que los números cuadrados.
- (3) Pero también hay un número infinito de números cuadrados, porque cada número se puede multiplicar por sí mismo, y los números son infinitos.
- (4) Es inconcebible que un infinito sea más grande que otro.
- (5) En los conjuntos infinitos, la parte es tan grande como el todo.

Cantor prueba que (4) no se sostiene: como vimos en 3.2.1, a través de la diagonalización es posible obtener infinitos de diferente cardinalidad. De manera que para él, que el todo sea tan grande como la parte en los conjuntos infinitos no constituye algo verdaderamente paradójico, sino que se trata de un resultado admisible.

¹¹ Sainsbury, R. M., "Introduction" en: *Paradoxes* (3ra Ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 1. Traducción propia.

De lo dicho aquí, se sigue que nos quedan dos opciones para disolver una paradoja: rechazar la verdad de sus premisas o la validez de su razonamiento. Priest, en cambio, afirma que con una correcta interpretación de lo que una contradicción realmente es podemos solucionar uniformemente todas las paradojas. Como veremos en la sección siguiente, él propone como instancia del *Principio de Solución Uniforme* —de ahora en más, PSU— el dialeteísmo.

5. El principio de solución uniforme y el dialeteísmo

Como se evidencia a lo largo de este trabajo, Priest sostiene que una auténtica distinción entre las paradojas debe hacerse en términos estructurales y no por contenido. Esto, como adelantamos en la introducción, lo lleva a criticar fuertemente las taxonomías de las paradojas, porque cualquier intento clasificatorio sólo se concentrará en aspectos superficiales e incluso banales, como cuál es el vocabulario empleado en cada caso, o qué esfera del conocimiento se ve comprometida en tal o cual tipo. Todos ellos fracasan en ver que la problemática fundamental es una y la misma, y que se da a un nivel más profundo y relevante del que dan cuenta.

Asimismo, Priest se diferencia de la visión post-Ramsey según a diferentes «grupos» de paradojas les corresponde una de solución:

Si dos paradojas pertenecen a dos clases, es razonable esperar que tengan clases de soluciones distintas. Por otro lado, si son de la misma clase, es de esperar que tengan la misma solución. Generalizando, es de esperar que todas las paradojas de una misma familia tengan un único tipo de solución.¹²

Como ya vimos, no hay «tipos» de paradojas en plural, sino una única clase. En cierto sentido, todas las paradojas son “del mismo tipo”: todas ellas son esquematizables en el IS. Eso es lo que tienen en común, lo que permite decir que son “miembros de una misma familia”. De este modo, a todas ellas les

¹² Priest, G., “The structure of the paradoxes of self-reference”, ed. cit., p. 32. Traducción propia.

corresponde una única solución uniforme, porque en cierto modo, todas ellas son síntoma de una única patología estructural. Esta directriz en la solución de paradojas se denomina *Principio de Solución Uniforme*, o PSU y, se puede sintetizar del siguiente modo: “mismo tipo de paradoja, mismo tipo de solución”¹³.

Sin embargo, la respuesta de Priest a en qué consiste exactamente esta solución es escasa. Sólo en *Beyond the limits of thought*, en una sola frase, nos dice qué carácter debe tener el PSU:

La única aproximación uniforme y satisfactoria a todas estas paradojas es la dialéctica, la cual toma las contradicciones paradójicas exactamente por lo que aparecen ser.¹⁴

Según Priest, nuestro entendimiento de las paradojas es errado porque lo que entendemos por contradicción lo es: él es un defensor del *dialeteísmo*, visión según la cual existen contradicciones verdaderas. Las paradojas serían un claro ejemplo de dialéctas o contradicciones verdaderas. Si aceptamos la postura dialéctica, el carácter contradictorio de las paradojas deja de ser problemático. Su status paradójico se disuelve y el conjunto de las paradojas pasa a ser evidencia de que existen dialéctas —algo más que cuestionable—.

Teniendo esto en cuenta, es indiscutible que la lógica subyacente al PSU debe ser un sistema lógico que admita la existencia de dialéctas. A continuación, proporcionaremos una lógica de este tipo.

6. LP: *Logic of Paradox*

En concordancia con sus creencias, Priest propuso su propia lógica, llamada LP (*Logic of Paradox*): se trata de una lógica trivaluada, compuesta por los dos valores clásicos y un tercer valor de verdad “i”, que indica un cúmulo [glut] de valores de verdad. Veamos las tablas de verdad de sus conectivas:

¹³ *Idem.*

¹⁴ Priest, G., *Beyond the limits of thought*, ed. cit., p. 186. Traducción propia.

\neg	
1	0
i	i
0	1

\wedge	1	i	0
1	1	i	0
i	i	i	0
0	0	0	0

\vee	1	i	0
1	1	1	1
i	1	i	i
0	1	i	0

\rightarrow	1	i	0
1	1	i	0
i	1	i	i
0	1	1	1

Entre sus valores, **1** y **0** representan los valores clásicos “verdad” y “falsedad”, e **i** indica que una oración es “verdadera y falsa” simultáneamente.

Asimismo, la validez ya no consiste en preservar verdad, sino en preservar “al menos verdad”. Dicho formalmente, el conjunto J de los valores de verdad designados pasa a ser $J_{LP} = \{1, i\}$ en lugar de $J_{LC} = \{1\}$. Consecuentemente, la relación de consecuencia lógica, en tanto transmisión del valor designado, se transforma:

Consecuencia lógica en LC. $\Gamma \models_{LC} A$ si y sólo si no existe una valuación v , tal que $v(\gamma)=1$ para todas las $\gamma \in \Gamma$, pero a la vez $v(A)=0$.

Consecuencia lógica en LP. $\Gamma \models_{LP} A$ si y sólo si no existe una valuación v , tal que para cada $\gamma \in \Gamma$, $v(\gamma) = 1$ ó $v(\gamma) = i$, y a la vez $v(A)=0$.

Como resultado, las inferencias que (in)valida LP son diferentes a las de la lógica clásica. Una de las propiedades estructurales que abandona LP respecto de la lógica clásica es el *principio de explosión* ($A \wedge \neg A \not\models_{LP} B$) también conocido como *EFSQ* o *ex falso sequitur quodlibet* (“de una contradicción se sigue cualquier cosa”), porque LP reconoce que es posible razonar con objetos u oraciones inconsistentes de forma relevante. Es por esto que se dice que LP es una lógica paraconsistente, porque no toda inconsistencia conduce a trivialidad, es posible sostener alguna contradicción como verdadera sin ser trivialista y sostener que todas lo son.

7. Críticas a la solución uniforme de Priest

Ya aclarados los elementos básicos de LP, volvamos al PSU. En general, los detractores de este principio suelen tomar dos caminos:

(a) o bien rechazan que exista tal cosa como una solución uniforme a todas las paradojas,

(b) o bien cuestionan el dialeteísmo como teoría satisfactoria de la verdad, y en consecuencia, como solución satisfactoria a las paradojas.

Ambas alternativas, aunque interesantes, no van a ser consideradas en el marco de este trabajo. Mi objetivo no es enunciar los problemas del dialeteísmo, como quienes optan por (b), ni tampoco descarto la posibilidad de que pueda haber *otras* soluciones uniformes a las paradojas, distintas de las que ofrece Priest, como quienes siguen la ruta (a). En lugar de esto, voy a esgrimir un argumento de tipo monista-clásico para demostrar la inadecuación del PSU que ofrece Priest.

La lógica subyacente al IS y a las paradojas en él esquematizadas es la lógica clásica. Sin embargo, la solución es de tipo paraconsistente. La pregunta es: ¿Tiene sentido pasar de la lógica clásica a una lógica no clásica? ¿Está bien fundado dicho cambio de lógica? Yo creo, en concordancia con otros autores monistas-clásicos, que no. La razón es que, como demostró Timothy Williamson¹⁵, siempre se produce, de una forma u otra, un regreso a la lógica clásica a nivel de la metateoría. Comúnmente, en lógicas no clásicas, suele negarse algún principio estructural a nivel de la teoría lógica (como ya vimos, en el caso de LP se rechaza el principio de explosión), pero en la metateoría se emplean razonamientos clásicos. Entonces, ¿cuál es el sentido de emplear una lógica como LP para solucionar las paradojas si usamos metateoría de primer orden y teoría de conjuntos clásica? Los lógicos no clásicos suelen argüir que la metateoría clásica es como un “árbitro neutral” entre la pluralidad de lógicas no clásicas, pero lo cierto es que ella misma es una teoría más, y como tal, trae consigo un bagaje conceptual propio.

8. Aclaraciones finales

¹⁵ Cfr. Williamson, T., “Logic, Metalogic and Neutrality”, *Erkenntnis*, vol. 2, 2013, pp. 1-21, *et passim*.

Recapitulando, creo que si bien es cierto que el IS permite entender las conexiones, similitudes y diferencias entre las paradojas desde un punto de vista estructural, viene acompañada de serios defectos: primero, porque falla en recolectar lo que debería, ya que bajo su alcance caen argumentos válidos, mientras que otras paradojas pueden escaparse del mismo. Segundo, porque hay una limitación inherente a cualquier esquema posible, y es que las paradojas vienen acompañadas de una carga doxástica que, por principio, es imposible de recoger sintácticamente. Además, vimos que la solución uniforme y dialeteica a las paradojas que mantiene Priest implica un cambio de lógica: de lógica clásica a lógica paraconsistente, cambio que no parece estar lo suficientemente bien motivado, ya que llegado un punto, el razonar clásico es inescapable, entonces ¿por qué cambiar en primer lugar, si de todos modos caeremos en un regreso a la lógica clásica a nivel meta?

Tras este recorrido, mi conclusión es que ni el IS, ni cualquier esquema sintáctico, puede dar cuenta satisfactoriamente de las relaciones estructurales y de parentesco entre paradojas, pero que, respecto de una posible solución a las mismas, todavía queda terreno por explorar.

Bibliografía

Abad, J. V., "The inclosure scheme and the solution to the paradoxes of self-reference", *Synthese*, vol. 160, nº 2, 2008, pp. 183-202.

Barrio, E. A. (ed.), *Paradojas, paradojas y más paradojas*, Londres, College Publications, 2014.

Boolos, G. S., Burgess, J. P., Jeffrey, R.C., *Computability and Logic* (5ta Ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

Cook, R. T., "Conclusion" en: *Paradoxes*, Cambridge, Polity Press, 2013.

¿Muchas paradojas, una solución? AGUSTINA BORZI

Grattan-Guinness, I., "Structural similarity of structuralism? Comments on Priest's analysis of the paradoxes of self-reference", *Mind*, vol. 107, n° 428, 1998, pp. 823-834.

Priest, G., "The structure of the paradoxes of self-reference", *Mind*, vol. 103, n° 409, 1994, pp. 25-34.

Priest, G., *An Introduction to Non-Classical Logic: From If to Is* (2da Ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

Priest, G., *Beyond the limits of thought* (1ra Ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

Priest, G., *Beyond the limits of thought* (2da Ed.), Oxford, Oxford University Press, 2002.

Sainsbury, R. M., "Introduction" en: *Paradoxes* (3ra Ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

Shapiro, L., Beall, J., "Curry's Paradox", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Otoño 2018, Zalta, E. N. (ed.), Disponible en:

<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/curry-paradox/>

(Fecha de consulta: 27/03/2018)

Williamson, T., "Logic, Metalogic and Neutrality", *Erkenntnis*, vol. 2, 2013, pp. 1-21.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFIA
MESA REDONDA: PROBLEMA DE LA PARTICIPACIÓN PROBLEMA VIGENTE EN LA
HISTORIA DE LA METAFÍSICA

HACIA EL *SÍ-MISMO*: LA PRESENCIA DEL *ÁNIMA* COMO IMPULSO DE PARTICIPACIÓN EN
JUNG.

Bossio, Carlos
FFHyA - UNSJ
bossiocarlos@yahoo.com.ar

Resumen: La renovación y transformación psíquica-numinosa del hombre se debe a la vivencia arquetípica del *sí-mismo*. Esta posibilidad se debe a lo que Jung denominó: ponerse al servicio del alma. El alma, esa parte tan importante que el hombre posee, crea una relación entre lo consciente y lo inconsciente, es decir, es un *psicopompos*. El alma impulsa al hombre hacia lo trascendente, hacia la participación de lo numinoso, en otras palabras es el impulso hacia la esencia misma.

Palabras claves: Inconsciente colectivo, arquetipo, *Ánima*, participación, *Sí-mismo*.

Asumir la afirmación de la existencia de un "*Inconsciente colectivo*" en pleno auge de las ciencias positivas, no debe haber sido tarea fácil. En dicha afirmación, el maestro suizo advertía como la sobrevaloración de los aspectos racionales del hombre y de la ciencia positiva moderna contrastaban con la esencia numinosa de la psique humana, provocando una desarmonía psíquico-espiritual. Desde este panorama, el pensamiento del Dr. Carl Gustav Jung se enmarca en lo que se denominó el "*Inconsciente colectivo*" y los "*arquetipos*".

Ahora bien, entender estas nociones en el contexto del pensamiento junguiano presupone principalmente tener en cuenta las experiencias vividas por el maestro suizo, ya que esas actuaron sobre su formación personal y académica. Se trata fundamentalmente de esas experiencias personales que actuaron como

condicionamientos que se vieron cristalizadas en las obras de Jung y sobre todo en la cosmovisión que éste poseía.

Su vida, su pensamiento y su obra reflejan con clara influencia de un pasado europeo donde la existencia del alma no era puesta en duda. Sino que a través del alma toda la belleza de la vida, la poesía, la arquitectura, la filosofía, las letras, etc. eran un modo de inspiración numinosa. Como fuente de toda creación, Jung consideró que la presencia del alma en la vida humana cumplía un propósito no tan sólo de creación, sino de conciliación psíquica-numinosa. Por lo tanto, en esta ponencia se dirige a evidenciar la importancia que el Dr. Carl Gustav Jung le atribuye al alma. Es decir, ese aspecto tan importante que el hombre posee. Con una imagen, de uno de esos momentos de Jung hace referencia sobre un aspecto pasado de la cultura europea, inicio esta ponencia.

Hacia finales del siglo XII con la construcción de las catedrales góticas, la arquitectura germana se erigía hacia las alturas en busca del espacio etéreo. Esta arquitectura que comenzada desde sus bases terrenal-horizonta no descuidaba su elevación etérea-vertical. Según Jung, esa arquitectura reflejaba el modo de concebir del alma humana de la época. Esa búsqueda del espacio terrenal-etéreo era el reflejo de la unidad cuerpo-alma como así también de su armonía psíquico-numinosa.

Esa cosmovisión de la vida medieval donde los elementos opuestos terrenal y etéreo, horizontal y vertical encuentran un punto de armonía en las magnificas catedrales góticas, esa armonía arquitectónica es a su vez una expresión del alma humana que manifiesta en la arquitectura diversas dimensiones de la realidad psíquica humana. Terrenal, horizontal y consciente se vinculan al aspecto físico-racional del hombre, mientras que los aspectos etéreo, vertical e inconsciente se vinculan a las diversas y posibles dimensiones de la realidad que sólo con el alma se pueden vivenciar.

Cuerpo y alma como unidad armónica es la propuesta del pensamiento del Dr. Carl Gustav Jung. Su *psicología profunda*, que reúne los términos griegos ψυχή - λογία, es decir un estudio del alma, evoca la presencia e importancia del alma humana en sus estudios y constituye un elemento importante para comprender no tan sólo su pensamiento sino para entender su cosmovisión en torno al *Inconsciente colectivo* y a los *arquetipos*.

Cuando Jung se refiere al *Inconsciente*, es posible notar que hace referencia a una base existente y común a todos los seres humanos de todos los tiempos y lugares del mundo. Entonces si el *Inconsciente* es común a todos, alguna función debe ejercer sobre los seres humanos. Jung llegó a la conclusión de que la función propia del *Inconsciente colectivo* es una función trascendente y religiosa. Por lo tanto, esta dimensión de la realidad debe participar de la vida de los hombres y su participación es a través de los "arquetipos", contenidos del "*Inconsciente colectivo*".

Los arquetipos que forman el núcleo central del pensamiento junguiano que surgió tras estudios comparados de religiones, mitos, análisis de sueños y fantasías, tanto propias como las de sus pacientes. En efecto, el maestro suizo advertía en sus interpretaciones la existencia de un factor operante de índole religioso. Según Jung, los *arquetipos* comunicaban las esencias primordiales de la naturaleza humana, ya que éstos son los fundamentos formadores y transformadores de la psique humana.

Dentro de la pluralidad de arquetipos encontramos el *sí-mismo*, este arquetipo goza de mayor jerarquía sobre los demás, ya que éste cuando interrumpe en la psique tiene como fin la elevación de la psique a un estadio superior. Este estadio se caracteriza por la armonización psíquico-numinosa es decir, la unificación de los elementos opuestos constitutivos de la vida humana completándose el proceso de *individuación*.

En este despertar arquetípico del *sí-mismo* intervienen otros arquetipos entre los que cabe mencionar la *sombra* y el arquetipo de las *sicygyas* compuesto por la pareja de opuestos *ánima* y *animus*. Este último arquetipo posee una considerable importancia ya que su presencia indica la participación del alma humana hacia la dimensión arquetípica del *sí-mismo*.

Este proceso de participación inicia con una etapa o con un estadio consciente y de reconocimiento de la situación personal. Es en este estadio donde se manifiesta el arquetipo de la *sombra*. Este arquetipo vinculado al aspecto ético y personal se nos presenta como el arquetipo que da inicio a un proceso de transformación no tan sólo en el aspecto consciente sino que éste tendrá un impacto en la vida psíquica - numinosa. Tras el reconocimiento de las proyecciones que se realiza bajo el dominio de la *sombra* se inicia el proceso de autococimiento ya que se advierte que no todos los males son externos sino que muchos de nuestros males corresponden a nuestra interioridad. Este reconocimiento, en primer lugar, y autoconocimiento, en segundo lugar, es posible gracias a la voluntad del hombre pero siempre impulsada por el alma.

Con su cualidad de unitiva el alma o ánima crea un vínculo entre el aspecto consciente e inconsciente compensando la psique humana para que ésta pueda unificarse. Esta compensación es el trabajo que desarrolla el *ánima* para complementar el aspecto escindido de la mente humana. De este modo, bajo la influencia del arquetipo *sombra*, de aspecto racional, se armoniza con la luz es decir, con su aspecto emocional. En este primer paso se ha complementado un aspecto consciente vinculado al mundo físico y un aspecto vinculado a la dimensión arquetípica.

El aspecto consciente identificado con el $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ y el aspecto unitivo-emocional identificado con el $\xi\rho\omega\varsigma$ unidos como pareja entran en el campo de las *sicygyas*. En este estadio, el nivel psíquico del hombre se encuentra en un tránsito

cada vez de mayor abstracción ya que el hombre esta participando de la dimensión arquetípica del *ánima* y del *animus* logrando la armonía en esta pareja divina. Esta pareja que representa lo masculino y lo femenino se debe encontrar en perfecta unidad para crear un nuevo ser, es decir, un renacer de la psique humana logrando una cosmovisión mas amplia de la vida.

Como toda procreación es necesaria la unidad de la multiplicidad, de este modo todo lo diverso vuelve a su estadio primitivo, a su estadio de apocatástasis. Finalmente, se logra la participación con la dimensión arquetípica del *sí-mismo*, manifestándose en nuestra psique una armonía que reconoce que las dualidades de la vida cuerpo-alma, vida-muerte, físico-metafísico, etc. en fin, reconocer que la multiplicidad participa en la unidad y la unidad es a su vez multiplicidad.

La presencia del alma como posibilidad de encuentro entre lo consciente y lo inconsciente, es clara. Ella se encarga de unificar los aspectos conscientes del hombre reuniéndolos con la fuente de toda creación y numinosidad, es decir, el inconsciente. La unidad física-psíquica-numinosa es posible ya que el hombre al mirar hacia su interior reflexiona sobre su condición y se percata sobre su alma. Su alma esta presencia tan sutil que impulsa al hombre hacia la participación de un estadio mas elevado.

Entonces, ¿Qué importancia tiene el alma en el pensamiento del Dr. Carl Gustav Jung? La importancia que tiene ésta en su pensamiento es que ella es un *psicopompos*, es decir, ella crea la relación entre lo consciente y lo inconsciente. En sus propias palabras el maestro suizo afirma:

El alma¹, el *ánima*, crea la relación en el inconsciente. En cierto sentido es también una relación con la colectividad de los muertos, pues el inconsciente corresponde al país mítico de los muertos, al país de los presentimientos. Así pues, cuando el alma desaparece en una fantasía ello significa que se ha

¹El termino germano para designar el Alma es *Seele*

retirado al inconsciente o al “país de los muertos”. Ello corresponde a la denominada pérdida del alma, un fenómeno que se encuentra con relativa frecuencia entre los primitivos. En el “país de los muertos” el alma experimenta una secreta vivificación y da forma a las huellas ancestrales, a los temas colectivos del inconsciente.²

En este breve fragmento puede advertirse que la noción de alma y *ánima* asumen el mismo significado. Alma (*seele*), el término latino de *ánima* y el término griego $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ asumen el mismo significado en este contexto. Además, debemos considerar que el término germano *seele*, es decir, alma posee un significado y una característica de fuerza motriz o fuerza vital. Esa fuerza vital tiene su elemento opuesto compensador, es decir, el *animus* caracterizado por su aspecto racional y es identificado con el $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$. En efecto, esa fuerza vital que el *ánima* posee como característico, es decir, lo unitivo es identificado con el $\varepsilon\rho\omega\varsigma$. Esta particularidad permite la participación ascendente del alma con la dimensión arquetípica, es decir la dimensión que participa en modo descendente.

El impulso del *ánima* se debe a la necesidad natural del aspecto numinoso que se encuentra *sui generis* en la psique humana. Esta condición de impulso del *ánima* es motivada por fuentes arquetípicas y este movimiento que realiza el alma humana tiene como fin la manifestación arquetípica del *sí-mismo*.

Esta posibilidad de transformación, por la vivencia de esta dimensión de naturaleza universal denominada *Inconsciente colectivo*, se debe a lo que Jung denominó: ponerse al servicio del alma. Para Jung, el alma esa parte tan importante que el hombre posee crea una relación entre lo consciente y lo inconsciente. Como *psicopompos*, el alma impulsa al hombre hacia lo trascendente, hacia la participación de lo numinoso, en otras palabras es el impulso hacia la esencia misma.

² C. G. Jung, *Recuerdos, sueños, pensamientos*, Buenos Aires, 2002, p.228.

Gracias al aspecto de sabiduría que posee el *ánima*, la manifestación del *sí-mismo* produce los efectos de renovación y transformación, posibilita el emerger de una psique elevada, es decir, aquella psique que puede armonizar y comprender los sentidos opuestos de la vida. Tras esta renovación de clara naturaleza gnóstica puede advertirse que el hombre ha participado de un estadio unificador, denominado *sí-mismo*.

Este autoconocimiento implica una oposición, un aquí y un allí, un arriba y un abajo y finalmente un antes y un después. Por lo tanto, la participación de este estadio superior que el ser humano puede vivenciar se experimenta en un proceso de unificación entre sujeto y objeto, entre el conocido y lo que conoce, entre el Ser imparticipado y el ser participado, logrando así trascender estas diferencias aparentes. Lo que se conoce en esta vivencia es al hombre en sentido arquetípico y no al hombre en el sentido psicofísico.

Además, de comprender en profundidad la esencia numinosa de la condición humana, también comprendemos que pertenecemos a un cosmos lleno de dualidades y contradicciones como es la vida misma. La manifestación de este arquetipo puede ser en principio algo abstracto pero que en realidad influye de un modo que transforma nuestra vida física, psíquica y espiritual.

El gran maestro suizo y su pensamiento entorno al *Inconsciente colectivo* y a su contenido, los *arquetipos*, propuso una vida psíquica-espiritual armónica que se expresaba en todos los aspectos de la vida. Para Jung, al igual que el sabio griego Platón, el alma constituía no tan solo la esencia de la vida humana sino que además, constituía la fuente de toda la sabiduría humana.

Para finalizar esta ponencia podemos ofrecer algunas reflexiones: en primer lugar y de la mano de la literatura germana podemos afirmar que, ni siquiera el erudito Dr. Fausto, en la obra de Goethe, pudo escapar a la posibilidad de transitar otros espacios, otros tiempos en otras palabras participar de las distintas

dimensiones de la realidad. Pero aquí no se trata de obtener el conocimiento que buscada el Dr. Fausto sino se trata de reconocer nuestra fuente de toda posibilidad y riqueza creativa. En otras palabras, conocer nuestra alma, conocernos a nosotros mismos.

Y, en segundo lugar, en pleno siglo xx el maestro suizo describiendo la pobreza del alma humana moderna, nos invita a la reflexión sobre nuestra condición humana actual. La desvalorización del alma provoca en nuestras vidas una desarmonía psíquica-espiritual que solo puede disiparse si reconocemos la presencia de ésta, ya que ningún hombre puede escapar aquello que es propiamente humano es decir, aquello que es propiamente numinoso.

Bibliografía Consultada

- Jung, C. G., *Tipos Psicológicos*, Buenos Aires, Sudamericana, 1985.
- , *Psicología y alquimia*, Plaza y Janes Editores, 1989.
- , *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, Paidós, 1995.
- , *Aion. Contribución a los simbolismos del sí-mismo*, Barcelona, Paidós, 1997.
- , *Recuerdos Sueños Pensamientos*, Buenos Aires, Seix Barral, 2002.
- , *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Madrid, Paidós, 2003.
- Wilson, C., *Carl G Jung. Señor Del Mundo Subterráneo*, Barcelona, Urano, 1986.
- Robertson, R., *Introducción a la psicología Junguiana*, Barcelona, Ed. Obelisco, 2002

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
SIMPOSIO: FEMINISMOS DEL SUR

INTERVENIR/INTERPELAR: ARTICULACIONES ESTÉTICO- POLÍTICAS
EN EL DISCURSO LITERARIO DE PEDRO LEMEBEL

Mario Federico David Cabrera
UNSJ- CONICET
federicodavidcabrera@gmail.com

Resumen: En la presente comunicación me propongo reflexionar sobre la dimensión pragmática del discurso literario de Pedro Lemebel tomando como ejes a las nociones de intervención e interpelación. Para ello analizo una crónica del autor “Las amapolas también tienen espinas. La hipótesis central sostiene que la escritura del autor articula una exploración estética con imperativos de orden político al intervenir sobre el universo de las representaciones de los sujetos subalternos y/o violentados por el Estado, deconstruye/ contesta las narrativas hegemónicas en torno a la corporalidad y propende a la emergencia de subjetividades críticas y solidarias en la construcción de proyectos políticos alternativos.

Palabras clave: Pedro Lemebel, intervenir, interpelar, feminismos y estudios de género.

1. Introducción

En la presente comunicación me propongo reflexionar sobre la dimensión pragmática del discurso literario de Pedro Lemebel tomando como ejes a las nociones de intervención e interpelación. Junto con Nelly Richard¹ defino a la primera noción como un corte transformador sobre una superficie de conocimientos normalizados y/o cristalizados y, en este mismo horizonte, conceptualizo a la segunda como un tipo de práctica de provocación y puesta en tensión del carácter socio-históricamente construido e ideológicamente orientado de saberes, hábitos, representaciones y estructuras de sentimiento.

Para el desarrollo de mi reflexión parto del análisis de la crónica “Las amapolas también tienen espinas (A mi Miguel Ángel)”² y sostengo como hipótesis central que la escritura del autor interviene en el universo de las representaciones de los sujetos subalternos y/o violentados por el Estado,

¹ Richard, N. “Cuestionario” en: *En torno a los Estudios Culturales. Localidades, trayectorias, disputas*. Santiago, Arcis/Clacso, 2010, pp. 67- 82.

² Lemebel, P. “Las amapolas también tienen espinas (A Miguel Ángel)” en: *La esquina es mi corazón. Crónica urbana*. Santiago, Seix Barral, 2001, pp. 161- 169.

deconstruye/ contesta las narrativas hegemónicas y propende a la emergencia de subjetividades críticas y solidarias en la construcción de proyectos políticos alternativos. Asimismo, esta escritura elabora una cartografía en la que aquellos acontecimientos que, aparentemente, emergen como efectos singulares, aislados y vinculados con lo privado son leídos a la luz de una experiencia comunitaria de lo urbano donde la violencia (patriarcal, institucional, racial y económica) se constituye en eje estructural y estructurante.

2. Las derivas del terror homoerótico

La crónica “Las amapolas también tienen espinas (a Miguel Ángel)”³ se organiza en tres momentos: una descripción de carácter general acerca de las distintas modalidades “tránsfugas” en las que se encarna el deseo en las noches de Santiago; el relato del asesinato de un homosexual por parte de un amante ocasional en un descampado y un epílogo que recupera las voces forenses que reconstruyen las huellas del cuerpo violentado.

En la primera parte, la mirada del enunciador se teje en torno a un deseo que funde eros y thanatos, es decir, la pasión erótica y lo mortuorio, como principios estructurantes de una geografía urbana a la que identifica como “túnel mojado de la pasión-anal”⁴:

Quizás estas crispadas relaciones son el agravante que enluta las aceras donde yiran las locas en busca de un corazón imposible, vampireando la noche por callejones, bajo puente y parques donde la oscuridad es una sábana negra que ahoga los suspiros⁵

El fragmento citado da cuenta de una fusión sintáctica y metafórica entre las fuerzas del deseo y de la violencia como inseparables y presupuestas en la elaboración de un escenario trágico. En efecto, el deseo se manifiesta como una fuerza constituyente y constituida en el devenir de la subjetividad que instaura

³ Ib. Ídem.

⁴ Ib. Ídem. P. 161.

⁵ Ib. Ídem. P. 161.

la ausencia e impone una búsqueda, una transformación del estado originario del sujeto. En este caso, el deseo se identifica con una práctica erótica y se intersecta con un conjunto de prácticas y saberes que condicionan el desarrollo de las estrategias de seducción y a la subjetividad misma.

En consecuencia, conviene recordar que esta crónica se anuda con narrativas en torno a la clase social y a las prácticas homoeróticas en una sociedad de orden patriarcal. En primer lugar, el texto se refiere a las distintas modalidades de intercambio de bienes materiales y favores sexuales entre jóvenes provenientes de comunas empobrecidas de Santiago y un grupo que genéricamente se denomina “loca”⁶. En el amplio derrotero de las modalidades de intercambio, la violencia y el mercado funcionan como parámetros que determinan el valor del sacrificio y del placer consumado que van desde el simple acto de prostitución a cambio de dinero hasta el hurto y el asesinato. En segundo lugar, las prácticas asociadas con el sistema de género funcionan como el vórtice de la escalada de violencia y capitalismo por cuanto “el sexo de las locas” se manifiesta como una actividad de riesgo que se inscribe en una gramática simbólica de la opresión y el desconocimiento⁷:

Pareciera que el homosexual asume cierta valentía en esta capacidad infinita de riesgo, rinconeando la sombra en su serpentina de echar el

⁶ El término “loca” en el lenguaje coloquial se refiere despectivamente al hombre homosexual. En el caso de la escritura de Pedro Lemebel la palabra se resignifica positivamente como marca de identidad y diferencia al igual que lo que ha sucedido, por ejemplo, con el término “Queer” en los movimientos de lucha por el reconocimiento de derechos a la diversidad sexual.

⁷ La crónica dialoga directamente con dos textos del escritor argentino Néstor Perlongher: “El sexo de las locas” y “Matan a una marica”. Al respecto de la experiencia de la homosexualidad en la Argentina, Perlongher traza una cartografía que invita a pensar la tensión entre violencia y deseo como dispositivos legitimadores del orden y la opresión. Cito dos fragmentos a modo de ilustración del alcance de la discusión en la que participa Perlongher y que influye directamente en Lemebel:

“Hablar de homosexualidad en la Argentina no es solo hablar de goce sino también de terror. Esos secuestros, torturas, robos, prisiones, escarnios, bochornos que los sujetos tenidos por “homosexuales” padecen tradicionalmente en la Argentina- donde agredir putos es un deporte popular- anteceden, y tal vez ayuden a explicar, el genocidio de la dictadura... ¿Qué pasa con la homosexualidad, con la sexualidad en general, en la Argentina, para que datos tan inocuos como el roce de una lengua en un glande, en un esfínter, sean capaces de suscitar tanta movilización- concretamente, la concreción de todo un aparato policial, familiar, destinado a “perseguir a la homosexualidad””. Perlongher, N. *Prosa Plebeya*. Buenos Aires, Excursiones, 2013, pp. 48- 49.

guante al primer macho que le corresponda el guiño. Algo así como desafiar los roles y contaminar sus fronteras. Alterar la típica pareja gay y la hibridez de sus azahares, conquistarse uno de esos chicos duros que al primer trago dicen nunca, al segundo probablemente, y al tercero, si hay un pito, se funden en la felpa del estampado⁸

La segunda parte de la crónica, el relato del asesinato de un homosexual por parte de un amante ocasional a causa de su resistencia al robo de un reloj pulsera, se caracteriza por un estilo elíptico ya a la vez dinámico que focaliza en la perspectiva del asesino para describir tanto el cuerpo asesinado como el propio acto de la violencia. La secuencia del ataque presenta al cuerpo victimado como un escenario que despliega múltiples imágenes no integradas que remiten a poses amorosas vinculadas con el melodrama, a la imagen glamorosa de actriz de Hollywood, a la memoria de la tortura y a un esteticismo consumista neoliberal:

... Pero no caía ni se callaba nunca el maricón porfiado. Seguía gritando, como si las puntadas le dieran nuevos bríos para brincar a su marioneta que se baila la muerte. Que se chupa el puñal como un pene pidiendo más, "otra vez papito", la última que me muero. Como si el estoque fuera una picana eléctrica sus descargas cobraran la carne tensa, estirándola, mostrando nuevos lugares vírgenes para otra cuchillada. Sitios no vistos en la secuencia de poses y estertores de la loca teatrera en su agonía. Tratando de taparse la cara, descuidando la axila elástica que se raja en los tendones. Calada en el riñón la marica en pie hace de aguante, posando Monroe al flashazo de los cortes, quebrándose Marilyn a la navaja Polaroid que abre la gamuza del lomo modelado a tajos por la moda del destripe. La star top en su mejor desfile de vísceras frescas, recibiendo la hoja de plata como un trofeo. Casi humilde su pescuezo flechado se tuerce garbo para el aluminio que lo escabeche. Casi casual ataja el metal como si fuera una coincidencia, un leve rasguño, un punto en la media, una rasgadura del atuendo Cristián

⁸ Lemebel, P. "Las amapolas también tienen espinas (A Miguel Ángel)", ed. Cit. Pp. 162.

Dior que en púrpura la estila. La marica maniqué luciendo el look siempre viva en la pasarela del charco, burlesca en el muac de besos que troca por una destellada, irónica en el gesto cinematográfico ofrece sus labios machucados al puño que los clausura⁹

A este escenario de lo no integrado se le contrapone, en la focalización del enunciador, la escena de la autointerrogación por parte del victimario que instala el episodio en el marco de prácticas sociales en torno al deseo homoerótico: "Preguntándose por qué lo hizo, por qué le vino ese asco con él mismo, esa hiel amarga en el tira y afloja con el reloj pulsera de la loca..."¹⁰. El mismo texto, hacia el final introduce un conjunto de enunciados que responden y justifican esa interrogación:

En la mañana las excedencias corporales imprimen la noticia. El suceso no levanta polvo porque un juicio moral avala estas prácticas. Sustenta el ensañamiento en el titular del diario que lo vocea como un castigo merecido: "Murió en su ley", "El que la busca la encuentra", "Lo mataron por atrás" y otros tantos clichés con que la homofobia de la prensa amarilla acentúa las puñaladas¹¹

En efecto, el texto elabora una lectura crítica del funcionamiento de dispositivos legitimadores de la violencia contra el cuerpo de los sujetos que no ingresan dentro de la institucionalidad de la moral hegemónica. Perlongher¹² se pregunta al respecto cuáles son las modalidades por las cuales el deseo puede desafiar e incluso hasta provocar la muerte y observa que en el cuerpo social se dispersa una fobia a la homosexualidad que se vincula con una particular organización del organismo, jerárquica e histórica, que destina al ano la exclusiva función de excreción y no del goce. La violencia sobre el cuerpo del sujeto homosexual se teje, así, en la confluencia de prácticas históricas y

⁹ Ib. Ídem. Pp. 166.

¹⁰ Ib. Ídem. P. 165.

¹¹ Ib. Ídem. Pp. 168.

¹² Perlongher, N. *Prosa plebeya*. Op. Cit.

concretas de opresión y dominación de la disidencia corporal como escenario de disputas políticas: "...la persecución a la homosexualidad escribe un tratado (de higiene, de buenas maneras, de maneras) sobre los cuerpos; sujetar el culo es, de alguna manera, sujetar el sujeto a la civilización"¹³. Escenas aparentemente disociadas como la del joven asesino preguntándose el porqué de sus actos y el de la prensa amarillista que solo recurre al cliché para narrar el acontecimiento forman parte de una gramática simbólica del patriarcado¹⁴ en el que la exhibición y exaltación de la violencia funcionan como dispositivos pedagógicos en tanto despliegan un amplio sistema de premios y castigos como prácticas subjetivantes.

3. Situacionalidades e intersecciones

La escritura de Pedro Lemebel se sitúa en el marco de un proyecto estético y político que se despliega y se interseca con el devenir histórico de múltiples disputas políticas en relación con el autoritarismo de la dictadura de Augusto Pinochet (1973- 1990), la consolidación del neoliberalismo salvaje y la demanda por el reconocimiento de sujetxs tradicionalmente excluidxs: las mujeres, lxs disidentes sexuales, lxs mapuches y las poblaciones pobres en general.

La producción literaria del autor se constituye en un dispositivo de intervención estético- política a través del cual denuncia las grandes ausencias

¹³ Ib. Ídem. Pp. 147.

¹⁴ Cuando hablo de gramática simbólica de la violencia o del patriarcado hago referencia a los aportes de Rita Laura Segato quien, a partir del diálogo entre Antropología, Psicoanálisis, Derecho y Feminismo, permite caracterizar el funcionamiento de la violencia y del patriarcado como experiencias históricas concretas que se inscriben en los cuerpos de las mujeres. Si bien sus estudios se refieren específicamente a las mujeres, en este caso resulta útil ampliar su utilización para pensar las inscripciones de la violencia en los cuerpos cuyas prácticas no se incluyen dentro de heteronormatividad obligatoria. Respecto de la idea de una pedagogía de la violencia cito un breve fragmento acerca de la violación femenina: "La violación, como exacción forzada y naturalizada de un tributo sexual, juega un papel necesario en reproducción de la economía simbólica del poder cuya marca es el género - o la edad u otros sustitutos del género en condiciones que así lo inducen, como, por ejemplo, en instituciones totales-. Se trata de un acto necesario en los ciclos regulares de reestructuración del poder" (Segato, R. *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la Antropología, el Psicoanálisis y los Derechos Humanos*. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2003. P. 13)

en la construcción de la cultura democrática: las víctimas del terror de la dictadura y las víctimas del despliegue de la ola neoliberal que se recrudece con la democracia. En esta línea de argumentación, se aborda el acto lemebeliano de escribir crónicas desde una estrategia de interpretación que lo conceptualiza como un gesto y una gesta de carácter contrahegemónico y democratizante.

Respecto de la situacionalidad de mi escritura/ exposición considero que las prácticas literarias de Pedro Lemebel revisten una especial relevancia en el contexto de un congreso de Filosofía y, más especialmente, en una mesa que se interroga y pone en discusión las modalidades de construcción de conocimiento a través de la visibilización de los vínculos entre academia y activismos. La figura del autor reviste un doble interés: por su posicionamiento marginal respecto de las instituciones del campo y por el contenido y el carácter híbrido o fronterizo de la identidad genérico- discursiva de sus textos. En esta articulación entre testimonio y ficción, la práctica literaria interviene sobre las simbolizaciones culturales de la sociedad a través de distintos registros y estrategias retóricas que le permiten desmonumentalizar la historia y construir nuevos recorridos para la memoria. Asimismo, en relación con las perspectivas feministas, es importante poner de relieve el hecho de que las prácticas estéticas del autor trazan un amplio conjunto de solidaridades con sujetos explotados y oprimidos por la perversa conjunción de colonialismo, patriarcado y neoliberalismo en el contexto latinoamericano.

Bibliografía

Lemebel, Pedro. "Las amapolas también tienen espinas (a Miguel Ángel)" en: *La esquina es mi corazón. Crónica urbana*. Santiago, Seix Barral, 2001, pp. 161- 169.

Perlongher, N. *Prosa plebeya*. Buenos Aires, Excursiones, 2013.

Richard, N. "Cuestionario" en: *En torno a los Estudios Culturales. Localidades, trayectorias y disputas*. Santiago: Arcis/Clacso, 2010, pp. 67- 82.

Segato, R. *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la Antropología, el Psicoanálisis y los Derechos Humanos*. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2003.

Intervenir/ interpelar: articulaciones estético- políticas en el discurso literario de Pedro Lemebel. MARIO FEDERICO DAVID CABRERA

Segato, R. *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorios, soberanía y crímenes de segundo estado*. Buenos Aires, Tinta Limón, 2013.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
MESA DE PONENCIAS: METAFÍSICA

METAFÍSICAS DEL SIGLO XXI. LA PACHAMAMA Y LO METAFÍSICO

Raúl Omar Cadús
Universidad Nacional del Comahue
raulcadus@gmail.com

Resumen: A partir del cruce entre la crítica de las metafísicas modernas con el revisionismo epistémico que caracteriza al pensamiento decolonial, sostenemos el carácter emergente del conjunto de prácticas y saberes reunidos en torno a la cuestión de la Madre Tierra en Latinoamérica, redireccionando un pensamiento situado capaz de elaborar el lazo entre lo metafísico, lo ético y lo político sin recaer en mistificaciones totalitarias. Asimismo planteamos la necesidad de mantener abierto el campo de lo metafísico como ámbito del ser que trasciende lo humano y como horizonte existencial, personal y colectivo.

Palabras clave: emergentes epistémicos, madre-tierra, metafísica, modos de existencia

En el marco de los nuevos paradigmas que se vienen desarrollando a partir de la crítica de las metafísicas clásicas y modernas, destacamos la importancia del conjunto de prácticas y saberes reunidos en torno a la cuestión de la Pachamama como un emergente epistémico que nos permite repensar las metafísicas contemporáneas. Que esto sea posible en la actualidad, ya bien entrado el siglo XXI, obedece a razones intrínsecas al desarrollo de la filosofía occidental en lo que atañe a la deconstrucción crítica que tiene lugar desde el siglo XIX, por un lado, y por otro al desarrollo de perspectivas epistémicas contrahegemónicas que desde fines del siglo XX han permitido poner en valor saberes locales, cuyas fuentes se remontan a períodos anteriores a la globalización eurocéntrica.

En líneas generales, la crítica del discurso de la racionalidad moderna – en lo que respecta a la metafísica– se ha focalizado desde fines del S. XIX en dos cuestiones: por un lado en la crítica de los límites y alcances de dicha racionalidad con relación al problema metafísico, y por otro en el carácter ideológico del discurso metafísico fundado en los conceptos de evolución y

progreso. En la actualidad, dicha crítica en la que se oscila entre la crítica del discurso de una teleología de la historia universal, y la de un tipo de racionalidad tan excluyente como insuficiente, viene a coalescer con los rendimientos teóricos de una filosofía descentrada que se gesta al calor de una diversidad de tendencias de pensamiento decolonial. Tendencias desde las cuales la crítica antes señalada se pone en valor desde una perspectiva situada, sumándose a la revalorización de sistemas de creencias y modos de existencia ancestrales en Latinoamérica, dentro de los que se desarrollan prácticas y saberes acordes a una comprensión metafísica de lo real, de hecho establecida en el trato con la Madre tierra.

De manera tal que por un lado tenemos un proceso que tiene lugar a lo largo de casi dos siglos de cuestionamientos a la concepción del ser típica de las metafísicas clásicas y modernas, y por otro una concepción diferente acerca de lo metafísico, íntimamente ligada a otras esferas de la experiencia vital como son la ética y la espiritualidad religiosa. Toda una trama de crisis y rupturas epistémicas en lo que respecta a la tradición filosófica, sumadas al reconocimiento de diferentes modos de comprender el ser y la existencia que vienen a nutrir perspectivas teóricas actuales desde una raíz cultural de siglos. De modo tal que dentro del marco de un revisionismo epistémico sostenido en la (auto)crítica de la filosofía europea, tanto como en los paradigmas emergentes, perfilamos el surgimiento de dichas perspectivas en un contexto de liberación de lo metafísico del corsé de las metafísicas clásicas y modernas.

Si tenemos en cuenta los principales focos de la crítica señalados, a saber, la insuficiencia epistémica de las metafísicas conceptualistas para con el problema metafísico, por un lado, y el carácter ideológico de los grandes relatos en que se funda todo un dispositivo ideológico de alcance global, por otro, podemos trazar una serie de rasgos distintivos de la metafísica de la Pachamama como emergente.

Con respecto a la insuficiencia epistémica, postulamos básicamente una rehabilitación de la experiencia y de las implicaciones prácticas del saber vinculado a lo metafísico, no ya como explicación última del ser o realidad, sino

como comprensión y composición de mundo capaz de situar al sujeto en relación con su entorno vital, abriendo camino a una relación espiritual con la Madre Tierra. Mientras que con relación al carácter ideológico inherente a toda ética metafísica (esto es, inherente a toda comprensión de lo real a la que le sigue como consecuencia una ética o modo de existencia acorde) consideramos que la metafísica de la Pachamama sirve como horizonte de la praxis en el sentido de las ideas regulativas de la acción, siendo Kant precisamente quien habilita el espacio virtual de una ética metafísica bajo el proyecto de una metafísica de las costumbres a fines del siglo XVIII. Parangones que nos permiten a la vez que establecer una relación por analogía, sostener la misma por contraste, ya que es en este terreno ideológico de la metafísica donde es puesta en tela de juicio la perspectiva occidental en sus concepciones claves, tales como son la idea de una teleología lineal de la historia universal, como el antropocentrismo implicado en la ética metafísica construida bajo el paradigma de la teología judeocristiana. Concepciones ambas que desde un punto de vista crítico lejos de corresponder a un filósofo que vivió hace siglos en el norte de Europa, corresponden a todo un dispositivo ideológico dentro del cual dicha ética metafísica se encuentra operante, más allá de las clausuras epistemológicas como las que han tenido lugar desde el siglo XIX y durante todo el siglo XX.

Como consecuencia de las señaladas diferencias sobre las que no podemos ahondar en este espacio, cabe señalar no obstante el valor de las mismas a la hora de conectar el saber y la experiencia metafísica como determinantes de modos de existencia tan posibles como diversos. A la par que se mantiene intacto el terreno de una concepción cosmológica y religiosa alternativa dentro de un campo en el que, ya en pleno siglo XXI, resulta absurdo plantear pretensiones monopólicas de verdad absoluta.

Como concepción emergente, por su parte, debemos destacar estas relaciones que se plantean entre el plano ontológico y el plano ético en la cosmovisión tradicional andina, cuyos resultados políticos pueden verse en el carácter jurídico que adquieren los derechos al Buen Vivir (*Suma Qamañay Sumakkawsay*) en total consonancia con la Madre Tierra en las constituciones de

Ecuador y Bolivia, de 2008 y 2009 respectivamente. Entramado en el cual lejos de verse impugnada la metafísica por su relación con la ética, se ve favorecida en cuanto a las consecuencias prácticas de las ideas en la vida, sobre todo cuando dichas ideas proceden de una experiencia tan ancestral como cotidiana con relación a la vida. Esto es, dentro de un marco en el que la revalidación de la experiencia –a diferencia de las ético metafísicas formales- se articula con una ética material, por cuanto se presenta comprometida con un determinado modo de comportamiento concreto hacia los demás seres humanos y no humanos y con la Madre Tierra.

Ya despojados de la idea de una metafísica como comprensión única de la totalidad, nada obsta pues para reconocer y configurar el carácter propio de una cosmovisión alternativa y su inserción en el mundo de la vida, poniendo de relieve la intimidad entre lo metafísico y la existencia. Nada nuevo sin duda en milenios de filosofía oriental y saberes paganos, pero que adquiere una fisonomía propia en el contexto histórico y epistémico actual, sobre todo en el cruce con el mundo científico y académico que se produce en un momento de ruptura con las tendencias totalizantes de la metafísica occidental.

Como emergente histórico, esto es como actualización de una corriente que ha permanecido soterrada en el curso de la historia bajo el signo de la barbarie –y que de hecho se ha intentado suprimir mediante el genocidio- hoy podemos ver cómo aquella “barbarie” retorna bajo el signo de un verdadero progresismo estrechamente vinculado al neoconstitucionalismo americano lo mismo que a la ecología, aunque más no sea para disputar el sentido del progreso desde una posición alternativa al desarrollismo moderno. Discusión que, por su parte, sólo se hace posible en los cruces y las traducciones entre tradiciones culturales y filosóficas diversas, ampliándose el marco de los vínculos muy por fuera de la endogamia académica y abriéndose al intercambio con movimientos sociales y del ámbito de la cultura. Ajustándose más aún la red transdisciplinar dentro de la que lo metafísico no representa más que un aspecto del fenómeno total y la metafísica no más (ni menos) que una perspectiva filosófica que recupera su relación con la existencia.

No es menor la redescipción de la metafísica que se estaría produciendo con este giro, retomando, si se quiere, su más antiguo *pathos* filosófico que la concebía en íntima relación con un saber experiencial de valor vital. Sin embargo esto no significaría someter la filosofía a la irracionalidad de ninguna manera, todo lo contrario; quizá sí devolverla al plano humano de lo razonable, pues de lo que se trata es de establecer el contacto con aquello que excede toda razón humana en la inmanencia de la existencia total, formando parte del sentido de la tierra más allá de la artificiosa centralidad del sujeto.

¿Estaremos en condiciones de establecer un lazo entre lo metafísico, lo ético y lo político sin recaer en mistificaciones que den lugar a sistemas y prácticas totalitarias?

¿Seremos capaces de mantener abierto el campo de lo metafísico como ámbito del ser que trasciende lo humano y como horizonte existencial, personal o colectivo?

En las respuestas a estos interrogantes pienso que se proyecta el destino al menos de ciertas promisorias metafísicas del siglo XXI, así como de ciertos modos de existencia posibles en relación con lo metafísico.

Bibliografía

Mamani, F., H., *Buen Vivir / Vivir Bien: Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*, Lima, CAOI, 2010.

De Sousa Santos, B., *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*, Buenos Aires, CLACSO, 2006.

Zaffaroni, E., R., *La pachamama y el humano*. Buenos Aires, Ediciones Colihue, 2012.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
SIMPOSIO: FEMINISMOS DEL SUR

PENSAR LA MATERNIDAD: HERMINIA BRUMANA

Paula Cado
ISHIR-CONICET/FhyA-UNR
paulacaldo@gmail.com

Resumen: Esta ponencia analiza tres escritos de Herminia Brumana (1897-1954) a los efectos de reconocer cómo interpretó y definió la maternidad. En la trayectoria de esta mujer coinciden dos elementos: el magisterio y la militancia anarco-socialista. Su profusa producción escrita transitó por el borde de la literatura y el ensayo de crítica social. En esta línea, desconociéndose como feminista, muchos de sus textos estuvieron destinados a pensar la cuestión femenina, siendo la maternidad una de sus focos de reflexión. Por lo cual, pensaremos el maternalismo social de Brumana enfatizando dos tópicos: la madre como eje de la constitución femenina en general y del magisterio en particular.

Palabras clave: maestras, mujeres, maternidad, Brumana.

La poetisa Herminia Brumana, acompañada del doctor Juan Antonio Solari, visitó a Radio Sténtor, de regreso de Chile. La intensa labor cultural realizada en su viaje por la joven escritora, ha tenido ecos muy simpáticos en aquellos ambientes intelectuales.¹

1. Introducción

El feminismo en general, y el latinoamericano en particular, es un gran paraguas imposible de presentar en singular. En esta dirección, algunas mujeres se pronuncian con rótulos claramente asumidos y constitutivos de su ser *feministas*; en cambio, otras, por los conflictos de la vida cotidiana son remitidas a pensar(se) como mujeres en relación a los modos de establecer vínculos con sus congéneres y con los varones. Estas últimas, quizás no se encolumnan de forma manifiesta en el feminismo, pero sus expresiones y prácticas denotan la

¹Frase tomada de un artículo periodístico sin referencia alguna encontrado en una carpeta de recortes realizada por la propia Brumana, en la actualidad puede consultarse en el Fondo Herminia Brumana perteneciente al Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierda Argentina (en adelante: FHB/CEDINCI).

actitud autoreflexiva y militante de las mujeres en el batallar diario. Por lo cual, su accionar revela un feminismo latente pero tan meritorio como los explícitos. Finalmente, toda mujer que lucha por sus derechos, por el reconocimiento y la igualdad es feminista.

Justamente, aquí referenciaremos a una mujer que, sin identificarse como feminista, generó una analítica de la vida cotidiana y de las prácticas de las mujeres.² Ella es una de las *silenciadas del sur*³, cuyos escritos fueron rechazados por el Estado y leídos con “simpatía” por el mundo académico y, sin embargo, su temperamento la llevó a abrir canales alternativos de expresión. Estamos aludiendo a Herminia Brumana (1897-1954). Una hija de inmigrantes italianos que nació en Figüé, provincia de Buenos Aires. Se graduó como maestra normal y trabajó en docencia hasta su jubilación. En simultáneo con su labor de educadora, cultivó un pensamiento crítico que militó escribiendo, publicando y exponiéndolo en disertaciones públicas. Su pluma corrió en el borde de la literatura y el ensayo de crítica social. Los tópicos sobre los que trabajó fueron: la igualdad, la desigualdad; la libertad, la educación y, entre otros temas, la condición femenina. Para sus congéneres escribió con tono descriptivo y prescriptivo. Abordó problemas de la juventud, de las mujeres del magisterio, del amor, de la igualdad, de la política y, entre estos, la maternidad fue un eje recurrente.⁴

² Las discusiones de Brumana con el feminismo pueden consultarse en: Fletcher, L., *Una mujer llamada Herminia*, Buenos Aires, Catálogos editora, 1987.

³ Brumana fue varias veces reconocida como ignorada/silenciada. Por ejemplo, escribió Lea Fletcher: “Hace muy poco tiempo una importante editorial argentina publicó seis valiosos volúmenes sobre la literatura del país... en las 95 páginas de los cuatro ensayos se estudian a unos setenta y cinco cuentistas hombres y solamente a cuatro cuentistas mujeres: Victoria Gucovsky, Blanca Irurzun, Clementina Rosa Quenel y Silvina Ocampo. Nuestro propósito no es continuar este argumento sino destacar a una de estas ignoradas y talentosas escritoras: Herminia Brumana”... Talentosa, ignorada son las palabras que utiliza la autora para presentar a nuestra Brumana y que refuerzan nuestra descripción. *Ibid.*, p. 11.

⁴⁴ Para estudiar a vida de Brumana revisamos: Samatán, M., *Herminia Brumana, la rebelde*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1974; Queirolo, G. *Herminia Catalina Brumana. La maternidad social a través del magisterio y la escritura en: Mujeres en espacios bonaerenses*, Adriana Valobra coordinadora, La Plata, EDULP, 2009, pp. 95-109, y Caldo, P. (2017) “Maestras, alumnas y madres: la feminidad escolarizada según Herminia Brumana” en: *La educación de las sensibilidades en la argentina moderna, estudios sobre estéticas escolares II*, Pablo Pineau et. al. Editores, Buenos Aires, Biblos, pp. 123-138.

El epígrafe de estas páginas muestra a Brumana como una militante de la cultura que provocaba acogidas “simpáticas” en los círculos de intelectuales, más no la presenta como una intelectual.⁵ Ella era la agradable poetisa que acompañaba al doctor Solari, su marido. Herminia nunca dejó pasar inadvertida su condición de madre y, en esa tesitura, también referenció a su “compañero”, Solari. Junto a él transitó por diferentes espacios imprimiendo sus ideas, mismas que dejaron algunas marcas en la causa de las mujeres.

Ahora bien, nos detendremos en las expresiones emitidas por Brumana en relación a la maternidad. Nos interesa traer al presente estos pensamientos, al menos, por dos motivos. En primer lugar, Herminia pensó a las madres y a la maternidad desde la experiencia personal y de las mujeres que tuvo a bien conocer en el devenir de la vida cotidiana. Así, discurrió sobre madres en plural, tocadas por los dramas del día a día. En la conjunción de experiencias y descripciones, la autora compuso un vínculo singular entre la identidad femenina, los afectos, el cuerpo y el proceder diario de la mujer madre. En esta línea, y en segundo lugar, historizar a las mujeres que pensaron el impacto de la maternidad en sus vidas es un ejercicio que actualiza un tema que, al calor de las disputas en torno a las posibilidades y lecturas sobre el aborto, vuelve a estar en agenda: la relación mujer - madre- hijo.

Así, nos preguntamos cuánto afecta “al ser social” de las mujeres la maternidad, cómo esas afectaciones fueron revisadas por las propias mujeres, y qué lugar ocupa el deseo genuino de ser madre en la identidad femenina. Estos interrogantes serán resueltos en la consulta de tres de los libros de Brumana, publicados cuando su único hijo Juan Antonio ya había nacido, *Cabezas de mujeres* (1923); *Mosaico* (1929) y *Cartas a las mujeres argentinas*(1936). La maternidad es parte de los dilemas del feminismo, es esa condición que recupera una de las singularidades femeninas que torna complejo definir lo

⁵Flavia Fiorucci acuñó la expresión “otros intelectuales” para incluir a aquellos sujetos que trabajando con pensamiento crítico y autónomo no lograban reunir todos los requisitos que el canon conceptual requiere para ser un intelectual. Entre estos otros están las mujeres, muchas veces entendidas como sensibles, sentimentales y de razonamiento práctico. Características todas que las dejan fuera de las listas de intelectuales. Empero, al leer a Brumana es fácil reconocer autonomía en su pensamiento y esa capacidad para abrir atajos para expresar sus ideas. Fiocucci, F., “Presentación”, *Prismas. Revista de historia intelectual*, N° 17, 2013, pp. 165-168.

común entre los géneros. Así, sin naturalizar, Brumana asume esa condición como clave de la proyección social de las mujeres.

2. Pensar la maternidad

Con fecha 25 de Julio de 1928 *El Telégrafo* publicó una entrevista realizada a Brumana en la que se puede leer la siguiente información:

Quizo una feliz coincidencia que nos entretuviera con amena charla la señora Herminia Brumana, a quien hallamos sentada al piano, enseñando música a un inquieto y lindo chiquitín.

-¿Sobrino?

-Mi hijo, que como usted ve es todo un muchacho de..... seis años y medio.

El pibe nos miraba, con los mismos ojos grandes y profundos de su madre, con simpatía cordial, como a buenos amigos.

-No le diré- agregó la señora Brumana -que es mi mejor obra, pero sí que es la obra de la que estoy más contenta y que me honra más. Aspiro a que mi pibe haga todo lo bueno y grande que yo no pude hacer y que sea, a través de sus actos y de su vida, la obra mejor de mi compañero y mía.⁶

No será la única entrevista que Brumana de en compañía de su hijo, como así tampoco será la única referencia pública al impacto de la maternidad en su vida. Precisamente, el modo en que describe, en este fragmento, la relación con su hijo es su concepto de maternidad. "El chiquitín" posee un valor crucial: concretará todo "lo bueno y grande" que ella no pudo. La pareja Salari - Brumana acompañará la crianza del niño a los efectos de lograr un hombre pleno que los prolonguen actos pensados, comprometidos y valiosos, aportando lo mejor de sí a la sociedad. Para ella era tal la importancia de la maternidad que, revisando su epistolario, encontramos una carta en la cual María Teresa de Basualdo, una de sus lectoras y amigas, escribió:

⁶"Herminia C. Brumana" en: *El telégrafo*, 25-7-1928 s/r/p, FHB/C-CEDINCI.

(Herminia) Es usted maestra y madre y además escribe, tiene usted las tres virtudes capitales para entrar triunfal en esa senda, entre nosotros tan pero tan frecuentada, de la literatura para niños....⁷

El pensamiento moderno oficial construyó, valiéndose de los principios del patriarcado, una clasificación de los sexos hetero-normativa a partir de la cual lo femenino operó con la clave de la maternidad.⁸ La madre es la que carga al niño en su vientre y lo nutre en su primera infancia. Sabemos que la expresión *nutrir* está presente en el vocablo alumno⁹, por lo cual, la madre nutre con alimentos y cuidados en tanto la maestra hace lo propio con saberes. Las educacionistas, ejerciendo una segunda maternidad oficializada, acompañan al infante en la adquisición de su educación primaria y elemental. En este sentido, sobre las mujeres que optaron por el magisterio gravitó una serie de características con miras a la ejemplaridad. Esto es, la maestra nutre con el saber; su implicación afectiva con los estudiantes estaba mediada por el tacto, la distancia física, la evaluación y la rigurosidad necesaria para acompañar los procesos de alfabetización. La conducta de la maestra en el interior de la escuela tenía su contraparte en el exterior, donde seguía siendo ejemplo. Era esperable que las educacionistas fuesen solteras y que asumieran una vida social decente, cuidando cualquier acto de exposición pública. Esto mismo era sostenido en caso de elegir la vida marital. Así, las mujeres de guardapolvo blanco, simples, sumisas y de conducta ejemplar, se transformaban en una madre colectiva con afectos distantes y una sexualidad suspendida, al punto de privilegiar la soltería y, muchas veces, renunciar a ser madres.¹⁰

Justamente, contra este último punto se pronuncia Brumana, para quien la maternidad sentida asigna a la mujer una valoración social en sí. Motivada por esta línea de pensamiento, ella hará alarde de su condición de madre en

⁷Basualdo, María Teresa de, carta a HB, 18 - 6 - 1923, FHB/C-CEDINCI.

⁸Ver los trabajos de Marcela Nari, fundamentalmente, Nari, M., Políticas de maternidad y maternalismo político, Buenos Aires, 1890-1940, Buenos Aires, Biblos, 2004.

⁹Frigerio, G., La división de las infancias. Ensayos sobre la enigmática pulsión antiarcóntica, Buenos Aires, del estante, 2008, p. 9.

¹⁰ Caldo, P., "No parecían mujer, pero lo eran. La educación femenina de las maestras, Argentina, 1920-1930" en: *Historia y sociedad*, N° 26, 2017, pp. 237-265.

tanto sentimiento genuino, buscado y deseado, fundamentalmente, como aporte a la sociedad.

En 1923 publica *Cabezas de mujeres*.¹¹ En dicho libro recupera el plural de experiencias femeninas que se cruzan en las calles de su Pigüé natal. Menciona a las de 18, de 25, de 35, a la maestra, la engréida, la socialista, la intelectual, la confidente, la mancillada, la trabajadora, la novia, la delicada, la intelectual, la viejita pobre, la indispensable, la agregada, la viuda, la recién casada, la cobarde, las desorientadas, las frívolas, las culpables, entre otras, pero no a la madre. Sí incluye a "La que tuvo un hijo". Esta lectura es curiosa porque parir posibilitó a la protagonista del ensayo tener un hijo, pero no ser madre. Transcribimos el texto completo:

Era muchacha bien.

Desde que tuvo el hijo no se la ve por las calles.

A veces, se la encuentra en la puerta de su casa, con el nene en brazos.

Las ex amigas la saludan. Luego comentan: "nosotras la saludamos".

¡Como si hicieran algo meritorio! ¡Como si el que una muchacha tengo un hijo sea algo de importancia para los demás!

Ella, tímidamente, contesta el saludo. Sufre. Ha perdido el amor, aunque le ha quedado el hijo. Además ella no ignora que a pesar de lo grande de su cariño, no podrá serlo todo. Un hijo necesita dos alas de amor: madre y padre.

Y a veces se queda pensando santamente, serenamente, en si el hijo se muriera.¹²

La muchacha que tuvo un hijo es disruptiva dentro del conjunto de mujeres retratado por Brumana. La autora la describe por el acto de haber parido una cría, pero ese gesto natural y posible para cualquier mujer está lejos de ser la maternidad. Esto último proviene de una decisión madurada y consentida por la mujer, implicando un compromiso con la sociedad y el futuro político de la misma. Tener un hijo para retener el amor de un varón o para

¹¹Brumana, H., "Cabezas de mujeres" en: *Herminia Brumana. Obras completas*, Buenos Aires, Edición Amigos de Herminia Brumana, 1958, pp. 39-94.

¹²*Ibíd.*, p. 42.

cumplir con un mandato social, son motivaciones que provocan alumbramientos pero no actos de maternidad, al menos para Brumana.

En las *Cabezas* descritas por Brumana, la madre es un personaje secundario pero recurrente. Las mujeres son a la vez que tienen madres. Para Brumana, una mujer íntegra es aquella que no resigna a vivir la vida que sueña. Eso implica tomar decisiones fundadas en un amor que nace de la sensibilidad femenina. Pero, las pigüenses retratadas actúan según la mirada del otro, por lo cual sus vidas oscilan entre el prejuicio, la resignación y el dolor. Mujer es la que actúa por ella misma,

En 1929 publica *Mosaico*.¹³ El libro propone ensayos cortos en los que la autora es protagonista o es testigo. En ese *Mosaico* la maternidad vuelve a insistir. En dos de las historias, “¿Evolución?”¹⁴y “Amor filial”¹⁵, la trama versa sobre hijos abandonados por sus madres. Brumana, como narradora, toma postura y dice:

Un día yo les hablaba de la madre, ensalzando cualidades y virtudes, ella saltó, atropelladas las palabras:

-Yo no quiero a mí mama; yo no la quiero

-¿Por qué?

-Porque se fue de mi casa, yo era Chiquita

-¿Y por qué se fue?

-Yo no sé. Ella se fue- Insiste

-¿Y ahora dónde está?

-Ahora murió. Un hombre le dijo a mí papá en la fábrica: Anita se murió.

Ella se llamaba Ana- me explica la chica

-¿Y tú no sentiste?

-Yo no, mejor que se haya muerto. Mi mama era mala, nos dejó- repite obsesionada.

Los ojos de la chica, unos hermosísimos ojos negros, brillantes, luminosos, despiden chispas de odio.

¹³Brumana, H., “Mosaico” en *Herminia Brumana. Obras completas*, Buenos Aires, Edición Amigos de Herminia Brumana, 1958, pp. 95-125.

¹⁴*Ibid.*, p. 105.

¹⁵*Ibid.*, p. 112.

Sí, es bonita esta chica. Yo tejo la novela: la madre sería bonita así. Se fue de la casa tal vez buscando un marco de alegría y de lujo para su carita gentil.

Yo la perdono, la hija, no.

Pienso que si la madre muerta, desde el mundo de las sombras puede oír, dirá en voz baja:

-La maestra ha vivido y me perdona, mi hija no ha vivido aún, por eso me condena".¹⁶

En este pasaje y mediadas por una hija, se encuentran la madre ausente y al maestra presente. Mientras la muchacha/hija proyecta su enojo, las otras dos parecen entenderse. Las mujeres adultas se conectan mediante la experiencia y, en esa sintonía, se comprenden. Así, en la ficción de Brumana la madre y la maestra se implican pero no como mujeres ejemplares, sino como seres imperfectos y deseantes, marcados por los avatares de la vida. En otras palabras, quien vivió sabe de dolores, frustraciones, deseos interrumpidos y fantasías y, desde ese saber, no juzga, comprende.

La experiencia marca y orienta los afectos, los vínculos y los modos de vivir la feminidad y, por ende, la maternidad. Para Brumana, cualquier actividad que se ejerza, incluida la maternidad, quedará *desafectada* en tanto quien la realice lo haga por obligación.

Finalmente, en 1936 publica *Cartas a las mujeres argentinas*¹⁷, en las que: "hablamos de mujer a mujer, no para deslumbrarnos sino para entendernos".¹⁸El libro consigna una serie de respuestas a misivas enviadas por las lectoras de *La novela semanal* (1934-1936), ya publicadas en dicha revista. Ahora bien, entre las consultas, la maternidad aparece como tópico. Para ella, una de las virtudes de las argentinas es el "anhelo de ser madre"¹⁹:

¹⁶*Ídem.*

¹⁷Brumana, H., "Cartas a las mujeres argentinas" en *Herminia Brumana. Obras completas*, Buenos Aires, Edición Amigos de Herminia Brumana, 1958, pp. 255-386.

¹⁸*Ibid.*, p. 257.

¹⁹Justamente, Marcela Nari reconoce que Brumana advierte el nudo de la acción política de las mujeres en el anhelar de la maternidad a los fines de educar hombres para que resuelvan los problemas del porvenir (con impronta social, igualitaria y altruista). En otras palabras, las madres eran moldeadoras de los futuros hombres políticos, y para ello las mujeres debían educarse, prepararse y comprometerse con ese fin. Así, se proyecta un maternalismo social y político. Nari, M., *Políticas de maternidad...*, ed. cit., p. 256.

Tengo bien presente cuando escribí: “la muchacha argentina desea al hijo con más intensidad que la de otros países”. Dije también que nuestras muchachas, en quienes también la extensión de las pampas ordene desde sus entrañas, añoran los años perdidos en un largo noviazgo, porque representan tardanza en la llegada del ansiado hijo.

He reconocido en ese anhelo de maternidad la mayor virtud de las argentinas.... Pero no basta desear al hijo y tenerlo.

Hacer hijos es fácil y de ellos está lleno el mundo, este mundo mal hecho que se derrumba porque no está realizado sobre la base del amor. Lo que hace falta es hacer hombres... No basta concebir al hijo, hay que realizarlo en hombre...²⁰

En este pasaje, aparece la madre argentina, una mujer que, de acuerdo a Brumana, desea hijos. Entonces, mientras la autora celebra la tendencia, recuerda que *tener hijos* implica un compromiso con la humanidad en tanto es preciso hacer del hijo, un hombre. Así, la madre se vuelve responsable en tanto educadora de un ser social. No importa la cantidad de hijos que se tienen, sino la proyección de seres humanos en ellos. Por lo cual, la madre debe educar al niño conforme a su presente, cultivando su sensibilidad, ayudándolo en la resolución de sus problemas cotidianos y dejando suspendidos las proyecciones materiales del mismo.

3. Finalmente

Brumana nos dejó una profusa obra que cabalga entre los ensayos de crítica social y la ficción. En sus escritos *la madre* es una figura, no siempre protagónica, pero sí constante. Con impronta auto-referencial, se presenta como madre, maestra, poetisa y escritora. Esos roles se potencian para generar en ella una identidad femenina particular. En esos cruces, la relación maestra-madre no es pensada en términos virtuosos, sino situada a ras del suelo y de cara a la vida, con sus deseos y frustraciones. En consecuencia, a partir de esta dinámica podemos describir, al menos, cuatro figuras maternas.

²⁰Brumana, H., “Cartas a...”, ed. cit., p. 261.

La primera es, en cierto sentido, Brumana-madre. Se trata de la mujer que opta por la maternidad con el fin de aportar a la sociedad un hombre altruista, comprometido y honesto. Para ello, esa mujer debe educarse y criar a su retoño de cara al tiempo presente (y no para un futuro de éxitos y conquistas). Esta fémica, renunciando a todo egoísmo y fin personal, ve en la maternidad un modo de contribuir al colectivo, por lo cual desea a su hijo por lo que socialmente impactará (y no por réditos personales).

En segundo lugar, aparece la que es esposa antes que madre. Para ella el fin último es conseguir el amor de un novio y luego esposo. Logrado eso, la mujer es el complemento doméstico del marido pero también es sostenida por la figura masculina con quien, entre otras cosas, tendrá hijos. Ahora bien, si el fin es el varón y no el hijo, puede que la acometida se frustre dando lugar a un tercer tipo de madre, "la que tuvo un hijo". Aquí, la cría se vuelve carga generando celosamente el deseo de muerte del niño. Es interesante advertir que la pluma de Brumana (maestra y poetisa) se aventura a escribir acerca de madres que desean la muerte de sus críos. Esta caracterización corta el vínculo natural entre la maternidad y la identidad femenina.

Finalmente, una cuarta figura es la madre que abandona. Varios pasajes de la obra de Brumana recuperan esta clave. La presentación de los casos aparece, generalmente, en boca de los hijos abandonados que no quieren o no recuerdan a su progenitora. Curiosamente, la autora no victimiza a las madres, por el contrario, insiste en que persiguiendo la felicidad, estas mujeres dejan el núcleo familiar en beneficio de mejores opciones. Esta descripción puesta en la experiencia de mujeres reales, invita a pensar que la maternidad no es un fin inscripto en la esencia femenina, sino que resulta de un deseo que algunas mujeres asumen y otras no. Estas últimas son las que, cuando logran aclarar eso, dejan a sus hijos marchando así tras la felicidad. Por lo tanto, la vida femenina no estaría determinada por la maternidad, sino por los deseos, libertades y sentimientos que cada mujer acuña. En este punto, inferimos que el problema no reside en la multiplicidad de deseos existentes, sino en los efectos homogeneizantes de las prácticas femeninas.

En conclusión, el análisis sobre las figuras maternas expuesto por Brumana tensiona las definiciones convencionales que la cultura patriarcal esgrimió sobre la maternidad. Nada existe en la naturaleza femenina que haga de la mujer una madre. Por el contrario, lo que reconoce son anhelos que llevan a las mujeres a parir una cría o tener un hijo futuro hombre social y proyección de su vida. Sin dudas, para Brumana la realización de una mujer con compromiso social y político pasa por la decisión sentida y razonada de tener un hijo, no para ella o para ser esposa de alguien, sino por convicción personal y compromiso social.

Más allá de sus decires, recuperar a Brumana pensando la maternidad es importante porque pone sobre el tapete a una mujer revisando los efectos de la maternidad en las vidas femeninas. Ser madre involucra y afecta tanto el cuerpo (aspecto que la autora no revisa) como a los deseos y proyectos de una mujer. Por lo cual, la maternidad es una asunto de mujeres y en esta tesitura la vida del hijo queda comprometida con ese cuerpo y con esos deseos. Urge que las mujeres, como en su época lo hizo Brumana y tantas otras, nos detengamos a pensar qué es la maternidad como proyecto social y como afectación biográfica. Quizás, es válido replicar la experiencia, a los fines de discutir para qué traemos niños al mundo, pero también para dejar en claro los momentos de “no deseo” y la posibilidad de habilitar la interrupción de los embarazos cuando proyectos y cuerpos deseantes no coinciden. Finalmente, cuando de parir se trata, los comprometidos son el cuerpo, la vida y el sentir de las mujeres.

Bibliografía

Caldo, P., “Maestras y mercado editorial” en: *La historia Argentina en perspectiva local y regional. Nuevas miradas para viejos problemas*, Tomo II, Susana Bandieri y Sandra Fernández coordinadoras, Buenos Aires, Teseo, 2017, pp. 53-78.

Fletcher, L., *Una mujer llamada Herminia*, Buenos Aires, Catálogos editor, 1987.

Samatán, M., *Herminia Brumana, la rebelde*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1974.

Pensar la maternidad: Herminia Brumana. PAULA CALDO

Queirolo, G. Herminia Catalina Brumana. La maternidad social a través del magisterio y la escritura en: *Mujeres en espacios bonaerenses*, Adriana Valobra coordinadora, La Plata, EDULP, 2009, pp. 95-109.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA

MESA DE PONENCIAS: FILOSOFÍA DE LA MENTE Y DE LAS CIENCIAS COGNITIVAS

TAXONOMÍAS DE AGENCIA: UN ANÁLISIS CONCEPTUAL Y ELEMENTOS DE LA FENOMENOLOGÍA A TENER EN CUENTA PARA UN ESTUDIO EMPÍRICO.

Xilena M. Carreras
Universidad Nacional de Córdoba (U.N.C.).
Secretaría de Ciencia y Técnica (Secyt)
carrerasxilena@gmail.com

Resumen: Nos proponemos aquí realizar un recorrido de las distintas acepciones y taxonomías de agencia propuestas en la literatura atendiendo a: a) el tipo de fenómenos que abarcan como propios de la agencia, b) mecanismos explicativos subyacentes a la experiencia agentiva, c) indicadores explícitos o implícitos de agencia y algunos estudios experimentales desarrollados hasta el momento y d) implicancias de sensación de esfuerzo, proyección de las metas en el tiempo y capacidad de corregir errores para el diseño de un estudio empírico.

Palabras clave: *agencia, identidad, modelo comparador, vinculación intencional*

1. La experiencia de Agencia

La Agencia ha sido comúnmente definida como el sentirse causante de una acción (Pacherie, E. 1999; Damen, T. 2015), como la capacidad de modificar las propias entradas perceptuales a voluntad (Russell, J. 2000) o como “la habilidad para referirse a sí mismo como el autor de las propias acciones” (De Vignemont, F. 2004 p. 2). Ser un agente tendría que ver con un sentirse de cierta manera en un sentido fenoménico, sentirse responsable o causante de una acción, o que ciertos fenómenos perceptivos me pertenecen, me ocurren a mí y no a otra persona. Synofzik, M., Vosguerau, G., y Newen, A. (2008) propusieron un modelo de agencia dividido en dos: el sentimiento de agencia, (SOA), compuesta por procesos sensorio-motores y el juicio de agencia, (JOA) proceso explícito de orden superior, conformado además por las atribuciones reflexivas que realiza el agente sobre sí mismo como causante de una acción. Pacherie, E. (1999) divide agencia actual y agencia a largo plazo distinguiendo subcomponentes claves que veremos a continuación. De Vignemont, F. (2004) diferencia entre sentido mínimo de agencia e identidad narrativa y Gallagher, S.

(2000) diferencia entre yo mínimo y yo extendido asegurando que incluso desde el nacimiento hay un sentido de sí mismo propioceptivo que explica el que sean capaces de imitación invisible por ejemplo. Lo que hay en común dentro de todas estas clasificaciones de agencia, es que hay experiencias que pueden agruparse como habilidades de bajo nivel, principalmente corpóreas, no reflexivas, dentro de las cuales podríamos incluir lo que señala Russell, J. (2000), como la capacidad de monitorear correctamente nuestras acciones y, habilidades de alto nivel que requieren mayor competencia cognitiva: el juicio acerca de nuestras acciones y habilidades narrativas asociadas al autoconcepto y la identidad personal.

2. Clasificaciones de Agencia

Para Synofzik, M., Vosguerau, G., y Newen, A. (2007), el “sentido de agencia” se define como el reconocimiento de ser causantes de nuestras acciones y tendría dos niveles: un nivel primario, el sentimiento de agencia (SOA) y un nivel conceptual, el juicio de agencia (juice of agency). El SOA sería un nivel primario, de carácter perceptivo, no conceptual y de bajo nivel en donde la acción se clasifica como yo-la-causé o yo-no-la causé. La atribución a terceros “él lo causó” no es posible en este nivel y solo es válido para la primera persona. En este nivel percibimos la acción como fluida o detectamos una incongruencia entre los indicadores del sistema, en esos casos percibimos la acción como extraña, peculiar o no realizada por nosotros. Esta experiencia de agencia se basa en las comparaciones que realiza el modelo comparador entre señales del sistema nervioso central como veremos más adelante. El segundo nivel, el juicio de agencia (JOA) está conformado por un juicio conceptual e interpretativo del agente. Aquí la atribución de agente depende de capacidades cognitivas y estados de creencias. Puede ocurrir por ejemplo que una discrepancia entre indicadores perceptuales o motores del nivel SOA genere un sentimiento básico de no ser el agente originante de una acción y un segundo mecanismo interpretativo (el JOA) busque una mejor explicación y pueda atribuir agencia propia pese a los desajustes perceptuales. La forma en que se

establece este juicio depende, dice el autor, de nuestra forma para una explicación más o menos plausible a nuestras experiencias que no dependa de los resultados del sistema comparador ni de la introspección, depende por el contrario de una teorización ad hoc de uno mismo influenciado por señales contextuales. Las creencias personales, por ejemplo en forma de estructura narrativa, podrían tener especial importancia en el proceso de atribución de agencia por inferencia (Synofzik, M., Vosguerau, G., y Newen, A. 2007). Esto cobra relevancia, en aquellas situaciones experimentales en que el desajuste es demasiado grande y aun así somos capaces de enfocarnos en señales contextuales o la información disponible acerca de nosotros mismos para realizar la autoatribución de agencia. La medida en que el sentimiento y el juicio de agencia contribuyen a la agencia global depende del contexto y las necesidades de la tarea. La Agencia para el autor es una combinación dialéctica de procesos bottom up y top down. En la vida diaria, dice Synofzik, no necesitamos valernos del juicio para atribuirnos agentes de nuestras acciones, el nivel SOA nos basta. En las situaciones más ambiguas, como por ejemplo las resultantes de modificación experimental como por ejemplo en Damen, T. (2015), apelamos al nivel JOA y nos atribuimos la agencia, pese a posibles incongruencias perceptuales.

Por otro lado Pacherie, E. (2010) el sentido de la agencia, también responde a sentirnos causantes de una acción. Para la autora el sentido de agencia se compone de tres elementos básicos: el sentido de causación intencional-“yo lo causé”-, el sentido de iniciación -haber comenzado el movimiento-, y la sensación de control, -que puedo modificar o controlar los pasos o movimientos intermedios para obtener un resultado determinado-. El sentido de causación intencional se subdivide en un nivel abstracto, en el que uno debería sentir que la intención para actuar causa la propia acción, y un nivel más bajo en que uno podría sentir que el propio movimiento está causando algún efecto. La capacidad de predecir, o de prever lo que pasará, parece desempeñar un papel clave en la experiencia de causación intencional.

El segundo componente, el sentido de iniciación de la acción está dado por percibir que nuestras acciones tienen un efecto. La consciencia de una intención y de la unión entre la intención y la acción, no parece ser suficiente para el sentido de agencia, más bien percibir que nuestros movimientos tienen un efecto. Un agente, dice Pacherie, E. (2010), es capaz, en circunstancias normales, de ser consciente: a) de la meta de su acción, b) de su intención de moverse, c) de su movimiento cuando este está ocurriendo en el momento y d) de que él o ella han iniciado el movimiento. El ser consciente de haber iniciado el movimiento (segundo componente de la agencia) depende, de las consecuencias predichas a nivel sensorial.

Según el modelo de Pacherie, E. (2010), el tercer componente de la agencia: la sensación de control, refiere a dos tipos de experiencia: 1) la medida en que uno se siente en control de la acción y esto oscila desde sentir que está “todo bajo control” o que las cosas salen “exactamente como lo esperaba” hasta el sentirse totalmente impotente con respecto a los resultados de una acción, y 2) la sensación de poder generar y mantener una acción o secuencia de acciones a pesar de factores distractores. El control se relaciona con la sensación de esfuerzo; a mayor necesidad de control mayor esfuerzo percibido. El modelo interno del agente se fortalece tras haber tenido muchas experiencias de congruencia entre sus intenciones previas y los resultados obtenidos y favorece que en determinadas circunstancias se pierda el sentido de control sobre la acción sin perder el sentido de causación intencional. El grado de control sobre la acción depende de la cantidad de ajustes necesarios para reducir las diferencias entre el estado deseado, la predicción y las consecuencias reales aportadas por el feedback sensorial. Así, el esfuerzo mental o físico (es decir una mayor necesidad de control) podría llevar a aumentos en el sentimiento de agencia, ya que uno se experimenta como “enganchado” con la acción a pesar de las discrepancias o desajustes y correcciones que tenga que hacer para ajustarse al plan de acción.

En De Vignemont, F. (2004), por otro lado, el sentido de agencia “involucra una primitiva noción del sí mismo como sujeto (...) es la habilidad para referir al sí mismo como autor de las propias acciones” (p.1) y propone distinguir entre sentido de iniciación y sentido del propio movimiento. Postula un mecanismo específico que permite el correcto funcionamiento de la agencia que denomina como “whosystem” cuyas alteraciones explicarían algunos síntomas propios de la esquizofrenia. El sentido de agencia, para este autor está muy relacionado con el sentido de causalidad y satisface por tanto los mismos tipos de criterio que el sentido de causalidad: prioridad, consistencia y exclusividad. Dice la autora, percibimos que hay una relación causal, por ejemplo, entre el movimiento de dos bolas de billar A y B si el movimiento de B comienza justo después el golpe (criterio de prioridad), si la dirección del movimiento coincide con el impulso dado por A (criterio de consistencia) y si ningún otro evento lo puede explicar (criterio de exclusividad). Y dice a continuación: “El sentido de agencia no es la experiencia de un acto de voluntad por separado de los movimientos del cuerpo; es la experiencia del control en línea de la ejecución de la acción” (DeVignemont 2004:1). Al igual que Pacherie, E., parece darle central importancia a la experiencia de control de la acción como contributiva del sentimiento de agencia.

En síntesis, lo que tienen en común todas estas clasificaciones es que hay experiencias corpóreas, no reflexivas que involucra “capacidades de bajo nivel” relacionadas con lo que Gallagher, S. menciona como *si mismo mínimo* y otras capacidades que requieren de ciertas competencias cognitivas para realizar juicios e inferencias del sí mismo en tanto agente. Veremos a continuación que mecanismos se postulan para explicar la agencia.

2.1. Modelos explicativos

La agencia ha sido explicada mediante dos grandes modelos: el *modelo comparador* (Carruthers, G. 2012; Pacherie, E. 2010; Frith et al. 2000; Wolpert, D.M., Kawato, M. entre otros) y el *modelo inferencial* (Moore, J., Wegner, D & Haggard, P. 2009; Aarts, H., Custers, R. & Wegner, D. 2005). El *modelo*

comparador, también conocido como *modelo predictivo* o tipo *forward* explicita los mecanismos que hacen posible la experiencia agentiva de bajo nivel. Según este modelo, durante el acto motor, el sistema nervioso central enviaría un comando motor y, simultáneamente, una copia de eferencia que coteja el resultado actual con el resultado predicho, lo cual permitiría a los agentes efectuar ajustes sobre la marcha sin ser necesariamente conscientes de ellos.

El ajuste o acople entre las ordenes motoras y las copias de eferencia es lo que explicaría la consecuente experiencia agentiva (Zalla, T. y Sperduti, M. 2014; 2015; Chambon, V., Sidarius, N. y Haggard, P. 2014; Wenke, D., Fleming, S., Haggard, P. 2010; Zaadnoordijk, L. et. al., 2015; Damen, T. 2015; Casparet.al. 2016; Pacherie, E. 2008). El correcto sentimiento agentivo permite establecer una diferencia entre las entradas perceptuales autoprovocadas de las que no (yo lo hice versus yo no lo hice) (Russell, J. 2000), lo cual nos permitiría distinguir entre acciones voluntarias causadas por el propio agente de las acciones involuntarias como, por ejemplo, un acto reflejo. También somos capaces de distinguir modificaciones en el input sensorial percibido y ubicar la causa de estas alteraciones en el propio cuerpo o en el mundo. Esto permite, por ejemplo, diferenciar si un cambio en la entrada perceptual es debido a mi propio movimiento o un cambio ocurrido en el mundo.

El *modelo inferencial* también es conocido como *la teoría de la causación mental aparente*. Desde este modelo la agenciase infiere a partir de que los individuos vinculan de modo retrospectivo una acción o efecto percibido con cualquier pensamiento que puedan haber tenido antes de actuar. Así, la agencia depende de una reflexión posterior a la relación causa-efecto. Es más probable percibir la propia agencia cuando efectivamente sentimos que los pensamientos preceden a las acciones (principio de prioridad), cuando son consistentes con nuestras acciones y cuando parecen ser la única causa de ellos (principio de consistencia y exclusividad) (Wegner 2002 en Damen 2015).

Ahora bien, pese a sus diferencias, el modelo comparador y el predictivo no son excluyentes. Para Damen (2015) el modelo de control motor

da cuenta de los sentimientos primarios de agencia con información de bajo nivel integrada que es posteriormente ajustada las intenciones, los pensamientos y las señales sociales y contextuales de una persona (Synofzik, M., Vosguerau G., Newen, A. 2008). Según los *modelos integrativos* como el *modelo bayesiano*, las señales internas como de las provenientes de inferencia están totalmente integradas en función de su disponibilidad y su confiabilidad. Si alguna de las señales pierde fiabilidad (ejemplo la predicción motora) la influencia de las otras (ejemplo la presencia de una señal contextual, como una orden dada por otro agente) cobra más relevancia y se hace más fuerte. En estos modelos integrativos, ambos tipos de señales, las provenientes del modelo predictivo y las posteriores obtenidas por inferencia son relevantes para el sentido de agencia y son ponderadas según su fiabilidad (Howard, E. Edwards, G., Bayliss, A. 2016). Puede ocurrir que la comparación entre lo esperado y el resultado obtenido dependa de recursos cognitivos, ya que de hecho los recursos atencionales afecta a los puntajes obtenidos de agencia (Hon, Poh, & Soon, 2013 en Howard E., Edwards, G., Bayliss, A. 2016).

Un modelo integrativo predice que cuando las señales internas son poco confiables, el valor de las señales externas será más fuerte (ejemplo cuando no es posible predecir el resultado esperado, la presencia de una señal contextual cobrará más relevancia). Es probable que éste sea un modelo propicio para integrar alto y bajo nivel de agencia a nivel conceptual.

3. Variaciones en la experiencia de Agencia bajo situación experimental

Existe cierta evidencia que parece demostrar que:

1) La experiencia de agencia puede resultar ambigua debido a condiciones de manipulación experimental. En dichos casos, según el grado de ajuste entre los efectos esperados a una acción y los resultados obtenidos por ejemplo, puede no resultar claro quién ha realizado una acción específica (uno mismo versus una computadora).

2) Podemos sentir diferentes grados de agencia. (Zalla, T. y Sperduti, M. 2014; 2015; Chambon, V., Sidarus, N y Haggard, P. 2014; Wenke, D., Fleming, S., Haggard, P. 2010; Zaadnoordijk et al. 2015; Damen, T. 2015; Casparet et al. 2016). Dichos grados en el sentido de agencia pueden expresarse en escalas graduales que van de “mucho” a “nada”.

3) Hay factores internos y externos que pueden influir en la agencia. Factores internos como por ejemplo el grado de esfuerzo percibido o la presencia de un plan de acción previo a la acción y factores externos como la presencia o ausencia de una orden de realizar una acción específica¹.

Para evaluar la agencia se han utilizado medidas implícitas como por ejemplo la vinculación o ligazón intencional (intentionalbinding)², y medidas explícitas, como por ejemplo, la utilización de escalas graduales que van de 0 a 100, en donde los propios sujetos deben indicar el grado en que se sintieron causantes de una acción, (es decir, el grado en que se habían sentido ellos mismos causantes de un output sensorial, por ejemplo un tono, a partir de presionar un botón).

Según la teoría de control de seguimiento, el SOA rastrea los pasos intermedios entre el pensamiento previo y el resultado de la acción para evitar correlaciones falsas. Si solo tuviéramos en cuenta el pensamiento previo y el resultado de la acción, el sujeto podría atribuir los resultados a sí mismo y no al azar, incluso cuando hay alteraciones en los pasos intermedios. Desde éste punto de vista, las alteraciones en los pasos intermedios –aun conservando el resultado deseado– causarían una disminución en el SOA. En este sentido, Casparet et al. (2016) realizaron un experimento con mano robótica en la que los

¹Algunos autores postulan también que habría una experiencia alterada de agencia en algunos casos de enfermedad mental como el autismo o la esquizofrenia (Russell, J. 2000; Pacherie, E. 2000; Ratcliffe, 2000).

²Se ha propuesto por ejemplo la medida de Intentionalbinding como medida implícita de agencia y ha sido entendida como la atracción temporal entre la acción voluntaria y el outcome (acción resultante) (En Haggard 2002; Sperduti y cols 2014).

sujetos estaban sentados frente a una mesa con una mano robótica a la que tenían acceso visual ubicado exactamente como estaría ubicada la mano del participante (que permanecía oculta a su vista). Los sujetos podían controlar en tiempo real el movimiento de la mano robótica mediante un guante con sensores. Se les decía a los participantes que tenían que reproducir una secuencia de tonos presionando botones de un panel. El movimiento de la mano del robot podía diferir o no del movimiento emitido por el sujeto y los tonos podían coincidir o no con las teclas presionadas. Por lo tanto las condiciones experimentales eran homologas y no homologas del movimiento del robot con respecto al movimiento del propio sujeto y condiciones congruentes (efecto esperado) o incongruentes (efecto no esperado). La hipótesis era que si el SOA depende del control de seguimiento, las condiciones no homologas entre el movimiento real del sujeto y el movimiento observado en la mano del robot, deberían conducir a un recalcu automático sobre las acciones a realizar para causar el tono esperado, reduciendo así la sensación de control.

Los resultados indicaron una disminución de expectativa con respecto al resultado cuando el movimiento del robot no condecía con los movimientos del sujeto al modificar las cadenas causales esperadas y había por lo tanto una interrupción del sentido de agencia.

Por otro lado Damen, T. (2015) realizó una serie extensa de experimentos para evaluar la agencia utilizando tanto medidas explícitas (escalas de agencia) como implícitas (IB). En uno de sus experimentos evaluaba como podía influir en el sentido de agencia la presencia de una orden sobre lo que los participantes debían hacer (presionar un botón específico o no hacerlo). Además la orden podía ser accesible a la consciencia o no. En este experimento Damen utilizó un dispositivo en donde los sujetos tenían que presionar un botón (derecho o izquierdo de un panel) y dicha acción tenía como efecto un tono que los sujetos oían en sus auriculares. Se les instruía a los sujetos que el tono podía ser consecuencia de su acción o generado por la computadora. Los

cebados de acción consistían en la orden que aparecía en pantalla de presionar un botón específico del panel; sin embargo los sujetos eran libres de presionar el botón que quisiesen. Además la orden podía ser accesible a la consciencia (supraliminal) o inconsciente (subliminal). De éste modo, los cebados podían ser consciente o inconsciente y compatibles o incompatibles con la acción realizada. La tarea consistía en 300 ensayos, 120 con cebado subliminal, 120 con cebado supraliminal y 60 sin cebado. Los participantes veían un estímulo neutro en la pantalla durante 800 ms durante los cuales se realizó el cebado subliminal (16,7 ms) o supraliminal (200ms) con la palabra “derecha” o “izquierda” o con ninguna (sin cebado). Luego el estímulo neutro desaparecía y los sujetos debían presionar el botón derecho o el izquierdo y a continuación se escuchaba un tono por sus auriculares. Al finalizar cada ensayo se les pedía a los sujetos que indicasen en una escala gradual los niveles de agencia experimentados con respecto a la ocurrencia del tono. Los resultados cuando el cebado no era accesible a la consciencia indicaron lo siguiente: Había una reducción de la agencia en los cebados subliminales incompatibles y un aumento de la agencia en los cebados subliminales compatibles. Cuando los cebados eran accesibles a la consciencia el patrón se invierte: Había una reducción de la Agencia cuando el cebado supraliminal era compatible con la acción realizada por el sujeto. Los cebados incompatibles subliminales reducían la agencia, según el autor debido a una ruptura con el proceso de selección de la acción mientras que los cebados compatibles aumentaban la agencia ya que facilitaban la selección de la acción, dando la sensación de fluidez. Ahora bien cuando los cebados eran supraliminales, los cebados compatibles reducían la agencia, probablemente debido a que la consciencia de seguir una orden externa disminuye el sentido de agencia.

Damen, T.(2015) realizó otro experimento sobre cómo podía influir en la experiencia de agencia el uso de la mano no hábil y la sensación de esfuerzo. Se realizó una tarea computarizada en la que aparecía un cuadrado en la pantalla y los sujetos debían hacer clic sobre el con el ratón de la computadora pero

utilizando la mano no hábil para producir un tono que escuchaban por auriculares. El cuadrado podía aparecer en cualquier ubicación de la pantalla. El experimento incluía ensayos con la mano hábil y con la mano no hábil y después de cada ensayo los participantes debían indicar el grado en que se sentían causantes del tono y el grado de esfuerzo percibido. Los resultados mostraron que el sentido de agencia se incrementó cuando los individuos usaban su mano no dominante. Además el grado de agencia estuvo influenciado por el grado de esfuerzo percibido.

El esfuerzo influye también en la percepción de otros dominios como el tiempo y la distancia tanto en acciones ejecutadas como observadas: por ejemplo, la distancia es percibida como mayor en situaciones en que se experimenta mayor esfuerzo (una subida o una cargade peso) y también ocurre con la duración de movimientos observados, hay movimientos que son percibidos como más largos ante mayor demanda física. Igualmente, las tareas cognitivamente demandantes se perciben como más extendidas en el tiempo. (Block, Hancock, y Zakay, 2016 en Howard, E.,Edwars, G. y Bayliss, A. 2016; Nather, Bueno, Bigand, y Droit-Volet; 2011 en Howard, E., Edwars, G. y Bayliss, A. 2016 yDietrich, 2003; Dietrich y Sparling, 2004; Franconeri et al., 2013; Hon et al., 2013 en Howard, E., Edwars, G., y Bayliss, A. 2016).Siguiendo esa linea, Howard, E.,Edwars, G. y Bayliss, A. (2016), estudiaron cómo afectaba el esfuerzo mental y físico al sentido implícito de agencia ya que ambos podían poner en tensión el sistema cognitivo de inferencia de agencia. Los participantes tenían que estimar intervalos de tiempo entre sus acciones y sus consecuencias (un tono) con mayor o menor nivel de esfuerzo físico o mental. En el primer experimento el esfuerzo era resultado de la presión de una banda elástica de resistencia deportiva ejercida sobre el movimiento del brazo. En el segundo experimento los sujetos realizaron una tarea de memoria operativa con mayor o menor cantidad de piezas. Si el esfuerzo actúa como una señal de que el agente está actuando y aumenta el sentido de agencia, se esperaría también una mayor vinculación intencional entre acciones y consecuencias bajo situaciones de

esfuerzo alto. Alternativamente, si el esfuerzo agota los recursos cognitivos responsables de generar las señales de agencia por inferencia, entonces acciones que implican más esfuerzo producirían un IB más débil. Encontraron que el IB fue más alto en tareas de poco esfuerzo y más débil en tareas de esfuerzo mayor.

4. Conclusiones: Rasgos fenoménicos en el estudio de la agencia

Hemos visto que hay factores de ambigüedad en la experiencia de agencia, que hacen que experimentemos la agencia en mayor o menor medida, además, hay factores internos (nivel de predicción de las ordenes motoras) como externos (presencia de ordenes o comandos de acción) que afectan al grado de agencia percibido. También se han utilizado medidas implícitas como explícitas para evaluar la agencia y los resultados han sido mixtos. Caspar et.at. (2016) encontró una reducción de agencia por alteraciones en los pasos intermedios, Damen, T. (2015) encontró que el aumento o disminución de la agencia (tanto en medidas implícitas como explícitas) dependía de si el cebado era consciente o inconsciente, compatible o incompatible con la acción realizada por el sujeto. También, el autor encontró un aumento de agencia a mayor esfuerzo utilizando medidas explícitas pero Howard, Edwards y Bayliss (2016) encontraron un patrón opuesto: a mayor esfuerzo, menor IB (por lo tanto menor grado de agencia). Quizás sea interesante estudios como los de cebado de Damen en que emplea ambos tipos de medidas y considerar en qué medida contribuye a la agencia el que algo “se sienta como el sí mismo” (SOA) y en qué medida contribuye que “lo infiera como yo mismo, causado por mi” o “parece que soy yo y nadie más” (JOA). Si normalmente nos basta el nivel SOA, primario, no reflexivo, corpóreo, quiere decir que probablemente sea el más fiable la mayoría de las veces, y sea solo por manipulación experimental que tengamos que recurrir a procesos de inferencia. Sin embargo modelos integrativos pueden explicar mejor incluso casos de manipulación experimental. En conclusión, parece ser que hay ciertos rasgos fenoménicos,

Taxonomías de Agencia: un análisis conceptual y elementos de la fenomenología a tener en cuenta para un estudio empírico. XILENIA M. CARRERAS

como el sentirse de cierta manera y la sensación de esfuerzo que parecen aportar al sentimiento de agencia en la vida cotidiana y que parecen contribuir en mayor medida al sentimiento de agencia.

Bibliografía

Aarts, H., Custers, R., Wegner, D. On the inference of personal authorship: Enhancing experienced agency by priming effect information. *Consciousness and Cognition* 14 (2005) pp. 439–458. www.elsevier.com/locate/concog.

Caspar, E.; Desantis, A.; Dienes, Z.; Cleeremans, A.; Haggard, P. (2016). "The Sense of Agency as Tracking Control". *PLoS ONE* 11(10): e0163892. doi:10.1371/journal.pone.0163892

Carruthers, G. The case for the comparator model as an explanation of the sense of agency and its breakdowns. *Consciousness and Cognition* 21 (2012) 30–45. Journal homepage: www.elsevier.com/locate/concog

Chambon, V.; Sidarus, N. & Haggard, P. From action intentions to action effects: how does the sense of agency come about?. *Frontiers in Human Neuroscience*. May 2014 | Volume 8 | Article 320. doi: 10.3389/fnhum.2014.00320.

De Vignemont, F.; Fournieret, P. The sense of agency: A philosophical and empirical review of the "Who" system. *Consciousness and Cognition*, Elsevier, 2004, 13, pp.1-19. <ijn 00169846>

Damen, T. *Influencing the sense of agency* RidderprintBV, Ridderkerk, the Netherlands, 2015.

Dennett, D. *La libertad de acción. un análisis de la exigencia del libre albedrío*. Gedisa Editorial (1992).

Gallagher, Shaun. "Philosophical conception of the self: implications for cognitive science". *Trends in Cognitive Sciences*, Vol. 4, No 1 (2000) pp, 14-21.

Howard, E., Edwards, G., Bayliss, A. Physical and mental effort disrupts the implicit sense of agency. *Cognition* 157 (2016) pp. 114–125. <http://dx.doi.org/10.1016/j.cognition.2016.08.018>. 0010-0277/ 2016 Elsevier B.V. All rights reserved.

Moore, J., et. al. Feeling of control: Contingency determines experience of action. *Cognition* 110 (2009), pp. 279-283. www.elsevier.com/locate/COGNIT

Pacherie, E. The phenomenology of action: A conceptual framework. *Cognition*, Elsevier, 2008, 107 (1), pp.179-217. <10.1016/j.cognition.2007.09.003>. <ijn 00352527>

Taxonomías de Agencia: un análisis conceptual y elementos de la fenomenología a tener en cuenta para un estudio empírico. XILENIA M. CARRERAS

Pacherie, E. Self-Agency. *The Oxford Handbook of the Self*, Oxford University Press, pp.440-462, 2010, 19.<ijn 00778354>

Russell, J. (Ed). *El autismo como trastorno de la función ejecutiva*. Editorial Panamericana. 1998.

Russell, J. *Agency: it's role in mental development*. Erlbaum: Taylor & Francis(1996).

Sperdutti, M.; Pieron, M.; Leboyer, M. y Zalla T. (2014). "Altered Pre-reflective sense of agency in autism Spectrum disorders as revealed by Reduced Intentional Binding. *J Autism DevDisord* (2014)44:343-352.DOI 101007S/S10803-013-1891-y.

Synofzik, M., Vosgerau, G., Newen, A. *Beyond the comparator model: A multifactorial two-step account of agency"*. *Consciousness and Cognition* (2007). Doi10.1016/j.concog.2007.03.010

Synofzik, M., Vosgerau, G.; Newen, A. *I move, therefore I am: A new theoretical framework to investigate agency and ownership*. *Consciousness and Cognition* 17 (2008) pp. 411-424. 2008.
doi:10.1016/j.concog.2008.03.008www.elsevier.com/locate/COGNIT

Wenke, D., Fleming, S., Haggard, P. *Subliminal priming of actions influences sense of control over effects of action*. *Cognition* 115 (2010) pp. 26-38.www.elsevier.com/locate/COGNIT

Wolpert, D.M., Kawato, M. *Multiple paired forward and inverse models for motor control*. *Neural Networks* 11 (1998) pp. 1317-1329.PII: S0893-6080(98)00066-5

Zaadnoordijk, L. y cols. *The developing sense of agency: Implications from cognitive phenomenology* 5th International Conference on Development and Learning and on Epigenetic Robotics Aug 13-16, 2015. Providence, RI USA. 978-1-4673-9319-5/15/\$31.00 ©2015 IEEE

Zalla, T., Sperduti, M. *The sense of agency in autism spectrum disorders: a dissociation between prospective and retrospective mechanisms?* *Front. Psychol.* (2015). 6:1278.doi: 10.3389/fpsyg.2015.01278.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
MESA DE PONENCIAS: PENSAMIENTO ARGENTINO Y LATINOAMERICANO

**EL MURO: MATERIALIDAD Y SÍMBOLO. CONVIVENCIA, ETNOCENTRISMO E
INTERCULTURALIDAD.**

Prof. Amilcar Cristian Castillo
Universidad Nacional de la Patagonia Austral
cristian37sj@gmail.com

Resumen: Cerca del aniversario de la caída del muro de Berlín nos encontramos ante la situación preocupante de propuestas políticas tendientes al levantamiento de nuevos muros. ¿Será acaso el resurgimiento de antiguas ideologías? ¿Será que nunca se extinguieron, sino que permanecieron en las sobras institucionales, culturales y políticas esperando erguirse con nuevos rostros?

Este es, precisamente, nuestro tema. Pensar desde perspectivas latinoamericanas (Dussel, Fornet-Betancourt y Roig) la cuestión que hemos denominado “el muro”. Muro que no se edifica solamente en su materialidad, sino también, de manera simbólica.

Palabras clave:El muro, filosofía latinoamericana, etnocentrismo e interculturalidad.

1. El muro: materialidad y símbolo. Convivencia, etnocentrismo e interculturalidad.

En los albores del trigésimo aniversario de la caída del muro de Berlín nos encontramos ante la situación preocupante de propuestas políticas tendientes al levantamiento de nuevos muros. Nos referimos a los discursos de campaña de Donald Trump, pero también a políticas sobre inmigración surgidas en los países europeos lindantes al medio oriente y al norte de África que han decidido tender amplias redes de metal para evitar el paso de inmigrantes y refugiados, entre otras medidas. ¿Será acaso el resurgimiento de antiguas ideologías? ¿Será que nunca se extinguieron, sino que permanecieron en las sobras institucionales, culturales y políticas esperando erguirse con nuevos rostros?

Este es, precisamente, nuestro tema. Pensar desde perspectivas latinoamericanas la cuestión que hemos denominado “el muro”.¹ Muro que no se edifica solamente en su materialidad, sino también, de manera simbólica. En efecto, hace un tiempo atrás, en el año 2015, el caricaturista búlgaro Jovcho Savov con su obra “el Guernica de los refugiados” manifestaba una situación deshumanizante, sufriente, desesperante. La audaz aventura, obligada para el caso, de cruzar el mar mediterráneo escapando de la muerte pero que, paradójicamente, es encontrada en las aguas por niños, madres, hombres, ancianos.

La imagen contrasta la tragedia y el horror de una balsa repleta de refugiados, algunos ya flotando en el agua y luchando por sus vidas, con un crucero de fondo; imponente, enorme, espléndido, seguro.

Las interpretaciones posibles de la obra de Savov, en su polisemia, se multiplican y ahondan en distintas direcciones. Nosotros intentamos la nuestra. Aquí aparece el mismo mar como muro, el contraste referido anteriormente expresa la distancia entre el horror y la muerte de aquellos que luchan por sus vidas y el bienestar y placer de aquellos que, aislados en su propio crucero, se encuentran enclaustrados e indiferentes ante la interpelación del otro sufriente que me llama, que clama, que grita, que compromete mi responsabilidad como ser humano ante su necesidad vital: ¡quiero vivir! ¡Quiero existir! ¡Tengo hambre, frío, estoy enfermo! ¡Quiero trabajar y vivir en paz!

La balsa y el crucero están separados por el mismo mar que, sin embargo, las une. Es que el vínculo es inevitable por más muros que se levanten, como en la novela *El niño con el pijama de rayas* de John Boyne, aunque ficción, pero sumamente verosímil. Cabe recordar que en muchas ocasiones la realidad supera a la ficción. Así mismo, consideramos que el muro también se torna en “isla”. La tendencia al aislamiento, a la pretendida autoprotección o defensa nacional que, en el fondo, no es más que enclaustramiento y negación del otro, cuando no llanamente eliminación del otro. Los ideólogos del

¹CASTILLO, A. “¿Hacia dónde va América Latina? La oposición muro - frontera”, ponencia leída en el XIV Encuentro de *Hermenéutica Aplicada*. “Latinoamérica. Sus Metáforas”. Universidad Nacional de la Patagonia Austral. Río Gallegos, 2017, Inédito.

denominado pensamiento único del que nos hablaba Roig² ya no pueden ocultar las estrategias deshumanizantes desplegadas a nivel mundial en pos del mantenimiento de un *statu quo* hegemónico y privilegiado. Llanamente se delimita una separación radical entre un nosotros desde el cual se mide a los otros, portadores de nuestros males. Un escenario distópico que ha sido denunciado y anunciado proféticamente desde el ámbito de la literatura.³

El problema de nuestro siglo naciente, la crisis que nos envuelve y, a su vez, el desafío que nos convoca e interpela es el de la “convivencia humana”. Nótese que los muros impiden el paso desde el sur al norte, no desde el norte al sur.⁴

Alicia Bárcena afirmaba que: “No hay que equivocarse, esta no es una época de cambios sino un cambio de época”.⁵ Aparentemente la humanidad ha dado un paso irreversible. Asistimos a un nuevo *Kairos*, un tiempo nuevo, el desarrollo

²ROIG, A. “Necesidad de una segunda independencia”, *Millcayac, Anuario de Ciencias Políticas y Sociales*, año 1, n° 1, Mendoza, 2002^a, pp. 1-41. Disponible en: http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/121/RoigMillcayac.pdf (Fecha de consulta: 12/04/2013).

³ A modo de ejemplo extraemos el siguiente fragmente que resulta sumamente ilustrativo para nuestro tema: “La gente en los complejos sólo iba a la ciudad cuando ya no le quedaba más remedio, y nunca sola. Llamaban a las ciudades « plebillas ». apesar de los documentos de identidad con las huellas dactilares que ahora llevaban todo el mundo, la seguridad pública en las plebillas era deficiente; en ella acechaba gente de la que no se sabía de dónde había salido y que era capaz de cualquier cosa, por no hablar de escoria: los drogadictos, los ladrones, los pobres, los locos. Así que era mejor que todos los empleados de OrganInc Farms vivieran juntos en el mismo sitio, totalmente protegidos por las medidas de seguridad de la empresa. Más allá de los muros y los focos de OrganInc Farms, el mundo era impredecible. (...) Al haber tanto en juego, resultaba imposible saber qué serían capaces de hacer los otros. (...) Los castillos estaban hechos para que tú y tus amigos vivieran a salvo y salvos en el interior, y para que los otros estuvieran que quedarse fuera”. ATWOOD, M., *Oryx y Crake*. Barcelona, Ediciones B, S. A., 2004, pp. 40-41.

⁴ Arturo ROIG plantea que las categorías de norte y sur no son meramente geográficas, sino fundamentalmente “culturales y políticas”, herederas de las categorías sociales de occidente-orientes, marcan un contenido semántico que insta a un determinado sistema axiológico que divide entre superior e inferior y marca el señalamiento del horizonte a seguir. Cuestión que se encuentra profundamente ligada a las metáforas de la “morada” y el “camino” como veremos en seguida. Cfr. ROIG, A. “Pensar la mundialización desde el sur”, *HUELLAS... Búsquedas en Artes y Diseño*, n°2, Mendoza, 2002b, pp. 15-20. Disponible en: http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/1271/roighuellas2.pdf (Fecha de consulta: 12/04/2013).

⁵BÁRCENA, Alicia (2008) “Cambio de época o época de cambios”, *Reforma*, 13/11/2008, pp. 15. Disponible en: https://www.cepal.org/prensa/noticias/columnas/8/35068/Reforma_columnaAB131108-OK.pdf (Fecha de consulta: 10/06/2017).

El muro: materialidad y símbolo. Convivencia, etnocentrismo e interculturalidad.
PROF. AMILCAR CRISTIAN CASTILLO

de la toma de conciencia histórica de situaciones de dominio y opresión a nivel mundial al cual se le dice decididamente ¡basta! Las culturas silenciadas, los sujetos enmudecidos y desoídos han comenzado a irrumpir históricamente haciendo oír su voz, aunque sea desde el grito o el silencio. Pero no sin resistencias a dicho cambio por grupos y sectores hegemónicos que implementan estrategias desesperadas y deshumanizante, buscando refugiarse, entre muros, de los mismos refugiados.

Precisamente, sostenemos que, dicha problemática, en la actualidad se juega entre el recrudescimiento de etnocentrismos y la construcción renovada de la utopía de la interculturalidad.

2. Tres caminos latinoamericanos: Enrique Dussel, Raúl Fornet-Betancourt y Arturo Roig.

2.1. El rescate del pasado ante los desafíos presentes para construir un futuro otro.

Desde nuestra perspectiva la problemática del “muro” puede encontrarse de alguna manera en los clásicos griegos. Más precisamente en la alegoría de la caverna de Platón. En efecto, los muros que se pretenden levantar funcionan, desde nuestra óptica, como el muro que impedía a los esclavos ver las maquetas y los hombres que las portaban con sus oscuras intenciones.⁶ ¿No es acaso esto una figura precisa y recurrente de la historia de la humanidad?

⁶Platón: - *A lo largo del camino, imagina un muro semejante a esas vallas que los charlatanes ponen entre ellos y los espectadores, para ocultar a éstos el juego y los secretos trucos de las maravillas que les muestran*

Glaucón: - *Todo eso me represento.*

Platón: - *Figúrate unos hombres que pasan a lo largo de ese muro, portando objetos de todas clases, figuras de hombres y animales de madera o de piedra, de suerte que todo ello se aparece como encima del muro. Los que portean, uno hablan entre sí, otros pasan sin decir nada.*

Glaucón: - *¡Extraño cuadro y extraños prisioneros!*”. Cfr. PLATÓN (1998) *La República. Libro VII. En Diálogos*. México, Editorial Porrúa, pp. 552.

¿Acaso no estamos asistiendo a nuevos modos de dominación y control cada vez más manifiestos y crudos?

Sylviane Agacinski afirma que:

A menudo se habla de ‘metáfora arquitectónica’ o de ‘modelo arquitectónico’ de lo social y lo político, como si la organización social y la dirección política pudieran ser pensadas a partir de la idea de construcción, como si la construcción -en el sentido ‘propio’- fuera una imagen concreta posible de otro arte llamado político. Por eso, casi no es motivo de asombro que se compare un imperio con un edificio o un tirano con un arquitecto. (...) Por eso la complicidad de lo arquitectónico y lo político, que es visible en la metafísica griega, es muy diferente de la que reconocemos en la versión alemana del totalitarismo. El tirano-arquitecto es una figura moderna.⁷

Ante este escenario nos preguntamos: ¿cómo leer los signos con los que nuestra realidad se nos presenta? ¿Qué podemos hacer ante estas situaciones?

Enrique Dussel plantea que, particularmente a partir de la construcción del sistema mundo moderno eurocéntrico, sea ha ejercido una política de la dominación que despliega un proceso dialectico alienante (una dialéctica del amo-esclavo hegeliana). Sobre ella formula una tesis fundamental:

(...) la ontología política latinoamericana se formula de la siguiente manera: la Totalidad del “sistema” político de nuestras dispersas naciones latinoamericanas, así como de América Latina como Totalidad, han sido construidas por el “yo” europeo (...). El mundo como Totalidad de sentido, como horizonte de comprensión se abre desde la subjetividad que se ejerce como “voluntad de dominio”.⁸

⁷AGANCINSKI, S., *Volumen. Filosofías y políticas de la arquitectura*. Buenos Aires, la marca editora, 2008, pp. 31.

⁸DUSSEL, E. *Filosofía Ética Latinoamericana IV. Política Latinoamericana (Antropológica III)*. Bogotá, Editorial de la Universidad de Santo Tomás, 1979, pp. 50-51. Disponible en: http://enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/33.Filosofia_etica_latinoamericana_IV.pdf . (Fecha de consulta: 01/11/2016).

En efecto, para nuestro autor, dado una Totalidad Hegemónica, es decir, para nuestro caso, un determinado sistema político organizado como una Totalidad estructurada institucionalmente. Siempre hay un “otro” excluido, una “víctima”.

La experiencia de la conquista y colonización de Nuestra América en el pasado debió justificar ideológicamente tanto en las prácticas como en las teorías la “negación” del otro en su dignidad humana; y aun hoy, con nuevos rostros o con mayor precisión, con nuevas máscaras, constituye diversos modos históricos de concreción de Totalizaciones Hegemónicas o sistemas fetichizados en los cuales ha prevalecido una oposición y lucha entre una visión de mundo intercultural y una monocultural.⁹ En efecto, concebir a una cultura como superior y centro de la humanidad ha generado un *monólogo* cultural. Una visión de mundo que pone en ejercicio una “reducción” de las demás culturas. Aquí no hay diálogo ni comunicación, sino imposición. Precisamente la cultura europea se ha constituido como enunciativa de dicho monólogo cultural.

Esta asimetría en el diálogo entre culturas, como sostiene Fernet-Betancourt, constituye para nosotros una forma de “muro” que, en el escenario mundial, plantea una revisión de la relación entre los fenómenos sociales y la categoría de ciudadanía.

En efecto, ¿quién es reconocido como ciudadano y qué peso presenta a nivel mundial la pertenencia a tal o cual origen geopolítico? Aquí se juega, desde nuestro punto de vista, una de las cuestiones que Roig resaltara como aspecto práctico del saber filosófico entendido como saber de vida. Nos referimos a las metáforas de la morada y del camino. Al respecto Roig sostenía que:

⁹FORNET BETANCOURT, R. “Aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas”, sin fecha. Disponible en: <http://www.ensayistas.org/critica/teoria/fornet/Fornet2.htm> Fecha de consulta: 05/07/2014. Sin numeración de páginas.

Lo que se expresa con la primera, -la morada- los griegos lo señalaron con el término *ethos*, dicho de otro modo, la "morada", la "ciudad" real o utópica, en fin, el ámbito indispensable para el desarrollo pleno de la vida material y espiritual de los seres humanos, (...) Pero hay otra metáfora que se complementa con la anterior y enriquece su sentido: no hay posibilidad de construir la "ciudad" si no disponemos del "camino", de un acceso. (...) Pero los caminos son muchos y a veces inesperados, como lo son las moradas humanas. (...) precisamente hemos entendido el filosofar de Nuestra América, en lo que a nuestro juicio tiene de más auténtico, como un evitar precisamente esos "caminos", que son el símbolo de aquella "eticidad", así como la expresión de un *ethos*, una morada de control y represión y por el contrario avanzar por los senderos, por los "chaquiñanes" como dicen los quichuas, aun cuando estén cercados de plantas espinosas y haya que saltar rocas.¹⁰

¿Qué caminos y qué moradas queremos construir para transitarlos y vivir en ella? Consideramos que la emergencia de nuevos sujetos históricos debe ser encuadrada en la categoría más amplia y apropiada de "ciudadanías interculturales emergentes".¹¹ Justamente, el fenómeno de las migraciones, a nivel mundial, responde, en un buen y lamentable número, a lo que podemos denominar "un atentado contra la vida" en el que se inscribe la problemática del muro. Las personas se ven forzadas a migrar debido a guerras, hambrunas, desempleos, exilio, entre otros que confluyen en un determinado lugar que determina condiciones de control político poblacional en torno al otorgamiento

¹⁰ROIG, A. "Mis dos dificultades como filósofo", *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, n° 20, Mendoza, 2003, pp. 249-253. Disponible en: http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/231/roigCuyo20.pdf (Fecha de consulta: 22/10/2010).

¹¹Cfr. BONILLA, A., "Moralidades emergentes y ciudadanía", *Cuyo. Revista. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, vol. 31, Mendoza, 2014, pp. 29-52.

de derechos y, en consecuencia, del acceso a sistemas de salud, asistencia social, educación, trabajo y vivienda.

Una cuestión de biopolítica debido a que estos procesos atentaron y atentan contra la vida y los cuerpos de muchos anónimos de la historia. Es el intento de control absoluto sobre los cuerpos y las formas de vida (en las que se incluye el control de las formas de muertes). Aquí aparece la problemática del reconocimiento de la "voluntad de vivir" que implica el inalienable derecho a la vida y el reconocimiento a la autodeterminación mediante una praxis de liberación en las esferas de la acción y el conocimiento. Es decir, reconocimiento por parte del Estado de la "ciudadanía" de los diversos y múltiples pueblos, grupos y etnias que "viven" en él, quebrando la dicotomía tan actual de legal-illegal. En otras palabras, se juega el reconocimiento político del otro cultural.

3. Palabras finales. Una recapitulación para seguir pensando.

Creemos que si aplicamos la categoría de "fetichismo" de Dussel, entendida como la divinización de un sistema (sobre todo a partir de la Modernidad europea) en la medida que se establece que su horizonte categorial, con el cual se interpreta y se construye eso que consideramos el mundo que habitamos como el único válido o deseable, es entonces donde la morada se torna en cárcel y el camino en un lecho de Procusto (aquí utilizamos las metáforas planteadas por Roig). Por lo tanto, afirmamos que, el sistema se ha fetichizado en cuanto que la categoría de "ciudadanía" que funciona en él deja afuera a un "otro" que sufre su injusticia. Ese otro excluido y marginado es el inmigrante, el refugiado y exiliado. Cuestión manifiesta en la música latinoamericana actual en canciones como "el mojado" de Arjona, "bajo la misma luna" de calle 13 y "el clandestino" de Manu Chao.

Los fenómenos de migración e interculturalidad, como lo planteara Fernet-Betancourt, reclaman re-pensar la categoría de ciudadanía desde el horizonte de la construcción de identidades culturales múltiples que luchan por cumplir el sueño de lograr una convivencia más inclusiva y de calidad que surja

de un genuino diálogo de culturas que funcione de base a políticas públicas que efectivicen el cumplimiento de los derechos humanos por encima de la restrictividad ejercida desde políticas de la dominación.

Precisamente consideramos que las propuestas de los filósofos expuestos, cobran una renovada vitalidad. En una época donde circulan discursos sobre deportaciones, construcción de “muros”, invasiones de inmigrantes como si se tratara de plagas, sobre grietas partidarias o sobre negaciones de visas. Y la tarea de construir y ejercer una anti-política (política de la liberación) como opción por el servicio de la vida que nos permita pensar qué caminos debemos ir haciendo al andar para construir esa ciudad utópica en la cual la convivencia intercultural sea la morada donde elegimos vivir y no la cárcel de la desesperanza. Teniendo en cuenta que, tarde o temprano, los muros, las fortalezas y los imperios deviene en ruinas.

Finalmente, queremos adscribir nuestro trabajo a los ya realizados en la Conferencia mundial de los Pueblos: “Por un mundo sin muros hacia una ciudadanía universal”, realizada en el Estado Plurinacional de Bolivia.

Además, consideramos que Quino, con nuestra querida Mafalda, sintetiza todo lo que hemos querido expresar en el presente trabajo con la siguiente frase:

“Si los cobardes que deciden las guerras tuvieran que ir a pelearlas, viviríamos todos en paz.”

Bibliografía

- AGANCINSKI, S., *Volumen. Filosofías y políticas de la arquitectura*. Buenos Aires, la marca editora, 2008.
- ATWOOD, M., *Oryx y Crake*. Barcelona, Ediciones B, S. A., 2004.
- BÁRCENA, Alicia (2008) “Cambio de época o época de cambios”, *Reforma*, 13/11/2008, pp. 15. Disponible en: https://www.cepal.org/prensa/noticias/columnas/8/35068/Reforma_columnaAB131108-OK.pdf (Fecha de consulta: 10/06/2017).

- BONILLA, A., "Moralidades emergentes y ciudadanía", *Cuyo. Revista. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, vol. 31, Mendoza, 2014, pp. 29-52.
- CASTILLO, A. "¿Hacia dónde va América Latina? La oposición muro - frontera", ponencia leída en el XIV Encuentro de Hermenéutica Aplicada. "Latinoamérica. Sus Metáforas". Universidad Nacional de la Patagonia Austral. Río Gallegos, 2017, Inédito.
- DUSSEL, E. "Autopercepción intelectual de un proceso histórico", *Revista Anthropos. Huellas de conocimiento*. n° 180 septiembre-octubre, Barcelona, 1998, pp. 13-36.
- DUSSEL, E. *Filosofía Ética Latinoamericana IV. Política Latinoamericana (Antropológica III)*. Bogotá, Editorial de la Universidad de Santo Tomás, 1979. Disponible en: http://enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/33.Filosofia_etica_latinoamericana_IV.pdf . (Fecha de consulta: 01/11/2016).
- FORNET BETANCOURT, R. "Aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas", sin fecha. Disponible en: <http://www.ensayistas.org/critica/teoria/fornet/Fornet2.htm> Fecha de consulta: 05/07/2014. Sin numeración de páginas. (Nota: Esta versión electrónica se provee únicamente con fines educativos. Cualquier reproducción destinada a otros fines, deberá obtener los permisos que en cada caso correspondan.).
- PLATÓN, "La República. Libro VII" en: *Diálogos*, México, Editorial Porrúa, 1998, pp. 552.
- ROIG, A. "Necesidad de una segunda independencia", *Millcayac, Anuario de Ciencias Políticas y Sociales*, año 1, n° 1, Mendoza, 2002^a, pp. 1-41. Disponible en: http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/121/RoigMillcayac.pdf (Fecha de consulta: 12/04/2013).
- ROIG, A. "Pensar la mundialización desde el sur", *HUELLAS...Búsquedas en Artes y Diseño*, n°2, Mendoza, 2002b, pp. 15-20. Disponible en: http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/1271/roighuellas2.pdf (Fecha de consulta: 12/04/2013).
- ROIG, A. "Mis dos dificultades como filósofo", *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, n° 20, Mendoza, 2003, pp. 249-253. Disponible en: http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/231/roigCuyo20.pdf (Fecha de consulta: 22/10/2010).

El muro: materialidad y símbolo. Convivencia, etnocentrismo e interculturalidad.
PROF. AMILCAR CRISTIAN CASTILLO

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
MESA DE PONENCIAS: METAFÍSICA

DIOS EN LA PROPUESTA DE JEAN-LUC MARION.
DEL GIRO TEOLÓGICO AL GIRO LEVINASIANO.

María Eugenia Celli
Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras.
meugeniacelli@gmail.com

Resumen: Jean-Luc Marion realiza una revisión crítica del abordaje de Dios en la historia de la metafísica occidental. Sus opciones fenomenológicas lo alejan del lugar marginal que la propuesta husserliana-heideggeriana destina para este fenómeno y lo acercan hacia la matriz levinasiana que lo conduce hacia un porvenir tan necesariamente pos-ontoteológico como aparentemente teológico. Desde allí, *Diös* es pensado “sin el Ser” y bajo las marcas bíblicas del “Dios Amor” (I Jn 4,8 b). El interés de este trabajo consiste en recorrer la propuesta crítica que ofrece la filosofía marioniana y en evaluar si la operación que se propone respecto de *Diös* corresponde verdaderamente a un “giro teológico” o debería ser considerada, sin más, como un “giro levinasiano”.

Palabras claves: Dios, metafísica, giro teológico, Jean-Luc Marion, Lévinas.

Introducción: La fenomenología acusada de giro teológico.

El giro teológico fue anunciado hace más de dos décadas por Dominique Janicaud en *Le tournant théologique de la phénoménologie française* (1990) y en *La phénoménologie éclatée* (1998)¹ como un emblema bajo el cual se cuestionó a la filosofía francesa que, influenciada por la propuesta de Heidegger, efectuó un aparente regreso no-fenomenológico hacia ciertos conceptos propios de la teología. Esta crítica se construyó sobre una interpretación estrecha de *La fenomenología como ciencia estricta* de Husserl desde la que se denunció la

¹ Ambos textos fueron reunidos posteriormente en una única publicación que es la que aquí se utiliza: Janicaud, D., *La phénoménologie danstoussesétats*, Paris, Gallimard, L'Éclat, 2009.

obstinación por instalar una búsqueda religiosa que habría derivado principalmente en el “rechazo de la fenomenología como método”.²

Quizás el responsable más cercano de haber encauzado a la filosofía francesa en semejante destino fue Emmanuel Lévinas, dejando su huella a continuadores como: Jacques Derrida, Michel Henry, Jean Louis Chrétien, y Jean-Luc Marion. Estos pensadores son objeto de la crítica de Janicaud toda vez que proponen: al rostro, al don, a la carne, a la llamada y a la revelación –entre otros- como fenómenos que, sobrepasando la objetividad de lo dado, permiten una apertura de la filosofía a la trascendencia, al punto de convertirse en teología.

En definitiva, lo que transparenta la cuestión del giro teológico es la necesidad de definir si estas filosofías operan una excesiva dilatación del fenómeno al punto de pervertir la propuesta original de Husserl o si logran ampliar creativa el ámbito de la fenomenología hacia todo aquello que se da, incluso, hacia el fenómeno ligado a lo religioso.

Ciertamente, de los filósofos que han sido señalados como parte de esta “herejía fenomenológica”, Jean-Luc Marion es a quien Janicaud acusa más directamente. Las razones de este enfrentamiento comienzan en una ampliación de la comprensión del fenómeno ligado a la noción de don, el cual le permite a Marion construir una reducción a la donación que avanza más allá de la reducción epistémica, estableciendo que: “...un fenómeno no se muestra sino en la medida en que primero se da, -todo lo que se muestra, para lograrlo, primero debe darse”.³ Es, en este marco, en el cual el filósofo francés hace de Dios y de la revelación el modo privilegiado de esta donación, reconociéndoles a ambos una dimensión fenomenológica inextinguible que queda “lejos de la mirada que lo reduce al rango de *cuasi-fenómeno*”.⁴ Allí está el corazón de la fenomenología

² Se transcribe el original y se amplía la referencia que traducimos: “Ce qu'estclair, c'est la récusation de la phénoménologiecommeméthode. Et ce qui va de pairavecetteméthodeestsafinalité: l'élucidationeidétique, la visée des essences.” *Ibid.*, p. 67.

³ Marion, J.-L., *Acerca de la Donación. Una perspectiva fenomenológica*, Buenos Aires, Jorge Gaudino Ediciones/UNSAM, 2005, p. 75.

⁴ Leconte, M., “Fenomenología Icónica. El acceso al fenómeno religioso como remisión a la donación en Jean-Luc Marion”, en: Garrido-Maturano, A. E., (Ed.), *¿Dónde estás, Señor? El acceso*

marioniana y, por ello mismo, el eje de la crítica de la fenomenología más ortodoxa.

Si bien, puertas adentro de la fenomenología, se multiplican las críticas que evalúan la continuidad más o menos fiel de la obra de Marion con el proyecto de Husserl; tras el vestíbulo de esta corriente, la fenomenología de la donación se constituye ella misma en una crítica de la metafísica occidental buscando restablecer más allá del horizonte del Ser y de la onto-teología a Dios.

En este contexto, el presente trabajo se propone: (1) bosquejar brevemente las críticas que Marion elabora respecto del abordaje de Dios efectuado por la historia de la metafísica contemporánea, (2) dar cuenta del desvío filosófico que opera nuestro autor respecto de la ruta husserliana-heideggeriana en favor de la propuesta de Emmanuel Lévinas y, finalmente, (3) establecer algunos puntos de crítica sobre el uso que la filosofía marioniana hace de la teología y de su fuente revelada. Esto último nos conducirá a evaluar el peso, la efectividad y la posibilidad de un verdadero giro teológico en la filosofía de Jean-Luc Marion.

1. Las marcas de una Metafísica *sin* Dios. La ruta husserliana-heideggeriana.

En *El ídolo y la distancia* (1977) Marion se confiesa decidido a cuestionar las certezas que como marcas han prevalecido en la historia de la metafísica respecto de Dios. Sus críticas se reparten sin favoritismos entre los que, decididos a incorporar lo divino dentro de la metafísica, le asignan a Dios los nombres *δεα του αγαθου* (Platón), *νοήσεωςνόησις* (Aristóteles), *Uno* (Plotino), *Ens/Esse* (San Anselmo, Santo Tomás), *Causa sui* (Descartes), *Infinito* (Malebranche, Spinoza) y, entre aquellos otros que excluyen a Dios de toda posibilidad filosófica, ya sea porque han decretado su *muerte* sin resurrección

al fenómeno religioso en la filosofía fenomenológica hermenéutica y existencial, Buenos Aires, Biblos, 2012, p. 129.

(Nietzsche) o han preferido *relegarlo* de lo filosófico indefinidamente (Heidegger).

La estrategia crítica que desarrolla Marion se dirige fundamentalmente a problematizar la cuestión de Dios desde la matriz heideggeriana asumiendo la denuncia de la “constitución onto-teológica de la metafísica.”⁵ La onto-teología se convierte, así, en la primera marca de una metafísica cuyo destino trágico es devenir en una ontología viciada de teología. Marion no calla el peligro que pesa sobre Dios al entrar en este contexto teórico, ya que su llegada solo es posible si el pensamiento acepta la jibarización de lo divino a una *episteme*, capaz de satisfacer las ansias teóricas de los filósofos y de los teólogos pero lejos de la fe y de la danza de los creyentes.⁶

En este punto, Marion borda sobre la traza heideggeriana su propio diseño filosófico al reinterpretar esto mismo bajo la categoría de *ídolo* y al proponer un abordaje no directo sino *oblicuo* de estos intentos onto-teológicos e idolátricos.⁷ En relación a lo primero se descubre una trama metafísica que no ha cesado de fabricar figuras idolátricas de Dios, que sólo asumen lo divino en la forma del concepto y que, como un rostro fijo y sin fondo, lo convierten en una suerte de amuleto conocido, manipulable y –por sobre todo- visible.⁸ Sin embargo, esta constatación quiere llevar el análisis a algo más profundo que un mero estudio técnico de los autores mencionados y, por eso, busca leer *oblicuamente* y bajo la idea de *distancia* aquella trascendencia que se manifiesta –aún en la forma negada, retirada o ausente de lo divino- en cada uno de los pensadores que fueron protagonistas de la metafísica de su tiempo.

Es importante señalar que tanto la figura del *ídolo* –ligado a la visibilidad- como la idea de *distancia* –referida a la trascendencia- le permiten al recorrido marioniano sumar un revés fenomenológico respecto de la tradición

⁵Heidegger, M., *Identidad y diferencia*, [Trad.: Cortés, H./ Leyte, A.], Barcelona, Anthropos, 2008, p. 153.

⁶Cfr. Marion, J.-L., *El ídolo y la distancia*. [Trad.: Pascual, S. M./ Latrille, N.], Salamanca, Sígueme, 1999, pp. 63-66.

⁷Cfr. *Ibid.*, pp. 30-31.

⁸Cfr. Marion, J.-L., *Dios sin el ser*, [Trad.: Restrepo, C. E./Barreto, D./Bassas Vila, J.], Castellón, Ediciones Ellago, 2010, pp. 35-36.

husserliana, proponiendo un nuevo modelo de fenomenalidad. Si bien, según confiesa el mismo Marion,⁹ esta operación se desarrolla de forma madura en *Siendo dado* (1997), ya desde sus primeras obras se ensaya la posibilidad de un fenómeno, alejado de la manifestación de lo visible y de la presencia, que se ofrece como un contrapunto válido capaz de dilatar el espacio fenoménico hasta incluir la posibilidad radical de lo invisible y de la misma ausencia.¹⁰

Este camino conduce a Marion a reinterpretar los movimientos de la metafísica idolátrica llegando a determinar que ésta ha encontrado en Hegel a su más alto exponente y en Nietzsche a su consumación definitiva. Claramente, el haber conducido lo Absoluto a la forma pura del concepto ha convertido a Dios en un mero “Tántalo conceptual”¹¹ cuya forma negatividad se juega en que “Dios muere por obra del pensamiento que lo mata al hacerlo provenir de la misma finitud.”¹² Consecuencia que, a posteriori, será enunciada por el mismo Feuerbach. Sin embargo, este pico onto-teológico aún espera su propio final no en términos negativos, sino en la esfera de una consumación¹³ que Marion interpreta como “la consumación última por agotamiento de toda otra posibilidad”¹⁴ metafísica que estará dada por el anuncio de la “muerte de Dios” que pregona Nietzsche.

A partir de esta consumación se impone la urgencia de superar la metafísica para poder liberar no sólo al Ser sino también a Dios de las marcas onto-teológicas. En esta instancia Marion se separa del proyecto heideggeriano,

⁹Cfr. Citot, V./ Godo, P., “Entrevista a Jean-Luc Marion”, [Trad: GARIBINO, E.], *Nombres. Revista de Filosofía*, Córdoba, Año XV, No. 19 (2005), p. 142. Disponible en: <http://www.revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/view/2335/1272>. (Fecha de consulta: 12/10/2016).

¹⁰Cfr. Vinolo, S., “Jean-Luc Marion: escribir la ausencia. El ‘Giro Teológico’ como porvenir de la filosofía”, en: *Escritos* (Medellín-Colombia), Vol. 20, No. 45 (2012), p. 291.

¹¹Marion, J.-L., *El ídolo y la distancia*, ed. cit., p. 25.

¹²Restrepo, C. E., “La muerte de Dios y la cuestión teológica. Aproximación a la obra de Jean-Luc Marion”, en: *Eidos Revista de filosofía de la Universidad del Norte* (Colombia) No. 8 (2008), p. 186.

¹³Cfr. Heidegger, M., “El final de la filosofía y la tarea de pensar”, en: *Tiempo y Ser*, [Trad: Garrido, M.; Molinuevo, J. L. y Duque, F.], Madrid, Tecnos, 1998, p. 78.

¹⁴Se transcribe el original y se amplía la referencia que traducimos: “Interpréter la fin de la métaphysique comme un achèvement dernier par épuisement de toute autre possibilité...” Marion, J.-L., “La fin de la fin de la métaphysique”, en: *Laval théologique et philosophique*, Volume 42, número 1, février 1986, p. 26, Disponible en: <https://www.erudit.org/fr/revues/ltp/1986-v42-n1-ltp2124/400214ar.pdf>. (Fecha de consulta: 05/06/2017).

ya que éste intenta superar la metafísica a través de un *salto (Sprung)* regresivo o de un *paso atrás* que busca rescatar aquello que la metafísica ha obturado en su historia: la verdad del Ser. En ese retroceso Heidegger, no sólo posterga la pregunta por Dios a una cuestión de segundo orden, sino que entiende que su respuesta es posible en tanto se subordine a la mirada del *Dasein*; quien, finalmente, logra pensarlo como un “ente más” dentro del ámbito del Ser. Con ello se produce una “distribución definitiva de papeles: Dios, es un ente, *Dasein*, ente hermeneuta del Ser”.¹⁵ Definitivamente, observará Restrepo, que en este planteo:

...Heidegger le devuelve al Ser lo que es el del Ser, pero no a Dios lo que es de Dios. Pues. ¿dónde, salvo en la onto-teología *que es un error*, está decidido que Dios es un ente? Más aún, ¿dónde está decidido siquiera que Dios ‘es’, que el ‘ser’ es un predicado que se ajusta a la naturaleza de Dios, como para reducirlo sin reparos a la ‘constelación del Ser’?¹⁶

Es a partir de esta certeza que Marion cuestiona el desplazamiento heideggeriano y no duda en denunciarlo como una nueva idolatría de un “ídolo más pequeño”¹⁷ que deja su marca en la misma metafísica que intenta destruir. En este sentido, el *paso atrás* heideggeriano resulta un “paso en falso” del que Marion se aleja para volver al lugar en donde Nietzsche puso fin a la metafísica. Su intento en esta línea será superar la onto-teología, eliminar la idolatría de la solución heideggeriana y hacer posible un devenir metafísico que no deje fuera del juego a Dios.

2. Más allá de la metafísica: Dios *sin Ser*. El desvío levinasiano.

“Todos nos hemos convertido en levinasianos y,
definitivamente...”
(Marion, J-L, “La voix sans nom. Hommage – à partir- de Lévinas”, en: *Rue Descartes*, N° 19, París- PUF, 1998, p. 12.).

¹⁵Marion, J.-L., *El ídolo y la distancia*, ed. cit., p. 204.

¹⁶Restrepo, C. E., *La remoción del ser. La superación teológica de la metafísica*, Bogotá, San Pablo, 2012, p. 73.

¹⁷Marion, J.-L., *El ídolo y la distancia*, ed. cit., p. 205.

En la obra marioniana acontece para con Emmanuel Lévinas un vínculo de dependencia filosófico semejante al que el lituano confiesa respecto de Rosenzweig. De éste último, en *Totalidad e Infinito*, se dice que está “demasiado presente en estas páginas para ser citado”.¹⁸ Estas mismas palabras podrían ser dichas de la obra *Dios sin el ser*(1982) en donde es fácil constatar la escasez de referencias explícitas que Marion reserva para Lévinas.

Ciertamente Lévinas ha sido el responsable del desvío fenomenológico más importante que obligó a los filósofos ligados a esta corriente a repensar aspectos centrales de la matriz husserliana. Ello se evidencia en la confrontación que sus obras tempranas despliegan respecto de la noción de intencionalidad. Lévinas le opone a la conciencia intencional husserliana la manifestación epifánica del rostro que se impone como un contra-fenómeno, el cual lejos de donarse al modo de un objeto o de un ente, reclama para sí una conciencia no-intencional o una “mala conciencia”.¹⁹ Junto con ello -y a partir del artículo *¿Es fundamental la ontología?* aparecido en 1950- se vislumbra otro desvío levinasiano pero, en esta oportunidad, referido al proyecto del segundo Heidegger.²⁰ En la opinión de Lévinas el filósofo alemán ha dejado de encarnar una propuesta acabadamente fenomenológica²¹ así como ha abandonado la posibilidad de pensar filosóficamente a Dios.²² Ya que para éste la ontología resulta fundamental -en tanto no se deriva de ningún otro- y el Ser debe ser interpretado siguiendo la acepción radical que de él permite el *Dasein*: como Ser para mí y de mí. Esto último significará la primacía originaria de un yo que se apropia del Ser y que, por tanto, ejerce una violencia que consiste en afirmarse y perseverar como principio en detrimento de todo otro. Definitivamente: “El

¹⁸Lévinas, E., *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, [Trad.: García-Baró, M.], Salamanca, Sígueme, 2012, p. 22.

¹⁹Lévinas, E., *Entre nosotros. Ensayo para pensar en otro*, [Trad.: Pardo, J. L.], Valencia, Pre-textos, 1993, p. 155.

²⁰Cfr. Marion, J.-L., “Prólogo”, en: González R. Anáiz, G., E. Lévinas: *Humanismo y ética*, Madrid, Editorial Cincel, 1992, p. 14-15.

²¹Cfr. Lévinas, E., *Ética e infinito*, [Trad.: Ayuso Díez, J. M.], Madrid, Machado libros, 2015, p. 39.

²²Cfr. Lévinas, E., *Dios, la muerte y el tiempo*, [Trad.: Rolland, J.], Madrid, Cátedra, 2016, p. 147.

olvido del otro en provecho del Ser descalifica a la fenomenología heideggeriana tanto como el olvido del Ser caracteriza a la metafísica”.²³

De este modo, las discontinuidades respecto de Husserl y de Heidegger encuentran en la propuesta levinasiana un mismo punto de reunión y de confluencia temática, a saber: *l'autrui* y Dios.²⁴ Lo que hace posible afirmar que “en el acceso al rostro, ciertamente hay también un acceso a la idea de Dios”.²⁵ Para Lévinas es urgente la remoción del horizonte del Ser y del dominio de la ontología para dar cabida no sólo a la relación ética con el otro, sino también para “entender a un Dios no contaminado por el Ser”²⁶ que, liberado de los reductivismos onto-teológicos, sirva para garantizar el proyecto de una ética como filosofía primera. La particularidad de dicha apuesta es que Lévinas se esmera por no franquear los límites de la filosofía evitando explícitamente cualquier viraje teológico. Esta es la razón por la que confiesa: “mi punto de partida es absolutamente no teológico. Insisto mucho en esto. No hago teología, sino filosofía”.²⁷

No hace falta mucho más para advertir cuán cercanas están las filosofías de Lévinas y de Marion en sus propuestas referidas a Dios. Ambos intentan continuar el trayecto heideggeriano de una pos-metafísica onto-teológica pero no acuerdan con Heidegger en retirar a Dios de esa apuesta. En este sentido, Marion confesará con motivo del coloquio de Cerisy-La-Salle (1986) dedicado a Lévinas que: “*Dios sin el ser* hacía suyo el proyecto de *De otro modo que ser* de entender un Dios no contaminado por el Ser.”²⁸

Ciertamente, el proyecto de *Dios sin el ser* está fuertemente influenciado por el programa levinasiano y por la propia lectura marioniana de la historia de la

²³Marion, J.-L., “Prólogo”, en: González R. Anáiz, G., E. Lévinas: *Humanismo y ética*, Madrid, Editorial Cincel, 1992, p. 16.

²⁴Cfr. Lévinas, E., *Dios, la muerte y el tiempo*, ed. cit., p. 206.

²⁵Lévinas, E., *Ética e infinito*, ed. cit., p. 78.

²⁶Lévinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, [Trad.: Pintor Ramos, A.], Salamanca, Sígueme, 2011, p. 42.

²⁷Lévinas, E., *La realidad y su sombra. Libertad y mandato, Trascendencia y altura*, [Trad.: Domínguez Leiva, A.], Madrid, Trotta, 2001, p. 122.

²⁸Marion, J.-L., “Note sur l’indifférence ontologique”, en: Greish, J. y Rolland, J. (eds), Emmanuel Lévinas. *L’étique comme philosophie première. Actes du colloque de Cerisy-La-Salle, 23 août-2 septembre, 1986*, Cerf, Paris, 1993, p. 48.

metafísica publicada con anterioridad en *El Ídolo y la distancia*. Prueba de ello es que, una vez más, Marion opta por leer la trama de la metafísica onto-teológica a partir de la doble hermenéutica del ídolo y del icono, pero otorgándole -en esta oportunidad- mayor relevancia analítica a la dimensión icónica.

Esto se evidencia al reinterpretar la categoría levinasiana de rostro desde la formulación del icono, llegando a fusionarlas en la afirmación de que “todo rostro se da como icono”.²⁹ Aún habrá que esperar a desarrollos posteriores como los de *El cruce de lo visible* (1996), *Siendo dado* (1997) y *De surcroit* (2001) que vuelven sobre la categoría de icono desde la tónica del fenómeno saturado. En esta primera etapa de la obra marioniana la categoría de icono es presentada como un contrapunto antitético de ese ídolo que aplasta la distancia y anula la trascendencia. Solo a partir de ella será posible dar comienzo a una superación de la metafísica que logre evocar un Dios sin el Ser.

Ahora bien, a partir de la hermenéutica del icono, Marion propone entender la “muerte de Dios” (Nietzsche) como el anuncio de un retiro de lo divino o, mejor, como una presencia de lo divino que se visibiliza sobre un fondo de ausencia. Esta ausencia de presencia es para el filósofo francés la figura última de la revelación.³⁰ Con lo cual el anuncio nietzscheano se convierte en un acontecimiento teofánico en donde “la aparición indiscutible de la ausencia de lo divino llega a constituir el centro mismo de una pregunta sobre su manifestación”.³¹

Para Marion esa matriz de manifestación negativa que propicia Nietzsche logra sustraerse definitivamente del horizonte del Ser en la revelación bíblica. Y ello sucede, principalmente, porque allí se oponen “la sabiduría que buscan los griegos” -siempre ligados al Ser- con la “sabiduría de Dios” -que ignora la diferencia ontológica- (I Co 1, 22-25). Esto será el “contragolpe”³² de la revelación que desplaza con violencia al ídolo que antepone el logos humano al Logos divino y permite acceder a un Dios liberado

²⁹Marion, J.-L., *Dios sin el ser*, ed. cit., p. 40.

³⁰Cfr. Marion, J.-L., *El ídolo y la distancia*, ed. cit., p. 88.

³¹Marion, J.-L., *El ídolo y la distancia*, *Ibid.*, p. 32.

³²Marion, J.-L., *Dios sin el ser*, ed. cit., p. 193.

del Ser en el dato de la Escritura. En este sentido, los textos bíblicos de Col 1, 15 y I Jn 4, 8 serán los que cristalicen con mayor nitidez esa superación onto-teológica que provoca la revelación cristiana.

Por su parte, el texto de Col. 1, 15 confesará que Cristo es el “icono (*εἰκὼν*) visible del Dios invisible” convirtiéndolo, de este modo, en la figura de la revelación y en la “norma”³³ única de toda realidad icónica. Con ello la filosofía marioniana satisface la díada conceptual de ídolo/icono que le permitió ofrecer una lectura de la tradición metafísica. El segundo de los textos bíblicos es el de I Jn 4, 8: “Dios es amor (*ἀγάπη*).” Marion lo señala como aquél que abre una verdadera posibilidad de pensar a Dios -provisionalmente tachado en virtud de su exceso, de su saturación y de su distancia- fuera de la diferencia ontológica y fuera de la pregunta por el Ser, en virtud de que el amor se mantiene como lo “suficientemente impensado”.³⁴ Esto se debe a que cualquier apropiación (conceptual, personal, sensible) por parte del amor le es ajena, siendo que lo más propio de sí “es que la insuficiencia le basta”.³⁵ En este sentido, es que el amor no se prenda de nada ni siquiera de sí mismo o de su representación, sino que antes se ofrece en donación, sin condición, sin límite y sin restricción. La figura del crucificado vuelve, como la hermenéutica precisa de este pasaje, a recordar que el amor sólo se dona abandonándose.³⁶ La respuesta es imposible de callar: “Sólo el amor no ha de Ser. Y Dios ama sin el Ser”.³⁷

De lo dicho, resulta evidente que el camino fenomenológico de Lévinas y de Marion se transmuta en un desvío: en el que uno intenta pensar explícitamente a Dios “*más allá del Ser*” desde la categoría de rostro, y el otro se propone pensar a Dios “*sin el Ser*” desde la perspectiva icónica y desde la matriz bíblica neotestamentaria del Amor y de Cristo.

³³Marion, J.-L., *Dios sin el ser*, *Ibid.*, p. 37.

³⁴Marion, J.-L., *Dios sin el ser*, *Ibid.*, p. 79.

³⁵Citot, V./ Godo, P., “Entrevista a Jean-Luc Marion”, ed. cit., p. 132.

³⁶Cfr. Walton, R. J., “Reducción fenomenológica y figuras de la excedencia”, en: *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe* (Argentina) No. 16 (2008), p. 184.

³⁷Marion, J.-L., *Dios sin el ser*, ed. cit., p. 189.

3. Perspectiva conclusiva: Del giro *teológico* al giro *levinasiano*.

A propósito de la propuesta marioniana de rehabilitar a Dios más allá de una metafísica onto-teológica concluimos que el camino elegido por nuestro autor resulta tan filosóficamente atractivo como teológicamente empobrecedor.

La objeción que ha formulado desde el ateísmo J. Benoist, dirigida a saber si “es suficiente no ser un concepto para ser Dios”³⁸ podría ser invertida desde la perspectiva teológica para inquirir si es suficiente invocar el nombre del Dios-Amor o del Icono para dar con el exceso y la saturación del Dios revelado (y pos-onto-teológico).

De algún modo, lo analizado hasta aquí nos obliga a problematizar el uso que la filosofía marioniana hace de la teología y de las fuentes reveladas. Los textos bíblicos que invoca Marion son claramente recortados y manipulados en función de sus propias necesidades argumentales, no logrando despejar para su obra la acusación de “idolatría” que él mismo vierte sobre la historia de la metafísica. Esto se evidencia con claridad en la abstracción intencional que opera sobre la dimensión práxica, ética y política que proponen los textos bíblicos respecto del Dios revelado. Así el Δίος-Amor que el filósofo francés invoca, inspirándose en el texto bíblico neotestamentario, no se corresponde con el Dios revelado y excedente que impone para su manifestación “invisible” el reconocimiento amoroso del hermano “a quien (se) ve” (1Jn 4,20-21) y el amor hacia los enemigos (Mt 5, 43-44). Ciertamente, ambas condiciones resultan indispensables y necesarias para toda epifanía divina, tal como se descifra en una lectura no fragmentaria sino holística del texto bíblico.

Junto con ello se suma la advertencia levinasiana de que es casi imposible pensar a Dios más allá del Ser o sin el Ser sin apelar a un modelo de trascendencia que escape realmente a las configuraciones onto-teológicas. Para Lévinas la solución estará en pensar a Dios desde el modelo de la alteridad y

³⁸Benoist, J., *Le ‘tournant théologique’*, en: *L’ idée de phénoménologie*, París, Beauchesne, 2001, p. 86.

desde él incluir a la ética en la superación de la metafísica tradicional. Ahora bien, ¿sucede lo mismo en Marion? Definitivamente no. Su propuesta parece remitir directamente a la letra bíblica licuando las opciones de liberación y de crítica hegemónica que lo teológico ostenta como lo más propio y original de esa letra revelada. Allí en esa crítica y en ese anuncio de liberación también se esconde una revelación de Dios que Marion destina al silencio. En definitiva, Marion recupera un Dios ante el cual el hombre puede rezar y bailar, pero ante el cual no podrá acudir para ser liberado de las opresiones que lo agobian. Ese Dios no es el ~~Dios~~ revelado que satura en razón de ser locura y escándalo para el logos humano.

Ciertamente, nos resulta sospechoso que el filósofo francés asuma una teología judeocristiana -que jamás se comprendió como un mero pensar a Dios excluido de las implicancias relacionales- para restablecer lo divino bajo las marcas de la excedencia del amor pero despojado de cualquier eco ético, jurídico y político. En este contexto es donde, a nuestro juicio, la opción metodológica desplegada, con la que la filosofía de la donación gana independencia respecto de la matriz onto-teología, parece empobrecer el dato teológico tanto como lo evoca. Al punto de simular un giro hacia una teología que no es tal. Todo ello nos conduce a abandonar la idea de un giro teológico estricto para pensar más bien en un giro levinasiano que intenta retomar metodológicamente el desvío fenomenológico del lituano para repatriar el fenómeno de Dios desde una matriz cristiana católica que no transgrede los límites de la filosofía (porque nunca llega a tocar la entraña teológica) aunque sí dilata los de la fenomenología más ortodoxa.

Bibliografía

BENOIST, J., Le 'tournant théologique', en: *L' idée de phénoménologie*, París, Beauchesne, 2001, pp. 81-103.

Dios en la propuesta de Jean-Luc Marion. Del giro *teológico* al giro *levinasiano*.
MARÍA EUGENIA CELLI

CITOT, V./ GODO, P., "Entrevista a Jean-Luc Marion", [Trad: GARBINO, E.], *Nombres. Revista de Filosofía*, Córdoba, Año XV, No. 19 (2005), pp. 123-145.

Disponible en:

<http://www.revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/view/2335/1272>. (Fecha de consulta: 12/10/2016).

HEIDEGGER, M., "El final de la filosofía y la tarea de pensar", en: *Tiempo y Ser*, [TRAD.: M. GARRIDO, J. L. MOLINUEVO Y F. DUQUE], Madrid, Tecnos, 1998.

HEIDEGGER, M., *Identidad y diferencia*, [Trad.: CORTÉS, H./ LEYTE, A.], Barcelona, Anthropos, 2008.

JANICAUD, D., *La phénoménologie dans tous ses états*, Paris, Gallimard, L'Éclat, 2009.

LECONTE, M., "Fenomenología Icónica. El acceso al fenómeno religioso como remisión a la donación en Jean-Luc Marion", en: GARRIDO-MATURANO, A. E., (Ed.), *¿Dónde estás, Señor? El acceso al fenómeno religioso en la filosofía fenomenológica hermenéutica y existencial*, Buenos Aires, Biblos, 2012, pp. 129-142.

LÉVINAS, E., *Entre nosotros. Ensayo para pensar en otro*, [Trad.: PARDO, J. L.], Valencia, Pre-textos, 1993.

LÉVINAS, E., *La realidad y su sombra. Libertad y mandato, Trascendencia y altura*, [Trad.: DOMÍNGUEZ LEIVA, A.], Madrid, Trotta, 2001.

LÉVINAS, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, [Trad.: PINTOR RAMOS, A.], Salamanca, Sígueme, 2011.

LÉVINAS, E., *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, [Trad.: GARCÍA-BARÓ, M.], Salamanca, Sígueme, 2012.

LÉVINAS, E., *Ética e infinito*, [Trad.: AYUSO DÍEZ, J. M.], Madrid, Machado libros, 2015.

LÉVINAS, E., *Dios, la muerte y el tiempo*, [Trad.: ROLLAND, J.], Madrid, Cátedra, 2016.

MARION, J.-L., "La fin de la fin de la métaphysique", en: *Laval théologique et philosophique*, Volume 42, número 1, février 1986, pp. 23-33. Disponible en: <https://www.erudit.org/fr/revues/ltp/1986-v42-n1-ltp2124/400214ar.pdf>.

Dios en la propuesta de Jean-Luc Marion. Del giro *teológico* al giro *levinasiano*.
MARÍA EUGENIA CELLI

(Fecha de consulta: 05/06/2017)

MARION, J.-L., "Prólogo", en: GONZÁLEZ R. ANÁIZ, G., E. *Lévinas: Humanismo y ética*, Madrid, Editorial Cincel, 1992, pp. 11-17.

MARION, J.-L., "Note sur l'indifférence ontologique", en: GREISH, J. Y ROLLAND, J. (eds), *Emmanuel Lévinas. L'éthique comme philosophie première. Actes du colloque de Cerisy-La-Salle, 23 août-2 septembre, 1986*, Cerf, Paris, 1993.

MARION, J.-L., "La voix sans nom. Hommage -à partir- de Lévinas", en: *Rue Descartes*, N° 19, Paris- PUF, (1998), pp. 11-25.

MARION, J.-L., *El ídolo y la distancia*. [Trad.: PASCUAL, S. M./ LATRILLE, N.], Salamanca, Sígueme, 1999.

MARION, J.-L., *Acerca de la Donación. Una perspectiva fenomenológica*, Buenos Aires, Jorge Gaudino Ediciones/UNSAM, 2005.

MARION, J.-L., *Dios sin el ser*, [Trad.: RESTREPO, C. E./BARRETO, D./BASSAS VILA, J.], Castellón, Ediciones Ellago, 2010.

RESTREPO, C. E., "La muerte de Dios y la cuestión teológica. Aproximación a la obra de Jean-Luc Marion", en: *Eidos Revista de filosofía de la Universidad del Norte* (Colombia) No. 8 (2008), pp. 182-194.

RESTREPO, C. E., *La remoción del ser. La superación teológica de la metafísica*, Bogotá, San Pablo, 2012.

VINOLO, S., "Jean-Luc Marion: escribir la ausencia. El 'Giro Teológico' como porvenir de la filosofía", en: *Escritos* (Medellín-Colombia), Vol. 20, No. 45 (2012) pp. 275-304.

WALTON, R. J., "Reducción fenomenológica y figuras de la excedencia", en: *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe* (Argentina) No. 16 (2008), pp. 169-187.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
MESA DE PONENCIAS: FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

**LA HERMENÉUTICA GADAMERIANA COMO PERSPECTIVA SUPERADORA DE LA
CONCEPCIÓN CIENTIFICISTA DEL CONOCIMIENTO HISTÓRICO**

Milagros del Pilar Chain
Facultad de Filosofía y Humanidades
Universidad Nacional de Córdoba
pilarchain@hotmail.com

Resumen: El programa Gadameriano de una hermenéutica filosófica incluye una reflexión sobre las ciencias históricas del XIX. Precisamente, en *Verdad y método* el autor establece una crítica sobre el trabajo llevado a cabo por estas ciencias, puesto que han intentado buscar para sí certezas como las que impone el riguroso método promovido por las ciencias exactas. Esta investigación estará dirigida justamente a exponer que la cuestión cognoscitiva que suscitan las denominadas ciencias del espíritu, encuentran una adecuada respuesta allí donde el modelo de intelección no se identifica con el alcanzado por el pensamiento especulativo abstracto.

Palabras clave: Gadamer, historicismo, saber práctico, fusión de horizontes.

El programa Gadameriano de una hermenéutica filosófica incluye una reflexión sobre las ciencias históricas del XIX. Precisamente, en *Verdad y método*¹ el autor establece una crítica sobre el trabajo llevado a cabo por estas ciencias, puesto que han intentado buscar para sí certezas como las que impone el riguroso método promovido por las ciencias exactas. Y en este sentido, las ciencias históricas se han visto completamente dominadas por el modelo epistemológico científico-natural.

Sin duda, la hermenéutica contemporánea reconoce en la figura de Dilthey un heredero de la tradición alemana, cuyo pensamiento se caracteriza, incluso, por superar de algún modo al kantismo. Pues el autor logra plantear el problema epistemológico al distinguir el trabajo llevado a cabo por las ciencias de la naturaleza con independencia de las ciencias del espíritu. Gadamer

¹ Gadamer, H.G., *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1984.

La hermenéutica gadameriana como perspectiva superadora de la concepción científicista del conocimiento histórico. MILAGROS DEL PILAR CHAIN
advierte, sin embargo, que si bien Dilthey trata de delimitar el campo de investigación de las ciencias históricas, no ha logrado deslindarse del todo de la influencia que ha ejercido la conciencia metódica, que predomina en las ciencias de la naturaleza como ideal cognitivo.

Contrariamente a Dilthey, la hermenéutica filosófica contemporánea muestra que en la experiencia histórica se revela un tipo de verdad que no puede quedar limitada a los patrones metodológicos impuestos por las ciencias exactas.

Efectivamente, Gadamer a fin de legitimar filosóficamente este tipo de verdad que se presenta como experiencia extracientífica del conocimiento histórico, apela a la analítica existencial del *Dasein* (estar-ahí) desarrollada por Heidegger en *Ser y tiempo*. Como así también, al programa heideggeriano sobre una "hermenéutica de la facticidad", ya que significó para la hermenéutica gadameriana un redescubrimiento de la *praxis* humana.

Estos análisis muestran que la universalidad del fenómeno hermenéutico, ya no se halla ligado al concepto de método y de ciencia moderna. Gadamer -siguiendo con la interpretación trazada por Heidegger- entiende que la comprensión no tiene que ver con seguir un conjunto de reglas fijas, ni tampoco con generalizaciones abstractas propias de la especulación teórica, sino que se refiere *originariamente a la estructura fundamental de nuestro ser-en-el-mundo*. Es decir, lo que caracteriza a la vida humana se revela en su carácter de *facticidad, temporalidad y finitud*.

El autor, efectivamente, muestra que cuando el historiador intenta interpretar un texto no lo hace como un sujeto imparcial, sino que siempre está proyectando una *anticipación de sentido* en el texto. Esta proyección tiene que ver, justamente, con la pertenencia del intérprete a su propia tradición: Esto es, con la propia situación hermenéutica que determina al que interpreta.

Se puede advertir claramente que en Gadamer esta proyección de sentido adquiere un sentido más bien positivo. El prejuicio, contrariamente a como se lo ha concebido a lo largo de los años, no significa una limitación para

La hermenéutica gadameriana como perspectiva superadora de la concepción científicista del conocimiento histórico. MILAGROS DEL PILAR CHAIN

la comprensión sino que, más bien, se constituye como condición de posibilidad para la misma en tanto forma parte de la experiencia humana del mundo.

De este modo, se puede ver que la legitimidad pretendida por el investigador de la historia, ya no tiene que ver con la reconstrucción de un "otro" como tal, o del evento original, sino de poder entenderse en la *cosa misma*. La comprensión en Gadamer, se refiere más bien a un *acuerdo* en lo común, es decir, a un acuerdo entre la anticipación de sentido que caracteriza la precomprensión, y la palabra que nos habla desde la tradición. La labor hermenéutica justamente, desde la circularidad señalada por Heidegger, debe ir elaborando esas opiniones previas conforme a la cosa debatida, a fin de hacer valer la cosa dicha por el texto.

La rehabilitación de los prejuicios y el alcance de la tradición, bajo la cual se sustentan dichos prejuicios, representa uno de los puntos más llamativos de la hermenéutica filosófica propuesta por Gadamer. Pues, contra la idea de una conciencia histórica sujeta a primados científicistas, el autor nos refleja que "estar inmersos en tradiciones, significa real y primariamente estar sometido a prejuicios"².

A fin de aclarar un poco más esta cuestión, se muestra que para el filósofo de Marburgo la distancia que se presenta en relación con el pasado histórico y que se intenta comprender, no puede ser dominada mediante la metodología científica. Efectivamente, la comprensión hermenéutica delineada por Gadamer no intenta ni desplazarse hacia el mundo del autor, o de los actores de los hechos del pasado, como tampoco intenta alcanzar una interpretación desde el lenguaje de los mismos, o captar sus intenciones. Y esto se debe a que el que comprende no lo hace de modo objetivador, puesto que él mismo se ve implicado *en y por* la tradición.

De este modo, la distancia se muestra como algo positivo que, además, vuelve productiva y fecunda la comprensión. En este sentido, se dice que "el entendimiento se piensa menos como un acto subjetivo, que como participante

² Gadamer, H.G., *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, ed. cit., p. 343.

La hermenéutica gadameriana como perspectiva superadora de la concepción científicista del conocimiento histórico. MILAGROS DEL PILAR CHAIN
en un evento del acontecer de la tradición, en el cual, pasado y presente están en constante mediación”³.

Es decir, se puede entender que la conciencia de la historia efectual, es conciencia de la situación hermenéutica y, por tanto, de la finitud humana. Por consiguiente, no podemos sustraernos a los efectos de la historia efectual. La historia de los efectos, en este sentido, opera siempre en la comprensión. Por ello, para Gadamer el tratar de elevar a conciencia esta situación hermenéutica en la que se ejerce la historia efectual, nunca llega a darse plenamente, pues “ser histórico quiere decir, no agotarse nunca en el saberse”⁴. Esto es, no es posible hacer consciente todas las cosas que forman parte de nuestro *ser-en-el-mundo*.

Al mismo tiempo, veremos cómo la hermenéutica gadameriana pone en conexión el saber de la *phrónesis* aristotélica. Esto le permite el autor volver a entablar el debate con la hermenéutica y la historiografía del XIX y recuperar, así, el momento de la *aplicación* como parte integrante y constitutiva del fenómeno hermenéutico.

Si se piensa en los antiguos modelos prácticos teológicos y jurídicos, lo que se entiende como la *aplicación* de un sentido general a una situación concreta y determinada representa un momento integral en el acto de comprensión, pero este momento tiende a desaparecer en la hermenéutica moderna tras la imposición de una concepción puramente metódica de la interpretación.

Para Gadamer, justamente, la rehabilitación del saber de la aplicación le permite, frente a la idea de una conciencia histórica como la ofrecida por Dilthey, elaborar su teoría de *conciencia de la historia efectual*. Sabemos que esta conciencia no suprime la distancia temporal, pues si bien está abierta a mundos pasados y a otros eventos, no descuida la tradición en la que nos hallamos inmersos y por la que nos vemos afectados. Esto último se realiza a través de lo que el autor entiende como *fusión de horizontes y experiencia hermenéutica*.

³ H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 360 citado en García- G. D. E., "Gadamer y la conciencia histórica. La callada herencia viquiana" en: J. J. Acero, et al., *El legado de Gadamer*, Granada, ED-Universidad de Granada, 2004, p. 299.

⁴ Gadamer, H.G., *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, ed. cit., p. 372.

La hermenéutica gadameriana como perspectiva superadora de la concepción científicista del conocimiento histórico. MILAGROS DEL PILAR CHAIN

En este sentido la comprensión, para Gadamer, tendrá que ver más con una experiencia y no con *un conocer*. Esta experiencia no es la experiencia de la que da cuenta el científico en su laboratorio, sino que es experiencia “que nos sustenta y de la que nosotros nos nutrimos”⁵.

La noción de *experiencia hermenéutica* es una de las tesis más importantes que desarrolla Gadamer en su obra *Verdad y método*, y que atraviesa las tres partes que conforman la misma. Como respuesta al relativismo, el autor entiende que una real hermenéutica, y que al mismo tiempo pretenda ser filosófica, debe elaborar una conciencia obrada por la eficacia histórica que no puede dejar de admitir que esta conciencia se remite a la finitud que caracteriza a la experiencia humana en general.

En la filosofía de la reflexión hegeliana, toda experiencia es superada en el saber absoluto. Contrariamente a esto, Gadamer señala que una conciencia obrada por la eficacia histórica debe ser justamente consciente de los límites de su reflexión.

Pues se dice de un hombre experimentado, o que ha alcanzado cierta experiencia, que también es sabio (*phronimos*), es decir, “[...] que dispone de un saber de validez universal o que es capaz de predecir soberanamente el curso de las cosas”⁶. Y en este sentido, frente al pensamiento metódico, se puede advertir que para el conocimiento de las cosas particulares (de las que se ocupa la *phrónesis*) se requiere de la experiencia.

Ciertamente, para la hermenéutica filosófica en esta dependencia del saber práctico común al *ethos* concreto, se reconoce la pertenencia a la tradición y el carácter de hallarse situado pero esto no implica quedar atrapados en nuestro propio horizonte. Para Gadamer, asumir nuestra condicionalidad y finitud implica poder estar abiertos hacia otros horizontes históricos y otras tradiciones. Comprender, es siempre comprender de un modo cuanto que es una mediación constante entre pasado y presente.

⁵ Grondin, J., *Introducción a Gadamer*, Barcelona, Herder, 2003, p.42.

⁶ *Ibid.*, p. 184

La hermenéutica gadameriana como perspectiva superadora de la concepción científicista del conocimiento histórico. MILAGROS DEL PILAR CHAIN

En este sentido, se puede decir que no hay horizontes cerrados, como tampoco hay dos horizontes en sí; el concepto de horizonte se caracteriza por su movilidad, así nuestra situación hermenéutica está en constante formación al poner a prueba nuestros propios prejuicios. La hermenéutica filosófica no busca su confirmación en la seguridad metodológica sino, por el contrario, se trata de poder estar expuesto hacia toda posible revisión.

La labor hermenéutica debe intentar ganar el horizonte desde el que habla la tradición pero no como lo piensan las ciencias históricas, tratando de reconstruir el pasado desde sí mismo, sino de estar abierto hacia lo dicho por *el otro* como lo extraño de la tradición pero sin dejar de lado nuestras propias opiniones y expectativas.

Este proceso de comprensión descrito por el filósofo de Marburgo, recibe el nombre de *fusión de horizontes*. El autor en esta obra señala que no hay un horizonte del presente en sí mismo, ni un horizonte del pasado que hubiera que ganar, se trata más bien de un *único horizonte*, uno general, en el sentido que traspasa cualquier particularidad, ya sea del presente como del pasado. Es decir, la hermenéutica filosófica se entiende como la fusión de horizontes donde los horizontes particulares se van ampliando y por tanto se da "una elevación de la perspectiva"⁷. Este proceso hermenéutico tiene como *medium* de realización, *el lenguaje*. Para Gadamer en esta apertura que caracteriza a toda comprensión, yace cierta *eticidad* cuya estructura lógica se asienta, justamente, en el modelo dialogal platónico.

Se puede decir, entonces, que contra el ideal objetivista y metodológico del uso de la razón que ejercen las ciencias de la naturaleza, y que se impone como modelo en la ciencias históricas decimonónicas, Gadamer muestra que la hermenéutica filosófica se entiende como *praxis* y como saber práctico, y su relevancia filosófica es que tenga alcance universal.

⁷ Volpi, F., "Hans-Georg Gadamer: El logos de la Era Hermenéutica", *Endoxa: Series filosóficas*, n° 20, Madrid, UNED, 2005, p. 278.

La hermenéutica gadameriana como perspectiva superadora de la concepción
cientificista del conocimiento histórico. MILAGROS DEL PILAR CHAIN

Bibliografía

Acero, J. J. Et alt., *El legado de Gadamer*, Granada, ED-Universidad de Granada, 2004.

Gadamer, H.G., *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1984.

Grondin, J., *Introducción a Gadamer*, Barcelona, Herder, 2003.

Volpi, F., "Hans-Georg Gadamer: El logos de la Era Hermenéutica", *Endoxa: Series filosóficas*, nº 20, Madrid, UNED, 2005.

EDUCACIÓN Y LENGUAJE POÉTICO

Pablo Cosentino
U.B.A
pablocosentino_8@hotmail.com

Resumen: La educación de los niños en los espacios de formación tuvo como principal objetivo adaptar sus cuerpos a la lógica utilitaria predominante. Pero si la racionalidad hegemónica en las sociedades capitalistas determina la lógica de todas sus instituciones la escuela se transformó entonces en un eslabón fundamental para el disciplinamiento de los cuerpos con el fin de volverlos más productivos.

En consecuencia la racionalidad instrumental, expresada en un lenguaje tecno-científico, estructuró la formación escolar perdurando aún hasta nuestros días. Dicho papel central otorgado a este tipo de lenguaje provocó en los ámbitos educativos la desvalorización de otros tipos de lenguaje vinculados a lo poético.

Por eso frente a ese deterioro de la riqueza de lo real es posible proponer un lenguaje poético que, intentando captar la diversidad de lo existente, rescate la singularidad de la experiencia. De este modo, la deconstrucción del predominio de lo científico habilita la búsqueda de una articulación entre los distintos lenguajes que potencie las prácticas educativas.

Palabras clave: educación, lenguaje, lectura, infancia, otro.

1. Lenguajes y educación

La escuela tiene sus orígenes en la modernidad. A comienzos del siglo XIX, iniciada la revolución industrial y ya con un desarrollo del capitalismo que se despliega a nivel mundial, dicha institución se convirtió en un espacio imprescindible para el disciplinamiento de la futura mano de obra en las fábricas.

En las sociedades de mercado el beneficio económico es el propósito que rige las acciones de los ciudadanos y estructura la relación con los pares. Así fue como la educación de los niños en los espacios de formación tuvo como principal objetivo adaptar sus cuerpos a la lógica utilitaria predominante. Pero si la racionalidad hegemónica en las sociedades capitalistas determina la lógica de todas sus instituciones la escuela se transformó entonces en un eslabón fundamental para el disciplinamiento de los cuerpos con el fin de volverlos más productivos.

En consecuencia la racionalidad instrumental, expresada en un lenguaje tecno-científico, estructuró la formación escolar perdurando aún hasta nuestros días. Dicho papel central otorgado a este tipo de lenguaje tuvo entre sus consecuencias el desplazamiento de otras formas de relación con el mismo. Es decir, el predominio de dicho lenguaje adaptado a la lógica utilitaria provocó en los ámbitos educativos la desvalorización de otros tipos de lenguaje vinculados a lo poético, lo musical, lo literario, lo artístico, etc.

De este modo, la primacía otorgada a un lenguaje estructurado a partir de conceptos tecno-científicos dio a la experiencia en educación un carácter regular, controlable y planificable. Sin embargo, si como afirma Nietzsche, todo concepto se forma igualando lo que no es igual, debemos considerar que aquel privilegio esconde una homogeneización de las experiencias en donde se borra la diferencia.¹

Pero frente a ese deterioro de la riqueza de lo real es posible proponer un lenguaje poético que, intentando captar la diversidad de lo existente, rescate la singularidad de la experiencia. De este modo, la deconstrucción del predominio de lo científico habilita la búsqueda de una articulación entre los distintos lenguajes que potencie las prácticas educativas.

¹ Nietzsche, F., "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral" en *Obras Completas, vol. I*, Buenos Aires, Ediciones Prestigio, 1970, pp. 543-556.

2. Lenguajes y lecturas

En este apartado nos detendremos a problematizar la manera en que se han considerado los procesos de lectura y escritura en los ámbitos educativos ya que tradicionalmente estos han quedado reducidos a una concepción que los restringe sólo a la interpretación y a la producción de textos escritos. De este modo, la escuela se propuso cumplir un rol determinante en la formación de sujetos con capacidad de lecto-escritura que los habilitaría a establecer un tipo de comunicación esencial para una adecuada integración a la vida social.

Sin embargo, podemos cuestionar dicha postura ya que suele implicar una desvalorización e incluso un desconocimiento de otros tipos de lenguajes a los que no se los reconoce como tales. Por ejemplo, todavía muchos docentes de distintas disciplinas artísticas (música, cine, teatro, artes plásticas, danza, etc) deben sostener una intensa lucha por reivindicar a sus prácticas como lenguajes.

En este sentido proponemos considerar a la lectura de un modo más amplio que el que indica la concepción tradicional ya que la misma no se realiza sólo frente a un texto escrito sino que también es practicada ante otros tipos de lenguaje como el audiovisual, el pictórico, el musical, el teatral o el corporal.

Pero estas "otras lecturas" (que tradicionalmente han tenido un papel subordinado frente a la lectura de los textos escritos) habilitan a la vez un *poder decir* que pone en juego otros lenguajes que van más allá del oral o el escrito. Tal vez entonces esto sea de un inmenso valor a la hora de reconsiderar el vínculo entre las prácticas educativas y la comunicación, la expresión y la construcción de subjetividades.

En este sentido debemos analizar algunas cuestiones que de algún modo se relacionan con la actual situación de subordinación de ciertas disciplinas asociadas a otros lenguajes. Luego, intentaremos reflexionar sobre la importancia de la revalorización de estas prácticas del lenguaje dentro de los ámbitos educativos.

Siguiendo lo trabajado por Henri Meschonnic consideramos que la lecto-escritura es una práctica sometida bajo la lógica del signo. Esto significa que en nuestro abordaje a los textos predomina la atención hacia el significado. En consecuencia se privilegia siempre un tipo de lectura que toma en cuenta el supuesto “contenido” del lenguaje dejando de lado otras dimensiones de lo escrito. Pero al prestar atención sólo al significado al que remitirían los términos, este tipo de lectura pierde de vista el aspecto rítmico de los textos.

Por lo tanto, pensar a los procesos de lectura y escritura de manera más amplia, evitando reducirlos a lo escrito, debe hacernos a la vez problematizar dicha hegemonía del signo. En este sentido si la tradición ha centrado su atención a la dimensión del significado, Meschonnic propone darle prioridad al ritmo por sobre el signo en el lenguaje. Pero el ritmo no debe ser pensado como la alternancia de tiempos altos y bajos sino como la organización del movimiento de la palabra en el lenguaje, es decir, la disposición fluida de los términos. Dice el autor:

El ritmo es organización del sentido en el discurso (...) El sentido se hace por todos los elementos del discurso. La jerarquía del significado no es más que una variable de él, según los discursos, las situaciones. El ritmo en un discurso puede tener más sentido que el sentido de las palabras, u otro sentido.²

Por otro lado, esta hegemonía del signo implica pensar una escisión entre el lenguaje y el cuerpo. Al tomar en cuenta sólo el aspecto del signo de lo escrito, se desestima la corporalidad presente en toda textualidad. Esta corporalidad, sin embargo, se manifiesta precisamente en el ritmo ya que es este el que recoge la situacionalidad de un cuerpo, sus tensiones, sus tonos, su estado de ánimo, sus pulsiones, su estar atravesado por diversas circunstancias y por una historia:

El ritmo no es un signo. Muestra que el discurso no está hecho únicamente de signos (...) Porque el lenguaje incluye la comunicación, los signos, pero

²Meschonnic, H., *La poética como crítica de sentido*, trad. de Hugo Savino, Buenos Aires, Marmol-Izquierdo Editores, 2007, p.69.

también las acciones, las creaciones, las relaciones entre los cuerpos, lo mostrado-escondido del inconsciente, todo lo que no llega al signo.³

3. Lenguajes e infancia

Según Julia Kristeva, en la poesía hay un predominio del ritmo por sobre lo simbólico del lenguaje. Si en el lenguaje científico hay un intento por alcanzar una univocidad en los discursos expresado por el afán de remitir cada palabra a un significado; en la poesía, por el contrario, lo simbólico pierde su centralidad para dar lugar al aspecto rítmico, musical, de los significantes.

Esta tonalidad, según la autora, es expresión de las marcas de los procesos pulsionales que se remontan al cuerpo del infante dependiente de la madre. En la poesía, por lo tanto, la palabra no es exclusivamente un signo ya que se persigue una reactivación de lo reprimido pulsional-materno:

Sólo al precio de la represión de la pulsión y de la relación continua con la madre, se constituye el lenguaje en su función simbólica. En cambio, será al precio de una reactivación de lo reprimido pulsional, materno, como se sostendrá el sujeto del lenguaje poético, para quien la palabra nunca es exclusivamente un signo.⁴

Pero entonces el lenguaje poético remite necesariamente a la cuestión de la infancia (como todos los demás lenguajes que trascienden la lógica del signo y dan prioridad al ritmo en la construcción de sentidos). Esto se deriva de lo que afirma Kristeva cuando manifiesta que la lógica del signo se instala al precio del abandono de ese cuerpo infante, pulsional y dependiente de la madre, tras la imposición de la lengua paternamarcando la entrada de la dimensión simbólica del lenguaje.

³Meschonnic, H, trad. cit., p. 73.

⁴Kristeva, J., *El sujeto en cuestión: el lenguaje poético*, en C. Levi-Strauss, *Seminario: La identidad*, Barcelona, Petrel, 1981, p. 263.

La poesía entonces puede ser entendida como un ir tras la infancia. Este territorio fuera de la palabra y de la ley es un lugar al que no podemos acceder pero que, sin embargo, nos acompaña a lo largo de toda nuestra vida. Como dice Giorgio Agamben acceder a la infancia es un trayecto imposible al que nos abocamos cada vez que experimentamos las tensiones entre el lenguaje y el cuerpo.

El filósofo nos recuerda que, al contrario de lo que habitualmente se supone, el humano no se define por poseer el lenguaje sino que su ser se caracteriza por nacer desprovisto del mismo. Precisamente aquel período que va desde el nacimiento hasta la adquisición del lenguaje es lo que se denomina “infancia”.

Según Agamben es debido a que existe una instancia previa a la adquisición del lenguaje que resulta erróneo identificar a lo humano con el mismo. Sin embargo, la infancia no puede ser reducida sólo a una etapa en el desarrollo de la vida de un individuo sino que esta representa un archi-acontecimiento que atraviesa la existencia del mismo:

Como infancia del hombre, la experiencia es la mera diferencia entre lo humano y lo lingüístico. Que el hombre no sea desde siempre hablante, que haya sido y sea todavía in-fante, eso es la experiencia.⁵

Por eso al escapar de la coerción del lenguaje tecno-científico, los lenguajes que expresan la racionalidad poética manifiestan la tensión que se produce cuando las palabras intentan dar cuenta de las sensaciones y tonalidades que atraviesan un cuerpo. Maximiliano López lo describe del siguiente modo:

Entre la imposibilidad de nombrar el cuerpo que vive en la voz y la imposibilidad de animar palabras insensibles se abre la posibilidad de decir (...) Entre una y otra se abre un vacío, un abismo al cual nos vemos arrojados cada vez que nos proponemos decir verdaderamente algo (...) Hacer la

⁵Agamben, G., *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*, trad. de Silvio Mattoni, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2001, p. 70.

experiencia de ese vacío, de esa herida abierta en el corazón del idioma es hacer la más radical experiencia del lenguaje: la experiencia poética.⁶

4. Lenguajes y subjetivación

Veíamos de la mano de Henri Meschonnic, que la poesía es una forma de escritura en la que el ritmo tiene un predominio por sobre el significado. Pero, según Julia Kristeva, dicho ritmo expresa una reactivación de lo reprimido-pulsional donde la palabra escrita no es exclusivamente un signo. Por lo tanto, el lenguaje poético nos remite a la cuestión de la infancia.

En este sentido considerábamos a la infancia no sólo en su referencia a un período cronológico en la vida de las personas sino como un archi-acontecimiento que nos acompaña a lo largo de nuestra existencia. La infancia refiere entonces a esa instancia fuera de la palabra, de la ley, de la historia y, aún, de nosotros mismos.

Habíamos visto también que, según Agamben, la infancia funda nuestra experiencia atravesada por el lenguaje. Pero por eso mismo esta se vuelve un lugar inaccesible, una especie de origen al que no podemos arribar debido a la imposibilidad de desprendernos del lenguaje.

La infancia es entonces el lugar de la alteridad ya que, al igual que con el otro, siempre que intentamos vincularnos con ella lo hacemos desde nuestro yo. Así como nuestro acceso al otro se nos manifiesta imposible también la infancia se nos presenta inalcanzable. Por eso, de igual manera que cuando intento expresar dicho lugar del no-lenguaje debo recurrir al lenguaje, siempre que intento acceder al otro lo hago desde las categorías de mi yo. Pero de este modo, la lógica de la ganancia reduce al otro a la mismidad reafirmando, reasegurando y confirmando al yo.

⁶Lopez, M., "Notas para una poética de la educación", *RESAFE*, N°12, 2009, pp. 28-36.

Sin embargo, sin una apertura a la diferencia no puede darse el aprendizaje. Es sólo mediante una exposición al otro que es posible abandonar lo propio, lo que ya se sabe, lo que ya creemos, lo que ya sentimos y lo que ya somos para así salirnos de lo propio y transformar nuestro saber.

Para pensar el aprendizaje desde esta perspectiva retomaremos al autor francés Henri Meschonnic quien afirma que es en el poema donde se expresa la máxima corporalización del lenguaje ya que a través del mismo corre de manera continua el movimiento y la fuerza de los cuerpos. Esto vuelve indistinguible la separación en el poema entre sonido y sentido, forma y contenido, etc.

En el poema se da, además, un continuo en el que interactúan el lenguaje y la vida. Es este entonces la instancia en la cual se da una transformación simultánea de una forma de vida y una forma de lenguaje:

La invención de una forma de vida por una forma de lenguaje e inseparablemente la invención de una forma de lenguaje por una forma de vida. Invención y transformación.⁷

Pero siguiendo el enfoque amplio del lenguaje que intentamos desarrollar al comienzo del trabajo podemos afirmar que toda vida se manifiesta en diversos tipos de lenguaje. Es decir, como afirma Derrida, todo ser viviente se manifiesta en huellas, en movimientos de auto-hetero-afección. Estos movimientos que son lenguaje, son también los rastros que la vida deja tras su paso. Por lo tanto, la vida se vuelve inescindible de sus manifestaciones.⁸

Lo anterior implica que en lo poético se hace claramente visible la imposibilidad de separarla vida de sus lenguajes, el cuerpo de sus manifestaciones. Por eso, como dice el psicomotricista argentino Daniel Calmels, el cuerpo es en sus manifestaciones, el cuerpo es sus lenguajes:

⁷Meschonnic, H., trad. cit., p. 33.

⁸Derrida, J., *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Madrid, Editorial Trotta, 2008.

La presencia de las manifestaciones corporales es la prueba de la existencia del cuerpo. Es a partir del contacto, los sabores, la actitud postural, la mirada, la escucha, la voz, la mímica facial, los gestos expresivos, las praxias, etc., cuando el cuerpo cobra existencia. Si no existiera ninguna de estas manifestaciones (...) podríamos afirmar que no habría cuerpo.⁹

5. Lenguajes y otro

Decíamos anteriormente que, desde su surgimiento en la modernidad, la escuela ha estado sometida bajo la lógica de la utilidad. Un lenguaje preciso, unívoco y homogeneizante ha imperado dentro de los espacios educativos. Este tuvo como principal objetivo el disciplinamiento de los cuerpos de manera de volverlos dóciles y productivos.

En este sentido creemos que este lenguaje tecno-científico regido por una racionalidad utilitaria e instrumental no puede dirigirse más que a la re-apropiación del sujeto, es decir, a su re-aseguro y al resguardo de la mismidad que busca imponerse frente a la diversidad de lo existente. Es por esto que aquel no hace más que colaborar en la constitución de sujetos que se estructuran bajo la lógica del beneficio de lo propio y la expansión del “yo”.

Sin embargo, la escuela de este modo queda presa de una cosmovisión en donde la realidad y el otro son vistos desde la mirada soberana de un sujeto racional y dominador que se apropia de lo real.

Es por esta razón que creemos necesario repensar el lugar de lo poético en la formación escolar y, en consecuencia, consideramos que esos otros modos de concebir el lenguaje pueden habilitar espacios desde donde poner en cuestión la racionalidad utilitaria predominante.

⁹Calmels, D., “La gesta corporal: el cuerpo en los procesos de comunicación y aprendizaje”, *Revista Desenvolupa*, N° 32.

Por consiguiente, habitar un lenguaje educativo más acorde con lo que podemos denominar una “racionalidad poética” es una manera de recuperar la tonalidad y el ritmo de las palabras sometidos bajo el predominio del significado.

Por otro lado, repensar lo educativo desde un lenguaje poético es un modo de generar las condiciones para la constitución de subjetividades en donde el vínculo con lo real y con el otro se plantee desde una perspectiva diferente.

En este sentido, proponemos una educación que, a partir de un mayor protagonismo del lenguaje poético, apueste a la desapropiación de los sujetos y la exposición a la diferencia. De este modo, como consecuencia de la interrupción de la lógica de la expansión del “yo”, el otro adquiere un papel central en lo educativo y en la manera de pensar nuestra experiencia en el mundo.

Afirma Derrida que las huellason las marcas de un cuerpo que siempre remiten a un otro. Es entonces a partir de este concepto que podemos pensar ese continuo entre la vida y el lenguaje ya que toda vida se manifiesta en un lenguaje. Pero en ese movimiento de auto-hetero-afección irrumpe el otro que nos constituye. En consecuencia esa vida que se manifiesta siempre es la del otro.

El lenguaje poético se vuelve entonces una manera de reconocer al otro que habita en nuestro cuerpo-escritura. Cuando escribimos damos así lugar a la irrupción de ese otro que nos atraviesa. En este punto reside la instancia ética de la escritura ya que esta se instituye como una manera de dar respuesta a dicha alteridad:

La escritura no es –solamente- el “relato” de las experiencias vitales: en un sentido nietzscheano, ella misma es una experiencia de vida. Porque quien escribe cuando escribimos es nuestro cuerpo con sus fuerzas, que siempre son, al mismo tiempo, las fuerzas de los otros que se intersectan con las propias.

Fuerzas propias-desapropiadas de la escritura: entonces, no se escribe con el cuerpo, sino que es el cuerpo el que escribe y se escribe.¹⁰

Por todo lo anterior creemos necesario repensar el acontecimiento educativo desde lenguajes que habiliten la irrupción de los cuerpos y la apertura ante el otro. Finalmente, creemos que en este gesto radica una apuesta por entender al aprendizaje como la interrupción de lo que uno ya es, lo que uno ya piensa y lo que uno ya cree para poder así dar lugar a lo nuevo.

Bibliografía:

Agamben, G., *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*, trad. de Silvio Mattoni, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2001.

Calmels, D., "La gesta corporal: el cuerpo en los procesos de comunicación y aprendizaje", *Revista Desenvolupa*, N° 32.

Cragolini, M. B., "Nietzsche, su "yo" y sus escritos", III Simposio *AssimFalou Nietzsche: Para uma filosofia do futuro*, Rio do Janeiro, 22-25 agosto de 2000.

Derrida, J., *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Madrid, Editorial Trotta, 2008.

Kristeva, J., *El sujeto en cuestión: el lenguaje poético*, en C. Levi-Strauss, *Seminario: La identidad*, Barcelona, Petrel, 1981.

Lopez, M., "Notas para una poética de la educación", *RESAFE*, N°12, 2009, pp. 28-36.

Meschonnic, H., *La poética como crítica de sentido*, trad. de Hugo Savino, Buenos Aires, Marmol-Izquierdo Editores, 2007.

¹⁰Cragolini, M. B., "Nietzsche, su "yo" y sus escritos", III Simposio *AssimFalou Nietzsche: Para uma filosofia do futuro*, Rio do Janeiro, 22-25 agosto de 2000.

Nietzsche, F., "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral" en *Obras Completas, vol. I*, Buenos Aires, Ediciones Prestigio, 1970, pp. 543-556.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
MESA DE PONENCIAS: PENSAMIENTO ARGENTINO Y LATINOAMERICANO

APORTES A LA CUESTIÓN DEL INDIO SUJETO AL PROBLEMA TIERRA

Cristian Román Cruz
Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales – Universidad Nacional de Jujuy
cristianromancruz@gmail.com

Resumen: El presente trabajo busca, en primera instancia, exponer y contrastar dos posicionamientos sobre la cuestión del indio, a saber, la cuestión sobre la tierra prestándome, como auxilio, de los pensamientos del peruano José Carlos Mariátegui y del boliviano Fausto Reinaga. El primero entiende que el problema del indio trata de una cuestión sobre la tierra que debe resolverse tras la entrega de éstas a aquellos; en tanto el segundo entiende que el problema del indio sobre la cuestión tierra no se resuelve tras la Reforma Agraria de 1953 en Bolivia, por lo que Reinaga interpreta a esto que la cuestión del indio se trata más bien de una cuestión de poder.

Por otro lado, se busca abordar sobre las problemáticas que atañen al progreso y etnocidio que, en efecto, también salpican al indio; que en su conjunto se ven llevadas a cabo debido al actual modelo económico practicado sino en toda Latinoamérica en la mayoría de los países de la región a través del (neo)extractivismo y el agronegocio.

Palabras claves: Indio, Progreso, Etnocidio

“[La] condición del indígena puede mejorar de dos maneras: o el corazón de los opresores se conduce al extremo de reconocer el derecho de los oprimidos, o el ánimo de los oprimidos adquiere la virilidad suficiente para escarmentar a los opresores.”

Manuel González Prada (en Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, 2012, p. 53)

1. Mariátegui-Reinaga sobre “el problema indio es problema tierra”

José Carlos Mariátegui, en el Perú de 1928, da a conocer los *Siete ensayos de interpretación sobre la realidad peruana*¹ el cual, tras su publicación, pasaría inadvertido por el colectivo intelectual peruano, mas no del latinoamericano; en especial del de Buenos Aires. Ésta inadvertencia en su Perú natal ofuscaría al escritor, pues, económicamente, perjudicaría su bienestar.

¹ Mariátegui, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Bs. As., Gorla, 2012.

Poniendo el foco de atención sobre la mencionada obra, en varios de sus ensayos, pueden constatarse el particular énfasis prístino que el *Amauta*² le otorga al indio. Lo coloca, a él, como un problema sustantivo sobre lo que toca tratar. Hecho singular que para la izquierda de su tiempo y, más aun, con la de nuestro tiempo, el indio no figura en su agenda sustancial, pues, tanto para ella, la cuestión central es el obrero y su consecuente lucha de clases confrontando a los sectores de la burguesía que controlan los medios de producción y, donde el indio no tiene cabida como equivalente o acompañante en esta lucha junto al obrero. Muy acertadamente interpretó esta realidad –en el Perú de su tiempo– Mariátegui no sin la ayuda de las reflexiones del ácrata Manuel González Prada cuando el primero observaba que el problema que se suscitaba primordial en el indio constaba, pues, sobre la *propiedad de la tierra*; que, en su defecto, le era ajeno.

El fundador del partido socialista peruano, sobre la cuestión del indio, no duda en afirmar que éste es un “problema económico-social” (sic) dejando por sentado en tanto no es éste un problema tal que recae sobre el criollo (el capitalista, el propietario) ni mucho menos se trata de un problema moral, étnico, eclesiástico, jurídico, etc. En efecto, es un problema de tinte materialista que observa el *Amauta* en tanto practicante de la doctrina marxista. Es menester, aquí, subrayar quien observa con antelación que el problema del indio es económico-social fue González Prada cuando afirma en el capítulo “Nuestros indios” de su *Horas de lucha* sobre el año 1904 que “la cuestión del indio más que pedagógica, es económica, es social”³.

En el ensayo *el problema de la tierra*, Mariátegui con fervorosa pasión enfatiza en que “no nos contentamos [sólo] con reivindicar el derecho del indio a la educación, a la cultura, al progreso, al amor y al cielo. Comenzamos por reivindicar, categóricamente, su derecho a la tierra”⁴. Sobre esta cuestión, el peruano sostiene claramente en el *esquema de la evolución económica*, el primero de los siete ensayos, que éste problema por resolver –la tierra– eliminaría toda situación de feudalismo sobre

² *Amauta*, término de origen quechua, que en castellano significa persona de gran sabiduría o sabio. Tal es la acepción o sobrenombre con el que era conocido José Carlos Mariátegui.

³ González Prada, Manuel citado en Mariátegui, J. C. *op. cit.*, p. 51, n. 2.

⁴ *Ibid*, p. 63.

la realidad peruana –particularmente en las sierras– que, a su entender, devenida la Revolución burguesa en su país sus principales dirigentes políticos, ya responsables de conducir el timón de la joven nación peruana, debieron tomar empresa sobre esta cuestión; reforma agraria, aunque el *Amauta* no lo diga categóricamente. En efecto, esto, la solución al problema de la tierra, no pudo suceder debido a que en el Perú, básicamente, aun no existía una burguesía nacional consolidada que pudiera conducir las riendas para llevar a cabo tal pretensión por un lado, y, por el otro, porque éstas clases sólo servían como puros mediadores a los intereses de los capitales provenientes de la Gran Bretaña, primero, y luego de Estados Unidos, el cual aquellos sectores peruanos no lograban ver las cosas más allá sino con la retina de estos sectores imperialistas. Sobre la problemática indígena vinculado al problema tierra –entre otras cosas– Beatriz Bruce entiende que “Mariátegui es un convencido que el problema del indio no se resolverá ni con fórmulas filantrópicas, ni con una reintegración de formas pasadas. La solución será político-social y sus realizadores deben ser los propios indios”⁵.

Poco más de cuarenta años más tarde, en *La Revolución India*, sobre “la cuestión del indio es cuestión tierra”⁶, Fausto Reinaga –en tono beligerante y con pocas ganas de polemizar– no ve a esto más que con ojos de desconfianza, puesto que los sectores no indígenas tomarán conciencia sobre una situación que sólo debía llevarla a cabo no más que el propio indio; en tanto afirmaba que “¡sólo el poder indio liberará al indio!”⁷ exaltaba que era condición propia, pura y exclusivamente

⁵ Bruce, Beatriz. “José Carlos Mariátegui: la rehabilitación de la experiencia social” en: Accorinti, Hernán *et al.* *XVII Congreso Nacional de Filosofía (AFRA), Santa Fe 2015*, Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, 2015, p. 563.

⁶ Fausto Reinaga refiere con tono crítico e irónico “La cuestión del indio es cuestión tierra” en clara referencia a la labor empleada por Mariátegui en los *Siete ensayos...* Para el indianista boliviano, esto era una moda pasajera y literaria. Y, a ello, agrega: “‘la cuestión del indio es cuestión tierra’ era una fórmula importada. Agitó conciencias ajenas a la conciencia del indio” en Reinaga, Fausto. “La Revolución India” en *Obras Completas*, Tomo II, Volumen V, La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2014, p. 277. Sobre esta situación Reinaga se explaya con tono duro en el capítulo “La Reforma Agraria” de *La Revolución India*. Cfr., *Ibid.*, pp. 269 y ss.

⁷ *Ibid.* p. 274. Es menester resaltar sobre ésta sentencia el carácter de racismo indígena que posee la misma, pues, denota exclusión a todo sujeto quien no posea estirpe indígena que, a la postre, no tendría posibilidad de liberar de la situación de opresión que vive o posee el propio indio. Es por ello, que se debe resaltar que quienes escriben el presente ensayo no sostienen aquella tesis del indianista,

de él y nada más que él el alcanzar su propósito y ello no era más que recuperar su propia tierra cuando otrora le fuera arrebatada por el conquistador, primero, y luego por las sucesivas burguesías terratenientes.

Reinaga, empero, observaba en torno al problema sobre la tierra en el indio que se suscitaba era, particularmente, en Bolivia a partir del 9 de abril de 1952 tras el derrocamiento del ejército en manos de los indios armados, que éstos debían haber tomado el poder y no cederlo a Paz Estenssoro⁸. Pues, ésta decisión de *regalar* el poder al Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) fue lo que determinó que el nuevo gobierno puesto por los indios dictara, un año después, la Reforma Agraria en el país. Esta Reforma, en efecto, lo que iba a llevar a cabo no era otra cosa más que la empresa de la propiedad privada. Reinaga al respecto sentenciaba enardecido:

El MNR a la Reforma Agraria, *una conquista del indio*, ha convertido en un garito prostibulario. La “comunidad” al transformarse en “propiedad privada” se ha convertido en una apacheta; que a la corta o a la larga resucitará, reconstruirá el latifundio; acaso un latifundio con latifundistas indios y “pongos”, esclavos indios⁹.

Señalado esto quedaba evidenciada la visión que poseía Reinaga sobre el problema de la tierra en el indio, aquí Reforma Agraria, entendiéndola como una idea importada de Europa que viene al auxilio de la llamada propiedad privada y en detrimento de la propiedad colectiva, visión ésta, que era (y es) sostenida

pues éstos escribas manifiestan una visión diametralmente opuesta en tanto “la liberación del indio” en conjunto con el propio indígena puede ser acompañada por sujetos de otras *etnias*; sin necesidad de ser étnicamente indígena. Compárese, sólo por mencionar un solo ejemplo, el acompañamiento en la conseguida búsqueda de la *liberación* indígena por parte de un no indígena como fue el caso del Sub Comandante Marcos junto a los indios *zapatistas* de Chiapas (México) que se sublevaron a la violencia simbólica y material perpetrada por el Estado mexicano en aquella ciudad el 1 de enero de 1994. Esta sublevación, logró y permitió la autonomía zapatista para llevar a cabo sus propias políticas sin depender de la “ayuda” del Estado de México.

⁸ Víctor Paz Estenssoro fue un abogado, político y presidente de Bolivia en cuatro oportunidades. La que se menciona es su primer mandato de 1952 que, a interpretación de Reinaga, fue colocado en el poder por los propios indios que se levantaron en armas y derrocaron a Hugo Ballivián Rojas en la famosa Revolución del '52. Paz Estenssoro, que representaba al Movimiento Nacionalista Revolucionario, culminó su primer mandato en 1956.

⁹ Reinaga, Fausto, *op. cit.*, p. 270.

ancestralmente por los pueblos indígenas; por la comunidad. La tierra, entonces, para el indio no puede ser vista como propiedad privada, sino “que para el indio la tierra es la Pachamama, madre de todos los hombres: una comunidad”¹⁰ y, por tanto, propiedad colectiva¹¹.

Empero, la cuestión sustancial para Reinaga reside en que el problema del indio no es *el problema tierra* como afirmaba en sus letras Mariátegui, sino que no es más que una *cuestión de poder*. Esto observa el indianista en tanto que, desde 1953, el indio es *propietario* de la tierra mas continúa viviendo en condiciones no humanas, pues Reinaga entiende que, diecisiete años después, tras la Reforma Agraria, aún no se han resuelto los problemas del indio, peor aun, el indio todavía vive en condiciones de esclavitud. Tajante subraya:

El indio hace 17 años –desde el 2 de agosto de 1953– que posee la tierra. ¿Por qué no se ha resuelto “la cuestión del indio”? ¿Por qué día que pasa se agudiza el problema del indio? ¿Por qué? Porque sencillamente “la cuestión del indio” no es “cuestión tierra”. *Es cuestión poder*. Mientras el indio no tenga el poder en sus manos se agudizará y cada vez más y más la “cuestión del indio” en Bolivia, el Perú y el Ecuador¹².

En tanto el indianismo de Fausto Reinaga denota un activismo radical en

¹⁰ *Ibid.*, p. 269.

¹¹ Silvia Rivera Cusicanqui en los últimos años hizo una diferenciación sobre indios que no necesariamente se sienten propiamente indios aunque étnicamente lo sean. Esto sucede, debido a distintos intereses (económicos, por lo general) que suscitan en éstos donde muchas veces desconocen o traicionan epistemes ancestrales, por ejemplo, sobre el cuidado de su madre Tierra –la Pachamama–. A estos los ha bautizado como “indio del banco central” e “indio permitido”, donde en el primer caso el propio indio introduce a otros en la dinámica global-capitalista como facilitadores de sus patrimonios culturales y deidades en tanto mercancía y, en el segundo caso, como simple ornamentos en el Estado colocado en alguna institución estatal para facilitar el “turismo étnico” donde los propios indios sean ofrecidos como objetos de contemplación y de goce visual en tanto exotismo. Todo ello visualiza la comprometida intelectual boliviana sobre distintas tipologías de indios que no buscan favorecer propiamente los intereses de los mismos indios sino más bien representar intereses estatales, individuales, o foráneos. Al respecto véase Rivera Cusicanqui, Silvia. “Etnicidad estratégica, nación y (neo)colonialismo en América Latina”, en: *Mito y desarrollo en Bolivia. El giro colonial del gobierno del MAS*, La Paz, Piedra Rota/Plural editores, 2015, pp. 31-60.

¹² Reinaga, Fausto. “La Revolución india” en *Obras Completas*, ed. cit., p 276.

cuanto sólo el indio podría lograr su liberación mediante la toma y el ejercicio del poder y no cediéndolo como éste hizo equivocadamente, a interpretación de Reinaga, resulta, pues, provechoso e indispensable constatar que, a estos tiempos, aun se avizora que el problema de la tierra en el indio no ha sido todavía resuelto debido a la continuación y, más aun, a los avances del actual modelo económico del agronegocio (soja y caña de azúcar, principalmente), el (neo)extractivismo de los recursos naturales con prácticas muy cuestionadas como la megaminería contaminante a cielo abierto y la práctica –también extractiva– del fracking en la explotación petrolera que cunde sino en toda nuestra región latinoamericana en la mayoría de sus países. Éstas prácticas sólo conllevan a la expulsión de sus territorios a los pueblos campesinos e indígenas no sin la ayuda del accionar de las fuerzas del orden que, como brazo armado del Estado y, en consecuencia, salvaguardadora de los intereses de los capitales nacionales y transnacionales, obligan al abandono de tierras de aquellos sectores como ser de las comunidades indígenas mapuche debido a la gran cantidad de reservas de hidrocarburos encontradas apenas hace unos pocos años en Vaca Muerta y de las comunidades QoPiWiNi (Qom, Pilagá, Wichí y Nivaclé) en el Noreste argentino, sólo por mencionar éstos escasos ejemplos.

2. Progreso y Etnocidio

Sobre este intento del Estado-nación por promover los beneficios que vienen de la mano de la idea del *progreso*, los líderes de los llamados Estados posneoliberales¹³ y de los actuales gobiernos con *giro a la derecha*¹⁴ apostaron a la continuación de lo que empezaron los gobiernos neoliberales de los '90 del siglo

¹³ Refiere a los Estados también llamados progresistas que desembarcaron en la región latinoamericana a inicios del nuevo milenio por intermedio de las presidencias de Hugo Chávez en Venezuela, Luiz Inácio “Lula” da Silva en Brasil, Néstor Kirchner en Argentina, Evo Morales – Bolivia– y Rafael Correa en Ecuador, principalmente.

¹⁴ Tras la llegada a las presidencias de Mauricio Macri a la Argentina en diciembre de 2015 y en 2016 de Michel Temer en Brasil tras la destitución de su cargo a Dilma Rousseff por intermedio de, según el juez del Supremo Tribunal Federal, Marco Aurelio Mello, un “golpe de Estado parlamentario” o *impeachment*. Sobre el caso brasileiro véase, Manz, Thomas. “Impeachment: ¿y ahora qué?”, *Nueva Sociedad*, edición web, Bs. As., Mayo 2016. Disponible en: <nuso.org> (Fecha de consulta 5/06/2017).

pasado: la llamada práctica del (neo)extractivismo. Al respecto, estos Estados –como Argentina, Bolivia, Venezuela, Ecuador, y Brasil, por ejemplo–, durante la primera década del presente milenio aprovechando el alza de la demanda de los principales consumidores y de los costos de las materias primas y/o *commodities* afianzaron y consolidaron las prácticas extractivistas y las del agronegocio. En efecto, ante la fuerte demanda de los recursos naturales y materias primas de exportación por parte de la entonces emergente potencia mundial China, los países que abrazan al *progreso* someten a las poblaciones campesinas e indígenas a la continuación del *etnocidio* invisible ante y para el colectivo social. Sobre esta cuestión, el antropólogo brasileño Darcy Ribeiro daba cuenta, ya desde el año 1984, como:

...una verdadera tendencia etnocida se observa algunas veces en liderazgos descolonizadores y hasta revolucionarios que, en nombre del progreso, aceptan el papel de nuevos agentes de la europeización; sus argumentos sobre las ventajas innegables que ofrece el difundir el uso de una lengua “cultura”, por ejemplo, mal disfrazan la esperanza de que las lenguas tribales desaparezcan. Al programar el “desarrollo” descubren, en los pueblos tribales, obstáculos intolerables para la modernización que desean imponer “urgentemente”¹⁵.

También, sobre este tema Edgardo Lander recientemente escribió y denunció que en Venezuela se continuará con el etnocidio respecto a lo que se considera la decisión más sustantiva que tomó Nicolás Maduro, presidente de la Nación bolivariana, en materia económica en los últimos tiempos desde que está al frente del poder, a saber: “el decreto de creación del Arco Minero del Orinoco. Esto es, la apertura de 112.000 kilómetros cuadrados, 12% del territorio nacional, a grandes corporaciones mineras transnacionales”¹⁶. Esta medida, en efecto, condenaría a los pueblos indígenas situados en aquella zona del Orinoco al etnocidio que viene

¹⁵ Ribeiro, Darcy. “La civilización emergente”, *Nueva Sociedad*, N° 73, Caracas, Julio-Agosto de 1984, p. 30.

¹⁶ Lander, Edgardo, Arconada Rodríguez, Santiago. “Venezuela: un barril de pólvora”, *Nueva Sociedad*, Bs. As., N° 269, Mayo-Junio de 2017, p. 19.

llevándose a cabo en este país desde hace más de cien años debido al extractivismo depredador y sin contar, además, que se cercena, no sólo en este país sino en su amplia mayoría de la región, el derecho de Consulta Previa Libre e Informada (CPLI) –figura letrada en la totalidad de las constituciones de los Estados latinoamericanos por intermedio del Convenio 169 de la OIT– sobre la posibilidad de autodeterminación de los pueblos indígenas que habitan éstas tierras amerindias de antaño¹⁷.

Nuestros representantes políticos actuales –presidente y funcionarios de los gobiernos nacional y provincial en la región latinoamericana–, en busca del llamado *desarrollo* castigan y ven como un problema a todo aquel quien intente poner freno y/o resistencia al avance del *progreso* como sinónimo de *civilización*; que, actualmente, no es otra cosa más que el saqueo de nuestros recursos naturales, la expulsión de los territorios de los pueblos indígenas por causa del modelo económico del extractivismo con la consecuente contaminación que conlleva sobre los sectores de pobladores –campesinos e indígenas–, impacto y deterioro ambiental, perjuicio de flora y fauna por la megaminería contaminante a cielo abierto y del fracking en la extracción de hidrocarburos, utilización de agrotóxicos para las semillas transgénicas, etc. Estos sectores, quienes oponen resistencia al embate del capitalismo depredador, poniendo al frente cuerpo y alma como escudo son, por un lado, los pueblos preexistentes al Estado-nación: nuestros pueblos indígenas y, por otro lado, los pueblos o sectores campesinos. Estos pueblos sobrevivientes de la Conquista, los indígenas, son aquellos actores sociales a los que Ribeiro denominó como los *pueblos testimonio*, entendido como “sobrevivientes de las civilizaciones originarias, cuyas poblaciones experimentaron terribles hecatombes con la invasión europea”¹⁸ y aun lo siguen haciendo, sólo que aquellos europeos que representaron a los actores de la Conquista hoy se encuentran disfrazados en los capitales transnacionales y en los representantes de gobiernos que son manejados por éstos

¹⁷ Cfr. Svampa, Maristella. "Cuatro claves para leer América Latina", *Nueva Sociedad*, Bs. As., N° 268, Marzo-Abril de 2017, p. 54.

¹⁸ Ribeiro, Darcy. “La civilización emergente”, *Nueva Sociedad*, art. cit., p. 32.

sectores imperialistas en el momento de defender sus intereses o en las imposiciones de las leyes dictadas por el Parlamento para su beneficio.

2.1. El Estado

El Estado, como principal responsable, empobrece y fustiga los derechos más elementales a nuestros antepasados indígenas, pues, aquel no hace más que castigar a estos últimos favoreciendo a los intereses de los capitales de las burguesías nacionales y transnacionales que operan como actores sustanciales sobre no pocas y estratégicas áreas de la producción. Aunados, el Estado junto a los intereses de los mencionados capitales transnacionales, en Argentina en los últimos años se vinieron sucediendo atropellos sobre los sectores indígenas y campesinos. Se destacan los siguientes:

- En Formosa, la comunidad Potae Napocna Navogoh (o “La Primavera”) desde hace más de siete años reclama la devolución de siete mil hectáreas de tierras las cuales fueron arrebatadas por el propio gobierno provincial (de Gildo Insfrán).
- Desde el descubrimiento de la formación petrolera Vaca Muerta en 2011 por Repsol-YPF se recrudecieron los conflictos con el pueblo mapuche por la intención de explotar la zona por la entonces multinacional española. Desde ese año, la comunidad Campo Maripe comenzó a verse hostigada y perseguida intentando provocar, en ellos, el abandono de sus tierras. Hoy, la petrolera nacionalizada en un 51%, avanza sobre las perforaciones lo cual el 1 de agosto de 2017 se produjo la desaparición física de Santiago Maldonado visibilizada por los grandes medios masivos de comunicación. El progreso se cobró una víctima no indígena que preocupó enormemente a la opinión pública argentina.
- En San Juan, en septiembre de 2015 la transnacional Barrick Gold admitió

haber derramado sobre cinco ríos un millón de litros de solución cianurada. Estas nefastas tragedias se dan con la complicidad del Estado nacional y provincial en alianza a las prácticas de “desarrollo” de la compañía minera.

Sobre esta manera de fustigación del Estado actual y contraponiendo el modo en cómo funcionó el “Estado” de los Incas en pos de favorecer a sus habitantes, es menester rescatar el aporte dado por Diego Abad de Santillán como manifiesto de oposición sobre la función de estos dos Estados:

El Estado, en otros tiempos, pudo llegar a organizar vastas comunidades en donde el hambre no era conocida, y ningún ciudadano sufría privaciones, como en el imperio de los Incas. Se podía lograr eso porque el súbdito de aquel imperio era considerado como miembro de una gran familia, cuyo jefe, el emperador, disfrutaba de una confianza general y obraba en consecuencia¹⁹.

Surge, ante esto, la necesaria actividad de la reflexión sobre cómo nuestra actual *civilización* educada –que no son más que los representantes de los intereses antes mencionados, y hasta lobistas de los grandes medios masivos de comunicación– buscan continuar, sin bajarse, de las vías del progreso intentando superar todo tipo de “atraso” a lo que sucede, como tal, en perseguir y estigmatizar a los sectores indígenas-campesinos tildándolos de “atrasados” por mostrar resistencia a lo que se denomina como *progreso*, idea con lo cual es entendida en la actualidad por Maristella Svampa, como sinónimo de “la expansión de megaproyectos extractivos (megaminería, explotación petrolera, nuevo capitalismo agrario con su combinación de transgénicos y agrotóxicos, megarrepresas, grandes emprendimientos inmobiliarios, entre otros)”²⁰.

¹⁹ Abad de Santillán, Diego. “El Estado y la libertad”, *Tierra y libertad*, febrero de 1934 en: Rama, Carlos. *El anarquismo en América Latina*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1990, p. 3.

²⁰ Svampa, Maristella. “Cuatro claves para leer América Latina”, *Nueva Sociedad*, art. cit., p. 56.

Suena similar ésta denostación a lo que Domingo Faustino Sarmiento exaltaba como modo de deslegitimar a los sectores que se oponían al *progreso*, a la cultura, sinónimo éstas de la Razón y Civilización. Particularmente, estos sectores que se oponían a estas ideas que abrazaban al *progreso*, propio del liberalismo, eran los sectores indígenas, la campiña, el gauchaje y las provincias del interior renuentes a las ideas provenientes del Centro; de Buenos Aires. En verdad, provenientes de la vieja Europa. Para estos sectores que se oponían a la Razón, a la Civilización no existía otro remedio más que el exterminio por intermedio de las armas. Estas ideas, las de civilización y barbarie, se observan con claridad en el *Facundo* de Sarmiento.

Por esto, Sarmiento sigue aún vigente para nuestra actual *civilización* mencionada. Como se señaló líneas arriba, se busca consciente o inconscientemente la desaparición del poblado indígena. Empresa llevada a cabo por el propio Estado en algunas ocasiones en solitario y en unión fuerte con los capitales nacionales y/o transnacionales en otros casos.

3. Conclusiones

No se equivocaban los peruanos González Prada junto a Mariátegui al sostener que el problema del indio es un problema económico-social al entender que esto, en la actualidad, es una situación que acarrea al indio en las dinámicas propias del capitalismo depredador que son concernientes al sometimiento y al abandono de sus tierras a causa del modelo económico extractivista (minero e hidrocarburífero), como así también, del agronegocio que cunden sino en el país en toda la región latinoamericana. Los *pueblos testimonio*²¹ sufren distintos conflictos actuales enfrentando al Estado (extracción de hidrocarburos en Neuquén, por ejemplo, a través del descubrimiento de yacimientos petroleros en Vaca Muerta) y a los

²¹ Se utiliza la acepción de *pueblos testimonio* esbozada por Ribeiro en "La civilización emergente" para designar a los pueblos indígenas que sobrevivieron a la Conquista y en la actualidad, sobreviven pues, a la resistencia que llevan frente a la idea del "progreso" y "desarrollo" que representa el Estado-nación.

capitales de las multinacionales en Argentina-Chile²² (conflictos mapuche), Bolivia (en la construcción de la megacarretera sobre el Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore -TIPNIS-), Honduras (con el asesinato en marzo de 2016 de la activista ecosocial indígena Berta Cáceres por oponerse a las multinacionales extractivistas)²³. En efecto, la cuestión económico-social embarra al poblado indígena-campesino a largas luchas que conllevan a la criminalización de sus protestas y, en el peor de los casos, terminan en muerte de los activistas que se animan a enfrentar al poder.

El problema de la tierra en el indio, por ello, aún se encuentra sin resolver. Diversas comunidades indígenas se ven forzadas a dejar sus tierras, o por contaminación (debido a la megaminería contaminante), o por la práctica del desmonte del agronegocio en la siembra de soja, sustancialmente. La *cuestión tierra* ve en el indio actual su lucha, por otra parte, por la titularización de ellas en distintas provincias argentinas que ven como principal foco de su enfrentamiento al propio Estado; nacional y/o provincial.

Se cercena, por otro lado, el derecho de la CPLI a las comunidades campesinas e indígenas de elegir si aceptan o no las prácticas reivindicadas por el “progreso” y/o “desarrollo” que -como se indicó- no son más que las prácticas del neoextractivismo que contaminan suelo, flora, fauna y población incluida a través de la megaminería contaminante (en la provincia argentina de San Juan, por mencionar un caso), el agronegocio (que expulsa comunidades indígenas en la zona del noreste argentino).

El *progreso* actual, por último, en su afán de generar mayores ingresos fiscales al Estado nacional no sin la ayuda del modelo económico actual, evidencia la continuidad del etnocidio de nuestra población indígena, de aquellos pueblos

²² Amnistía Internacional reconoce actualmente doscientos cincuenta conflictos indígenas sobre territorio argentino. Cfr., Aranda, Darío. “La otra campaña: cómo es el plan contra los pueblos originarios”, *Lavaca*, Bs. As., 25-7-17. Disponible en: <www.lavaca.org/notas/la-otra-campana-como-es-el-plan-contra-los-pueblos-originarios/> (Fecha de consulta 27/07/2017).

²³ Cfr., Ramonet, Ignacio. “Berta Cáceres”, *Le Monde diplomatique*, Bs. As., edición Cono Sur, ed. 202 - abril 2016, p. 9.

testimonio que, como lógica del dinamismo capitalista como trastrocamiento a los factores materiales de aquellos pueblos, muestran la resistencia y renuencia sobre las cuestiones del progreso del Estado-nación. El problema del indio, en estos tiempos, dista mucho de verse resuelto y más aun -como hemos visto- si se trata de la cuestión sobre la tierra; el progreso si continúa con las prácticas productivas actuales acrecentará el etnocidio en nuestra América en detrimento de su erradicación.

Bibliografía

- Abad de Santillán, Diego.** "El Estado y la libertad", *Tierra y libertad*, febrero de 1934 en: Rama, Carlos. *El anarquismo en América Latina*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1990.
- Aranda, Darío.** "La otra campaña: cómo es el plan contra los pueblos originarios", *Lavaca*, Bs. As., 25-7-17. Disponible en: <www.lavaca.org/notas/la-otra-campana-como-es-el-plan-contralos-pueblos-originaarios/> (Fecha de consulta: 27/07/2017).
- Bruce, Beatriz.** "José Carlos Mariátegui: la rehabilitación de la experiencia social" en: Accorinti, Hernán *et al.* *XVII Congreso Nacional de Filosofía (AFRA)*, Santa Fe 2015, Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, 2015, pp. 551-567.
- Lander, Edgardo, Arconada Rodríguez, Santiago.** "Venezuela: un barril de pólvora", *Nueva Sociedad*, Bs. As., N° 269, Mayo-Junio de 2017, pp. 17-26.
- Manz, Thomas.** "Impeachment: ¿y ahora qué?", *Nueva Sociedad*, edición web, Bs. As., Mayo 2016. Disponible en: <nuso.org> (Fecha de consulta: 5/06/2017).
- Mariátegui, José Carlos.** *Siete ensayos de interpretación sobre la realidad peruana*, Bs. As., Gorla, 2012.
- Ramonet, Ignacio.** "Berta Cáceres", *Le Monde diplomatique*, Bs. As., edición Cono Sur, ed. 202 - abril 2016, p. 9.
- Reinaga, Fausto.** "La Revolución India" en *Obras Completas*, Tomo II, Volumen V, La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2014.
- Ribeiro, Darcy.** "La civilización emergente", *Nueva Sociedad*, N° 73, Caracas, Julio-Agosto de 1984, pp. 26-37.
- Rivera Cusicanqui, Silvia.** "Etnicidad estratégica, nación y (neo)colonialismo en América Latina", en: *Mito y desarrollo en Bolivia. El giro colonial del gobierno del MAS*, La Paz, Piedra Rota/Plural editores, 2015, pp. 31-60.
- Svampa, Maristella.** "Cuatro claves para leer América Latina", *Nueva Sociedad*, Bs. As., N° 268, Marzo-abril de 2017, pp. 50-64.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
MESA DE PONENCIA: FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

EL ROL DE LAS EMOCIONES EN LA TOMA DE DECISIÓN

Silvina Damiani
Centro de Lógica y Filosofía de la Ciencia
Universidad Nacional del Sur
sdamiani@criba.edu.ar

Resumen: Como consecuencia de los resultados de la neurociencia estamos asistiendo a un cambio de paradigma respecto de la naturaleza humana. Contrariamente a lo que nos dice la sabiduría tradicional, la biología nos informa que somos criaturas sensoriales que pensamos y no criaturas pensantes que sentimos. Uno de los descubrimientos actuales más importantes es que entre el 95% y 97% de toda la actividad mental es inconsciente. Esto implica que las emociones están a la base de la mayor parte de nuestras decisiones. En nuestra contribución examinaremos el rol de las emociones en la toma de decisión atendiendo a los fundamentos científicos provenientes del modelo triuno de cerebro, modelo propuesto por Paul MacLean, que explica las estructuras constitutivas desde una perspectiva evolutiva. Presentaremos, además, dos casos estudiados por Antonio Damasio-histórico uno, *Caso Cage*, y actual el otro, *Caso Elliot*-que ponen en evidencia que la racionalidad es condición necesaria, pero no suficiente para la toma de decisión. Los estudios en pacientes neurológicos revelan, cada vez más, que las emociones no solo intervienen en la toma de decisión, sino que la facilitan y la guían.

Palabras clave: toma de decisión, racionalidad, emociones

Si no fuera por la posibilidad de sentir estados corporales que están ordenados, de suyo, para ser placenteros o desagradables, no habría pena ni arrobamiento, piedad ni anhelo, tragedia ni gloria en la condición humana.
(Damasio, *El error de Descartes*, 1996, p.16.).

Como consecuencia de los resultados de la neurociencia estamos asistiendo en los últimos años a un cambio de paradigma respecto de la naturaleza humana. La biología nos informa sobre nuestra naturaleza que somos criaturas sensoriales que pensamos y no criaturas pensantes que

sentimos¹. Cada día se publican en revistas científicas especializadas entre 500 y 1000 artículos que versan sobre el funcionamiento del cerebro. En la última década se ha aprendido sobre este tema más de lo que en el resto de la historia de la humanidad debido, entre otras razones, al potente desarrollo de las tecnologías de imagen, las cuales permiten acceder *en vivo* a las funciones del cerebro. Hace menos de tres años, en el año 2015, se cruzó una frontera que se creía infranqueable en tecnología, gracias a la labor de la ingeniera biomédica Elizabeth Hillman que junto con el equipo del Centro Médico de la Universidad Columbia crearon un microscopio que permite obtener imágenes 3D en tiempo real y con resolución a escala celular en organismos vivos y mientras estos están en movimiento². En virtud de los recientes avances en una amplia variedad de técnicas ópticas³ surgen nuevos métodos para el análisis, visualización y correlación de las características bioquímicas, estructurales y funcionales de sistemas biológicos complejos, todas ellas con aplicaciones en neurociencia⁴.

Entre los numerosos descubrimientos neurocientíficos, uno de los más importantes es aquel que informa que entre el 95% y 97% de toda nuestra actividad mental es inconsciente, dicho de otro modo, no más del 5% de toda la actividad mental se desarrolla de manera consciente.

Más aún, hoy se sabe que muchas de las decisiones que creemos tomar de manera consciente han sido ya decididas (de manera inconsciente) antes. Así se

¹Bachrach, E., *AgilMente. Aprende cómo funciona tu cerebro para potenciar tu creatividad y vivir mejor*, Buenos Aires, Random House Mondadori S.A, 2012, p.87

²Elizabeth Hillman ha llamado a esta nueva técnica de microscopía SCAPE, por las siglas en inglés de SweptConfocallyAlignedPlanarExcitation.

³Técnicas que incluyen tomografía de coherencia óptica (OCT), tomografía y microscopía fotoacústica, angiografía por moteado láser, microscopía óptica de campo cercano (SNOM), espectroscopía óptica (fluorescencia de fluorescencia y Raman), imagen hiperespectral y generación de segundo armónico (SHG).

⁴Marcu, L. y Hillman E., "In vivo Optical Imaging/Intravital Microscopy", *Journal of biophotonics*, Vol. 10, 2017, pp. 760–761 .

desprende de una investigación llevada a cabo por el equipo del neurólogo Dylan Heynes⁵ que –mediante una técnica llamada imágenes de resonancia magnética funcional (fMRI)- observó que el resultado de una decisión se puede establecer en la actividad cerebral de la corteza prefrontal y parietal hasta diez segundos antes de que se tenga conocimiento (consciente) de dicha decisión⁶. Esta demora refleja presumiblemente el funcionamiento de una red de áreas de control de alto nivel que comienza a preparar una decisión futura mucho antes de que se tenga conciencia de ella⁷.

Esta hipótesis implica que la mayor parte de nuestras decisiones tienen como responsable al inconsciente y -como veremos- esto es, en última instancia, a las emociones (entendidas éstas como respuestas fisiológicas a distintos estímulos).

La hipótesis actual de que los mecanismos racionales tienen por base a las emociones es contraria a los postulados en los que se ha basado la cultura occidental desde Platón⁸ en adelante y, contraria también, a los supuestos de la

⁵ El equipo de Haynes profundizó en el cerebro con una técnica llamada imágenes de resonancia magnética funcional (fMRI) que puede medir objetivamente la actividad cerebral mientras un sujeto lleva a cabo una tarea

⁶ Si bien ya en 1983 Benjamin Libet señalaba un resultado similar, el reconocido filósofo de la ciencia, Daniel Dennet, niega que se pueda derivar una conclusión clara sobre la volición del experimento de Libet debido a las ambigüedades que hay en los tiempos de los diferentes eventos involucrados. Dennet señala que el potencial de preparación ocurre objetivamente, usando electrodos, pero depende del sujeto que informa la posición de la manecilla de un reloj para determinar cuándo se tomó la decisión consciente. Por eso, según Dennet, este es solo un informe de dónde parece que se juntan varias cosas, pero no del momento objetivo en el que realmente ocurren.

⁷ Soon C. S. *et al.*, "Unconscious determinants of free decisions in the human brain", *Nature Neuroscience*, Vol 11, 2008, pp. 543-545.

⁸ Ya en el Fedro con el relato del El mito del carro alado se hace alusión a la dicotómica naturaleza de la razón y de las emociones. En la famosa alegoría, la razón -representada con el auriga o conductor- debe lidiar con los caballos rebeldes -que representan a las emociones- para guiarlos hacia lo elevado o verdad última. Del mismo modo que el auriga tiene que saber dirigir la carroza cuyos caballos tiran para lados diferentes, la razón- teniendo como objetivo avanzar hacia la iluminación- debe saber guiar al alma gobernada por pasiones opuestas. Platón, *Diálogos, III, Fedón, Banquete, Fedro*. Madrid, Gredos S.A, 1988, pp. 345-353.

ciencia tradicional para la cual los sistemas neurales de la razón eran diferentes de los sistemas neurales de la emoción.

La razón, el nivel más distintivo del ser humano, depende de un cerebro inferior y, sin embargo, no convierte por ello en inferior a la razón, señala Damasio⁹ y la explicación de que esto sea así se encuentra en los orígenes de nuestra especie.

Hoy día, los científicos acuerdan unánimemente en que para comprender el complejo campo de las emociones se debe atender a cómo funciona nuestro sistema nervioso central y su principal órgano, el cerebro, desde una mirada evolutiva. Nuestro pasado evolutivo está presente en el rasgo más humano de la función mental, en nuestro cerebro racional.

Desde esta mirada evolutiva, se advierte un rasgo fundamental de la naturaleza de nuestro sistema nervioso, a saber, se trata de un sistema conservador (en sentido literal): desde que el hombre ha hecho su aparición en la Tierra hasta el último segundo de existencia que acaba de pasar, nuestro sistema nervioso central ha conservado todos aquellos sistemas que han servido para cumplir con (los únicos) tres objetivos que persigue naturalmente dicho sistema: i)- lograr éxito en la supervivencia, ii)- lograr éxito en la reproducción y, finalmente, iii)- lograr éxito en la supervivencia de la cría. Hoy día -por muy asombroso que nos resulte- todos nosotros funcionamos (desde el origen de nuestra especie) con exactamente esos mismos sistemas.

El modelo científico más usado para entender el desarrollo evolutivo del cerebro, la complejidad de sus funciones y para explicar la organización jerárquica de las estructuras cerebrales es el modelo propuesto por Paul

⁹Damasio, A., *El error de Descartes. La razón de las emociones*. Chile, Editorial Andres Bello, 1996, p.14.

MacLean llamado *modelo triuno de cerebro*¹⁰, modelo que presenta las tres partes constitutivas del cerebro a partir de las cuales se explica cómo fueron apareciendo y desarrollándose cada uno a partir del anterior. De todos modos, es importante advertir que la explicación que se basa en este modelo no excluye la tesis de que el cerebro funcione en red mediante la interacción de todas y cada una de sus estructuras¹¹.

El primer cerebro que apareció en la Tierra hace 500 millones de años es el llamado *cerebro reptiliano* que corresponde a la primera parte del encéfalo (el tronco y el hipotálamo). Esta región es la responsable de nuestro instinto. Su función es la más básica del organismo, es decir, mantener constantes todas las variables homeostáticas (mantener el sodio, el oxígeno, la glucosa y los aminoácidos en la sangre, por ejemplo). Mac Lean, señala además, entre las tareas más importantes aquellas que tienen que ver con la demarcación y defensa del territorio¹². (MacLean, 1978).

El llamado *cerebro de ardilla* o cerebro límbico data de 200 millones de años. Este cerebro apareció en los mamíferos inferiores y es un sistema cortical muy primitivo que se sitúa por encima del tronco reptiliano y que dio lugar a las emociones y a la memoria. Esta parte de nuestro cerebro es la responsable de permitirnos repetir lo que nos gusta y de rechazar lo que nos disgusta. Aquí se encuentra la amígdala (llamada así por su forma semejante a la almendra), una estructura compleja que es la responsable de hacernos sentir las emociones básicas primarias (enojo, miedo y placer). La amígdala es, además, el depósito de nuestra memoria emocional inconsciente y, por eso, cuando recibe algún estímulo, reacciona. El mecanismo descrito de manera muy simple es

¹⁰MacLean, P., *El cerebro trino en su evolución*, Nueva York, Edit. Plenum Press, 1990.

¹¹Newman J. D. y Harris J. C., "The Scientific Contributions of Paul D. MacLean (1913–2007)", *The Journal of nervous and mental disease*. Vol 197, 2009, pp. 3–5.

¹²Mc Lean, P., "El Encuentro de las Mentes, *Una mente de tres mentes. Educar el cerebro Triuno*, ensayo publicado en *Educación y el cerebro*, Universidad de Chicago, Chall and Mirsky editores, 1978.

aproximadamente así: recibimos un estímulo que lleva -de modo inconsciente- a rastrear en el depósito cómo nos fue con ese mismo estímulo antes. Si hay registro de sensación de placer, entonces la reacción será positiva. Si, en cambio, nos provoca desagrado, aparece una gran dosis de estrés y reaccionamos en consecuencia. La amígdala es, en definitiva, la responsable de la creación de las emociones y de los recuerdos que tales emociones generan. En la amígdala se deciden los mecanismos de lucha y de huida. Algunas características importantes de las reacciones que ocurren al activarse la amígdala son reacciones inconscientes, dicotómicas, es decir, reacciones sin matices o reacciones de blanco o negro¹³.

Y por último, hace tan solo 100.000 años aparece la neocorteza y la parte más nueva, el córtex prefrontal, nuestro cerebro más humano. Este cerebro está altamente especializado en la visión, el habla, la memoria y todas las funciones ejecutivas. El concepto *Funciones Ejecutivas* define un conjunto de habilidades cognitivas que permiten la anticipación y el establecimiento de metas, la formación de planes y programas, el inicio de las actividades y operaciones mentales, la autorregulación de las tareas y la habilidad de llevarlas a cabo eficientemente¹⁴. Una de las características propias del córtex es mantener gran cantidad de información. Además, a diferencia de los otros cerebros, opera de manera no automática, es decir, opera de manera consciente. Por otra parte, funciona de manera serial, esto es, resuelve una tarea consecutivamente después de otra, lo que significa que cuando lo usamos para alguna tarea debemos detenernos en lo que estábamos haciendo y pensar de manera consciente. Este modo de trabajo requiere mucha energía y, en consecuencia, es difícil de mantener por mucho tiempo.

¹³LeDoux, J., *El cerebro emocional*, Barcelona, Edit. Ariel Planeta, 1999.

¹⁴Goldberg, E., *El cerebro ejecutivo. Lóbulos frontales y mente civilizada*, Barcelona, Edit. Crítica, 2009, p.85

Este brevísimo, elemental y fragmentario resumen del modelo de cerebro nos permite extraer algunas consideraciones interesantes. En primer lugar, dado que el sistema límbico lleve más de 200 millones años sobre la Tierra y el córtex prefrontal apenas unos 100mil, se entiende porque el primero gobierna al segundo y, por ende, porque solamente después de que el sistema límbico tenga sus necesidades satisfechas se puede poner en funcionamiento el cerebro racional. Dicho de otro modo, el *hombre racional* existe solo después de que el *hombre emocional* esté satisfecho¹⁵. En segundo lugar, dado que el sistema límbico lleva más de 200 millones años sobre la Tierra y el córtex prefrontal apenas unos 100 mil, hay fundamento científico suficiente para afirmar que naturalmente somos seres emocionales que aprendimos a pensar y no seres racionales que sentimos. En tercer lugar, dado que el córtex prefrontal es en términos evolutivos muy reciente y, por ende, no ha tenido mucho tiempo de evolución, esto explicaría porque consume tanta energía. La hipótesis de base es que todavía no ha tenido el desarrollo biológico temporal necesario para ser energéticamente eficiente. En cuarto lugar, estos dos factores, el córtex prefrontal considerado como gran consumidor de energía y el cerebro que, por naturaleza, es muy ahorrativo, explicaría también porque el cerebro prefiere (y decide) no usar ese sistema. Por eso la mayoría de nuestras decisiones (entre el 95% y el 97%) son emocionales y tomadas por nuestro cerebro límbico y no, por nuestro cerebro racional. Por último, dado que la mayoría de nuestras decisiones las toma el sistema límbico, las mayorías de nuestras decisiones son automáticas, inconscientes, facilitadas por las emociones y por las memorias previas.

Estas consideraciones nos llevan en la misma dirección de Vicente Simón que sostiene que los resultados de la reciente investigación neurofisiológica y neuropsicológica nos obligan a reconsiderar los mecanismos decisorios y a tener en cuenta la participación de las emociones en estos

¹⁵ Esto implica consecuencias interesantes para desarrollar en los ámbitos de la Ética y de la Política.

procesos. Las investigaciones, señala Simón, han revelado la importancia de la corteza prefrontal en la toma de decisiones, poniendo de manifiesto la íntima colaboración de los mecanismos límbicos emocionales con las funciones anticipatorias y planificadoras de la corteza prefrontal¹⁶

Sin embargo, pese a la actualidad del descubrimiento científico -que encuentra las sombras del pasado evolutivo en nuestro rasgo más humano y que puso en evidencia que la razón superior depende del cerebro inferior- cuenta con el apoyo empírico de un primer experimento muy antiguo; nos referimos al célebre caso de Phineas Gage, el histórico experimento natural que data de 1848 y que accidentalmente tuvo lugar en Nueva Inglaterra, Estados Unidos.

Phineas Gage, capataz de construcción, era un joven muy estimado en su círculo social hasta que en el verano de 1848, a los veinticinco años de edad, sufrió un espantoso accidente mientras estaba trabajando junto con los obreros de la cuadrilla que tenía a cargo. En ese fatídico momento, Gage estaba ocupándose de colocar los rieles que extenderían el servicio de trenes hasta el estado de Vermont. Una gran e imprevista explosión provocada por una chispa hizo volar como un cohete una barra de hierro en dirección a Gage con tan mala fortuna para él que, desprevenido por la sorpresa, no atinó a moverse y la barra le atravesó la mejilla izquierda para continuar su trayectoria con fuerza hasta caer a más de treinta metros de distancia. Esa barra de hierro que le atravesó la mejilla, le traspasó la base del cráneo, pasó por la zona frontal del cerebro y siguió disparada hasta destrozarle la parte superior de la cabeza perdiendo en el impacto parte de su cerebro (y ahora se sabe que destruyó también centros emocionales). Contrario a todo pronóstico, Gage no

¹⁶Simon, V., "La participación de las emociones en la toma de decisiones", *Psicothema*, Vol.9 Nro 2, 1997, pp. 365-376

solo no murió instantáneamente con el impacto (ni siquiera perdió el conocimiento) sino que además sobrevivió a la inevitable infección -en una época sin antibióticos- y a los dos meses del accidente fue dado de alta. Ante la sorpresa de todos, y en especial de su médico, su recuperación física fue excelente y asombrosamente no le quedaron secuelas motrices ni siquiera indicios de dificultad en el habla.

Sin embargo, ni bien terminó la fase aguda de su lesión los cambios se hicieron patentes. Aunque sus facultades cognitivas y sus funciones intelectuales y verbales siguieron intactas, su comportamiento cambió radicalmente y fue convirtiéndose en poco tiempo en una persona grosera, abominable e impredecible. Su cambio fue tan grande que daba la impresión de que se hubiera transformado en un nuevo Phineas Cage con rasgos negativos que contrastaban desmesuradamente con aquel que había sido en el pasado. En un lapso corto de tiempo perdió su trabajo y su familia y se volvió incapaz de gobernar su vida. Es curioso que pese a estar intelectualmente facultado para tomar (buenas) decisiones, se mostraba incompetente y todos los resultados a los que arribaba terminaban siendo sistemáticamente perjudiciales para él. Las decisiones que tomaba parecían tener como meta su autodestrucción.

Para la incipiente comunidad científica de esos días la trascendencia de este caso en relación con el cambio de conducta pasó inadvertida. Señala Antonio Damasio que

Los debates motivados por el caso Cage, si los hubo, se concentraron en buscar la localización de los centros cerebrales de la motricidad y el lenguaje. La discusión jamás conectó la indocilidad del sujeto con la lesión en el lóbulo frontal

y agrega más un poco adelante,

Entender el cambio conductual de Cage suponía creer que la conducta social requiere cooperación de una zona particular del cerebro, concepto impensable en la época, mucho más que su equivalente para la motricidad, los sentidos o el lenguaje¹⁷

Lo que este caso pone en evidencia es que pese a conservar su cerebro racional intacto, Cage era incapaz de tomar decisiones ventajosas para él, sencillamente porque no podía decidir qué curso de acción le convenía. Las emociones no solo intervienen sino que facilitan y guían la toma de decisiones.

Otro caso bien estudiado por Damasio y que lo llevó a conclusiones similares es el caso de un paciente al que llamó *Elliot*, a quien le dedica un capítulo “Un Phineas Cage de nuestro tiempo” de varias páginas en su libro *El Error de Descartes*.

Elliot, un joven de aproximadamente 30 años, había sufrido una alteración importante en su comportamiento después de haber sido intervenido quirúrgicamente para extraérsele un meningioma (tumor benigno). La operación había resultado un éxito y su recuperación había sido excelente. Sin embargo, Elliot ya no era el mismo; su personalidad había cambiado rotundamente y al igual que Cage también perdió su trabajo, su familia y tomaba sistemáticamente decisiones perjudiciales para sí mismo. Por fortuna (o desafortunadamente, veremos después), a diferencia de Cage, Elliot puede describirse como una persona controlada emocionalmente.

Los médicos derivaron este caso a Damasio, por ser una eminencia en neurología, para que diagnosticara si este cambio radical en su conducta era producto de una verdadera enfermedad. Por aquel tiempo a Elliot le negaban la pensión por invalidez debido a su condición, puesto que no parecía tener problema alguno; en apariencia era una persona físicamente hábil, diestra e

¹⁷Cfr. Damasio, A., *op. cit.*, p. 32

inteligente. Según los exámenes típicos, su cociente intelectual (CI) estaba en el rango superior. Varios profesionales habían informado que sus facultades intelectuales estaban intactas e insinuaban que o bien era un haragán o bien un buen comediante.

Después de examinar a Elliot durante un tiempo, Damasio explicó que sus fracasos efectivamente se debían a su condición neurológica y aunque sus aptitudes mentales y físicas eran óptimas, sus facultades para tomar decisiones estaban deterioradas. La tomografía computarizada y la resonancia magnética demostraron que había un daño en las capas corticales prefrontales (provocado en el momento en el que se le extirpó el tumor) y pese a que la masa cerebral destruida fue pequeña, la consecuencia del daño fue importante.

El cerebro no es un amontonamiento de neuronas que hacen siempre lo mismo estén donde estén. Las estructuras destruidas en Cage y en Elliot fueron precisamente las que requiere el razonamiento que culmina en la toma de decisiones¹⁸

En una sesión Elliot sorprendió a Damasio al hacer explícito que después de la enfermedad sus sentimientos habían cambiado para siempre. Advertía que las cuestiones que antes le afectaban emocionalmente ahora le eran indiferentes. Con cierto abatimiento, Damasio describe la condición de Elliot diciendo que es alguien que *sabe pero no siente*¹⁹. Evidentemente la disminución emocional y afectiva de Elliot jugaba un papel importante en el fracaso de sus decisiones. Y al igual que el caso Cage, pese a conservar su cerebro racional intacto, Elliot era incapaz de tomar decisiones ventajosas para él, sencillamente porque –al igual que Cage– no podía decidir qué curso de acción le convenía.

Cfr. Damasio, A., *op. cit.*, p. 60

¹⁹*Ibid.*, p. 66.

Los estudios de la toma de decisiones en pacientes neurológicos que ya no pueden procesar información emocional normalmente ponen en evidencia que al momento de decidir las personas no solo se valen de la evaluación de las consecuencias y de la probabilidad de que ocurran, sino también -e incluso a veces, principalmente- de sus impulsos emocionales²⁰.

En conclusión, los casos estudiados revelan que la racionalidad es condición necesaria, pero no suficiente en la toma de decisiones; las emociones no solo intervienen en las decisiones, sino que las facilitan y las guían. Y, presumiblemente, esto sea así por la sencilla razón de que nuestro cerebro, en definitiva, no está naturalmente diseñado (por la selección natural) para encontrar la verdad o para realizar juicios de ningún tipo (morales, lógicos, etc.), sino para sobrevivir. En consecuencia, nuestro sistema nervioso central es altamente eficiente en acciones rápidas de supervivencia (en situación de peligro, por ejemplo) y pierde eficiencia en decisiones a largo plazo. Es interesante notar también que por esta sencilla (y dichosa) razón nuestra especie ha logrado sobrevivir. Sin embargo, la influencia de las emociones en la toma de decisión se ignora en gran medida en las teorías de la elección racional que en su mayoría asumen que las decisiones se derivan de una evaluación de los resultados futuros de varias opciones y alternativas mediante algún tipo de análisis de costo-beneficio. Quizá por eso, la evidencia empírica recogida de los experimentos muestra normalmente que estos modelos no predicen las conductas de los individuos reales.

Bibliografía

²⁰Bechara, A., "The role of emotion in decision-making: Evidence from neurological patients with orbitofrontal damage." *Brain and cognition*, Vol. 55 Nro1, 2004., pp. 30-40.

El rol de las emociones en la toma de decisión. SILVINA DAMIANI

Bachrach, E., *ÁgilMente. Aprende cómo funciona tu cerebro para potenciar tu creatividad y vivir mejor*, Buenos Aires, RandomHouseModadori S.A, 2014.

Bechara, A., "The role of emotion in decision-making: Evidence from neurological patients with orbitofrontal damage." *Brain and cognition*, Vol.55 Nro1, 2004, pp.30-40.

Bechara, A, et al., "Emotion, decisionmaking and the orbitofrontal cortex." *Cerebral Cortex*, Vol. 10 Nro3, 2000, pp.295-307.

Damasio, A., *El error de Descartes. La razón de las emociones*. Chile, Editorial Andres Bello, 1996.

Goldberg, E., *El cerebro ejecutivo. Lóbulos frontales y mente civilizada*, Barcelona, Edit. Crítica, 2009.

LeDoux, J., *El cerebro emocional*, Barcelona, Edit. Ariel Planeta, 1999.

MacLean, P., "El Encuentro de las Mentes", *Una Mente de tres Mentes. Educar el cerebro Triuno*, ensayo publicado en *Educación y el cerebro*, Universidad Chicago, Chall and Mirsky editores. 1978

MacLean, P., *El cerebro trino en su evolución*. Nueva York, Edit. Plenum Press. 1970.

Marcu, L., Hillman E., "In vivo Optical Imaging/Intravital Microscopy", *Journal of biophotonics*, Vol.10, 2017, pp. 760-761.

Newman J. D., Harris J. C., "The Scientific Contributions of Paul D. MacLean (1913-2007)" *The Journal of nervous and mental disease*. 2009; Vol 197: pp. 3-5

Platón, *Diálogos, III, Fedón, Banquete, Fedro*, Madrid, Gredos S.A, 1988.

Simon, V., "La participación de las emociones en la toma de decisiones" *Psicothema*, Vol 9 Nro 2, 1997, pp. 365-376

Soon C. S., et al., "Unconscious determinants of free decisions in the human brain", *Nature Neuroscience*, Vol. 11, 2008, pp. 543-545.

El rol de las emociones en la toma de decisión. SILVINA DAMIANI

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
MESA DE PONENCIAS: FILOSOFÍA DEL LENGUAJE

“WITTGENSTEIN Y LA FILOSOFÍA COMO ACTIVIDAD”

Prof. Augusto Gabriel del Corro
Universidad Nacional de Salta
augustodelco@gmail.com

Resumen: Los reconocidos aportes de la filosofía Wittgensteiniana a la filosofía del lenguaje cobran mayor inteligibilidad cuando contraponemos la concepción del lenguaje y el significado de su primer periodo con su segunda filosofía, momento en el que puso el lenguaje en relación con el resto de prácticas sociales. Propongo en este trabajo, elucidar algunas cuestiones relativas a la noción de “filosofía” y su papel en la evolución del pensamiento wittgensteiniano. Considero que la noción de “filosofía” es de gran valor para comprender los giros de su trabajo.

Palabras clave: Wittgenstein, Filosofía, Actividad.

[Faust: (...) *Geschrieben steht: "Im Anfang war das Wort!" Hier stock ich schon! Wer hilft mir weiter fort? Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen, Ich muß es anders übersetzen, Wenn ich vom Geiste recht erleuchtet bin. Geschrieben steht: Im Anfang war der Sinn. Bedenke wohl die erste Zeile, Daß deine Feder sich nicht übereile! Ist es der Sinn, der alles wirkt und schafft? Es sollte stehn: Im Anfang war die Kraft! Doch, auch indem ich dieses niederschreibe, Schon warnt mich was, daß ich dabei nicht bleibe. Mir hilft der Geist! Auf einmal seh ich Rat und schreibe getrost: Im Anfang war die Tat!]*

[Fausto: (...) *Escrito está: "En el principio era el Verbo." ¡Aquí tropiezo! ¿Quién me ayudará a seguir adelante? Es ésta una traducción tan difícil que tendré que darle otro sentido, si el espíritu me ilumina. Escrito está: "En el principio era la Mente." Reflexionemos bien esta primera línea y no permitamos que la pluma se precipite. ¿Es verdad que la mente crea y lo hace todo? Entonces debiera decir: "En principio era la Fuerza." Y, sin embargo, al escribirlo, tengo la sensación de que éste no es el sentido*

*exacto. ¡Por fin el espíritu viene a ayudarme! Ya
veo claro y escribo con
audacia: “En principio era la Acción.”]*

(J. W. von Goethe, *Fausto*, 1974, p. 101.).

Introducción.

En la primera parte aclarare algunas cuestiones relativas a la noción de filosofía en Wittgenstein y el papel que dicha noción juega en la evolución del pensamiento wittgensteiniano.

En un segundo momento esbozare brevemente la cronología de la preocupación metafilosofica wittgensteiniana.

En la parte siguiente del trabajo, introduciré la idea según la cual el ejercicio académico de la filosofía puede resultar contradictorio o paradójico. Mi intención es neutralizar dicha idea -ofreciendo una solución a lo que creo no es más que una contradicción aparente-, defendiendo la posibilidad de ejercer la filosofía como una abordaje lingüístico y crítico a los problemas del conocimiento y la cultura.

En el final del trabajo aprovecharé las reflexiones vertidas para expresar mi postura personal en relación al lenguaje y la filosofía.

1. Tätigkeit

El problema de la noción de *filosofía* en Wittgenstein ha captado el interés de innumerables autores¹. En dichas reconstrucciones del pensamiento wittgensteiniano, llama la atención el acuerdo existente sobre el carácter ambivalente de la noción de *filosofía*. A primera vista, esto podría atribuirse a las enrevesadas maniobras discursivas del austriaco para hablar bien y con sentido sobre lo que (según él mismo) no se puede hablar². Sin embargo, es su noción de *filosofía* como actividad (*Tätigkeit*) la que posibilita la práctica de análisis y crítica que la caracteriza. Dicha noción es central al menos por dos razones: (1) porque

¹Quiero hacer una especial mención a la reciente compilación de la Profesora Cristina Bosso que reúne trabajos de varios de los exponentes del estudio de Wittgenstein en castellano, entre ellos Garmendia, Acevedo, Tomasini Bassols, entre otros [Bosso, Cristina (comp.) *El concepto de filosofía en Wittgenstein*. Buenos Aires. Prometeo, 2015.]. También tengo en cuenta el conocido trabajo de K. Fann *El concepto de filosofía en Wittgenstein* [(segunda ed.). (M. Beltran, Trad.) Madrid: Tecnos, 1992.], y la compilación reciente de Padilla Gálvez que incluye trabajos de Hacker, San Félix Vidarte, Tomasini Bassols, entre otros [Padilla Gálvez, *Antropología de Wittgenstein*. Madrid: Plaza y Valdés, 2011].

²Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus* [TLP], London: Routledge & Kegan Paul. (2ª edición: 1933). Trad. Tierno Galván, Madrid, Ed. Alianza, 1979.

es relevante para la comprensión del rol predominante que adquirió el lenguaje en su triangulación entre el conocimiento y el mundo, ya que de esta concepción de la filosofía como crítica del lenguaje se derivan los principales argumentos contra las doctrinas filosóficas (típicamente modernas) que plantean la relación entre mundo y conciencia como una relación especular en donde los objetos del mundo se nos dan al conocimiento sin mediación del lenguaje; y (2) porque la noción de filosofía como práctica ofrece la clave de lectura, a mi entender más fecunda, para recorrer los zigzagueantes caminos dibujados por la intrincada y extensa obra del Austriaco, poniéndonos a resguardo de interpretaciones deflacionistas. A primera vista y sin una comprensión cabal de esta noción - teniendo en cuenta los cambios que tuvo Wittgenstein en relación a la teoría del lenguaje y el significado-, el uso del término ‘filosofía’ no está exento de tensiones que pueden menoscabar el valor que nuestro pensador dio a la actividad filosófica.

2. “*What Is Philosophy?*”

El interés de Wittgenstein por la naturaleza de la filosofía se remonta a 1912, cuando presento el paper “*What Is Philosophy?*” en un meeting del Cambridge Moral Science Club. Ahí *Filosofía* se definió como todas aquellas proposiciones primitivas que se asumen como verdaderas sin una prueba por parte de las diversas ciencias:

“Mr Wittgenstein . . . read a paper entitled ‘What is Philosophy?’ The paper lasted only about 4 minutes, thus cutting the previous record established by Mr Tye by nearly two minutes. Philosophy was defined as all those primitive propositions which are assumed as true without proof by the various sciences.”³

³Klagge, J., & Nordmann, A., *Ludwig Wittgenstein, Public and Private Occasions*. Oxford: Rowman & Littlefield publishers. 2003. p. 333.

Más adelante, en el prefacio del *Tractatus* él afirmó haber proporcionado una "solución definitiva" a "los problemas de la *filosofía*":

“(…) the truth of the thoughts that are here communicated seems to me unassailable and definitive. I therefore believe myself to have found, on all essential points, the final solution of the problems.”⁴

En las clases que dictó entre 1930 y 1933, registradas por Moore, Wittgenstein sostuvo que su nuevo método de filosofar era una torcedura (*Kink*) en el desarrollo del pensamiento humano comparable a la revolución Galileana en ciencia. Avanzado los años cuarenta sabemos que insistió en que lo importante de su trabajo, no fueron sus resultados específicos, sino su nueva forma de filosofar, un método o una habilidad que le permitía valerse por el mismos.⁵

Aceptemos que estaba en lo correcto al pensar que su punto de vista metodológico era realmente novedoso ya que no solo se oponía al espíritu científico de su época, sino que además contradecía la historia de la *filosofía*. Según entiendo, Wittgenstein se estaría manejando sobre el supuesto de que los coincidieron siempre en que la *filosofía* es una disciplina cognitiva y aspiran a conocer la realidad, sea esta empírica o ideal. Kant con su “revolución copernicana” sostuvo que su *filosofía* trascendental daba por resultado proposiciones verdaderas, obvio sintéticas a priori. Pero para Wittgenstein “La mayoría de las proposiciones y preguntas que se encuentran en las obras filosóficas no son falsas, sino sin sentido”⁶. Ellas derivan de la falta de comprensión de la lógica del lenguaje, una falla que da lugar a que se formulen pseudo-preguntas que no admiten respuesta. En sus primeros años, concibe que la tarea de la *filosofía* no trata de responder a estas preguntas sino mostrar que [estas] violan los límites del sentido. Lejos de querer descubrir verdades

⁴Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*[TLP]. London, Routledge, 1974. Edition published in the Taylor & Francis e-Library, 2002. p. 4.

⁵Glock, H., *A Wittgenstein Dictionary*, Wiley-Blackwell, 1996, pp.292-297.

Blackwell Reference Online. 31 March 2018

<http://www.blackwellreference.com/public/book.html?id=g9780631185376_9780631185376>

⁶ Cfr. TLP 4.003 (además 3,323-3,325, 6,51-7).

necesarias acerca de la naturaleza esencial del mundo realiza un denodado esfuerzo por disolver las grandes dicotomías tradicionales (nominalismo y platonismo, solipsismo realismo, sentido y referencia, lenguaje y mundo, posibilidad y existencia)⁷.

En *TLP*, Wittgenstein utiliza conceptos formales para hacer afirmaciones acerca de las características esenciales que deben compartir el lenguaje con la realidad, por lo tanto, sus afirmaciones no nos dicen nada del mundo, ellas son sin sentido:

“Der Zweck der Philosophie ist die logische Klärung der Gedanken. Die Philosophie ist keine Lehre, sondern eine Tätigkeit. Ein philosophisches Werk besteht wesentlich aus Erläuterungen. Das Resultat der Philosophie sind nicht „philosophische Sätze“, sondern das Klarwerden von Sätzen. Die Philosophie soll die Gedanken, die sonst, gleichsam, trübe und verschwommen sind, klar machen und scharf abgrenzen.”⁸

La única tarea legítima de la *filosofía* es analítica y elucidatoria. Ella no aspira al descubrimiento de nuevas verdades, ni comparte los métodos de las ciencias. La *filosofía*, a diferencia de la ciencia, no puede dar como resultado una doctrina (*Mengenlehre*) o una teoría que aspire a ser tomada como verdadera. La legítima *filosofía* es entendida como una actividad de clarificación de proposiciones a través del análisis lógico⁹. Su objetivo es la consecución de un “punto de vista lógicamente correcto”.

Pasando al periodo postractariano, Wittgenstein desarrollo su trabajo filosófico en una dirección diferente pero siempre con el objetivo puesto en la cuestión del significado. El núcleo de su nuevo método sigue siendo la "transición de la cuestión de la verdad a la cuestión del significado" (MS 106 46). A partir del año 29 la *filosofía* tal como el la entendía se interesa por el lenguaje

⁷Garmendia, S. “La revolución metodológica de Wittgenstein” en Bosso, Cristina (comp.) *El concepto de filosofía en Wittgenstein*. Buenos Aires. 2015, p. 175.

⁸Cfr. *TLP* 6.53

⁹Cfr. *TLP* 4.112

debido a su “papel primordial en la vida humana”¹⁰. Subyace a este planteo una antropología en donde los seres humanos somos concebidos como animales que utilizamos lenguaje. En consecuencia, el abordaje será etnológico antropológico, abandonando el método del análisis lógico-proposicional y el silencio místico al que había arribado al final del *Tractatus*. En este nuevo momento la investigación se torna terapéutica: se dedica a disolver las confusiones conceptuales que dieron origen a los problemas filosóficos. Se conserva la convicción de que la *filosofía* no es una disciplina cognitiva, sino una actividad que aspira a la claridad. Eso permanece, pero la metafísica inefable es abandonada, y el análisis proposicionales sustituye por una práctica terapéutica: la *filosofía* disuelve las confusiones conceptuales a las cuales los problemas filosóficos deben su existencia.

Este brevísimo pantallazo pareciera dejarnos una versión empobrecida de la *Filosofía*. Y lo más desconcertante: pese a su negativa a teorizar, es evidente que por momentos lo hace.

3. La dificultad de la filosofía, resistencia de nuestra voluntad.

Aceptando la distinción entre disciplinas cognitivas y no cognitivas, podría pensarse que el rol que Wittgenstein asigna a la actividad de la filosofía es al menos contradictorio¹¹. Me refiero a la atribución del carácter no cognitivo a una actividad académica, vinculada a la práctica de la docencia y la investigación, tal como Wittgenstein la ejerció, pero que, debido a los regímenes académicos actuales obliga a publicar periódicamente, presentar investigaciones en congresos, y realizar aportes sustantivos al campo del saber. Como se ve, es -al menos en apariencia- contradictorio concebir la actividad filosófica como no cognitiva (es decir como una disciplina que no aporta conocimiento alguno sobre el mundo) y a la vez ser parte de un régimen que exige la producción compulsiva de nuevos conocimientos. Rabossi identifico

¹⁰Wittgenstein, L. *Escrito a Máquina [The Big Typescript] [TS 213]*. Madrid: Trotta. (2014) p.413

¹¹ “Philosophy is not a cognitive discipline, but an activity which aims at clarity (LWL 1; AWL 225; RPP I §115).” en Glock, H., *A Wittgenstein Dictionary*, ed. cit., p. 292.

está situación en aquellos que critican la filosofía profesional y pese a que sostienen críticas respetables, incurren en la incompatibilidad de pertenecer, haber pertenecido o hacer lo posible por pertenecer al ámbito universitario, tanto en lo concerniente a la práctica teórica como en lo que hace a la supervivencia económica¹². Tal contradicción es introducida aquí a los fines de desmarcar y defender, el programa filosófico wittgensteniano de cualquier estereotipo simplificador encarnado por esta figura de fantasía. Wittgenstein siempre tuvo conciencia de la dificultad que encerraba la actividad filosófica tal como él la concebía y la practicaba. Creo eso se expresa en la manera en que escribía y en la manera que desarrollaba sus clases.

En el capítulo titulado “*Philosophie*”, perteneciente al texto mecanografiado “Big Typescript” (TS 213), elaborado por Wittgenstein en el año 1933, trata muy oportunamente esta dificultad de la filosofía¹³. A diferencia de las ciencias, la dificultad de la filosofía no radica en la complejidad intelectual del fenómeno que se busca comprender, sino en la dificultad de superar las resistencias de nuestra voluntad. Frente a los embrujos del lenguaje, el desafío se encuentra en vencer el deseo de aquello que nosotros queremos ver, para recién así reparar en las cosas tal como son. Las cosas tal como son no son un problema, la dificultad radica en la imposibilidad de vencer y dominar la voluntad de encontrar en ellas lo que nosotros presuponemos y que en definitiva buscamos confirmar. El trabajo en filosofía es para Wittgenstein:

“más un trabajo sobre uno mismo. Sobre la propia concepción. Sobre cómo uno ve las cosas. (Y lo que se reclama de ellas).”¹⁴

La filosofía es el trabajo que nos muestra las analogías engañosas en el uso de nuestro lenguaje. Nos libramos de un error filosófico, cuando mostramos que este es producto de un mal uso de la analogía que le dio origen. La filosofía debe mostrar los efectos de falsas analogías en un ejercicio constante de rechazo

¹² E. Rabossi. *En el principio dios creó el canon*. Bs. As. Gedisa. 2008.

¹³ Wittgenstein, L., *Escrito a máquina [The Big Typescript][TS 213]*, Madrid, Trotta, 2014, pp. 397-419.

¹⁴ *Ibid.* p. 397.

ya que como recién dijimos el lenguaje filosófico tal como Wittgenstein lo encuentra, está siempre tentándonos a percibir cosas que nos son nada en realidad. Mostrar la invalidez de una falsa analogía obliga al filósofo a:

“(…) proporcionar la palabra con la que uno puede expresar el asunto y hacerlo inocuo”¹⁵

Para Wittgenstein existe un sentimiento especial en el origen de sus preguntas y su indagación gramatical. La investigación gramatical propuesta por Wittgenstein como método ayuda a reconducir de nuevo las palabras de su uso metafísico a su uso correcto en el lenguaje. En este sentido es falso que no podamos bañarnos dos veces en un mismo río, de hecho, lo hacemos. Sin embargo, de formulaciones así se ha alimentado toda la historia de los debates filosóficos “importantes”. Para Wittgenstein, las soluciones a las dificultades filosóficas deben ser sencillas y llanas, ya que su corrección y aporte radica en develar el equívoco en el mal uso del lenguaje. Estos equívocos son la causa de que se hayan originado cuestionamientos que, engañosamente, se presentan como absolutamente fundamentales. Se vuelve fundamental entonces una indagación gramatical de los fundamentos de nuestros malos usos del lenguaje. Los aportes de la actividad filosófica serán siempre un estudio del lenguaje, una filosofía del lenguaje cuyo objetivo es la representación perspicua de los hechos lingüísticos.

Un ejemplo paradigmático de como en filosofía construimos proposiciones en contra de las reglas de la gramática se expresa en el principio filosófico atribuido a Heráclito “no nos bañamos dos veces en el mismo río”. Con el ejemplo mencionado Wittgenstein se refiere al surgimiento de problemas filosóficos, que, por originarse de usos equívocos de ciertas analogías, no tienen ninguna finalidad práctica. Que “todo fluye” quiere decir que hay aspectos de la realidad que se escapan a las posibilidades de nuestro lenguaje. Pero, aun así,

¹⁵*Ibid.* p. 400.

expresar la impotencia de no poder inmovilizar la realidad en una descripción, puede hacerse mediante el lenguaje solo sirviéndonos de una imagen falsa.

En la vida cotidiana no tenemos el sentimiento de que el fenómeno se nos escapa. Esto solo ocurre cuando filosofamos:

“Esto apunta a que estamos tratando aquí ante un pensamiento que viene sugerido por un uso incorrecto de nuestro lenguaje.”¹⁶

Problemas filosóficos como la perspectiva del espacio, la nitidez de los bordes de las imágenes, el escurrirse del tiempo, etc., no nos llaman la atención ni podrían hacerlo ya que así percibimos. No pensamos en ello cuando simplemente vivimos. Los problemas filosóficos que se nos presentan como fundamentales, no se afrontan en absoluto en la vida práctica; sino que nos topamos con ellos cuando, al construir nuestras proposiciones, nos dejamos guiar, no por una finalidad práctica, sino por ciertas analogías del lenguaje. La filosofía debe servirnos para poner fin al permanente intento de hacer patente el mundo en el lenguaje, esto no funciona.

El trabajo de la filosofía debe proporcionar una visión que excluya las estructuras que todavía respetamos pero que siempre nos intranquilizan porque no sabemos qué hacer con ellas. A esto apunta la investigación gramatical que propone Wittgenstein:

“-Lo insólito de la intranquilidad filosófica y su solución podría parecer que es como el sufrimiento del asceta que mantiene levantado un pesado globo entre gemidos y al que un hombre lo alivia al decirle: “Déjalo caer”. Uno se pregunta: si esas proposiciones te intranquilizan, no sabes qué hacer con ellas, ¿por qué no las has dejado caer antes? Bien, creo que era el falso sistema al que él pensaba que tenía que acomodarse, etc.”¹⁷

¹⁶*Ibid.* p. 404.

¹⁷*Ibid.* p. 406.

La tranquilidad de la que nos habla Wittgenstein se produce cuando al lado de un caso que creíamos único e irrepetible, colocamos otros casos de expresiones similares, y por fin vemos que una palabra no tiene un único significado, sino que se usa con significados distintos. Este poner todos los casos a la vista y poder verlos a todos juntos nos da la perspicuidad que busca el método wittgensteniano. El concepto de representación perspicua designa el modo en que tenemos que ver las cosas, debemos ver las “conexiones”, debemos atender los vínculos existentes entre todos los casos relevados. Para analizar una proposición debemos desplegar completamente su gramática sin infringir el uso real del lenguaje, solo se puede describirlo. Tampoco se puede fundamentarlo:

“Lo deja todo como está. (...) La filosofía nos coloca meramente todo delante y ni explica ni concluye nada. (...) El aprender filosofía es realmente un recordar. Recordamos que hemos usado realmente las palabras de esta manera.”¹⁸

Todo esto quiere decir y trae como consecuencia lógica, que los aspectos del lenguaje por los que Wittgenstein –y yo con el- está interesado, están presentes en la simplicidad de lo cotidiano. Son invisibles a nuestros ojos porque siempre han estado allí soportando todo lo accesorio, y que, como es accesorio nos distrae en su contingencia. Wittgenstein nos advierte que a los hombres nunca les llama la atención los fundamentos de su propia investigación¹⁹ y este es el mayor obstáculo de la filosofía: las ansias de respuestas y explicaciones nuevas y profundas.

De manera sencilla, Wittgenstein expresa la manera en que profesa la filosofía:

¹⁸*Ibid.* p. 407.

¹⁹*Ibid.* p. 408.

“(…) su tarea general consiste en configurar (gestalten) la expresión de modo que ciertas inquietudes desaparezcan. (…)”²⁰,

y vuelve al carácter de renuncia de nuestra actividad. Si la tarea filosófica nos dice “aquí están los límites del lenguaje” podría parecer que estamos obligados a una renuncia. Wittgenstein nos señala que en esta aparente renuncia encontramos la completa satisfacción que busca el filósofo:

“puesto que ya no queda ninguna pregunta”²⁰.

En relación a la contradicción que señalamos más arriba, Wittgenstein se percata de que al filósofo se le demandan saberes últimos y absolutamente generales. Inclusive de ser legítima esta demanda, su resultado debiera ser lo más simple. Wittgenstein defiende la idea de que, si la filosofía desata los nudos de nuestro pensamiento, su resultado debe ser lo más simple pese a que su actividad sea tan complicada como los nudos que desata.

Las confusiones filosóficas son confusiones gramaticales. Liberar una de estas confusiones supone desenmarañar la multiplicidad de conexiones que existen entre los enunciados posibles de un lenguaje. La actividad clarificadora de la filosofía asume la tarea de reagrupar la totalidad del lenguaje. Pero no queda allí. La maraña del lenguaje se ha generado:

“porque los hombres tenían -y tienen- la inclinación a pensar así”²¹.

En este sentido la filosofía funciona a condición de vivir en medio de una rebelión instintiva en contra del lenguaje, y no entre aquellos que mansamente y de acuerdo al instinto, permanecen siempre en el rebaño del lenguaje.

²⁰*Ibid.* p. 409.

²¹*Ibid.* p. 411.

A la crítica de que la filosofía, por no hacer aportes cognitivos no hace ningún progreso genuino, que sus problemas son los mismos que ocuparon a los griegos, Wittgenstein contesta:

“(…) no entienden la razón por la que esto tiene que ser así”. La razón es que nuestro lenguaje sigue siendo el mismo. Mientras el verbo “ser” funcione como los verbos “comer”, “beber”, y que se den adjetivos como “idéntico”, “verdadero”, “falso”, “posible”, seguiremos topándonos con dificultades que desvían nuestra atención sin aportar explicación alguna.”²¹

Su único resultado es la satisfacción de un perenne:

“(…) anhelo por lo trascendente, pues al creer los hombres que ven los “límites del entendimiento humano”, creen, naturalmente, que pueden ver más allá de ellos.”²¹

El resultado de la filosofía es para Wittgenstein el descubrimiento de algún sin sentido y los chichones del entendimiento producto de golpearse con los límites del lenguaje. Mientras más chichones, mayor valor daremos a nuestro descubrimiento.

El descubrimiento filosófico es entonces el que nos permite dejar de filosofar cuando queremos, esto es dejar de angustiarnos por preguntas que no atienden demandas de la vida práctica, sino que surgen del olvido del significado genuino de las analogías de nuestro lenguaje.

Para alcanzar este “dejar de filosofar cuando quiero”, Wittgenstein nos muestra un método consistente en la recolección de ejemplos y series de ejemplos que resuelven problemas concretos, no un problema. En este sentido el método Wittgensteniano promete un progreso tranquilo, que no tiene fin. Lejos de una respuesta final se exponen hechos lingüísticos interminables:

“Hemos de arar la totalidad del lenguaje”²².

²²*Ibid.* p. 415.

Conclusión

El lenguaje en tanto que constituye y determina el conocimiento humano, no solo importa a la *filosofía*, sino que la interpela como la única *actividad* que, sin buscar edificar un sistema teórico compuesto de enunciados verdaderos, es capaz de ejercer una actividad de pensamiento (*Denktätigkeit*) posibilitadora de realización humana.

Para concluir y en relación al uso y defensa de la noción wittgensteniana de *filosofía* en el contexto académico, me gustaría usar las palabras de Tomasini Bassols cuando asegura:

“...Wittgenstein es una figura trágica. Él estaba perfectamente consciente de que a su enseñanza se la tragaría el maremoto de la filosofía académica, con sus escuelas, revistas, congresos, etcétera. Heroicamente, sin embargo continuo con su obra, (...). A sabiendas de que su destino era trabajar en una edad oscura, una época de superficialidad, de dogmatismo apenas soportable, de modas filosóficas estériles y vanas pero muy influyentes, Wittgenstein siguió solo su camino...”²³

La filosofía como actividad, tal como él la practico, es una exhortación a pensar diferente y por nosotros mismos. En contra de la tendencia habitual a la repetición de aquello que ya está aceptado como válido, nuestro trabajo es significativo en la medida en que nos pone a pensar por nuestra propia cuenta. Ello no implica prescindir de la historia de la filosofía, de viejas teorías y sistemas filosóficos, ni tampoco de las diferentes teorías que pueda aportar la ciencia. En este sentido la actividad de filosofo presupone una exigente labor cognitiva. La actividad filosófica supone esto, pero se inicia en el momento en que todos esos presuntos saberes son usados para pensar y pensarnos por nosotros mismos, sin amoldamientos ni repeticiones.

²³Tomasini Bassols, A., “Comprensión: Filosofía Tradicional versus Pensamiento Wittgensteiniano”; en Bosso, Cristina (comp.) *El concepto de filosofía en Wittgenstein*. Buenos Aires. (2015), p. 47.

Según esto, si al final no digo ninguna verdad ni expongo resultado teórico alguno, no importa. Lo significativo es poder pensar a partir de lo dicho y haber despertado en el amable lector algo parecido.

Bibliografía

- Bosso, Cristina (comp.). *El concepto de filosofía en Wittgenstein*. Buenos Aires, Prometeo, 2015.
- Fann, K. *El concepto de filosofía en Wittgenstein* (segunda ed.). (M. Beltran, Trad.) Madrid: Tecnos, 1992.
- Garmendia, S. *Lenguaje y Realidad en el Tractatus de Wittgenstein*. San Miguel de Tucumán, Departamento de Publicaciones de la Universidad Nacional de Tucumán, 2014.
- Glock, H.-J. *A Wittgenstein Dictionary*. Oxford: Blackwell.1996.
Obtenidode
http://www.blackwellreference.com/public/book?id=g9780631185376_9780631185376
- Hacker, P. M., “El enfoque antropológico y etnológico de Wittgenstein.” En J. Padilla Gálvez, & J. Padilla Gálvez (Ed.), *Antropología de Wittgentein. Reflexionando con P. M. S. Hacker*, Madrid, Plaza y Valdez, 2014.
- Klagge, J., & Nordmann, A., *Ludwig Wittgenstein, Public and Private Occasions*, Oxford, Rowman&Littlefieldpublishers. 2003.
- Padilla Gálvez, Jesús (Ed.). *Antropología de Wittgenstein. Reflexionando con P. M. S. Hacker*. ed. cit.
- Tomasini Bassols, A., *El pensamiento del último Wittgenstein*. D.F., Edere, 2003.
- Tomasini Bassols, Alejandro y Rivera, Silvia (comp.). *Wittgenstein en español*. Buenos Aires, EDUNLa, 2009.

- Tomasini Bassols, A., “Wittgenstein: filosofía de la antropología y antropología filosófica”, en J. Padilla Gálvez, & J. Padilla Gálvez (Ed.), *Antropología de Wittgenstein. Reflexionando con P. M. S. Hacker*, ed. cit.
- Vidarte, V. S., “Antropología de Wittgenstein”. en J. Padilla Gálvez, & J. Padilla Gálvez (Ed.), *Antropología de Wittgenstein. Reflexionando con P. M. S. Hacker*, ed. cit . Pp 41-81.
- Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus* (versión bilingüe alemán inglés con traducción inglesa de F. P. Ramsey y K. Ogden e introducción de Bertrand Russell). London: Routledge & Kegan Paul, 1922; 2ª edición: 1933.
- Wittgenstein, L., *Escrito a Maquina [The Big Typescript] [TS 213]*. Trotta, 2014.
- Wittgenstein, L., *Philosophische Untersuchungen* (hrsg. von G. E. M. Anscombe und R. Rhees). Oxford::Basil Blackwell, 1953.
- Wittgenstein, L., *Philosophical Occasions 1912-1951*. Cambridge, Hackett Publishing Company, 1993.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
MESA DE PONENCIAS: FILOSOFÍA POLÍTICA Y JURÍDICA

**ENTRE CIVILIZACIÓN Y BARBARIE: EL RECONOCIMIENTO DEL OTRO COMO
SUPERACIÓN DEL ANCLAJE HEGELIANO**

Enrique Antonio Díaz
Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales - UNJu
henry_28_2007@hotmail.com

Resumen: Pareciera que la dualidad “civilización y barbarie”, recorre la larga historia americana como un testigo de la conquista que bien puede verse legitimado en el pensamiento hegeliano que señala que “América debe separarse del terreno sobre el cual ha transcurrido hasta ahora la historia universal”, y por medio del cual arrebata al continente no solo de una historia sino de una identidad. Así al rescatar la memoria, y visibilizarse una búsqueda que supera el anclaje hegeliano, se construye un colectivo social que reivindica al sujeto histórico, que se reconoce como otro redefiniendo su identidad e historia desde la alteridad.

Palabras clave: Alteridad, barbarie, civilización, dominado, dominador.

*Los indios, víctimas del más gigantesco despojo de
la historia universal, siguen sufriendo la usurpación
de los últimos restos de sus tierras, y siguen
condenados a la negación de su identidad diferente.
Se les sigue prohibiendo vivir a su modo y manera,
se les sigue negando el derecho de ser.*

Galeano, Eduardo “12 de octubre: Nada que
festejar”, 2015.

No podemos soslayar ya sea por decidía o comodidad aquellos acontecimientos en torno a la conquista y colonización de América, que bien se reflejan en la frase de Eduardo Galeano que se presenta al inicio de esta reflexión. Acontecimientos que se produjeron como resultado de un movimiento gradual y activo de expansión que comenzó entre finales de la Edad Media y la Modernidad temprana y que llevó a la conformación de un sistema-mundo donde Europa se posiciono como el centro de poder político, económico y religioso. Surgiendo, como consecuencia inmediata, la marginación de aquellas extensiones territoriales “descubiertas”,

convirtiéndose así en condición sine qua non “el descubrimiento” dentro del mundo occidental, para que puedan ser parte de la historia moderna. A partir de esta tarea que el viejo continente señalaba de exclusiva, se encubría una explotación oportunista que como establece José Rabasa “negaba la primicia ontológica” (RABASA, 2009: 25) al “nuevo continente” por medio de un aparato violento y opresor.

Es en este contexto, que se hace necesario indagar acerca de las transformaciones que se manifiestan de alguna manera a través de la irrupción de nuevos actores sociales que redefinen la realidad; y en la cual se destruye el modo identitario de los grupos humanos que habitaban América, para poder luego inventar nuevas identidades históricas en un intento de homogeneizar a dichos grupos diversos a la par que se los inferiorizaba colocándolos en un escalón específico en una jerarquía ontológica. No nos puede parecer extraño entonces como a partir de ello, dicho grupo ahora homogeneizado a partir de la categoría “indio”, el cual no entraré en mayor análisis en esta oportunidad, tuvo que constituirse desde la reivindicación y la resistencia, pero sobre todo desde la búsqueda de identidad del sujeto histórico propiamente dicho. Así la constitución identitaria indígena como sujeto histórico, no se aleja de aquella convención que lo determina como un “ente social que es capaz de transformar su realidad y con ello producir acontecimientos históricamente relevantes”. Esto implica que el sujeto histórico, como lo visualizamos es a la vez un constructor de la historia y un agente de transformación en la historia. Por eso, la definición del sujeto histórico solo es posible en función del cambio social, es decir, del cambio de las estructuras de dominación, que visualizaban al indio como lastre, y objeto de explotación y discriminación.

Así luego de haber presentado estas consideraciones previas a modo introductorio, podemos empezar a realizar el recorrido seleccionado para dicha reflexión. Es preciso poder asimilar en una primera instancia el constructo del sujeto histórico indígena desde una visión que englobe el trayecto que se desarrolló en el proceso de la conquista y de la constitución de la colonia. Así parece relevante poder visualizar como punto de partida, al sujeto histórico que

tomo por primera vez contacto con los europeos. Donde de hecho podemos distinguir una suerte de asimilacionismo físico-moral que podríamos de considerar de corte idílico, y que bien podemos encontrar reflejado en numerosas cartas de Cristóbal Colon, donde señala que los “indios” fueron:

“Muy bien hechos, de muy fermosos cuerpos y muy buenas caras” (12.10.1492). “Todos de buena estatura, gente muy hermosa” (13.10.1492). “Son los más hermosos hombres y mujeres que hasta allí hobieron hallado” (16.12.1492). “Son la mejor gente del mundo y más mansa” (16.10.1492). “Dice el almirante que no puede creer que hombre haya visto gente de tan buenos corazones” (21.12.1492). “En el mundo creo que no hay mejor gente ni mejor tierra” (25.12.1492)¹.

Es imperioso en una primera instancia por lo tanto descalificar aquellas opiniones no fehacientes y peyorativas que muestran una cosmovisión americana carente de cualquier rasgo civilizatorio. Así como nos muestran ciertas opiniones, no pocas, al respecto donde estereotipan a “los indios como naturalmente holgazanes, soberbios, borrachos, idólatras, y que se andan matando los unos a los otros, seguros [de] que en el monte están llenos de sustento” (PALOMEQUE, 2000: 129). O aquellas que incluso no distan su concepción del de fieras del reino animal donde: “Frio es el salvaje. Fría es la serpiente. Frio son los animales de sangre fría” (GERBI, 1982: 11). Llegando incluso a anular tanto el sujeto histórico, que extrapola de él su humanidad, donde “desde el punto de vista humano, América, es continente todavía intacto del cual no ha tomado posesión el hombre y por lo tanto es insalubre para los pueblos civilizados y para los animales superiores” (GERBI, 1982: 21).

Con ello no es extraño poder encontrar otras opiniones que incluso suben un escalón más en el proceso de dominación, donde el asimilacionismo es desplazado por un segundo momento prácticamente inmediato de ideología esclavista y por lo tanto de afirmación absoluta de inferioridad del nativo

¹Cfr. TODOROV T., *La conquista de América: El problema del Otro*, México D.F., Edit. Siglo XXI, 1989, pp. 45-46.

americano. De esta manera se “incluye dialécticamente al Otro como "lo Mismo". El Otro, en su distinción, es negado como Otro y es obligado, subsumido, alienado a incorporarse a la Totalidad dominadora como cosa, como instrumento, como oprimido” (DUSSEL, 1994: 41). Reflejado en que los hombres americanos son “hombre imperfectos y relativamente débiles, al igual que los animales de su continente” (GERBI, 1982: 66), fruto del pensamiento del Abate Corneille de Pauw que asumía que los hombres americanos, bestias carentes de sociedad, no son sino “brutos incapaces de progreso (...) que odian las leyes de la sociedad, (...) y que viven en indolencia e inercia” (GERBI, 1982: 67).

Sin embargo como una suerte de antítesis, son otras tantas las obras que muestran una América no muy alejada organizacionalmente de aquella Europa conquistadora. Como por ejemplo aquellas referencias de las grandes civilizaciones precolombinas relacionadas políticamente con otras de menor importancia como es el caso de aquellos: “Agricultores superiores o sociedades complejas que conocían el Estado, como los incas y sus sujetos, sociedades de jefatura, grupos segmentados o tribus y bandas de cazadores, pescadores y recolectores” (PRESTA, 2000: 72).

U otros que muestran organizaciones económicas de producción bien delimitadas como es el caso de los Casabindos que muestran que:

Debido a las extremas condiciones ecológicas y a la necesidad de recursos de otras zonas, en la Puna se desarrollaron redes sociales complejas para hacer producir sus tierras (se construyeron andenes, terrazas y sistemas de riego) y mantener relaciones de intercambio con lejanas comunidades situadas en otras franjas ambientales².

De esta manera queda en evidencia que no solo la obra de Silvia Palomeque sino de muchos otros autores, muestran el frontispicio de una América organizada política, económica, e incluso religiosamente. Pese a ello,

²Cfr. PALOMEQUE S., “*El Mundo Indígena*”. TANDETER E. (Direc.) “Nueva Historia Argentina: La Sociedad Colonial” (Tomo II), Buenos Aires, Edit. Sudamericana, 2000 p. 92.

hegemónicamente pareciera que prevalecería la visión negativa, de aquel proceso de invisibilización que desde 1492 presenta la exclusión como una solución inmediata de un conflicto latente acaecido por una pluralidad cultural que merecía ser respetada y que sin embargo fue negada para legitimar las condiciones de subordinación, por medio del cual el indio es considerado como inferior, en un “encuentro de culturas” que en el contexto de conquista nunca aconteció. De esta manera no es difícil asumir como hipótesis que aquella identidad indígena histórica le fue arrebatada a los habitantes del continente con el inicio de la conquista, y que reflexionaremos a partir de este punto.

La beligerante expansión europea trajo consigo la primera diferenciación que puede distinguirse dentro de los albores de la época colonial, la inclusión del término raza, término que “no tiene historia conocida antes de América (...) y que fue un modo de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la conquista” (QUIJANO, 2000: 246-247). De esta forma dicho termino:

No existe como categoría biológica de diferenciación social; sin embargo, como construcción cultural fue operativa a ciertas sociedades para concretar propósitos de exclusión y segregación social. De tal manera, españoles e indios fueron términos antagónicos en una ecuación que con el tiempo tendería a complejizarse cuando otras variables, como las de pertenencia étnica, clase y género, profundizando las diferencias iniciales entre conquistadores y conquistados³.

De esta manera la noción de raza solo, “ha sido un elemento tradicionalmente decisivo en la legitimación de las exclusiones. Su condición de resorte de dominación social, cultural y económica ha permitido presentar las desigualdades del Otro como realidades inamovibles, cuando no inevitables,

³ Cfr. PRESTA A., *“La Sociedad Colonial: Raza, etnicidad, clase y género. Siglo XVI-XVII”*. TANDETER E. (Direc.) *“Nueva Historia Argentina: La Sociedad Colonial”* (Tomo II), Buenos Aires, 2000, pp. 58-59.

por natura" (GARCIA, 2013: 1). A lo que Nelson Manrique en su obra "*La piel y la pluma*" escribió una reflexión que merece ser compartida:

El racismo cumple una función decisiva en la legitimación de las exclusiones, pues "naturaliza" las desigualdades sociales, consagrando un orden en el cual cada uno tiene un lugar inmutable, en tanto éste no aparece fundado en un origen social sino anclado en la naturaleza. Como toda creación humana, el racismo tiene una historia, que puede ser reconstruida. En la dinámica social, el racismo es ante todo, una ideología y, como tal, sirve para consagrar un status quo determinado, de manera que va cambiando de acuerdo a cómo cambian las relaciones socioeconómicas y las correlaciones de poder establecidas⁴.

No es difícil establecer a partir de aquí cual fue el camino que la conquista prosiguió a partir de la legitimación que esta noción otorgaba a la segregación social, y que era introducido por "la intolerancia racial y cultural que se cristalizó en el concepto de limpieza de sangre, por medio del cual se dio apertura a los primeros vestigios de discriminación" (PRESTA, 2000: 60).

Es en medio de este antagonismo de "civilización y barbarie", que no deja de ser sino una "categoría histórico-social que bien podemos ubicar como constituyente de la conformación americana, donde las interjecciones -o/y- parecen determinan lineamientos de pensamientos que se enmarcan desde la exclusión o la inclusión"⁵. Es precisamente dentro de este binomio que el pensamiento hegeliano se enarbola, como el legitimador atroz, que le ha arrebatado la historia y la identidad a América. Así en la obra "*Lecciones sobre la filosofía universal*", Hegel (citado por Roig, 2004) señala: "América debe separarse del terreno sobre el cual ha transcurrido hasta ahora la historia universal. Lo que ha sucedido allí hasta ahora es tan solo el eco del viejo mundo y la expresión de una vida ajena".

⁴Cfr. MANRIQUE N., *La piel y la pluma. Escritos sobre literatura, etnicidad y racismo*, Lima, Edit. Sur Casa de Estudios del Socialismo, 1999 p. 11.

⁵Cfr. Gentile M. "*América Latina pensada por los latinoamericanos*", 2017.

Como podemos observar por medio de la cita de Hegel, el continente ha sido arrebatado de la posibilidad de ser poseedora de una historia dependiendo incluso del viejo continente para poder escribir su futuro. De esta forma, toma fuerza el anclaje hegeliano que muestra esta antología de lo nuevo y lo viejo, sin embargo, hay que tener en cuenta que América no es nueva para sí misma sino para otro, para el europeo, así desde la perspectiva dusseliana podemos decir que existió un encubrimiento cultural de América llegado de occidente, que tenía incrustados objetivos muy específicos que solo beneficiaban a Europa, que al llegar a nuevos territorios, se abrieron puertas de su triunfo. Triunfo manchado por sangre que al ser derramada no solo daba muerte al hombre, sino que al mismo tiempo daba muerte a una cultura diferente, iniciando un cambio estructural a la sociedad americana. De esta forma desde la perspectiva de la colonización, nuestro continente no se vio como algo distinto lo ya conocido, se vio como la posibilidad de expansión de los dominios de occidente, sin dar lugar a la población y a la estructura política existente.

De esta manera la sangre de todos aquellos que han muerto como consecuencia de estos sistemas hegemónicos opresores, ha fomentado que la lucha no quede en el silencio de las tumbas sino que siga siendo el clamor del pueblo oprimido que busca su libertad e identidad. Es interesante a modo conclusivo señalar que el buscar este camino de reivindicación por medio del cual se construye un sujeto histórico, que se reconoce como otro, es común al espíritu americano, que trae consigo aquel deseo utópico pero no inalcanzable de unión, compromiso y solidaridad, que se fueron materializando en aquel movimiento único y auténtico de nuestras Américas.

Bibliografía

DUSSEL E., "1492: El Encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad" UMSA. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 1994. Recuperado en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/otros/20111218114130/1942.pdf>

Entre civilización y barbarie: el reconocimiento del Otro como superación del Anclaje Hegeliano. ENRIQUE ANTONIO DÍAZ

GARCIA A., "Del prejuicio a la exclusión: reflexiones sobre los orígenes de la marginación racial en América Latina", Naveg@mérica. Revista electrónica editada por la Asociación Española de Americanistas, n° 11, España 2013.

GENTILE M. América Latina pensada por los latinoamericanos, 2017 (en el marco de la 2° Cohorte de la Diplomatura de Filosofía de la Liberación - UNJu).

GERBI A., La disputa del nuevo mundo, México D.F., Edit. Fondo de Cultura Económica, 1982.

MANRIQUE N., La piel y la pluma. Escritos sobre literatura, etnicidad y racismo, Lima, Edit. Sur Casa de Estudios del Socialismo, 1999.

PRESTA A., "La Sociedad Colonial: Raza, etnicidad, clase y género. Siglo XVI-XVII". TANDETER E. (Direc.) "Nueva Historia Argentina: La Sociedad Colonial" (Tomo II), Buenos Aires, Edit. Sudamericana 2000.

PALOMEQUE S., "El Mundo Indígena". TANDETER E. (Direc.) "Nueva Historia Argentina: La Sociedad Colonial" (Tomo II), Buenos Aires, Edit. Sudamericana 2000.

QUIJANO A. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, 2000.

RABASA J., De la Invención de América. La historiografía española y la formación del eurocentrismo, México D.F., Edit. Fractal, 2009.

STERN S., "Paradigmas de la Conquista: Historia, historiografía y política", Boletín de Historia Argentina y Americana Dr. E. Ravignani 3° serie, n°6, 1992.

ROIG A., "Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías". En "Enfoques Latinoamericanos N°2: Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana", 1973.

Entre civilización y barbarie: el reconocimiento del Otro como superación del Anclaje Hegeliano. ENRIQUE ANTONIO DÍAZ

ROIG A., "Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano". Fondo de Economía, 2004. Recuperado en <http://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/teoria/07.htm>

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
MESA DE PONENCIAS: ESTÉTICA Y FILOSOFÍA DEL ARTE

LO INEXPRESIVO COMO PROBLEMA RETÓRICO-ESTÉTICO EN WALTER BENJAMIN

Eduardo Elizondo
CONICET / Universidad Nacional de Rosario (UNR)
eduelizondo@gmail.com

Resumen: Dentro del *corpus* de los ensayos de Walter Benjamin, la categoría de *Das Ausdruckslose* (lo inexpresivo, lo privado de expresión) se presenta, de modo primordial, en los escritos críticos tempranos. En este trabajo, reconstruiremos la forma en que dicha categoría es expuesta en cuanto problema retórico-estético, a saber: por medio de puntos de intersección que filian la tradición retórica a la estética en las lecturas que Benjamin hace de *Las afinidades electivas* de Goethe y de la alegoría barroca del *Trauerspiel*. Nuestra conjetura principal sostiene que, a partir del problema de lo inexpresivo, Benjamin construye una concepción retórica sobre la enunciación poética, mediante una interpretación crítica de dos formulaciones capitales dentro de la filosofía del arte alemana, a saber: de la apariencia estética y de la práctica de la crítica. En una primera instancia, presentaremos la cuestión de *die Sprache* en relación con la forma de exposición del contenido de verdad de las obras de arte. En una segunda instancia, ampliaremos dicha relación conforme al vínculo entre la apariencia estética y *die Sprache*, tal como opera en la forma retórica de la alegoría barroca del *Trauerspiel*.

Palabras clave: lo inexpresivo, *die Sprache*, crítica, apariencia estética.

Lo inexpresivo en ‘Las afinidades electivas’ de Goethe

En ‘*Las afinidades electivas*’ de Goethe, Benjamin presenta una dialéctica entre las categorías de contenido de verdad y de apariencia estética, a través de la cual produce un doble movimiento reflexivo. Por un lado, distancia la noción de apariencia estética del de bella apariencia, y, por otro lado, la acerca a su punto neurálgico en cuanto apariencia, esto es: en relación al problema de la verdad en las obras de arte. La apariencia estética, en su *condición radical* de apariencia, se presenta en relación a la exposición fallida e irreductible de la verdad, es decir, en relación a la verdad comprendida por una vía negativa: como *no verdad*, como enigma insuperable que se sobrepone en las marcas ciegas de las obras.

Lo inexpressivo como problema retórico-estético en Walter Benjamin. EDUARDO ELIZONDO

Este desplazamiento conceptual, mediante el que Benjamin construye la figura de la verdad como no-verdad, cobra forma a partir de la *distinción dialéctica* entre el comentario y la interpretación crítica del contenido de verdad de las obras, desarrollada en el primer apartado de *‘Las afinidades electivas’ de Goethe*. Caracterizamos como dialéctica esta relación, debido a que ambas formas presuponen una no relación que es causa de su relación y de su necesaria inseparabilidad. Mientras el comentario se construye por la vía de la exposición del contenido objetivo de las figuras literarias de la obra, la interpretación crítica, en su tarea de reorientar la representación artística hacia lo que en ella funciona como imposible de la representación, expone, indirectamente, el contenido de verdad de la obra, identificándolo –de modo negativo– con lo inexpressivo de la obra.

La exposición de la verdad de las obras es inseparable de la presentación de su contenido objetivo.¹ Esto no implica suponer una concepción historicista-exegética del estatuto de los materiales artísticos y de su interpretación, o una práctica crítica exterior que aborde las obras de artes como meros documentos. Tampoco una absolutización de las obras conforme a las taxonomías de los géneros artísticos y de los sistemas de las artes o del saber (*Wissenschaft*). La tarea que Benjamin le atribuye a la práctica de la crítica reside en *exponer pliegues* en los que el discurso filosófico indirectamente se anuda con el imposible de la representación que escenifican las obras. Esto es posible *a través y más allá* de la descripción del contenido objetivo que en ellas se configura.² De manera que, la forma del comentario necesita ser llevada a cabo hasta su propio límite, a partir del cual se habilita la instancia propia de la exposición de la verdad, de la verdad en su

1 En vinculación al uso –y a su explicitación teórica– de esta idea central, en *Origen del Trauerspiel alemán*, Benjamin llevará a cabo su trabajo crítico sobre dicha forma artística en particular.

2 Este plexo de nociones inseparables (“comentario”, “crítica”, “contenido objetivo”, “contenido de verdad”) es fundamentalmente desarrollado en la primera parte de *‘Las afinidades electivas’ de Goethe*.

Lo inexpresivo como problema retórico-estético en Walter Benjamin. EDUARDO ELIZONDO

carácter extremo, esto es: como no verdad, en cuanto horizonte incondicionado que se constituye como apertura o condición de posibilidad del discurso de la crítica.

Dentro de los estudios especializados, se ha advertido que lo que en ese ensayo crítico de Benjamin funciona bajo el nombre de “lo inexpresivo” –también evocado como “lo divino”– tiene su antecedente en “lo sublime” kantiano,³ principalmente en lo que respecta a la contraposición entre los rasgos límites y negativos propios de la representación de lo divino como contenido de verdad y los rasgos armónicos y positivos inherentes a la apariencia estética concebida en cuanto bella apariencia. La figura de Ottilie es interpretada por Benjamin como un emblema de la interrupción de la bella apariencia, mediante la irrupción *retórica* de lo inexpresivo. En dicha figura, se entrelazan los polos dialécticos de una *más allá* incognoscible –el contenido de verdad de la obra–, desde y a través de un *más acá* simbólico –el contenido objetivo de la obra–, que funciona como testimonio insuperable de la representación en su carácter esencial de representación fallida.

A través del uso de la noción de Hölderlin de cesura –de sus *Anmerkungen zum Oedipus*–, en cuanto categoría retórico-estética, la práctica de la crítica de Benjamin pone sobre relieve la *materialidad retórica* de la apariencia estética, y caracteriza su forma de comunicación indirecta en tanto lenguaje afectado, en tanto enunciación poética, en tanto literatura. Las escenas literarias de *Las afinidades electivas* de Goethe presentan a la apariencia estética de modo inseparable con el concepto negativo de verdad. Pues, lo que en el contenido objetivo de la obra se afirma como representación, habla, mediante la forma del rodeo, de *un imposible* de la representación, que funciona como condición de posibilidad de la obra de arte y de su crítica. En esa dirección, las figuras literarias se erigen propiamente en

3 Cfr. al respecto los trabajos de Weigel, S., “La obra de arte como fractura. En torno a la dialéctica del orden divino y humano en ‘Las afinidades electivas’ de Goethe de Walter Benjamin”, *Acta Poética*, vol. XXVIII, n° 1-2, México, 2007, pp. 173-203, y de Menninghaus, W. *et al.*, “Lo inexpresivo: las variaciones de la ausencia de imagen en Walter Benjamin” en: *Sobre Walter Benjamin. Vanguardia, historia, estética y literatura. Una visión latinoamericana*, Buenos Aires, Alianza, 1993, pp. 37-56.

Lo inexpresivo como problema retórico-estético en Walter Benjamin. EDUARDO ELIZONDO

cuanto *escritura*, esto es: como *restos* o *ruinas*, efectos o marcas de dicha imposibilidad de representación, en la que, indica Weigel, “aquello que se halla más allá de la obra de arte alcanza al lenguaje”⁴.

El alcance extremo de este movimiento fallido, el de *un afuera* de la representación que se inscribe como resto de la obra, se expone en la segunda parte de *Las afinidades electivas*, en la mudez de Otilie; ya prefigurado en la primera parte de la novela, en la descripción de la predilección de Otilie por la escritura. Esa caracterización, que describe las habilidades o poderes propios de Otilie, funciona en la novela como una metáfora de la naturaleza mítica no redimida que domina el tiempo narrativo de la obra. En ese momento clímax de la narración, el imposible de la representación, lo inexpresivo, se presenta alegorizado en la interrupción del habla de Otilie como *mudez de la naturaleza*. Este silencio pone en escena la interferencia de lo inexpresivo en cuanto límite que se inscribe en la expresión y, nos dice Benjamin, “pone término” (*gebietet*) a la bella apariencia, “excomulga el movimiento y quiebra la armonía en lo dicho” (*die Bewegung bannt und der Harmonie ins Wort fällt*). Aquello que resta en la expresión –que la priva, dejando una marca de dicha privación–, aquello que funciona como resto de la expresión (como *Das Ausdruckslose*), se instituye como “secreto” (*Geheimnis*) y, al unísono, “sustento” (*Gehalt*) de la obra.⁵

La figura de la mudez de la naturaleza ligada a lo inexpresivo es construida por Benjamin en su interpretación temprana del Génesis, llevada a cabo en su ensayo de juventud *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres*, en el

4 Weigel, S., “La obra de arte como fractura. En torno a la dialéctica del orden divino y humano en ‘Las afinidades electivas’ de Goethe de Walter Benjamin”, *Acta Poética*, vol. XXVIII, n° 1-2, México, 2007, p. 183.

5 La traducción es nuestra. El pasaje en alemán donde se exponen los fragmentos citados es el siguiente: “Was diesem Schein Einhalt gebietet, die Bewegung bannt und der Harmonie ins Wort fällt ist das Ausdruckslose. Jenes Leben gründet das Geheimnis, dies Erstarren den Gehalt im Werke” (Benjamin, W., *Gesammelte Schriften*, Tiedemann, R. y Schweppenhauser, H. –ed.–, libro I, vol. I, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1991[1972-1989], p. 181).

Lo inexpresivo como problema retórico-estético en Walter Benjamin. EDUARDO ELIZONDO

que presenta su proto-concepción sobre *die Sprache*. La mudez de la naturaleza es allí representada como contrapartida de la concepción instrumental o comunicativa del lenguaje. El silencio de la naturaleza se inscribe como un trasfondo incognoscible ante todo uso comunicativo o intencional del lenguaje. La alegoría barroca se emplazará como una figura límite que recoge esa imagen, en la medida de que su forma retórica interioriza como *problema* lo no expresivo en la expresión, pero esta vez dentro de una interpretación minuciosa del esquematismo retórico de las figuras en cuanto modo de exposición o enunciación, en cuanto *Sprache*, de la apariencia estética.

La alegoría como figura límite

En *Origen del Trauerspiel alemán*, Benjamin conceptualizará la noción de escritura en relación con la alegoría barroca, dentro de la formulación de una doctrina esotérica de *die Sprache*. En ese contexto, la escritura se presenta mediante un trasfondo equívoco, a saber: identificada con nociones también borrosas como las de imagen y expresión. La imagen, la expresión, en su vinculación con la escritura, se articulan sobre una analogía mayor en la que Benjamin caracteriza su estatuto común, sin purificar límites precisos, sino por el contrario intensificando su interrelación. La analogía mayor por medio de la cual ellas son puestas en juego es el parentesco entre *escritura* y *naturaleza*. En el caso de su interpretación crítica de *Las afinidades electivas*, encontrábamos esta analogía en la construcción de la figura de la mudez de Ottilie en cuanto resto o ruina literaria de lo inexpresivo y en la predilección que ella muestra por la escritura. En la alegoría barroca, la escritura presupone también ese rasgo negativo, no comunicativo, fundamentalmente en lo que respecta a su carácter no intencional y a la emancipación de las imágenes de la esfera hipostasiada del sentido. En este entrelazamiento de las nociones, en el que se entrecruzan la tradición de la retórica y la estética, se desplaza y se instituye la alegoría como concepto límite. Citamos el

pasaje central en el que aparece este giro nodal que marca Benjamin:

Si con el *Trauerspiel* la historia entra en escena, esto lo hace en tanto que escritura. La naturaleza lleva ‘historia’ escrita en el rostro con los caracteres de la caducidad. La fisonomía alegórica de la historia-naturaleza que escenifica el *Trauerspiel* está presente en tanto que ruina. Pero con ésta, la historia se redujo sensiblemente a escenario. Y así configurada, la historia no se plasma como proceso de una vida eterna, más bien como decadencia incontenible. La alegoría se reconoce en ello mucho más allá de la belleza. Las alegorías son en el reino de los pensamientos lo que las ruinas en el reino de las cosas. De ahí el culto barroco a la ruina.⁶

La correspondencia entre *escritura* y *naturaleza* constituye la clave metafórica del modo de proceder de la inscripción alegórica del barroco. La crítica benjaminiana, en un sentido poético-conceptual, configura la recíproca referencialidad entre *escritura* y *naturaleza* en la figura de la ‘ruina’, en cuanto metáfora en ausencia del ‘tiempo’, mediante la cual expone de modo mediado la *correspondencia inmediata* entre naturaleza e historia. Tal es así que, la ruina, *fisonómicamente*, en tanto metáfora de la figura que abraza el par escritura-naturaleza –es decir, de la figura de tiempo– se determina por medio de los “caracteres de caducidad”, propios de la escritura y de sus marcas histórico concretas a partir de las que se lee o construye la temporalidad. El carácter eminentemente equívoco que cobra la escritura se debe precisamente a que, desde esa noción borrosa, el escrito ensayístico establece el plexo de mediaciones de su crítica. Benjamin construye los vínculos entre naturaleza e historia (la “fisonomía alegórica de la historia-naturaleza”) como algo *ya mediado* en la escritura poética misma. La práctica crítica no puede dejar de exponer esos vínculos sin anular su

6 Benjamin, W., *El origen del Trauerspiel alemán* en: *Obra completa*, libro I. vol. I, Madrid, ABADA, 2008, p. 396.

Lo inexpressivo como problema retórico-estético en Walter Benjamin. EDUARDO ELIZONDO

trasfondo equívoco, en el cual se establece el sustento (lo privado de expresión) de la obra.

En su radicalidad *moderna*, la alegoría barroca eleva a elemento retórico *constitutivo* de su poética el esquematismo principal de las *figuras*: la interrupción del sentido, la interrupción de las imágenes y el rasgo profano del signo lingüístico, la escisión problemática entre significante y significado, que habilita la condición *inquietante*, móvil, del habla y de la escritura. No obstante, la reformulación tropológica que Benjamin interpreta en el uso barroco de esa figura sitúa a la alegoría como figura límite o *anti-figura de la concepción de la poética clásica* heredada de la tradición aristotélica, en la que lo figurativo se mide por una mera relación analógico-matemática de términos. La alegoría barroca introduce el problema de la temporalidad en la enunciación poética y lleva más allá de sí la representación alegórica comprendida como mera figura *extrínseca* a la *cosa misma*, emplazando las figuras en su irreductible historicidad. Los poetas del *Trauerspiel*, nos dice Benjamin, representan la naturaleza como una “eterna caducidad, sólo en la cual la mirada saturnina que es la propia de aquellas generaciones reconocía como tal la historia”⁷. En la naturaleza *ya caída*, el tiempo se petrifica en una condensada figura en la que se desdobra su doble rostro: la de ser el devorador de sus propios vástagos.

Este *devenir temporal* que atraviesa la forma retórica alegórica, se traza mediante el horizonte de una pérdida y de un exceso: el de un derrumbe –no vislumbrado por los críticos de la época según Benjamin– de la forma clásica de la tragedia griega y el de un retorno épico al trasfondo mítico de lo prehistórico bajo el signo de lo histórico. A través de este giro, el *Trauerspiel* habilitaría la historia como cuestión fundamental de la *escena literaria*, concentrándola como contenido inseparable de la forma alegórica. En ese sentido, la alegoría, representada como

7 *Ibid.*, p. 398.

Lo inexpresivo como problema retórico-estético en Walter Benjamin. EDUARDO ELIZONDO

mudez de la naturaleza, habla de una verdad *caída* que, en tanto caída, se instituye como condición negativa de la verdad. En la medida de que la verdad es caracterizada por Benjamin como “la muerte de la intención”, cuya “estructura [...] requiere de un ser, cuya falta de intencionalidad sea equiparable a la del simple ser de las cosas pero que lo supere en consistencia”⁸, se encuentra indirectamente vinculada a la escritura alegórica. La forma alegórica, en un sentido semiótico-temporal, no meramente lógico-matemático, produce un borramiento de los nombres dentro del escenario profano de la historia. La *mudez*, o lo inexpresivo, que pone en juego su forma retórica, presenta a la verdad disuelta e inseparable de los desplazamientos metafóricos que perfila su esquematismo retórico eminentemente disruptivo; el cual indica un *afuera innominable*, testimonia una trascendencia que no puede enunciarse sino como una *inmanencia quebrada*, en la que la apariencia estética sólo puede ser salvada en tanto en cuanto la crítica filosófica lleve a cabo su práctica de interpretación de las obras sin pretender suprimir los límites y tensiones que la enunciación de las obras escenifican.

Consideraciones finales

Dentro de la práctica crítica de la filosofía de Walter Benjamin, la cuestión de lo inexpresivo adquiere su forma definida simultáneamente a la construcción de una semiótica temporal de las categorías clásicas de la estética, tales como las de expresión, naturaleza, obra de arte, contenido de verdad y apariencia estética. Dos momentos en los que se registra este proceso los hallamos en el apartado III de ‘*Las afinidades electivas*’ de Goethe. El primero de ellos, Benjamin lo hace explícito en una carta dirigida a Hugo von Hofmannsthal,⁹ en la que indica que en el inicio de ese apartado deja como tarea suspensa la exposición de los criterios retóricos desde los

⁸ Benjamin, W., *Origen del Trauerspiel alemán*, Buenos Aires, Gorla, 2012, p. 70.

⁹Cfr. al respecto la carta de Benjamín a Hugo von Hofmannsthal del 13 de enero de 1924: Benjamin, W., *Briefe*, vol. I, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1978, pp. 328-331.

Lo inexpresivo como problema retórico-estético en Walter Benjamin. EDUARDO ELIZONDO

cuales encuadra su interpretación crítica de la apariencia estética; en ese caso en particular, emplazada dentro de la crítica de la obra de Goethe. En otro momento de ese apartado, afirma que lo inexpresivo debe ser definido como una categoría “de la lengua [*der Sprache*] y del arte, no de la obra o de los géneros”¹⁰. No obstante, de modo paradójico, aquella tarea interrumpida, y llevada a cabo en su trabajo sobre el *Trauerspiel* alemán, encuentra como *efecto de lectura* de su propia interrupción a la categoría de lo inexpresivo, la cual opera como prefiguración o trasfondo fundamental de su concepción retórico-estética de la apariencia estética, pensada en el dominio de *die Sprache*, en inseparable vinculación con la alegoría en cuanto figura límite. Mediante este desplazamiento, Benjamin retornará a la tarea interrumpida en el ensayo sobre Goethe, inscribiendo lo inexpresivo en el horizonte de una doctrina esotérica de *die Sprache*, para la cual la cuestión de las figuras –problema nunca abandonado por la tradición retórica– cobra fuerza, separando definitivamente la práctica de la crítica del historicismo y de las estéticas idealista de la crítica de arte que profesan la interpretación de las obras a través de una sujeción y absolutización de ellas bajo las taxonomías de los géneros artísticos o a través de la exposición de los sistemas de las artes o del saber.

Bibliografía

Benjamin, W., *Gesammelte Schriften*, Tiedemann, R. y Schweppenhauser, H. (ed.), Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1991[1972-1989].

---. *Briefe*, vol. I y II, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1978.

---. *El origen del Trauerspiel alemán* en: *Obra completa*, libro I. vol. I, Madrid, ABADA, 2008.

10 Benjamin, W., *Las afinidades electivas de Goethe* en: *Dos ensayos sobre Goethe*, Barcelona, Gedisa, 2000, p. 80. Por su importancia, reproducimos el pasaje en alemán: “Eine Kategorie der Sprache und Kunst, nicht des Werkes oder Gattungen ist das Ausdruckslose” (Benjamin, W., *Gesammelte Schriften*, Tiedemann, R. y Schweppenhauser, H. –ed.–, libro I, vol. I, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1991[1972-1989], p. 181).

Lo inexpresivo como problema retórico-estético en Walter Benjamin. EDUARDO ELIZONDO

---. *Origen del Trauerspiel alemán*, Buenos Aires, Gorla, 2012.

---. (2008). 'Las afinidades electivas' de Goethe en: *Obra completa*, libro I. vol. I, Madrid, ABADA, 2008.

---. *Dos ensayos sobre Goethe*, Barcelona, Gedisa, 2000.

---. *Ensayos escogidos*, Buenos Aires, Sur, 1967.

Goethe, J. W., *Las afinidades electivas* en: *Obra completa*, tomo II, Madrid, Aguilar, 1990.

Menninghaus, W. et al., "Lo inexpresivo: las variaciones de la ausencia de imagen en Walter Benjamin" en: *Sobre Walter Benjamin. Vanguardia, historia, estética y literatura. Una visión latinoamericana*, Buenos Aires, Alianza, 1993, pp. 37-56.

Weigel, S., "La obra de arte como fractura. En torno a la dialéctica del orden divino y humano en 'Las afinidades electivas' de Goethe de Walter Benjamin", *Acta Poética*, vol. XXVIII, n° 1-2, México, 2007, pp. 173-203.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
SIMPOSIO: FEMINISMOS DEL SUR

ESCRITURAS HERÉTICAS, TRANSMISIÓN Y DECONSTRUCCIÓN FEMINISTA
EN LAS PEDAGOGÍAS *QUEER* DEL SUR DEL SUR: VALERIA FLORES Y EL
FUEGO DEL DESIERTO¹

Juliana Enrico
CONICET - CEA UNC
CIFFyH UNC
julianaenrico@gmail.com

Resumen:

En el marco de nuestros diálogos dentro del Proyecto “Feminismos del sur. Experiencias y narrativas contemporáneas en la frontera academia / activismos”², nos interesa trabajar la relación entre las lenguas, la escritura, la traducción, la transmisión y el contacto cultural en términos de una crítica feminista a los poderes y saberes euronortecentrados, ilustrados, falogocéntricos y coloniales (los cuales configuran formaciones culturales e históricas hegemónicas contra toda noción e identidad de frontera, diferencia o margen).

En este trabajo en particular, vamos a interrogar la intervención política de la *ars disidentis* de Valeria Flores³ (Flores, 2016) en tanto “saberes des-biografiados” que portan el gesto de una radical *différance*. Indagaremos, a tales fines, sus “escritos heréticos” y sus diversas manifestaciones poético-políticas-artísticas, en un camino pleno de marcas y cicatrices de disidencia sexual.

Su pregunta del “¿dónde es aquí?” va a contaminar la búsqueda infinita de un *locus* imposible pero afirmado epistémica y vitalmente en cuanto tal, como aquí y ahora de un abismo que en y con los otros enuncia el destierro de las fugitivas del desierto.

Palabras clave: Escritos heréticos, pedagogías *queer*, fugitivas del desierto, *ars disidentis*, Valeria Flores

¹ Una versión extensa y revisada de este análisis preliminar fue publicada recientemente como artículo bajo el título “Escrituras heréticas y transmisión disidente en las pedagogías *queer* del sur del sur...” en *Religación*, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades (Quito, Ecuador, marzo de 2018). Disponible en <http://revista.religacion.com/article-enrico-juliana.html>

² PICT - FONCYT (2017 - 2018). Equipo responsable: Mariana Alvarado, Valeria Fernández Hassan, Natalia Fischetti, Fabiana Grasselli (CONICET - INCIHUSA UNCuyo). Equipo colaborador: Paula Caldo (CONICET - ISHIR UNR), Mario Federico David Cabrera (CONICET - UNSJ), Juliana Enrico (CONICET - CEA UNC), Ana Soledad Gil (CONICET - UNCuyo), Sabrina Yáñez (CONICET - UNCuyo).

³ Valeria Flores -la autora escribe su nombre propio con minúsculas- fue maestra en escuelas públicas e integrante del grupo artístico-político “fugitivas del desierto” (2004 a 2008), lesbianas feministas de la provincia de Neuquén, al sur de Argentina. Actualmente reside en Buenos Aires y dirige el Programa de Sexualidades y Género del CBC, dependiente de la Secr. de Extensión de la UBA. Se manifiesta como “activista lesbiana feminista *queer* masculina maestra practicante de escrituras.”

“En cuanto a la urna de lengua, aunque sea de fuego, de difunto, no la creas tan quebradiza...”
(Jacques Derrida, *La difunta ceniza -Feu la cendre-*, 2009, p. 41)

“... a tientes, apilo el sueño recurrente de llevar la lengua al desierto.”
(valeria flores, *¿dónde es aquí?*, 2015, p. 23)

1. Sures latinoamericanos

En el contexto latinoamericano, “el sur” (en tanto noción analítica) ha situado no sólo las metáforas literarias del realismo mágico y de la barbarie que atraviesan la historia o *bios* del mapa geográfico del territorio sur de América, y todos sus relieves vivientes, sino las elaboraciones de un específico posicionamiento epistemológico y de un *locus* político de raíz nuestroamericana que ha logrado conmovir las fronteras disciplinarias, teóricas y canónicas (consagradas y centrales) en el campo de las ciencias sociales y humanas (occidentales, euronortecentradas, falocéntricas, universalizantes, ilustradas, blancas) performando otras epistemes e intercambios simbólicos mediante el gesto de visibilizar y nombrar enunciaciones otras, identidades otras, culturas y saberes otros.

En esta trama se ha producido un especial estallido en las voces de los llamados feminismos del sur (decoloniales), espacio teórico-político que vincula inescindiblemente el lenguaje y la vida desde una lengua específica cuya materialidad ardiente e insumisa nos interesa indagar (en tanto enciende vínculos de *amiance* que, al denunciar toda forma de opresión y de violencia - frente a los impulsos destructivos de la pulsión de muerte del patriarcado- resguardan y traducen lo inapropiable).

Así, valeria flores, como Lispector, cambia la gramática, la puntuación, los acentos; altera el orden establecido e interroga *el lugar* mediante una retórica plagada de alteridades, de desplazamientos y de transmutaciones. Su vocación escrituraria no es sólo literaria sino teórica y conceptual. Rompe espejos y espejismos.

En el cruce profundo -e indivisible en términos existenciales- entre los territorios y la vida social, y las instancias teóricas y analíticas que intentan

explicar el flujo y el pulso político vital de sociedades, comunidades y sujetos, se ubican en particular los estudios de género y los feminismos. Y en estas tramas, los feminismos decoloniales latinoamericanos frente a los feminismos europeos, blancos, estadounidenses; lo cual marca una especificidad territorial histórica como rasgo de identidad central.

Al tomar como objeto de análisis de nuestras investigaciones⁴ discursos de los feminismos y de movimientos sociales emergentes (como “Ni una menos” y colectivos artivistas), que articulan reclamos epocales fuertemente presentes en el espacio social contemporáneo frente a las violencias de la cultura del patriarcado, androcéntrica, euronortecentrada, falogocéntrica, genocida, feminicida, ecocida; podemos mencionar que desde estas manifestaciones identitarias -antagónicas y disidentes respecto de las identidades patriarcales, institucionales y genéricas hegemónicas transmitidas en nuestra cultura- se vincula la violencia de género (en el marco de instancias formativas y jurídicas estatales), con [la restricción a] los derechos a la libertad de expresión, a la diversidad sexual, a la identidad de género y a vidas libres de violencias, sobre todo ante las denominadas “pedagogías de la crueldad” (Segato, 2015, 2016) que estigmatizan cultural, mediática, pública e institucionalmente a las víctimas de las violencias; y a la población femenina en particular en el contexto de históricas violencias raciales, machistas, económicas, sociales, de clase, de género (que los Estados y el mercado institucionalizan y reproducen). Tales lecturas requieren miradas laicizantes y *genderizantes*, como lo enuncia Boria al afirmar que la propia noción de género constituye el intento de delimitación *científica* de este tipo de reflexiones (Boria, 2008, 2009, 2012; Ciriza,

⁴ Nuestra investigación actual de CONICET, dirigida por Adriana Boria en el Centro de Estudios Avanzados de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba (CEA / FCS / UNC), se denomina “Transformaciones contemporáneas del espacio educativo-cultural argentino: articulaciones entre nuevos lenguajes, nuevas políticas y nuevas subjetividades históricas”. Las problemáticas que trabajamos en forma reciente en torno de la “ineducabilidad” de las violencias (estatales, históricas, coloniales, de género) y el modo en que diferentes discursos (como el de los dispositivos educativos y culturales estatales, el arte contemporáneo, los feminismos, el artivismo) intervienen frente a sus lógicas y efectos de abyección y muerte -creando políticas, poéticas y memorias sociales y subjetivas que visibilizan manifestaciones colectivas en pugna, unidas por un paradigma *vital*- son un escenario clave que integra la compleja conflictividad teórica y política del presente.

2012, 2017; Barrancos, 2017; Morgade, 2017) en el horizonte de una crítica cultural radical que han asumido teórica y políticamente los feminismos.

En este sentido, las escrituras femeninas y el ensayo como forma de crítica cultural y de-colonial (frente al logos científico de la razón occidental unidimensional, ilustrada y blanca) atraviesan fuertemente desde los discursos feministas las lógicas de configuración y articulación de nuevas relaciones sociales y políticas públicas democratizantes (poniendo en contacto, desde las reflexiones y prácticas territoriales situadas, diversas formas de producción del conocimiento y los lazos colectivos). Estas articulaciones políticas toman los argumentos, conceptos y vínculos emancipatorios de los feminismos (entre otras expresiones populares) y los introducen en sus prácticas jurídicas e institucionales, tanto a nivel normativo como en redes ciudadanas de participación e intervención social.

Así es que también adviene “el sur” en tanto territorio o locus de enunciación “nuestroamericana” que postula una cierta historicidad.⁵ En este marco, los “escritos heréticos” de val flores -quien firma nuevamente con minúsculas, al igual que ciriza en algunos de sus textos recientes- son una daga al corazón de todos estos marcos normativos, y toman la fuerza escrituraria de una post-agonía sexual en carne viva que “se cura en lenguas”.⁶

⁵ Sandra Carli (2006) afirma en este sentido la importancia de cuestionar, siguiendo a Agamben (2001), la escisión, en el mundo moderno, entre “palabra poética” y “palabra pensante”, formas solidarias al funcionamiento del lenguaje y de toda creación simbólica; por eso es importante restituir una compleja multiplicidad de dimensiones de análisis que configuran la heterogeneidad de nuestros objetos y producciones culturales, en las tramas de nuestros escenarios de vida contemporáneos, tal como también lo problematizara Lukács (2002) en *El alma y las formas* al explorar, “desde la perspectiva de la vida”, composiciones e imbricaciones literarias, pictóricas y poéticas de su época en tanto configuraciones e interpretaciones del mundo, con un sentido tanto estético como histórico. Las formas y materialidades heterogéneas (conceptuales, visuales, narrativas, corpóreas) de lo “latinoamericano” en tanto noción y caución interpretativa de “lugar común” deben ser deconstruidas, también, siguiendo esta senda analítica. “No interrogar cómo cierto pensamiento latinoamericano encontró en el ensayo la forma adecuada para una escritura sobre la nación, supone excluir de la discusión en torno a las ideas la estrecha articulación entre pensamiento y escritura (véase Carli, 2002), entre forma y sentido. Ciertas imágenes sobre América Latina sólo se constituyen en la superficie de la escritura ensayística.” (Carli, 2006: 87)

⁶ “Curarse en Lenguas” se denomina también la colección editorial de la Facultad de Lenguas de la UNC, que anuncia: “Desde la grieta a veces profunda entre hablar y hacer, la escritura sutura -cura- bajo otro registro y con tonalidad propia, la vasta aventura de pensar”. Recomendamos la lectura de los Seminarios de Verano coordinados por Silvia Barei (Silvia

Aunque estas expresiones y manifestaciones exceden claramente toda institucionalidad estatal (y no necesariamente son apropiadas por los gobiernos con un sentido crítico emancipatorio que mueva de raíz las estructuras de opresión del poder), logran incidir en el espacio público atravesando los marcos jurídico-políticos, los acuerdos de ciudadanía y los propios modos de producción hegemónica del conocimiento basado en el canon académico y en las políticas científicas centrales, subvirtiendo o interrumpiendo la espacio-temporalidad lisa de los poderes opresivos dominantes: abriendo huecos y mostrando las heridas).

2. La crítica post-colonial a través de la lengua feminista

Tal como lo analiza Elena Basile (2008) al pensar las operaciones de traducción cultural entre-lenguas desde una perspectiva post-colonial -y en particular la traducción feminista en el campo de estudios norteamericano-la(s) lengua(s) presentan en su devenir histórico y sus diversas temporalidades “cicatrices” o marcas de heridas provocadas por las históricas opresiones y violaciones ejercidas por los poderes heteronormativos, androcéntricos y coloniales de la cultura (*cf.* Basile, 2008: 20). Por eso la autora piensa la traducción en tanto creación de un espacio *inbetween*, tal como lo formula Hommi Bhabha (1994): como una “poética de curación cultural” capaz de articular -desde la experiencia del cuerpo- la herida, la cicatriz y la molestia que pica y recuerda el proceso de curación en su cauce o en su superficie social y cultural (y no sólo, ni nunca, en la vivencia aislada del dolor por la herida en la

Barei *et. al.*, 2013, 2014) donde aparece la pregunta por lo humano, los mitos del origen [nuevamente la relación del fuego con las lenguas], y la revelación de las violencias originarias de lo humano en tanto “transformador del mundo terrenal” a partir del mito de Prometeo y la rebelión “contra los dioses, contra lo monstruoso, contra nosotros mismos, contra nuestras invenciones e injusticias, contra nuestra propia inhumanidad” (Barei, 2013: 218). La deconstrucción del mito invoca una desafiliación vital de estas genealogías fatales que signan la ferocidad, el castigo y una herida incurable; y desde la transgresión misma de Prometeo, “dando el fuego” a los hombres (en el sentido de *capacidad para trans-formar el mundo*) afirma la creación de una comunidad humana con-viviente que debe ser pensada a partir de nociones de ruptura como los intergéneros, las hibridaciones, las mezclas indecidibles que diluyen las fronteras, atraviesan las culturas y reinventan el mundo con cada palabra que lo nombra.

propia piel, ya que la piel no es pensable fuera de su condición de pleno contacto con la totalidad del mundo interior y exterior, zona de profundo y permanente intercambio de respiración vital entre la carne, la sangre y el universo: territorio socialmentepreciado por su permeabilidad adaptativa al contexto y la voz del amo; pero también territorio subjetivo deseante, abierto a fascinaciones y conmociones).

Las cicatrices lingüísticas pueden no ser tan visibles como las cicatrices de la piel, y sin embargo existen [...] debido a que la evolución y el cambio de las lenguas van mano a mano con la evolución y el cambio de las civilizaciones, con las historias multifacéticas de amor y violencia que informan, a su vez, sus límites de expansión y colapso, los movimientos de gente de, entre o contra ellos. Los últimos treinta años han sido testigos de, en conjunción con procesos hegemónicos de globalización capitalista neocolonial, la emergencia de una impresionante serie de movimientos políticos que buscan facilitar prácticas reivindicativas de cruce de fronteras, sean éstas las fronteras geográficas de la migración y la diáspora, las fronteras sociosimbólicas del género, la sexualidad y la pertenencia etnorracial, o cualquier combinación de ellas. (Basile, 2008: 19-20)

En este sentido, y a la luz de los planteos de la crítica cultural contemporánea (entre los cuales Basile cita a Bhabha, 1994; Friedman, 1998; Glissant, 1990), la problemática de los intertextos culturales y de la traducción como espacio de intercambio interpretativo de diferentes órdenes entre las culturas y las lenguas, se ha vuelto un “tropo clave” (epistemológica y epistémicamente) para articular los fenómenos de múltiple cruce de fronteras con los problemas específicos correspondientes a sus localizaciones geográficas y simbólicas.⁷

⁷ Para situar algunas referencias fundamentales en el campo de la traducción feminista (de las academias de América del Norte y Canadá) en clave postcolonial -lo cual nos permite pensar, en este mismo tipo de gestualidad, las incisiones del / hacia el sur global y el sur latinoamericano en clave decolonial- Basile analiza: “... en 1987 la escritora chicana Gloria Anzaldúa publica *Borderlands / La Frontera*, una poderosa aserción de la traducción como herramienta para la formación de una nueva identidad mestiza capaz de habitar en las fronteras vivientes de múltiples posiciones de sujeto. En el mismo año en Québec, Nicole Brossard publica *Le désert mauve*, una novela donde la traducción es una práctica eróticamente cargada que inscribe la agencia femenina contra la corriente de la violencia patriarcal. En 1988 Gayatri

Así, el malestar manifiesto por las “cicatrices lingüísticas que pican”, molestan, duelen e incomodan en la propia piel y en el entorno de vida social de cada núcleo comunitario, constituye para la autora -en tanto herramienta poética; y en particular desde el espacio de las poéticas de traducción feministas- el “síntoma de un proceso de curación cultural” (cfr. Basile, 2008: 20).

Creemos fundamental resaltar la importancia del proceso de configuración anti-violenta de la crítica cultural, al exponer las heridas, la carne viva y el dolor en tanto *huellas* y *différance*, mediante una operación de develamiento que, como en el caso de la traducción literaria feminista poscolonial, “inscribe la agencia femenina contra la corriente de la violencia patriarcal” al pensar las operaciones de la diferencia y de la transformancia (a nivel lingüístico, subjetivo y corporal).

En este sentido, más allá de las localizaciones norte o sur, la operación crítica universaliza sus efectos más radicales de disrupción y estallido del género (no así sus “contenidos” más situados), construyendo identidades desde el mestizaje que muestra que el propio “sueño de la hermandad femenina global” son múltiples sueños imposibles de abarcar desde alguna mirada, afecto o lenguaje central y único.

La traducción hace estallar un territorio esperado, y palabras otras toman su lugar de lenguas inhóspitas que pasan a hospedar la alteridad... nuevas, conmovedoras.

3. Los feminismos “del sur”

Desde la situación del sur, en su análisis de la reflexión de María Lugones ante la opción decolonial masculina (Quijano, Dussel, Mignolo), a la que incorpora la mirada histórica al sistema de sexo-género en la consolidación

Spivak traduce tres cuentos de la escritora bengalí Mahasweta Devi, y explica detalladamente las apuestas de la traducción feminista poscolonial como práctica que presta atención a la ‘mezcla de la especificidad histórico-política con el diferencial sexual en el discurso literario’ (177).” (Basile, 2008: 20). Desde los años ‘80 la noción de *écriture féminine* elaborada por Hélène Cixous había permeado el campo de los estudios de traducción al pensar las subversiones lingüísticas de las convenciones y codificaciones binarias del género y de la propia feminidad: es decir, del lenguaje patriarcal.

de las lógicas de la modernidad capitalista (tal como lo conceptualiza Gayle Rubin), Mariana Alvarado (2016) sitúa la lectura de Lugones como incisión feminista en las tramas de las epistemologías heteronormadas, lo cual aporta al pensamiento de las epistemologías del sur (Boaventura de Souza Santos) y de los feminismos del sur en particular (*locus* que se afirma frente a las hegemonías euronortecentradas, e incluso frente a las persistentes claves coloniales latinoamericanas, fruto de la conquista y la ocupación que dieron espesor a la acumulación originaria (Federici), siendo que “América” misma es un nombre impuesto a nuestras tierras por la conquista europea, y aún lo nuestroamericano queda capturado por esta economía simbólica ligada a una histórica apropiación material, territorial y cultural de los pueblos, comunidades y formas de vida del sur).

Capas de extracciones sucesivas que reescriben las historias y los nombres dejan, sin dudas, heridas y cicatrices en las poblaciones de mujeres subalternizadas de nuestro continente, y de abajo (funcionales al patriarcado, fruto de la extracción de su fuerza de trabajo, sometidas al escándalo de las cosmologías de la civilización occidental que fue extenuando y abyectando rostros, colores, lenguas y pueblos). Por eso la urgencia, ante tanta devastación y destrucción, de la “desobediencia epistémica” a las formas imperiales y coloniales ejercidas desde la voz y la mirada del amo o del Padre (*eg.* logos, razón, civilización, poder) que han atravesado por siglos toda forma de relación económica, política, racial, sexual, social; aún cuando el costo de esta asunción sea someterse en carne viva a lo que Federici llama una “caza de brujas indirecta”, porque el poder y la insumisión de las mujeres frenando y cuestionando el control histórico ejercido desde las violencias machistas -y no sólo por los hombres- tiene efectos de estigmatización en el cuerpo y en la experiencia (ante nuevas formas de acusación devenidas de la fortaleza enorme del “pacto de género” con la cultura del patriarcado).

Desde la perspectiva Nuestroamericana del “sur global” o los diálogos “sur-sur” (frente al imperio de la mirada de Occidente sobre Oriente; y del Norte sobre el Sur del mundo), los feminismos del sur indagan las pedagogías

decoloniales, las pedagogías feministas y las prácticas culturales contrahegemónicas (o antagónicas a los modelos o estructuras y sistemas de saber centrales), interrumpiendo las lógicas de los poderes dominantes. Así, piensan procesos históricos y geopolíticos de racialización, patriarcado, mercantilización, normalización, heteronormatividad, diásporas y exilios, migraciones, violencias sociales, violencias de género, y toda forma de opresión social y subjetiva (racial, étnica, económica, cultural, simbólica, estatal, social, patriarcal, sexual, lingüística, corporal); procesos que explican históricamente el triunfo de la civilización, el pensamiento ilustrado, el cosmopolitismo, el capitalismo, la razón occidental, el eurocentrismo, el machismo, las lenguas del imperio, los cuerpos blancos y la heterosexualidad (abyectando la barbarie oscura, las pasiones, la negritud, la subalternidad, el comunitarismo, las periferias, la otredad, el conflicto, el barroco, los feminismos y toda diferencia sexual, social, lingüística, genérica, cultural, que objetara las formas puras de la identidad consagradas y establecidas por las divisiones fundantes de la modernidad: con eje económico en la división internacional, racial, social y sexual del trabajo, de matriz disciplinadora y extractivista).

Tanto Segato (2015, 2016) como Ciriza (2012, 2017) sostienen las hipótesis no sólo del mito fundador universal que da origen a “la mujer” en tanto subalternizada respecto del hombre (por tanto, se debe afirmar culturalmente, en la larga temporalidad histórica y en paralelo con los procesos de discriminación racial, esta “inferioridad” o “debilidad” que no es natural a los linajes humanos); sino también la hipótesis de la continuidad de la colonialidad frente a las posturas historiográficas que afirman el corte del colonialismo en la época de las independencias latinoamericanas, ante el surgimiento de los Estados-nación “libres” y “soberanos”.

Nuestras sociedades modernas, afirman, no hicieron sino reproducir sistemáticamente la matriz colonial del poder; pero es fundamental poder analizar que estas matrices de identidad, violentas y opresoras, no ejercieron ni ejercen su poder del mismo modo de acuerdo con las condiciones de vida de los cuerpos y comunidades. Hoy, una teoría muy seductora ha producido una

trivialización triunfante que no hace sino borrar, naturalizar y minimizar el sufrimiento de los grupos humanos y de cada experiencia de vida, y su denso y doloroso devenir en el mundo. Es la división académica entre, justamente, el mundo de la academia y el mundo de la vida (*cf.* Ciriza en Mariani, 2012) que no “encarna” sus lecturas en condiciones materiales de la vida y la existencia (por ejemplo: no es lo mismo devenir mujer, o trans, o *queer*, siendo blanca o blanco, o negro, o con otros colores de piel, de clase social, de ideología, de condición económica, de cuerpo, de continente, de espacios de convivencia; que tanto como nos protegen y resguardan, nos esclavizan, dañan, segregan, abyectan, borran y matan).

Sobre estos mismos ejes las pedagogías críticas vienen haciendo un trabajo desde los territorios, abriendo todo un espectro de alternativas epistemológicas, epistémicas y pedagógicas (de los oprimidos, de frontera, del margen, disidentes, populares, socialistas, feministas, de la diferencia, *queer*) que se han ido diseminando a lo largo de Latinoamérica en las últimas décadas. Así es que la especificidad de los llamados “feminismos del sur” puede definirse por su inscripción territorial en el sur global y en el sur americano; y comprende una multiplicidad de abordajes de las ancestrales e históricas opresiones hacia las mujeres a lo largo de la porción continental del sur global, frente a la matriz cultural que Mignolo define como la colonialidad del poder; y la crítica teórica feminista Gayatri Spivak (1999) enuncia -desde una perspectiva postcolonial- como la matriz subjetiva / colonial / moderna doblemente subalterna de las mujeres de sociedades que vivieron (y sufrieron) la conquista y el colonialismo.

Al transitar este surco, el Proyecto de Investigación denominado “Feminismos del sur. Experiencias y narrativas contemporáneas en la frontera academia / activismos” se plantea como objetivo general frente a la construcción de categorías analíticas universales y hegemónicas que atraviesan el constructo “mujer” -sin distinciones ni interrupciones de sentido ni de experiencias históricas y subjetivas- “Contribuir a la circulación de pensares, decires, sentires y quehaceres a partir de discursos de pensadoras feministas de América Latina

y El Caribe para la configuración de un archivo latinoamericano acerca de los debates en torno a capitalismo-colonialidad-patriarcado”, interrogando desde una perspectiva decolonial las “formas convencionales de (re)producción del conocimiento mediante la visibilización de experiencias y narrativas sobre academia/activismos que se tejen en los feminismos de América Latina y el Caribe”.

Realizada en tanto “práctica-teórica”, tal indagación busca concretarse “a través del análisis de los decires, pensares, quehaceres y sentires silenciados que permitirían restituir un *locus* de enunciación colectivo y situado que contribuya, por un lado, al desarme del andamiaje teórico conceptual producido por los feminismos del Norte y, por otro, a la crítica epistemológica de la tradición moderna-colonial-patriarcal-occidental de construcción del saber, del género, la clase y la sexualidad”.⁸

Se asume así el presupuesto de que estas desobediencias epistémicas, mediante otras enunciaciones, comunidades y miradas “derrumban el armazón de la comprensión del mundo” tal cual ha sido impuesto por el sistema de sexo-género (De Lauretis, 2002); la modernidad occidental euronortecentrada; y la identidad pánica del sistema de clausura de la racionalidad del *logos* occidental moderno (Barthes, 2009), permeada en su totalidad por la doxa burguesa y de mercado que impone a las mujeres su destino de objeto de uso exhibitivo, carnal, sensual y sexual sometido a los deseos del amo (inexpresable, sin voz y sin sombra propia; resto fantasmal y vicario de los deseos de masculinidad de los hombres y la cultura del patriarcado).

Dislocando las lógicas conceptuales abstractas del territorio (a la vez que denuncian las opresiones de históricas y concretas prácticas territoriales), las epistemologías del sur, tanto como los feminismos del sur, buscan afirmar las aporías que -no obstante sus límites improbables o imposibles de establecer- inscriben genealogías de desigualdad y violencia que afirman la identidad de esta porción del mundo “al sur de...” o “frente a...”

⁸ PICT - FONCYT 2010590. Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica del Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación Productiva de la Nación Argentina.

Sobre la forma misma de este gesto disidente, la enunciación y la traducción femenina (entre narrativas, lenguas, saberes y cuerpos) hacen del contacto cultural el tropo de una existencia descentrada y sensible al afecto que la circunda, permeando todos los huecos que hacen del intercambio la especificidad de la experiencia de un mundo múltiple y abierto, más allá de toda norma consensual o impuesta por *fuera de ley* (Derrida, 1997), lo cual afirma la *amiance* derrideana (Derrida, 1998) en el sentido de relaciones no violentas y no apropiativas o instrumentales con todo otro, inapropiable.

En su genealogía del cruce entre estudios de género, historia de mujeres y feminismos, Ciriza expresa:

El interés por describir los avatares de los estudios de género, feministas y de mujeres se inscribe en un esfuerzo por atender a la trama entre activismo y academia bajo la idea de que en ella se conjugan elementos arcaicos, residuales y emergentes en instituciones construidas sobre la base de una tradición selectiva que somete a olvido sistemático las producciones periféricas (Williams, 1990). Persiste, en la relación entre mujeres y academia, como elemento residual de antigua raíz, la idea y práctica de la educación de las mujeres como domesticación, tensionado por otro que las feministas agitamos desde hace largo tiempo, a saber: la educación concebida y alentada en tanto vía para la emancipación. (Ciriza, 2017: 2)

Si los estudios y teorías feministas suponen justamente una mirada decolonial y emancipadora, el interrogante central que es necesario plantear en términos históricos y culturales es cómo es posible romper las matrices de colonialidad que atraviesan como un veneno nuestros territorios y formas de vida. ¿Puede la teoría horadar la piedra? Por supuesto. Pero nunca sin cuerpo.

Sostiene en tal sentido Patricia Morey, en un diálogo con Adriana Boria que tiene la forma de una entrevista (siendo que, en tanto técnica de investigación etnográfica, y en tanto género discursivo, este tipo de intercambio busca captar justamente el gesto de la experiencia y el modo en que esta gestualidad e intensidad de vida se confunden y diseminan entre zonas de lo personal y lo

político, que permean tanto los discursos académicos como las prácticas sociales):

Me parece que si uno tuviera que hacer historia de esa aparente forma alternativa o excluyente, por un lado los intelectuales -como elite separada de la realidad- y por otro lado los políticos que intentan cambiarla, deberíamos referirnos a la crítica clásica marxista, a las teorías conservadoras positivistas que intentan describir la realidad, a menudo descontextualizadamente, y que se abstienen de toda crítica social. De hecho, muchas investigaciones en los países del hemisferio norte se dedican a las minucias descriptivas sin relación con el contexto del cual parten.

La crítica de indiferencia hacia el sufrimiento y exclusión de gran parte de la humanidad, podría también realizarse a las teorías abstractas, a las especulaciones filosóficas sin carne, a las teorías sofisticadas y barrocas sin ninguna relevancia social. La idea es que quienes se dedican a la reflexión social se involucren con su acción y su pensamiento a transformar la realidad, no sólo a señalar, sino a jugarse en el barro de la contienda social. La preocupación debería ser múltiple: describir, explicar, criticar, pensar alternativas, transformar, actuar. (Morey en Boria *et. al.*, 2012: 194)

Si, tal como lo afirma Boria en este diálogo, uno puede mirar la experiencia de las mujeres en la historia -siempre que lograron un lugar en la trama social- viendo que los documentos de cultura son soportados por documentos de dolor y de barbarie, es necesario entonces situar este dolor como condición de vida que debemos transformar. En tal perspectiva, la articulación de las luchas feministas constituye un faro para hacerle frente a un sistema de vida y de sentido brutal, opresor y fatal. Así, el enunciado de que “la mujer no existe”, así como el de que “no existe el poder”, sólo fundamentan -en nombre de la necesaria diferenciación de las identidades ante el riesgo de un sustancialismo universal- la negación de condiciones materiales de existencia concretas, injustas, desiguales y violentas.

Ante la crítica epistemológica al constructo “mujer”, en tanto es considerado esencialista, Morey plantea:

Aquí hay varios problemas. Primero que refleja la vieja disputa entre el realismo y el nominalismo, problema lingüístico y ontológico. Qué le da realidad a una entidad. Qué cosas existen y qué tipo de referencias deberíamos utilizar para su existencia. A las complicaciones usuales se suman las referencias científicas (qué tipo de realidad tienen el inconsciente, la gravitación, los agujeros negros [...] la materia misma). No es necesario resolver el problema teórico ontológico para entender las diferencias entre dos categorías de seres humanos en la historia de la humanidad.

[...] todas las sociedades pasadas y presentes han establecido códigos de conducta, pautas y nombres diferenciados para aquello que podríamos denominar “hombre” y “mujer”. Ese encomillado es lo que pretendemos transformar, pero mientras tanto existe. En la historia ha sido considerado de manera diferencial, y “las mujeres” han sido siervas, esclavas, dominadas, infantilizadas, excluidas, violentadas, quemadas y apartadas por brujas, etc., etc., etc.” (Morey en Boria *et. al.*, 2012: 201)

Es verdad que toda la humanidad ha sufrido de estas vejaciones, maltratos, agresiones, violaciones y degradaciones por los siglos de los siglos (“*homo homini lupus*”)⁹: hombres, mujeres y niños. Pero históricamente este tipo de vínculo ha afectado, de modo específico y especial, a las poblaciones femeninas. Por eso mismo es que debe emerger como una problemática histórica, cultural y social en el marco de las históricas violencias y opresiones ejercidas hacia y contra las mujeres.

4. valeria flores y el fuego del desierto

Las intervenciones de valeria flores implican la elaboración de diversos tipos de materialidades significantes des-figuradas en relación con las formas

⁹ Recordemos que Hobbes adopta esta locución latina en *De Cive* (Del ciudadano), en el siglo XVII (1642): “El hombre es lobo del hombre” (dando origen a toda una corriente de la teoría política moderna que atraviesa el *Leviathan*). En su obra *Asinaria*, Plauto, comediógrafo latino, (254 - 184 a. c.) afirma: “Lobo es el hombre para el hombre, y no hombre, cuando desconoce quién es el otro.”

canónicas de los lenguajes occidentales hegemónicos: la materialidad del cuerpo, la materialidad del sexo y la materialidad de la escritura. Y en los tres registros de la experiencia val flores explora un extasiante exilio del pensamiento desde la sensorialidad de la carne.

En este trabajo indagamos, justamente, algunas huellas de las derivas de sus intervenciones estético-políticas, de clamor íntimo, carnal, público, lingüístico, sensual y sexual (mi tentación fue escribir “sin ninguna intención analítica”) pero la propia reflexión sobre la potencia escrituraria de los lenguajes que pone en juego y en fuego (Derrida, 2009) me llevaron a volver atrás y reescribir lo borrado: la idea es interrogar estas intervenciones con intenciones analíticas y conceptuales, pero por sobre todo efecto de prescripción o adecuación entre un lenguaje categorial “puro” y el mundo latente y viviente (en continua transmutación).

En el apartado “Escribir como si fuera el fin del mundo”, de su libro *Desobedecer el lenguaje*, Carlos Skliar piensa:

De todas las razones y sinrazones que le asisten a la escritura -a la escritura que forma parte del cuerpo, no ese artificio del código suelto y absuelto de toda realidad- aquella de cantar y de moverse como si se tratara de un gesto pasional, sigue siendo la que mueve al mundo, la que le permite respirar, la que lo hace hondo y, quién sabe, transmisible.

Es cierto, alguien podría decir: ¿qué necesidad hay de escribir hacia abajo, verticalmente, con tantos espacios en blanco, con tan pocas palabras, con esas palabras sustantivas, volviendo y revolviendo la sensibilidad original, la de las primeras cosas? [...]

Alguien podría argumentar todavía: ¿es posible revolucionar la vida, los cuerpos e incluso el lenguaje con la mirada limpia -oscuramente limpia- de la escritura, de los poemas?

Escribir, quizá, como si se tratara del fin del mundo. Como si ya no hubiera tiempo, ni palabras, sino un abismo existencial frente al cual sólo cabe la escritura. Es solo un punto de partida, tal vez apenas una imagen: escribir, quizá, como si ya no tuviéramos ni tiempo ni mundo. Pero es también una posición y una forma de exponerse: es en ese límite, en ese abismo, en ese

último resuello donde vale la pena preguntarse sobre la palabra y sus gestos. [...]

La poesía, así en general, se convierte en una figuración posible de estos tres modos de habitar el mundo [...]: la poesía como el resguardo de las tempestades, la poesía como vociferación extrema y la poesía como rebelión [...]

Y es que hay escrituras que se sitúan al borde de los acantilados, escrituras que son como el fuego renaciente, escrituras que se sumergen en el mar, escrituras que se ahogan a sí mismas y escrituras que de tan certeras nos hacen hablar con su ritmo, su potencia y su misterio. (Skliar, 2015: 130 - 131)

Analizaremos de forma preliminar algunos de los “escritos heréticos” (político-poéticos) de val flores, publicados en su blog.

En una breve fundamentación de su propuesta de “Taller de escritura académica para tesisistas y estudiantes desahuciad*s, sufrientes y balbuceantes” dice:

La escritura como una tecnología de pensamiento no es un mero instrumento de comunicación, sino que es una herramienta semiótica y perceptiva que participa en los regímenes de producción de conocimiento. Por lo tanto, escribir constituye una práctica política al configurar los mundos de lo (in)decible y lo (im)pensable.

La comunidad académica es una comunidad discursiva, productora de conocimientos en diferentes áreas específicas. Los géneros textuales constituyen configuraciones de opciones que, momentáneamente, son cristalizadas o estabilizadas por el uso, en este caso de la comunidad académica y, a su vez, por los modos de decir de cada disciplina. Como son géneros instituidos que se adaptan a la economía textual de la institución académica, el aprendizaje de los rasgos estilísticos y composicionales que los sostienen y el reconocimiento de las zonas que permiten un juego más singularizado son fundamentales para el despliegue de críticas y novedosas políticas y poéticas del conocimiento.

E invoca:

La propuesta de este taller de escritura, desde una perspectiva situada y parcial, consiste en diseñar escenarios de escritura como dispositivos colectivos de pensamiento, con el propósito de comprender la relevancia de los modos escriturales en la construcción de los objetos/temas de investigación, atender a la vez que interrumpir los criterios de legalidad

discursiva del pensamiento académico, y reflexionar sobre las demandas cognitivas y afectivas que el proceso académico de escritura impone.

Cada ejercicio de escritura sugerido apuesta a convertirse en un gesto mínimo para estimular las relaciones entre modos de escritura y modos de producción de conocimiento, creando las condiciones de posibilidad para un pensar que desborde los regímenes de escritura institucionalizados y sus efectos subjetivantes y que configure críticos, inéditos y singulares territorios de enunciación.¹⁰

En la elaboración de su gramática de “feminismo *queer*”, expresa:

Me propongo interrogar mi propia experiencia como maestra “chonga” y activista feminista de la disidencia sexual para provocar curiosidades acerca de la relación entre pedagogías, expresión de género, identidad sexual, trabajo docente y autonomía intelectual, como una forma de poner en diálogo una práctica de sí con las espinosas preguntas sobre los horizontes de la emancipación sexual, política y educativa.

Despuntar reflexiones de la propia trama biográfica subjetiva y docente acerca de los modos en que la pedagogía funciona tácitamente en los espacios educativos como un dispositivo de feminización de los cuerpos, promoviendo hacia las masculinidades lésbicas un callado y violento pánico sexual que lubrica la cultura institucional; es un merodeo posible alrededor de la comprensión de cómo este dispositivo no solo vuelve inhabitables ciertas expresiones e identidades de género para las maestras, sino que también confisca la construcción de la autonomía intelectual en el trabajo docente.

Mi sensación es que las relaciones entre pedagogías, las masculinidades lésbicas y la identidad docente continúan inexploradas, y que esta diferencia encarnada de la masculinidad lésbica como “especificidad elaborada” (Haraway citada en Sandoval, 2004: 94) ha colapsado sobre los márgenes de ciertos debates más preocupados por la delimitación territorial de las identidades y sus batallas entre comunidades, que por el funcionamiento público de una multiplicidad de formas políticas de identificación sexo-genérica en conexión con identidades raciales, procedencias de clase social, nacionalidad, edad y capacitismo. Conectar identidades y espacio nos permite comprender cómo funcionan ciertos cuerpos en ciertos espacios con otros cuerpos, de acuerdo con leyes político-visuales que regulan nuestra presencia e (in)visibilidad en el espacio público, para poder intervenirlas críticamente (flores, 2017).¹¹

En “Saberes des-biografiados para una *ars disidentis*”, flores es atravesada por la “pulsión escritural feminista”, tanto como por la “disidencia sexual”:

¹⁰ Fuente: <http://escritosheticos.blogspot.com.ar> (Consultado en agosto de 2017).

¹¹ flores (2017).

Saberes (des)tejidos y extraídos de la experiencia vital como maestra, activista, feminista, lesbiana, escritora, cuya economía del deseo y producción intelectual se mueve en los bordes de las instituciones. La pulsión escritural feminista y de la disidencia sexual toma la forma de una propuesta de escritura y de lectura oblicua, en diálogo y promiscuidad con un margen-corpus de fragmentos de textos, citas íntimas, comentarios de facebook, pequeños pensamientos, como resonancias de reflexiones acerca de la experiencia corporal como política escritural, la experimentación pedagógica y erótica como modos de producción corporal de(s)coloniales, la escritura como sensibilidad pedagógica. De esta manera, práctica pedagógica, acción política, experiencia estética, artes de la escritura, modos de la escucha y la interlocución, componen una trama interconectada de gestualidades que pulsionan y tensionan el proceder acalambreado y fosilizado del saber y el régimen de decibilidad mediática con su léxico estereotipado. Un ensayo cotidiano y mínimo de una *ars disidentis* como una práctica política, una experiencia ética, una óptica epistémica y una sensibilidad estética de la desobediencia poética.¹²

val flores se “define” como: “activista lesbiana feminista queer masculina maestra practicante de escrituras”. Unos meses después, en su perfil de blogspot, delinea: “escritora maestra tortillera masculina feminista heterodoxa queer prosexo postfugitiva sudaka antiespecista”.

Tal como Barthes (1997, 2009) piensa la noción de “biografema” en tanto práctica escrituraria (semiológica y semiográfica) en la cual el sujeto se performa en su deseo y es fantasmado a través de diferentes discursos en los que se inscribe (pero en los cuales -es importante decirlo- lo que el sujeto afirma es su “dramática teatral”: una puesta en escena subjetivante, ficcional, más que la “expresión” del yo que tiende al desvanecimiento o al *fading* subjetivo); valeria flores piensa la incisión e inscripción de saberes “des-biografiados”, arrancados de sus estructuras y sistemas históricos de dominación: un cierto “desprendimiento” del “todo” mediante el cual advienen múltiples verdades subjetivas. De este modo, “restregándose la gramática colonial”, introduce la práctica de las “interrupciones” significantes: imágenes revulsivas, abismos del sentido, huecos y cicatrices toman lugar al dislocar lo esperado en los grandes textos culturales de la matriz colonial del poder (siguiendo las tesis de Elena Basile podemos pensar que, al abrir y mostrar las heridas, realiza una práctica

¹² flores (2016).

Escrituras heréticas, transmisión disidente y deconstrucción feminista en las pedagogías *queer* del sur del sur: valeria flores y el fuego del desierto. JULIANA ENRICO

poética de curación que conmociona las propias memorias, y enciende palabras, gestos, posturas, pasiones y sentimientos nuevos).¹³

La post-fugitiva del desierto atraviesa y enciende la arena. Arden el fuego y las cenizas.

Bibliografía

Alvarado, Mariana. "Epistemologías feministas latinoamericanas: un cruce en el camino junto-a-otras pero no-junto-a-todas". En *Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*. Ecuador, Quito, Vol I, Número 3, Septiembre 2016.

Barthes, Roland. *Barthes por Barthes*. Venezuela, Monte Ávila Editores Latinoamericana, 1997.

Barei, Silvia et. al. *Seminario de verano II. Proyecto Prometeo: violencia, desorden y rebeldía*. Córdoba, Ed. Facultad de Lenguas, Colección Curarse en Lenguas - UNC, 2014.

Basile, Elena. "Cicatrices lingüísticas que pican. Pensamientos sobre traducción como una poética de curación cultural". En *DeSignis N° 12. Traducción / Género / Poscolonialismo*. Calefato, Patricia y Godayol, Pilar (Coords.). Buenos Aires, FELS - La crujía, 2008.

Boria, Adriana. Género (gender) e interdisciplina. En: Da Porta, Eva y Saur, Daniel. *Giros teóricos en las ciencias sociales y humanidades*. Córdoba, Ed. Comunicarte, 2008.

Boria, Adriana. *El discurso amoroso. Tensiones en torno a la discursividad femenina*. Córdoba, Ed. Comunicarte - Serie Lengua y Discurso, 2009.

Boria, Adriana, et. al.. *Itinerarios de la transgresión. Políticas, sujetos y experiencias*. Córdoba, Ed. Comunicarte - Colección Género y sexualidades, 2012.

Carli, Sandra. Ver este tiempo. Las formas de lo real. En: Dussel, Inés y Gutiérrez, Daniela (Comps.). *Educación la mirada. Políticas y pedagogías de la imagen*. Buenos Aires, Ed. FLACSO - Manantial, 2006.

¹³ "Una interrupción [...] se hace efectiva a partir de la boca, esfínter ineficaz para abarcar y fraguar exitosamente todos los sonidos; y esa dimensión rugosa del esfuerzo, que hace física y presente la tensión del nombre y la imposibilidad de nombrar, es aquella que intercepta y compromete un cuerpo cruzado por la duda. Esa 'p' no habla de presencias que se administran como sentidos en un alfabeto perceptual, sino que, en todo caso, produce la presencia como espasmo de sentido, o mejor dicho, desplaza la saciedad congruente de la presencia por la ansiedad eléctrica e incoherente de la insistencia.

De esta manera, la interrupción opera como un gesto de lúdica disidencia en relación a las demandas de los órdenes de visualidad contemporáneos: a diferencia de otras manifestaciones que florecen de mil maneras sustantivas en imágenes, la interrupción sólo se hace visible como acción (sobre la imagen), a través de sus efectos abrasivos sobre otras superficies, materiales y sentidos." (flores, 2013)

Escrituras heréticas, transmisión disidente y deconstrucción feminista en las pedagogías *queer* del sur del sur: valeria flores y el fuego del desierto. JULIANA ENRICO

ciriza, alejandra. Militancia y academia: una genealogía fronteriza. Estudios feministas, de género y mujeres en Mendoza. En: Revista Descentrada, Vol. 1, Número 1. Dossier Género, política y academia. La Plata, Ed. UNLP, 2017.

Derrida, Jacques. *La difunta ceniza (Feu la cendre)*. Buenos Aires, Ed. La Cebra, 2009.

Mariani, Ana. "Alejandra Ciriza. La teoría se encarna en el cuerpo". En: Boria, Adriana, et. al. *Itinerarios de la transgresión. Políticas, sujetos y experiencias*. Córdoba, Ed. Comunicarte - Colección Género y sexualidades, 2012.

Morey, Patricia. "Pensar alternativas, transformar, actuar". En: BORIA, Adriana, et. al. *Itinerarios de la transgresión. Políticas, sujetos y experiencias*. Córdoba, Ed. Comunicarte - Colección Género y sexualidades, 2012.

Segato, Rita. *La guerra contra las mujeres*. Madrid, Ed. Traficantes de sueños, 2016.

Skliar, Carlos. *Desobedecer el lenguaje (alteridad, lectura y escritura)*. Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, Colección Educación: otros lenguajes, 2015.

Fuentes:

<http://escritoshereticos.blogspot.com.ar>

<http://lesbianasfugitivas.blogspot.com.ar>

flores, valeria. "Masculinidades lésbicas, pedagogías de feminización y pánico sexual: apuntes de una maestra prófuga". En Maristany, José y Peralta, Jorge (Comps), *Cuerpos minados. Masculinidades en Argentina*, Buenos Aires, Ed. Universidad Nacional de La Plata (UNLP), 2017.

flores, valeria. "Saberes des-biografiados para una *ars disidentis*". En Dossier Políticas de la investigación feminista. Perspectivas para las artes, el pensamiento y la educación. Compilador: Dr. Pablo Farneda (UBA-CONICET). Revista Argentina de Humanidades y Ciencias Sociales. Centro de Estudios sobre Epistemología y Metodología de la Investigación Volumen 14, N° 2, 2016. Disponible: https://www.sai.com.ar/metodologia/rahycs/rahycs_v14_n2.htm

flores, valeria. *¿Dónde es aquí?* Córdoba, Bocavulvaria Ediciones, 2015.

flores, valeria (2013). *Interrucciones. Ensayos de poética activista. Escritura, poética, pedagogía*. Neuquén, Ediciones la Mondonga Dark, 2013.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
MESA DE PONENCIAS: PENSAMIENTO ARGENTINO Y LATINOAMERICANO

ACERCA DE LOS PRINCIPIOS DE LA DEMOSTRACIÓN CIENTÍFICA EN ARISTÓTELES

Mariano Fagés
U.N.Cuyo – U.N.S.L - U.N.Vi.Me
marianofages@gmail.com

Resumen: La lógica aristotélica es la manifestación de una etapa cumbre del pensamiento, en el cual éste reflexiona sobre sus propias posibilidades. En ese camino, la filosofía se pregunta, a través del estagirita, qué es la ciencia y cómo se debe proceder para alcanzarla.

Pero todo aprendizaje ha de partir siempre de un saber previo. La ciencia, pues, necesitará de ciertos conocimientos anteriores como base de sus demostraciones o silogismos científicos. Estos principios deberán ser firmes, verdaderos, primeros, inmediatos, más conocidos, anteriores y causales respecto de sus conclusiones, en orden a la firmeza de los pasos en la investigación.

Más allá de los principios primeros de cada ciencia particular, existen principios primeros comunes a toda ciencia, atinentes a *lo que es, en cuanto que es*. Así, la metafísica se hace garante de toda ciencia, en tanto presenta los principios del ser, que como tales son los primeros principios de todo razonamiento. El principio de no contradicción es, según Aristóteles, el más conocido y el más firme de aquellos axiomas universales del ser.

Estos principios de la ciencia surgen de la intuición del ser. Y aunque el ser “se dice de muchas maneras”, todo lo que es, es *en la entidad (ousía)*. Entidad entendida, en última instancia, como lo más concreto, el sujeto primero (*ὑποκείμενον*). El ser, en su concreta realidad, se convierte así, en el fundamento último de la metafísica y consecuentemente de la ciencia.

Palabras clave: ARISTÓTELES, DEMOSTRACIÓN, CIENCIA, PRINCIPIO, ACADÉMICO.

Introducción

La presente investigación es una aproximación a la fundamentación de la ciencia aristotélica sobre los llamados *principios primeros comunes*, y de entre ellos el de no contradicción. Como consideración conclusiva, se presentan algunos puntos de reflexión e interrogantes respecto de la relación del tema tratado con la noción de “lo académico”.

Habrá de considerarse, en primer término, la relevancia de la Lógica aristotélica en tanto manifestación de la madurez de la filosofía.

Acerca de los principios de la demostración científica en Aristóteles. MARIANO FAGÉS

Esta ciencia [la lógica] indica el momento en que el lógos filosófico, después de haber madurado completamente a través de la estructuración de todos los problemas principales, resulta capaz de cuestionarse a sí mismo y a su propio método de proceder, hasta llegar a establecer qué es la razón misma, o sea qué hay que hacer para razonar, así como cuándo y sobre qué cosa cabe razonar.¹

Este cuestionamiento que a sí misma se hace la razón filosófica se determina aún más claramente en las distinciones aristotélicas respecto de la ciencia, en las cuales el filósofo investiga cuáles son los principios más firmes del conocimiento, en virtud de los cuales éste se hace científico.

En segundo lugar, ha de considerarse la doctrina del silogismo, núcleo sobre el cual gira toda la lógica de Aristóteles, y descubrimiento original del pensador; por lo cual suele considerársele fundador de la lógica, por lo menos en sentido clásico². Al tratar del silogismo científico o demostración, nos encontramos, pues, en el corazón de la lógica aristotélica de la ciencia.

Para ubicar nuestro tema dentro del corpus aristotélico, hemos de saber que la mencionada doctrina del silogismo es el objeto principal de los tratados llamados *Analíticos*, tanto los “primeros” como los “segundos” o “posteriores”. Los *Analíticos primeros* exponen la estructura de la deducción a través del silogismo en general, puramente formal en cuanto que en él no interesa aún el contenido de verdad sino solo la corrección del proceso a fin de arribar a una conclusión válida. Los *Analíticos segundos* pondrán materia a esta forma, al tratar del razonamiento propio de la ciencia: la demostración o silogismo científico. Este razonamiento, retomando las reglas del silogismo en general, suma a la exigencia de validez, la de verdad. Por medio de esta exigencia puede llegarse a conocer la causa de una cosa, lo cual es para Aristóteles poseer ciencia sobre ella. En síntesis, los *Analíticos segundos* exponen la utilidad científica del silogismo propuesto en los primeros, y por ello puede decirse que este

¹REALE, Giovanni. *Introducción a Aristóteles*. Barcelona, Herder, 1985, p. 139.

²*Idem* pp. 136-137.

Acerca de los principios de la demostración científica en Aristóteles. MARIANO FAGÉS

tratado “contiene, esencialmente, una teoría epistemológica o exposición del método científico”³.

Por último, nuestra investigación arribará, natural y necesariamente, al ámbito metafísico, tratando particularmente el libro IV de la *Metafísica*. Debido a que la demostración científica requiere de principios indemostrables, Aristóteles verá necesario inquirir en ellos, lo que lo llevará a colocar la piedra angular de todo razonamiento y de toda ciencia en un primer principio del conocimiento, que es, en última instancia, principio primero en el orden del ser.

La demostración científica

Los *Analíticos segundos* comienzan con una afirmación pedagógica: “toda enseñanza y todo aprendizaje por el pensamiento (*διανοητικῆ*⁴) se produce a partir de un conocimiento preexistente”⁵. Así también sucede con todo argumento, según explica el estagirita. Este conocimiento previo es una presuposición, ya de la existencia de aquello de lo que se habla, ya de la comprensión de los significados de los términos que se utilizan en la argumentación, ya de ambas cosas a la vez. Aquí el discípulo parece recurrir naturalmente al razonamiento de su maestro, el cual expone que cuando nos enfrentamos a un nuevo conocimiento hay, por un lado, algo que ya se sabe, y que permite preguntarse acerca de tal o cual cosa, y por otro algo que no se sabe, de lo cual surge la pregunta⁶.

Y, de lo que ignoro qué es, ¿de qué manera podría conocer precisamente cómo es?

¿O te parece que pueda haber alguien que no conozca por completo quién es

³CANDEL SANMARTÍN, M. Intr. a *Analíticos segundos*. En: Aristóteles, *Tratados de Lógica*. Madrid, Gredos, 2007, p. 489.

⁴Término utilizado por Aristóteles, generalmente, representando lo discursivo, en oposición a *nous* (“mente” o “intelección”), que designa el conocimiento intuitivo (Cfr. n. 1 a ARISTÓTELES, *Analíticos segundos* 71a. Madrid, Gredos, 2007).

⁵71a.

⁶Cfr. *Analíticos Segundos* 71a.

Acerca de los principios de la demostración científica en Aristóteles. MARIANO FAGÉS

Menón y se a capaz de conocer si es bello, rico y también noble, o lo contrario de estas cosas?⁷

Esta misma pregunta se hace propiamente científica cuando, conociendo algo de una cosa, inquiera acerca de su causa:

Creemos que sabemos cada cosa sin más, pero no del modo sofístico, accidental, cuando creemos conocer la causa por la que es la cosa, que es la causa de aquella cosa y que no cabe que sea de otra manera. Está claro, pues, que el saber es algo de este tipo.⁸

Ciencia es conocimiento por la causa, y por la causa necesaria, lo cual se alcanza por medio de la demostración, que el filósofo llamará *razonamiento científico*. Y en tanto la demostración implica siempre un conocimiento previo como base para el nuevo saber, éste tendrá que ser necesario para que también lo sea aquel, ya que no puede cimentarse lo necesario sobre lo contingente.

Si la ciencia es conocer por medio del razonamiento científico, y éste no es sino una argumentación que presupone siempre un conocimiento previo, cabe ahora la pregunta: ¿cómo surgen esos conocimientos previos, base para la comprensión de la argumentación y por tanto, para contarnos entre los que conocen por las causas? Si esos conocimientos previos se basan, a su vez, en conocimientos anteriores a ellos, ¿cuál es la base de todo ese edificio, y cómo podremos saber acerca de su solidez?

Respecto de esto afirma el filósofo:

“Si el saber es como estipulamos, es necesario también que la ciencia demostrativa se base en cosas verdaderas, primeras, inmediatas, más conocidas, anteriores y

⁷PLATÓN, *Menón* 88e ss.

⁸*Analíticos Segundos* 71b 10.

Acerca de los principios de la demostración científica en Aristóteles. MARIANO FAGÉS

causales respecto de la conclusión: pues así los principios serán apropiados a la demostración”⁹

Se explica aquí que estas cosas fundantes de la demostración científica deben ser verdaderas, porque no se puede *saber* lo no verdadero. La ciencia versa sobre la verdad, es saber sobre lo real, y si no, no es ciencia. Pero además el razonamiento ha de fundarse sobre “cosas primordiales no demostrables”, como condición del saber.

Un pasaje de la Metafísica aclara esta idea:

Es, en efecto, ignorancia el desconocer de qué cosas es preciso y de qué cosas no es preciso buscar una demostración. Y es que, en suma, es imposible que haya demostración de todas las cosas (se caería, desde luego, en un proceso al infinito, y por tanto, no habría así demostración).¹⁰

La demostración, pues, implica necesariamente lo no demostrable.

Estas primeras bases han de tener además la calidad *decausales*, pues así lo exige el concepto de ciencia ya estipulado: si la ciencia demuestra por causas, los principios últimos de ellas no serán sino causas últimas, y en sentido ontológico, máximamente *anteriores*. En consecuencia, lo que es primero en el discurrir científico será “una proposición inmediata de la demostración, y es inmediata aquella respecto de la que no hay otra anterior (...)”, es decir, nuevamente, que no es posible la demostración respecto de ella.¹¹

Insiste el estagirita en la importancia de estos primeros conocimientos, pues el razonamiento existe en virtud de ellos. Así, no sólo es necesario conocerlos antes de hacer conclusiones científicas, sino conocerlas mejor que dichas conclusiones, pues “aquello por lo que cada cosa se da, siempre se da en mayor medida que ella, v.g.: aquello por lo que amamos [algo] es más amado [que esto último]”. Así, con la mayor

⁹*Analíticos Segundos* 71b 20.

¹⁰*Metafísica IV*, 4 1006a, 5.

¹¹Cfr. *Analíticos Segundos* 72a ss.

certeza de lo primero, será mayor también la certeza de lo posterior; y a la inversa, sin conocimiento previo de lo que se propone como premisa en una demostración, no es posible conclusión verdaderamente científica.¹² Naturalmente, pues, mientras menos firme sea el cimiento de la ciencia, menos aún lo será aquello que se edifique sobre él.

Habremos de inquirir ahora cuáles son estas primeras cosas que ha de conocer la ciencia, y de qué modo llegará a conocerlas.

Los primeros principios comunes de la ciencia

En primer término, Aristóteles propone los principios de cada ciencia particular, limitados a un género de cosas; principios sobre los cuales no pretende enfocarse el presente estudio, sino sobre aquellos que son comunes a todas las ciencias, por ser fundamento de todo razonamiento científico. De ello habla Aristóteles al afirmar que “todas las ciencias se comunican entre sí en virtud de las [cuestiones] comunes (llamo comunes a aquellas de las que uno se sirve demostrando a partir de ellas, pero no aquellas acerca de las cuales se demuestra ni aquellas que se demuestran)”. Como ejemplo de estas “cuestiones comunes” pone Aristóteles los principios de que “todo se ha de afirmar o negar”, o también aquel de que si se quitan partes iguales de cosas iguales, resultan cosas iguales. En virtud de estos principios de la demostración, indemostrables ellos mismos, las ciencias se comunican, es decir, poseen algo en común¹³.

Estos principios nos remiten nuevamente a la Metafísica, “ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo que es, y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen”; ciencia que se ocupa universalmente de lo que es, y por ello se diferencia de las ciencias particulares, las cuales se dedican a algún género de lo ente. Consiguientemente, es la Metafísica la encargada de investigar acerca de aquellos

¹² Cfr. *Analíticos Segundos* 77a 25 y 76a 40.

¹³ *Metafísica* 996b 25.

Acerca de los principios de la demostración científica en Aristóteles. MARIANO FAGÉS

principios comunes a toda ciencia, por ser principios del ser en cuanto ser, y porque además ella la que interroga acerca de los principios y causas supremos, es decir, máximamente universales y referidos a todo lo real¹⁴.

Es evidente, pues, que al filósofo –es decir, al que estudia la entidad toda en cuanto tal– le corresponde también investigar acerca de los principios de los razonamientos.

Como ya se ha dicho, en su tratamiento acerca de la lógica Aristóteles afirma la necesidad de principios no demostrables para fundar cualquier demostración científica, y que estos principios debían ser verdaderos, causales, anteriores y más conocidos que las conclusiones del razonamiento. Esta misma necesidad de principios es evocada ahora en el ámbito de la metafísica, la cual, al ocuparse de las cosas que son en tanto que son, ha de ocuparse de sus principios más firmes. De entre ellos, el estagirita propone uno como el más conocido de todos, en tanto condición de posibilidad de conocimiento de cualquiera de las cosas que existen, y por ende anterior a toda ciencia. Acerca de él es imposible el error, y por ello es el más firme, y es el siguiente: “es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido”. Líneas adelante, el mismo principio se formula de otro modo: “no es posible que los contrarios se den a la vez en lo mismo”.¹⁵

Las propiedades de verdad, causalidad, anterioridad y cognoscibilidad inherentes a todo axioma de las ciencias particulares se realizan así de modo excelente en un principio común a todas ellas y a su vez, su último fundamento; principio de los principios de la ciencia, base de toda demostración científica y por ende de todo saber verdadero. Todas las ciencias se comunican en él. Esta es, pues, la piedra angular de lo que podría llamarse, con las reservas necesarias, la “epistemología” aristotélica. Y así lo deja en claro Aristóteles:

¹⁴Cfr. *Metafísica* 1003 a 20 y n. 1.

¹⁵*Metafísica* 1005 b 15.

Acerca de los principios de la demostración científica en Aristóteles. MARIANO FAGÉS

Por eso, todos los que llevan a cabo demostraciones se remiten, en último término, a este convencimiento: porque, por naturaleza, él es principio también de todos los demás axiomas.¹⁶

Así pues, aunque los *principios comunes*, y entre ellos principalmente el de no contradicción, son condición de toda lógica de la ciencia, constituyen propiamente un objeto de investigación de la Metafísica, en tanto que los principios “pertenecen a todas las cosas que son... son principios de lo que es”¹⁷.

Se colige aquí la unión fundacional entre la Filosofía de la ciencia y la Metafísica del Estagirita, según el cual los principios del conocimiento no son sino principios del ser. Esto se refleja en la misma formulación de los principios que hemos citado-“es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido”, “no es posible que los contrarios se den a la vez en lo mismo”- como así también en otras formulaciones tales como “es imposible que lo mismo sea y no sea a la vez”¹⁸. Estos principios no hablan directamente del conocimiento mismo, sino del ser. Empero, son principios del conocimiento, el cual los intuye en la misma manifestación del ser. El conocimiento no conoce sino al ser de los entes, y por ende no ha de fundamentarse en otros principios más que los del ser mismo. La ciencia no quiere otra cosa sino develar el ser de las cosas, y por ello es éste quien ha de manifestarle sus principios.

Pero ahora podemos preguntarnos acerca de cuál de los sentidos del ente proviene tal principio, pues el mismo Aristóteles afirma que la expresión “algo que es” se dice en muchos sentidos¹⁹.

El mismo estagirita se encarga de aclararnos que todos aquellos sentidos se dicen “en relación con una sola cosa y una sola naturaleza”, y esto mismo es la entidad

¹⁶Metafísica 1005 b 30.

¹⁷Metafísica 1005 b 7.

¹⁸Metafísica 996b3 y 1006a1, Anal. Prim. II 2. 53b1.

¹⁹Metafísica 1033a 33.

Acerca de los principios de la demostración científica en Aristóteles. MARIANO FAGÉS

(*ousía*). Todos los sentidos de “ser” se dicen *en referencia común a algo uno* (*πρόσέν*), tanto a una sola cosa en el ámbito de la realidad, como a un solo significado en el ámbito lingüístico²⁰. Eso es *lo primero* en el ámbito del ser, de lo cual depende todo lo demás.

Ahora bien, en todos los casos la ciencia se ocupa fundamentalmente de lo primero, es decir, de aquello de que las demás cosas dependen y en virtud de lo que reciben la denominación correspondiente. Por tanto, si esto es la *ousía*, el filósofo deberá hallarse en posesión de los principios y las causas de las entidades.

Todo “lo que es” se refiere, en última instancia, a la *ousía*, pues tiene su realidad en ella. Todo *aquello que es en otro* se refiere a *lo que es en sí*, y sólo allí se realiza. Por lo tanto, el primer principio de conocimiento habrá de surgir de la intuitiva captación de esa realidad, pues aprehender el ser es siempre aprehender la *ousía*, la pregunta acerca de lo que es viene a reducirse a la pregunta acerca de qué es la *ousía*.

Llegados a este punto, nos percatamos de que el término *ousía* arrastra consigo también una polisemia, ya que puede significar la esencia de una cosa, o el género, o la especie, o por último el sujeto primero (*τό ὑποκείμενον πρότον*). Más allá del análisis de estas nociones, que no nos competen ahora, nos interesa sobre todo la afirmación de Aristóteles de que

...entidad parece ser, en grado sumo, el sujeto primero (...), sujeto o referente último de nuestro discurso acerca de la realidad y, paralelamente, sujeto o sustrato real de cuantas determinaciones le atribuimos a modo de predicados²¹.

Con ello, la metafísica de los principios de la ciencia se nos presenta con mayor nitidez, pues la polisemia de la noción de “ser en cuanto ser” se ha reducido a la *ousía* como su último referente, y luego, los distintos significados de *ousía* decantan en su

²⁰CALVO MARTÍNEZ, Intr. a la *Metafísica*, p. 17.

²¹*Metafísica* VII 3, 1029a 12.

Acerca de los principios de la demostración científica en Aristóteles. MARIANO FAGÉS

último sustrato real. En consecuencia, cuando Aristóteles muestra que la ciencia se afirma sobre axiomas del ser, quiere decir que el ser no es una noción difusa o separada de lo real, sino anclada en la entidad más concreta; y al captarla se entiende, a un tiempo, el primer principio de la ciencia.

En conclusión, la investigación aristotélica de la ciencia encuentra su piedra angular en la inteligencia intuitiva del objeto último de la metafísica, el ser en cuanto ser, en su realidad más concreta.

Consideración conclusiva. Acerca de la ciencia como fundamento del concepto de “lo académico”.

Hasta aquí la exposición ha mostrado que en la visión de Aristóteles existe un fundamento último de toda demostración científica, fruto de la intuición del ser en su mayor concreción: el principio de no contradicción. Se trata del fundamento de todo conocimiento que pueda llamarse científico, e incluso de todo razonamiento verdadero.

En relación a ello, podemos concluir este trabajo abriendo un interrogante para nuestro tiempo: ¿Qué pasa con este fundamento de toda ciencia, en relación con la institución que reúne paradigmáticamente toda actividad científica?

Podríamos afirmar que hoy día se suele hablar de “lo académico” para calificar todo lo relativo a un conocimiento sólido, pertinente, científico, vale decir, para referirse a lo propia y legítimamente universitario.

Como bien se sabe, el término “académico” se origina con la escuela griega que se llamó “Academia” en alusión a su lugar de diálogo: el jardín de Academo. Según Josef Pieper, la actividad de los que se reunían allí consistía, fundamentalmente, en la filosofía, comprendida como aquella contemplación por la cual las cosas se manifiestan a la inteligencia humana tal como son. Ello implica una mirada totalmente

Acerca de los principios de la demostración científica en Aristóteles. MARIANO FAGÉS

desinteresada, es decir, una actividad del pensamiento que no se propone más que el develamiento de lo real. Allí el pensamiento se hace *theoría*²².

En síntesis, lo académico era originalmente lo filosófico, y lo filosófico era lo teórico. Y esto era una manera de investigar, de conocer, de dialogar, de enseñar *acerca de todas las cosas*. Por ende, todo objeto a develar, de la índole que fuese, se descubría por medio de esta vía. O más bien, *se debía* descubrir por esta vía, única que purificaba el camino hacia la verdad, la cual exige buscarla con exclusividad, independientemente de toda utilidad que pueda brindar.

Si regresamos a la concepción aristotélica, puede afirmarse que su principio supremo de la ciencia es justamente el reconocimiento de la primerísima intuición que la inteligencia tiene ante los entes: las cosas son, y no pueden no ser mientras son (al mismo tiempo y en el mismo sentido). Este es el primer develamiento del ser para la ciencia, causa primera de todo lo que pueda ser mostrado consiguientemente. Es, puede decirse, el primer principio de lo teórico, y por ende, de lo filosófico. Esta es, por consiguiente, la primera exigencia aristotélica para que cualquier conocimiento y ciencia pueda reclamar el calificativo platónico de “académico”.

De allí pues, algunas preguntas pueden abrir una posterior investigación en este sentido:

a. La universidad actual, en la cual la investigación desinteresada, teórica, tiene cada vez menos cabida, pues toda investigación parece legitimarse por el resultado práctico, ¿puede reclamar para sí la calidad de *académica*? ¿Pueden denominarse “académicas” las actividades que han dejado atrás lo que era esencial para la investigación de la Academia platónica?

b. La posición que propone la negación de lo absoluto de la realidad – considerándola como supuesto innegable y hasta de obligatoriedad ética- y que se

²²PIEPER, Josef. *El ocio, fundamento de la cultura*. Buenos Aires, Librería Córdoba, 2010, p. 20 ss.

Acerca de los principios de la demostración científica en Aristóteles. MARIANO FAGÉS

expande hoy en el ambiente universitario sobre diversos supuestos de tipo social, histórico, cultural, etc., ¿puede fructificar en algo de tinte académico, es decir, similar a la Academia griega, cuando propone como principio de todo razonamiento lo opuesto a aquella concepción, es decir, que la realidad nunca se manifiesta tal cual es (en definitiva, que *no se manifiesta*) al pensamiento?

c. El retorno hacia lo “académico” en sentido griego, es decir, a la demostración de la realidad... ¿no será la clave para poder retornar a la unidad del saber, a esa “universalidad” intrínseca al concepto de *universitas*, que tanto añoramos quienes hoy sufrimos una fragmentación de saberes tan poco acorde a la inteligencia humana? ¿Y no es acaso esta fragmentación el producto del desconocimiento de los principios universales de toda ciencia y sobre todo del supremo de entre ellos, cuya negación es, según Aristóteles, el truncamiento definitivo de todo pensamiento y por ende, de todo diálogo?

Por otra parte, si todos dicen verdad y falsedad por igual, tal individuo no podrá hablar ni decir nada: en efecto, dice y no dice las mismas cosas a la vez. Y si no piensa nada, sino que cree y no cree por igual, ¿en que se diferenciaría su estado del de las plantas? De esto se deduce, con la mayor evidencia, que en tal estado no se halla nadie, ni de los otros ni de los que afirman esta doctrina.²³

Bibliografía

- ARISTÓTELES, *Tratados de Lógica*. Madrid, Gredos, 2007. Introducción por CANDEL SANMARTÍN, M. a *Analíticos segundos*, pp. 489-495.
- ----- *Metafísica*. Madrid, Gredos, 2007. Introducción por CALVO MARTÍNEZ, T.

²³*Metafísica* 1008b.

Acerca de los principios de la demostración científica en Aristóteles. MARIANO FAGÉS

- PIEPER, Josef. *El ocio, fundamento de la cultura*. Buenos Aires, Librería Córdoba, 2010
- PLATÓN, *Menón*. Madrid, Gredos, 1983.
- REALE, Giovanni. *Introducción a Aristóteles*. Barcelona, Herder, 1985.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
MESA DE PONENCIAS: FILOSOFÍA Y GÉNERO

PATRIARCADO, POLÍTICAS DE GÉNERO Y DDHH

Daniel O. Fernández Ahumada
Profesor de Filosofía (UBA)
dfahumada@yahoo.com.ar

Resumen: La eficacia en la aplicación de DDHH indicará el valor de su universalización, aunque para garantizarlos, antes deberíamos caracterizar de dónde provienen y qué los aplica. Idéntica situación acecha a las denominadas Políticas de Género. Pasar sin más a un tratamiento metodológico de la interacción conceptual enunciada en el título, indicaría que conocemos en qué consiste el mundo en que vivimos, aunque esta sería una pretensión de certeza o una falsa atribución. Retomar debates silenciados, elevar a objeto de estudio lo propio humano así como lo propio feminal, revisar un significado de postulados ciberfeministas implicantes, dinamizar el estudio de la diferencia cualitativa entre los sexos base de la especie, acerca de cuestiones tales que se imaginan inútiles y saldadas, someter mínimamente por comparación simple a las dos civilizaciones validadas, así como una somera valoración acerca de las estrategias patriarcales desplegadas por instituciones y actores patriarcalizados para lograr imponer y mantener su propósito de dominación sobre la corporalidad y la vida humana.

Palabras clave: patriarcado, políticas, género, derechos humanos, matriz, racionalidad, feminal, corporalidad, feminismos, Abya Yala, ciberfeminismos, andrógino, Gimbutas, maternal, sexos base, especie.

1. Políticas de Género. Postulados y Divergencias.

En un libro publicado por la CEPAL en 2014¹, se plantea: “*Avanzar hacia la igualdad de género* y el cumplimiento del rol que le compete al Estado en esta tarea es el propósito en que se funda la propuesta de *matriz* para la recopilación de *políticas públicas*... A través de esta *matriz* se pone a disposición de los actores del Estado y de la sociedad civil... Se trata de una *matriz* que considera... Teniendo *la igualdad como horizonte, por medio de la matriz* se sugiere evaluar... En el presente documento se expone, por una parte, el *enfoque analítico desde*... las políticas analizadas de siete países de la región: ‘...para

¹ Benavente R., María Cristina y Valdés B., Alejandra, *Políticas Públicas para la igualdad de género. Un aporte a la autonomía de las mujeres*, p.9. En CEPAL, www.cepal.org/es, 2014.-

enfrentar la violencia contra las mujeres del Brasil y del Uruguay, garantía de acceso a la interrupción voluntaria del embarazo de Colombia, las políticas de *paridad y alternancia* de género del Estado Plurinacional de **Bolivia** y de Costa Rica, la reforma tributaria de Chile y el gasto etiquetado para las mujeres de México.'"

En el Resumen del libro citado hasta el momento, se repite cinco veces la palabra *matriz* en la primera o segunda línea de cada uno de los cuatro párrafos, lo cual podría indicar una intención. Veamos nuevamente. En el tercer párrafo se afirma lo siguiente: "Teniendo *la igualdad como horizonte, por medio de la matriz se sugiere...*". Esta frase evita utilizar un verbo, por caso, *igualdad* que será 'lograda por medio de la matriz', es decir, se decide suprimir la acción ubicando una coma, lo cual no desambigua y permite leer '*teniendo la igualdad como horizonte por medio de la matriz se sugiere*'... El fundamento da por sobreentendido el contenido del concepto *igualdad*, sin especificar límites, garantías ni sentido final de aplicación. Sin embargo, cuando al final del texto se cita a Bolivia, contrapone *igualdad* a dos conceptos empleados por esta nación, *paridad y alternancia*, los que sí muestran límites a la aplicación. *Género* posee potencia propia que no necesita de la palabra *igualdad*, ya que por sí se ubica en el lugar que cuestiona la diferencia. *Igualdad* vendría a reforzar la propia tendencia inherente en *género*, y al afianzarla nos queda una doble afirmación, lo que por sí también podría albergar una especificidad de aplicación distinta de la enunciada. En cambio, si atendemos al problema civilizatorio que por sí acarrea la subalternidad feminal actual, mediante los conceptos *paridad y alternancia*, veríamos que *paridad* excluye la posibilidad de que se sustituya *la diferencia* por una igualdad extrema incluida en el concepto *género*, y *alternancia* señala cómo utilizar las oportunidades, garantizando que la aplicación no se deslizará, por ejemplo, afectando la continuidad de la división biológica de nacimiento.

2. Patriarcado

Es un acierto del feminismo de Abya Yala² denominar sistema de dominación y *patriarcado* a esta, ya que la *civilización de derecho materno* euroasiática del Neolítico, desenterrada por la arqueóloga Marija Gimbutas, obra validada publicada en 1974 como *Diosas y dioses de la Vieja Europa*³, expone su antítesis: ésta violenta, jerárquica, guerrera, aquélla de cierta complejidad, armónica, igualitaria y pacífica. El *matriarcado* es la posterior transformación jerárquica que sufrieron las sociedades maternas igualitarias cuando las hordas pastoriles arias comenzaron a devastarlas. El *patriarcado* es el primer y único sistema conocido de dominación sobre la vida humana, devenido omniabarcante, de cuyo origen pastoril han devenido todos los subsistemas socioeconómicos posteriores conocidos. Surgió del despliegue progresivo de la mayor *fuerza física* del macho humano elevada a principio organizador del orden social, que se impuso generando *jerarquías*, una primigenia casta de machos fuertes, y mediante ella *terror*. Este tríptico impuso el sentido apropiador de bienes y personas, lo que evolucionó hacia lo que conocemos como *propiedad privada* y *esclavitud*, pautó la sexualidad, impuso restricciones a la corporalidad, a la naturaleza biológica de la especie y al cuerpo feminal en especial. El *patriarcado* postuló *dos grandes relatos autolegitimadores*, el mítico-político griego ario y el religioso de origen semita, y su estructura, principios y propósitos siguen plenamente vigentes en el capitalismo, al que insufló su *lógica racional endógena* surgida de la lógica propia del despliegue de la fuerza.⁴

2.1 Configuración vigente

² Gargallo Celentani, Francesca, *Ideas feministas de Abya Yala*, 2011, p. 32. Disponible en Archivo pdf.

³ Gimbutas, Marija, *Diosas y dioses de la Vieja Europa*, ed. Siruela, Madrid, 2014.-

⁴ Fernández Ahumada, Daniel O., *Homo Sapiens Patriarchalis Quo Vadis*, ed. La luna qué, Buenos Aires, 2016, p. 37.-

El relato patriarcal mítico-político adoptó un ideal de perfección *andrógino*, y el religioso un ideal creacionista al modo natural del nacimiento. En ninguno de los dos relatos aparece conformidad respecto a la naturaleza propia de lo humano. A la amplitud de lazos afectivos se le aplicó monogamia, a la mujer se la postuló como racionalmente inferior, se exacerbó el valor del hombre, se anuló la armonía, se postuló inferior al orden comunal, se postuló a los humanos como seres exclusivamente sociales, se promovió que la separación de la naturaleza desplazara los vestigios biológicos de los comportamientos, se señaló como responsable al Estado de Naturaleza, se pautó la corporalidad. Ya en la Modernidad capitalista, luego del fatídico siglo XVI, comenzó el debate, que el hombre es bueno por naturaleza, que no, que es necesario contractualizarla para disciplinarla, la Razón mental desvinculada del cuerpo, se inventó el ego, hasta que mediante la ciencia biológica el comando postuló que la criatura humana es congénitamente conflictiva, y el psicoanálisis popularizó el supuesto –actualmente rechazado– mediante el *Tanatos*. Desde allí, todos los males siguen siendo atribuidos a la humanidad.

2.2 Últimos cincuenta años

En los años sesenta, se expandió el movimiento feminista, Khun postulaba el carácter social del criterio de validez científica, en 1974 apareció la obra de Gimbutas, también en 1972 el *Antiedipo* y a modo de respuesta se promovió el feminismo *Cyborg Queer*, una nueva versión de la sexología, la moda unisex, la promoción de la homosexualidad masculina *per se* falocrática, la psicología en versión *freudiano-lacanianana*, lo real virtual, imposibilidad de la verdad, vigencia del relativismo, supuesta caída de los grandes relatos, globalización, fin de la Historia, desplazamiento de la palabra sexo, *reduccionismo biologicista*, promoción del criterio sociocultural para aceptar lo propio humano, promoción del *transgenerismo* entendido como vía libertaria, manipulación genética, trasplante de órganos, inteligencia artificial, robótica. El sistema de dominación patriarcal aun profundamente dividido, se conmocionó ante el desenterramiento de la *civilización maternal*, euroasiática del neolítico

desenterrada por la arqueóloga lituana Marija Gimbutas, que por comparación simple lo dejaba mal parado y como responsable de los problemas del mundo en que vivimos. A partir de allí el movimiento feminista se dividió en dos grandes campos, el que lucha por la recuperación de la soberanía de los cuerpos señalando al *patriarcado*, y el que decide aprovechar lo tecnológico para experimentar una era *post-humana*. Dos campos, uno que acusa al *patriarcado* y otro que acusa a la humanidad, y en el ambiente, la promocionada versión freudiana que posibilita que la guerra sea entendida como connatural a la especie.

3. *Cyborg Queer y ciberfeminismos*

Atendamos un instante a VNS *Matrix*⁵, Manifiesto de la Zorra Mutante, 1991: «Succionado, absorbido por un vórtice de banalidad... acabas de perderte el siglo XX. Estás al borde del milenio... *Lo cautivador es la mezcla de fundidos*. El contagio ardoroso de la fiebre del milenio funde lo retro con lo posmo, catapultando cuerpos con órganos... donde **el código** dicta el placer y satisface el deseo».

Los ciberfeminismos aun con matices, plantean que *la sexualidad de una criatura humana no está determinada por la biología* base de la especie. Esta afirmación de indeterminación indica varios supuestos: -que el distrofismo de

⁵ Martínez Collado, Ana, *Tecnología y construcción de la subjetividad. La feminización de la representación cyborg*, p. 1. Disponible en <http://www.mujaeresenred.net/spip.php?article1530>

la especie no produce diferencia en los comportamientos.. -que conoce la complejidad de la diferencia específica entre hombres y mujeres.. -atribuye que los comportamientos prosociales humanos dependen en exclusiva del orden social-cultural civilizatorio.. -ignora que el *patriarcado* es producto de sólo uno de los tres despliegues conocidos de la naturaleza biológica de la especie.. -ignora que los ostensibles comportamientos prosociales de las mujeres, tales como amparo, cooperación y asistencia recíproca, surgen de la especial conformación de su naturaleza biológica.. -afirma por confusión, que la naturaleza biológica de la especie es subalterna, la responsabiliza de bloquear el deseo, de comportarse como una muralla que enturbia el acceso a la identidad sexual.. -postula que la naturaleza biológica bien podría ser considerada nociva o desechable.. -imagina que la *sexualidad binaria* de la mujer arraigada en que nace de otra mujer, es homologable a la del hombre.. -postula la hibridación biológica de la especie al apoyar que lo cautivante es la *mezcla de fundidos*.. -afirma que sabe en qué consiste la sexualidad humana.. -imagina a la indeterminación como ideal emancipatorio.

Un propósito ciberfeminista: *cómo abordar la construcción de ese sujeto post-humano, inesencial, desde una perspectiva feminista, desde la perspectiva propia de la mujer.*⁶ Por qué decide construir una *subjetividad post-humana* si desconoce la que desecha. Cómo se imagina feminista algo que postula desde *lo inesencial* la disolución de la diferencia. Ignora que la subjetividad feminal excede a la que procede de una racionalidad meramente mental. Las mujeres muestran una mayor amplitud porque son portadoras de especialización biológica para albergar vida en formación y ser madres, lo que eleva los logros de la *mayor* capacidad orgástica feminal a niveles cualitativamente distintos que los del hombre, lo que se tradujo en comportamientos sociales inclusivos, así como en excepcionalmente eficaces milenarios logros civilizatorios. La racionalidad de las mujeres incluye el cuerpo individual en sentido amplio y profundo, así

⁶ Cfr. Martínez Collado, Ana, *op. cit.*, p. 3.-

como el *cuerpo en común propio del ser mujeres madres fuentes de vida*. Pareciera ignorar que la *alienación en la mujer* no se completa porque posee una subjetividad corporal o una *corporalidad subjetiva* y una *racionalidad corporal ampliada (rca)* irreductible a la dominación, mediante la que enfrenta con éxito relativo el ataque patriarcal contra los cuerpos activos, e impide que se imponga al cuerpo feminal otro objeto de culto que lo someta por completo. No comprende que postular refugiarse en lo *inesencial post-humano* surge de la confusión defensiva de su propia *rca*. Afirma que alguien *es mujer cuando se siente mujer*, aunque esta afirmación abre paso a la psiquiatrización de decisiones y comportamientos.⁷ Muestra que el patriarcado operó imposibilitándole comprensión acerca de los conceptos *humanidad, emancipación y mujer*.

4. Conclusiones

Cuál es la base material de aplicación si se niega el punto de partida de nuestra materialidad. Pareciera que los *ciberfeminismos* fluyen desde una percepción de realidad asfixiante y enigmática, escurridiza y brutal, que somete y maniatada y que se les muestra como un irreal aterrador y omniabarcante. Abandonan el campo de lucha feminal. Una respuesta desesperada y justificada *típica* de la ausencia de comprensión acerca de que huyen del *patriarcado* para reproducir *patriarcado*. Impotentes, llaman a refluir hacia un adentro *real ilusorio* desde el que logremos diseñarnos como respuesta libertaria que decidió imaginar que conoce lo que le asfixia. Ha renunciado a lo humano sin reconocer que lo responsabiliza porque le resulta inasible, incomprensible, omnipresente y peligroso. Se trata de un planteo conservador de apariencia revolucionaria.

Desde el referido libro publicado por la CEPAL, se podría estar promoviendo una vía institucional complementaria del planteo ultraindividualista descripto. Aquí, *las políticas de género* no garantizan

⁷ Fernández Ahumada, Daniel O., *La civilización sociopática*, ed. La luna qué, Buenos Aires, 2017, p. 58.-

promover la efectiva igualdad humana mediante *paridad y alternancia*. Muestra un vacío incapaz de garantizar una barrera contra la manipulación genética o tecnológica que decida aplicarse a la naturaleza biológica de la especie. Si las estrategias institucionales no dependiesen estrictamente de derechos sino de la *adecuación a uno de los relatos patriarcales*, la humanidad quedaría a la deriva y en pleno derecho de ejercer ciudadanía con el propósito de detener la tendencia oculta que la ubica en riesgo de disolución. Si la aplicación de *derechos humanos* es ilimitada, se transforma en un derecho de aquello capaz de interpretación al infinito, eso que logra sus fines generando sentido común estratégicamente predeterminado, mediante promoción, persuasión o fuerza, y eso es *patriarcado*. En el marco de una *civilizatoria restricción*, hoy la humanidad carece de garantías que efectivamente prioricen y defiendan la vida.

Bibliografía

- Benavente R., María Cristina y Valdés B., Alejandra, *Políticas Públicas para la igualdad de género. Un aporte a la autonomía de las mujeres*. En CEPAL, www.cepal.org/es, 2014. (Fecha de consulta: 30/3/2018).-
- Fernández Ahumada, Daniel O., *Homo Sapiens Patriarchalis Quo Vadis*, ed. La luna qué, Buenos Aires, 2016.-
- Fernández Ahumada, Daniel O., *La civilización sociopática*, ed. La luna qué, Buenos Aires, 2017.-
- Gargallo Celentani, Francesca, *Ideas feministas de Abya Yala*, 2011. Texto disponible en archivos pdf. (Fecha de consulta: 30/3/2018).-
- Gimbutas, Marija, *Diosas y diosas de la Vieja Europa*, ed. Siruela, Madrid, 2014.-
- Martínez Collado, Ana, *Tecnología y construcción de la subjetividad. La feminización de la representación cyborg*. Disponible en <http://www.mujeresenred.net/spip.php?article1530>. (Fecha de consulta: 30/3/2018).-

-*Manifiesto de Sevilla*. Declaración de científicos de diversas especialidades y partes del mundo, patrocinados por la UNESCO, que rechazó el criterio referido a que la violencia y la guerra son connaturales a la especie humana. Sevilla, 16 de mayo de 1986. Texto disponible en el sitio web de la bióloga española Casilda Rodríguez Bustos, <https://sites.google.com/site/casildarodriganez/>. (Fecha de consulta: 30/3/2018).-

-Rodríguez Bustos, Casilda, *El asalto al Hades*. Disponible en <https://sites.google.com/site/casildarodriganez/>. (Fecha de consulta: 30/3/2018).-

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
MESA DE PONENCIAS: ÉTICA

**LA RECEPCIÓN DE LA TEORÍA MOTIVACIONAL DE HUME EN LA ÉTICA DE
STEVENSON: UNA APROXIMACIÓN A LA RELACIÓN ENTRE AMBOS FILÓSOFOS**

Fernanda Flores
Universidad Nacional del Litoral
f.flores016@gmail.com

Resumen: El tema que guía el presente trabajo consiste en la relación entre la filosofía moral de Hume y la ética de Stevenson, más precisamente en lo que refiere al tópico de la motivación. Para indagar esto, nos detendremos en obras de ambos autores. A partir de la distinción del filósofo escocés entre razón y pasión, y atravesando el debate actual en ética denominado “humeanismo-antihumeanismo”, buscamos establecer en qué sentido podemos afirmar que Stevenson es humeano y cómo es que permanecen vigentes las ideas de Hume en la ética contemporánea.

Palabras clave: motivación, humeanismo, emotivismo.

1. Introducción

No cabe duda de que David Hume es uno de los más grandes filósofos de la historia, y es indiscutible la vigencia de su pensamiento en la ética contemporánea. Pues por un lado, es un autor ineludible con valor en sí mismo, pero además, también lo es para comprender temas de la ética actual, ya que sus argumentos aún suscitan discusiones e interés desde distintas perspectivas. El puntapié inicial de este trabajo fue investigar la conexión entre la teoría motivacional humeana y el emotivismo. Si bien la teoría emotivista, en sus formulaciones clásicas ha sido blanco de agudas críticas, algunas de sus ideas básicas persisten en teorías más actuales, principalmente de la corriente no-cognitivista. En esta ocasión, me centraré en la versión de Charles Stevenson, autor de *Ética y Lenguaje*. Para ello, hemos acotado la investigación al rastreo de las ideas humeanas en torno al tópico de la motivación moral, principalmente desde el abordaje que se ha hecho desde la metaética.

Desde este enfoque, cuando hablamos de motivación nos referimos a la cuestión acerca del carácter práctico de los juicios. Es un rasgo ampliamente

La recepción de la teoría motivacional de Hume en la ética de Stevenson: una aproximación a la relación entre ambos filósofos. FERNANDA FLORES

aceptado la idea de que los juicios morales están conectados, al menos en cierta medida, con nuestras acciones. Por ejemplo, tendemos a pensar que quienes están de acuerdo con afirmaciones como “cumplir las promesas es bueno” o “robar es incorrecto” procurarán actuar de ese modo. Esta condición del carácter práctico, abre el espacio a diversas cuestiones. Una de ellas retoma especialmente las investigaciones de Hume sobre este tema: la cuestión acerca de si los juicios nos motivan siempre a través de la mediación de determinados estados subjetivos o conativos (deseos, inclinaciones, sentimientos, etc.) o si pueden motivarnos por sí solos concebidos como meras creencias. Según adhieran a una u otra opción, las teorías pueden clasificarse en dos grandes grupos:

- a) Por un lado, quienes sostienen que los juicios morales sólo expresan estados cognitivos (es decir, creencias) y éstas pueden motivarnos por sí mismas y/o son capaces de producir un deseo;
- b) Y por otro, quienes sostienen que los juicios morales están conectados, de algún modo, a nuestros estados conativos y por tanto son intrínsecamente motivadores para la acción.

Estas corrientes han sido denominadas como “humeanos” y “antihumeanos”, respectivamente¹. Retomaremos luego esta cuestión. Antes de repasar los conceptos de Hume, podemos advertir que gran parte de los autores que discuten en este debate, no pretenden puntualmente realizar una interpretación apegada a los textos. Esta es una actitud que se evidencia en el abordaje de Stevenson.

Para cumplir nuestra finalidad de analizar la presencia de las ideas de la teoría motivacional humeana en el emotivismo, atendiendo al lugar que ocupa esta teoría en el debate actual, a continuación haremos una breve referencia a Hume respecto al tema de la motivación y a cómo se retoma en metaética y luego nos remitiremos a algunos puntos relevantes en Stevenson.

¹ En esta clasificación y denominación seguimos los ejes generales delineados por Miller (2013) y Rosati (2006).

2. Algunos conceptos clave en torno a la motivación en Hume y su discusión metaética actual

Por cuestión de espacio haré una referencia a Hume simplificada, centrándome en los conceptos de razón y pasión. Aquí asumimos una interpretación internalista de la motivación en Hume², esta posición sostiene que el juicio moral sincero es lógicamente inseparable de las pasiones, pero cabe señalar que la atribución de esta tesis a Hume es un tema de discusión.

El tema de la motivación es analizado principalmente en el *Tratado de la Naturaleza Humana*. Se vincula a una de las ideas más importantes de toda la filosofía moral humeana, a saber, la tesis de que la razón por sí sola no puede motivarnos a actuar y que, como afirma en su famosa frase, la razón es esclava de las pasiones. Las pasiones -término que denota indistintamente sentimientos, deseos y/o emociones- son las responsables de la acción. Se caracterizan por ser más fuertes y vivaces que las ideas, y por no ser copias de otras percepciones, es decir, son originales. Se dividen en directas e indirectas, siendo las primeras las que causan las acciones. Las pasiones directas, afirma Hume, nacen inmediatamente del bien o el mal, del placer o el dolor. Entre ellas podemos mencionar el deseo, la aversión, la pena, la alegría, y el miedo, entre otras. Las indirectas proceden de estos mismos principios, pero mediante la combinación con otras cualidades (p.ej. menciona el orgullo, la humildad, la ambición, etc.)³. La percepción del placer y el dolor es, para Hume, “el resorte capital y principio motor de todas las acciones”⁴.

En el Libro Segundo del *Tratado*⁵ Hume argumenta a favor de dos importantes tesis: (i) la razón por sí sola jamás puede ser motivo de una acción de la voluntad y (ii) jamás puede oponerse a la pasión en la dirección de la

² Irwin, T., *The Development of Ethics, vol.II*, Oxford, Oxford University Press, 2008, pp. 601-603.

³ Hume, D., *TNH*, ed. cit., 2.1.1.

⁴ *Ibid.*, 1.3.10.

⁵ *Ibid.*, 2.3.3.

La recepción de la teoría motivacional de Hume en la ética de Stevenson: una aproximación a la relación entre ambos filósofos. FERNANDA FLORES

voluntad⁶. De este modo Hume intenta rebatir el principio racionalista que sostiene que regulamos nuestras acciones por la razón y que si otro motivo dirige la conducta la razón debe oponerse⁷. Para Hume este principio está basado en una concepción errónea de las funciones de la razón. De acuerdo a su análisis, ésta se aboca por un lado a descubrir las relaciones entre ideas mediante la demostración, y por otro, a descubrir las conexiones causales probabilísticas reveladas en la experiencia. Estas operaciones son ineficaces para producir acciones por sí solas. Además, la razón es incapaz de oponerse a una pasión, pues no puede generar por sí misma un impulso contrario para contrarrestar una volición. Es por ello que la razón sola no puede resistir ningún impulso a actuar.

En el Tercer libro del *Tratado* se defiende otra importante afirmación: que las distinciones morales, es decir, el principio por el que distinguimos entre el vicio y la virtud, no se descubren por la razón y por lo tanto la moralidad o inmoralidad no deriva de la adecuación de los juicios. En los argumentos contra el racionalismo, Hume señala “una cosa es conocer la virtud y otra conformar la voluntad a ella”⁸. La moralidad, sostiene él, es más bien sentida que juzgada⁹, distinguimos el vicio y la virtud por un sentimiento que surge por la contemplación de determinados caracteres.

Hecha esta breve mención, introduciremos algunos aspectos del enfoque contemporáneo de este tema. El par razón-pasión es reinterpretado en términos de estados cognitivos y estados subjetivos o conativos. Así, la tesis de Hume de que la razón por sí sola no produce una acción y el impulso a actuar debe provenir de una pasión, reaparece como la afirmación de que una creencia - comprendida como un estado cognitivo puro- no puede ser motivo de una acción, sólo puede serlo mediante un deseo preexistente. De esta forma, desde el punto de vista de los humeanos del debate mencionado al comienzo, es posible afirmar que los juicios morales nos motivan porque no son sólo

⁶ *Ídem.*

⁷ *Ídem.*

⁸ Hume, D., *TNH*, ed. cit., 3.1.1.

⁹ *Ibid.*, 3.1.2.

La recepción de la teoría motivacional de Hume en la ética de Stevenson: una aproximación a la relación entre ambos filósofos. FERNANDA FLORES

creencias, sino también expresiones de un estado interno. Los juicios simplemente expresan un estado motivacional que el individuo ya tenía; de modo que hacer un juicio moral es ya estar motivado al menos en algún grado. Para quienes se inscriben en esta tendencia, no es aceptable sostener que las creencias solas nos motivan directamente, o que se considere que éstas tienen el poder de producir deseos que antes no estaban. Esta explicación de la naturaleza del juicio moral tiene la ventaja de satisfacer la condición del carácter práctico, pero suscita nuevas dificultades, por ejemplo, una objeción muy extendida, refiere a los casos en que un agente reconoce algo como bueno pero no siente ningún deseo acorde a su juicio.

Dicho esto, antes de continuar podemos aclarar que esta posición respecto al tema de la motivación, muchas veces se deriva de una teoría ética o metaética más general, como veremos en Stevenson, cuya preocupación primaria gira en torno al significado de los términos éticos y no del fenómeno motivacional en sí.

3. Algunos elementos para sostener el humanismo en Stevenson

Nos detendremos entonces en algunas de las principales ideas del emotivismo de Stevenson y las conectaremos con lo anterior. El abordaje de los problemas de la ética por parte de este filósofo, se realiza a partir del análisis del lenguaje y los términos morales. Según Stevenson, el juicio moral está constituido por dos elementos diferenciados: creencias y actitudes. Esta distinción es retomada de la tradición fenomenológica¹⁰, pero puede ser correspondida a la diferenciación hecha más arriba entre estados cognitivos y conativos¹¹. El punto de partida de Stevenson para realizar esta tarea son los desacuerdos. Por una parte, existe el desacuerdo en las creencias, éste refiere a temas de ciencia, historia, hechos de la vida cotidiana, etc. Por la otra parte, respecto a las actitudes, se oponen propósitos, aspiraciones, deseos,

¹⁰ La distinción entre *creencia* y *actitud* es equivalente a la distinción de Brentano entre *cognición* e *interés*. (Satris, 1987).

¹¹ Satris, S., *Ethical Emotivism*, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1987, p. 122.

La recepción de la teoría motivacional de Hume en la ética de Stevenson: una aproximación a la relación entre ambos filósofos. FERNANDA FLORES

preferencias, etc. Dos personas mantienen un desacuerdo en la actitud cuando adoptan actitudes opuestas respecto al mismo objeto, y cuando al menos una tiene un motivo para cambiar o cuestionar la actitud del otro¹². Las cuestiones controvertidas, afirma Stevenson, como las de la moral, suponen un desacuerdo de naturaleza dual (es decir, en las creencias y actitudes)¹³, pero su característica más notable es el componente de la actitud. La divergencia en asuntos morales evidencia el hecho de que los juicios están conectados necesariamente con estados subjetivos del individuo; esta interpretación¹⁴ da pie para establecer un paralelo con la lectura humeana (internalista) de la motivación que conecta la acción con las pasiones.

Pero tal vez el principal argumento para establecer este vínculo, refiere a la concepción emotivista del término “bueno” ya que allí se evidencia la conexión entre esta palabra evaluativa y la motivación, puesto que “bueno” se concibe como expresión de un estado psicológico de aprobación. Stevenson sostiene que la definición¹⁵ de este término se desdobra de la siguiente manera: cuando alguien afirma que algo es bueno, indica al mismo tiempo “apruebo esto” y “apruébalo tú también”. La primera parte es declarativa y la segunda imperativa, ambas operan en conjunto y nos mueven al acuerdo o desacuerdo en la actitud¹⁶. Pero es el elemento declarativo el que expresa la actitud hacia algo: lo que indica entonces “apruebo esto” es un estado de la mente de la persona que habla¹⁷. Este análisis es una instancia simplificada de una de las principales tesis del emotivismo, a saber, que “bueno”, como otros términos éticos, posee un significado que se determina primariamente por su carga

¹² Stevenson, C.L., *Ética y Lenguaje*, trad. Eduardo Rabossi, Barcelona, Ed. Paidós, 1984, p.17. Podemos citar un ejemplo “Suponga que dos personas decidieron cenar juntas. Una sugiere ir a un restaurant donde hay música; la otra expresa que no tiene inclinación a escuchar música, y sugiere algún otro restaurant. Entonces puede pasar, como decimos comúnmente, que ellos “no pueden acordar fácilmente qué restaurant elegir.” El desacuerdo surge más de preferencias divergentes que de creencias divergentes, y acabará cuando ambos deseen ir al mismo lugar. En este simple caso será un desacuerdo leve, temporario –un desacuerdo en miniatura; aún así será un “desacuerdo” en un sentido completamente familiar.” (Stevenson, 1984).

¹³ *Íbid.*, p.23.

¹⁴ Esta es la interpretación realizada, por ejemplo, por Boisvert (2015) y Sattris (1987).

¹⁵ La definición que tomamos es la denominada “definición aproximativa” (Stevenson, C..L., *Ética y Lenguaje*, ed.cit., p. 32).

¹⁶ Stevenson, C.L., *Ética y Lenguaje*, p. 32.

¹⁷ *Íbid.*, p. 36.

La recepción de la teoría motivacional de Hume en la ética de Stevenson: una aproximación a la relación entre ambos filósofos. FERNANDA FLORES

emotiva. Esta es una idea compleja, pero brevemente podemos agregar a lo dicho acerca del carácter declarativo e imperativo, que los términos con significado emotivo actúan como estímulo para despertar emociones en otros¹⁸.

3. Conclusión

A modo de cierre, retomo en primer lugar la cuestión más general acerca de la relación entre Hume y el emotivismo en la variante de Stevenson. Podemos afirmar con seguridad que, al menos en lo que respecta a la teoría motivacional, no hay una presencia directa de las ideas del *Tratado* en la ética de Stevenson pues, sin ir más lejos, no se retoman sus conceptos ni el complejo aparato gnoseológico en el que se sostiene la filosofía moral. No obstante, a partir de lo visto, teniendo en cuenta la reconceptualización que se produce en el debate humanismo-antihumanismo, podemos afirmar que existe cierta relación, tal vez indirecta. Según se ha observado, para Stevenson los juicios morales son de naturaleza dual, están compuestos por creencias y actitudes, nociones compatibles a grandes rasgos con las distinciones humanas entre la razón y la creencia por un lado, y las pasiones y sentimientos morales por el otro. Esta distinción, aplicada al análisis del término “bueno”, evidencia una conexión intrínseca entre el juicio moral que contiene esta palabra y los estados conativos o actitudes del hablante. Aquí el paralelo con Hume puede realizarse sobre la idea de que la voluntad se determina por las pasiones, y que los juicios morales son la manifestación de los sentimientos que nos permiten distinguir el vicio de la virtud o lo bueno de lo malo; claro que teniendo en cuenta que esto responde a una interpretación de Hume determinada (la lectura internalista), que es una de las que atraviesa el debate humanismo-antihumanismo en torno a la motivación.

De este modo podemos sostener que el emotivismo de Stevenson puede ser colocado del lado de los humanos en el debate metaético actual. Esta clasificación responde a la necesidad interna de ordenar las diversas teorías que

¹⁸ *Ibid.*, p. 63.

La recepción de la teoría motivacional de Hume en la ética de Stevenson: una aproximación a la relación entre ambos filósofos. FERNANDA FLORES

tratan la motivación, y a su vez revela la actualidad del pensamiento del filósofo moderno. Podemos afirmar que es destacable el hecho de que el emotivismo es capaz de explicar el carácter práctico de los juicios y, por esta condición, puede ser puesto en diálogo y discusión con otros autores. Esto nos habilita a pensar no sólo que esta teoría, como muchas otras, mantiene vivo el espíritu de la filosofía de Hume, sino también que, de algún modo, el pensamiento de este filósofo torna vigente el emotivismo.

Bibliografía

- Boisvert, D. R., "Charles Leslie Stevenson", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/stevenson/>>, 2015.
- Cohon, R., "Hume's Moral Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2010 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/hume-moral/>>, 2006.
- Hume, D., *Tratado de la Naturaleza Humana*, trad. Vicente Viqueira, versión PDF, 2001.
- Irwin, T., *The Development of Ethics, vol.II*, Oxford, Oxford University Press, 2008.
- Miller, A., *Contemporary Metaethics: An Introduction*, Cambridge, Polity, 2013.
- Rosati, C., "Moral Motivation", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/moral-motivation/>>.
- Satris, S., *Ethical Emotivism*, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1987.
- Stevenson, C. L., *Ética y Lenguaje*, trad. Eduardo Rabossi, Barcelona, Ed. Paidós, 1984.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
MESA DE PONENCIAS: ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA

ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE EL ROL DEL PROFESOR DE FILOSOFÍA

Martha Frassinetti
UCES,UBA
marthafassinetti@gmail.com

Resumen: La enseñanza filosófica comparte con la enseñanza de otras disciplinas el ser una relación entre dos sujetos: el primero, individual, es el maestro o profesor y el segundo, individual o colectivo, es el discípulo o alumno o bien el alumnado. Supone una transmisión de conocimientos ya dados y al mismo tiempo la emergencia de novedades y no se limita al terreno de los conocimientos pues incluye además el desarrollo de habilidades intelectuales y de actitudes en los alumnos. Por otra parte, en el caso de la filosofía, aparece una dificultad que no comparte con otras disciplinas que es la delimitación de su territorio. ¿Qué se debe enseñar: filosofía o a filosofar? Si encontramos que esta doble propuesta, que se origina respectivamente en el pensamiento de Hegel y en el de Kant, no es excluyente, podemos establecer como el campo propio de la filosofía la reflexión crítica sobre los sistemas que la integran. Pero ¿cuáles de esos sistemas elegiremos? La Historia de la Filosofía nos ha legado algunos y ha olvidado otros y aún dentro de los que nos ha legado- el “canon” filosófico- tendremos que seleccionar algunos y para hacerlo, previamente fijar un criterio de selección. Esto último será competencia, en el caso de una institución educativa, del profesor quien podrá tener para ello mayor o menor libertad según los casos. Y será él también quien decida qué habilidades y qué actitudes de sus alumnos estarán dentro de sus expectativas de logro.

El rol del profesor de filosofía

Actitudes

Las actitudes tienen como componentes esenciales ciertos valores, determinadas opiniones respecto de cosas o personas y las acciones consonantes con los items anteriores. Cuando se educa se contribuye a modelar actitudes que están relacionadas no sólo con la disciplina que se enseña sino también con el conocimiento en general, con la forma de vincularse los unos con los otros y con la forma de vincularse con la realidad. Y, de hecho, el docente incide con sus propias actitudes en esta formación de actitudes en el alumno; más allá de lo que dice, se expresa con su modalidad y con sus gestos y de ese modo comunica determinadas cosas a sus estudiantes, presentándoles algún modelo posible de identificación.

¿Qué actitudes serían entonces deseables en un profesor? Sin pretender agotarlas podríamos mencionar: 1) coherencia entre lo que dice y lo que hace; 2) respeto al otro; 3) curiosidad y honestidad intelectuales; 4) apertura y flexibilidad; 5) imparcialidad ante las situaciones conflictivas; 6) interés por sus alumnos y 7) entusiasmo por su materia.

Enseñanza

Contenidos

Como señalamos antes, la Filosofía como disciplina tiene una característica peculiar: la de tener un campo con límites muy difusos, lo que presenta ciertas ventajas y desventajas; por el lado de las segundas está la dificultad de encontrar consenso respecto de qué temas (o autores) filosóficos deben ser prioritarios y respecto de las primeras, la libertad que tiene el/la profesor/a en el momento de armar su planificación. Esta última, que es ineludible para un desempeño adecuado del rol, deberá ser siempre reflexiva y personal ya que tiene que relacionarse con la concepción de filosofía que tiene quien la propone.

En la selección de contenidos el/la profesor/a podrá utilizar distintos criterios: los intereses de los alumnos - para lo cual puede recurrir a un diagnóstico de intereses -, los temas que a él o ella le parecen valiosos, ya sea, en el caso de la escuela secundaria, para los estudios futuros de sus alumnos o para su vida, la actualidad de ciertas cuestiones o autores o, por el contrario, su permanencia en el tiempo. Probablemente terminará eligiendo los temas en función de más de uno de esos criterios.

En relación con lo anterior parecería que los núcleos temáticos que debería abordar - siempre refiriéndonos a la escuela secundaria - serían: a) la problemática ética - porque será ineludible su planteo en la vida de los alumnos¹, b) la estética - porque muchos de ellos tienen inclinaciones hacia distintas formas del arte, c) la del conocimiento, que abarca temas gnoseológicos y epistemológicos, para que puedan reflexionar sobre los conocimientos adquiridos en otras disciplinas y en la vida cotidiana. La lógica que convendría enseñar, finalmente, si ha de ser un instrumento para pensar mejor (un auténtico "organon") es la lógica que hoy se denomina informal que permite analizar las argumentaciones que recurren no sólo a razonamientos deductivos sino también a razonamientos de otro tipo, como los inductivos, los analógicos, etc. que son los más habituales en las ciencias sociales, en el discurso político, en los medios de comunicación y en la vida corriente.

Metodología

En cuanto a la metodología, parecería difícil llegar a alumnos de atención fluctuante, adecuada al "zapping" de las pantallas, con la técnica de conducción expositiva exclusivamente. Lo cual no implica abandonarla sino alternarla por una parte, con el estudio dirigido, en el cual los alumnos trabajan textos o hacen ejercicios, siguiendo guías de estudio con la orientación del profesor y por otra parte, con dinámicas grupales. En este último caso, conviene pautar muy bien las actividades a realizar para generar un adecuado clima de trabajo y evitar que las tareas se diluyan y dejen la sensación en los alumnos de que todo ha sido - para usar sus términos - un "divague". También sería aconsejable proponerles - y guiarlos en esa tarea - la preparación de ensayos que les permitieran elaborar algunos temas de modo personal.

Los incentivos que tendría que usar el profesor en sus clases para motivar a sus alumnos - ya que la motivación es el primer paso de cualquier aprendizaje - deberían ser variados

¹ En el caso de la ética, resultan muy interesantes hoy algunos de los temas de ética práctica que pueden presentarse en la forma de dilemas que exigen una toma de posición personal y argumentada.

para atender a la diversidad de intereses que pueden aparecer entre los alumnos y para generar ciertas expectativas y evitar que las clases se conviertan en rutinas previsibles.

Entre los incentivos a los que se puede recurrir se encuentran recursos no tradicionales como películas, videos, canciones, textos e imágenes extraídos de Internet, obras literarias, artículos periodísticos, viñetas humorísticas, dibujos, afiches, fotografías. Todos ellos pueden utilizarse como introducción a temas filosóficos, pero no conviene que se los elija meramente por su atractivo sino que deberían estar en función de los temas a desarrollar. ¿Qué sentido tendría, por ejemplo, recurrir a una película de la cual no se hiciera luego análisis alguno para detectar los problemas - filosóficos, en el caso del profesor de Filosofía, - que proponen la trama y/o los personajes?

Precisamente éste es uno de los riesgos en que se puede incurrir cuando se pone el acento en la motivación: olvidar que ésta es el paso previo necesario para cualquier aprendizaje pero que no lo completa ni lo agota y que los recursos son medios y no fines en sí mismos.

Finalmente, sería conveniente la utilización de evaluaciones periódicas conjuntas de alumnos y profesor/a de los logros del curso, más allá de las evaluaciones relacionadas con la aprobación del mismo. Estas permitirían detectar problemas en el aprendizaje, situaciones de conflicto, éxitos y fracasos de alumnos y docente - en relación con los objetivos del curso - y hacer ajustes en una planificación que, desde el inicio, debería ser flexible como para permitirlos.

El desempeño del rol en un personaje: Merlí

En esta segunda parte se hará el análisis crítico del desempeño del rol de profesor de Filosofía por parte del personaje central de la serie española "Merlí" a quien alumnos, colegas y directivos califican como "profesor brillante" o "el mejor profesor:"

La bibliografía utilizada aparecerá al final del trabajo y no en este resumen para no exceder su extensión.

Palabras clave: rol del profesor, actitudes, contenidos de enseñanza, metodología de enseñanza, recursos, planificación, aprendizajes

Introducción

La enseñanza filosófica comparte con la enseñanza de otras disciplinas el ser una relación entre dos sujetos: el primero, individual, es el maestro o profesor y el segundo, individual o colectivo, es el discípulo (o alumno) o bien el alumnado. Supone una transmisión de conocimientos ya dados y al mismo tiempo la emergencia de novedades y no se limita al terreno de los conocimientos pues incluye además el desarrollo de habilidades intelectuales y de actitudes en los

alumnos. Por otra parte, en el caso de la filosofía, aparece una dificultad que no comparte con otras disciplinas que es la delimitación de su territorio. ¿Qué se debe enseñar: filosofía o a filosofar? Si encontramos que esta doble propuesta, que se origina respectivamente en el pensamiento de Hegel y en el de Kant, no es excluyente, podemos establecer como el campo propio de la filosofía la reflexión crítica sobre los sistemas que la integran. Pero ¿cuáles de esos sistemas elegiremos? La Historia de la Filosofía nos ha legado algunos y ha olvidado otros y aún dentro de los que nos ha legado - el “canon” filosófico - tendremos que seleccionar algunos y para hacerlo, previamente fijar un criterio de selección. Esto último será competencia, en el caso de una institución educativa, del profesor quien podrá tener para ello mayor o menor libertad según los casos. Y será él también quien decida qué habilidades y qué actitudes de sus alumnos estarán dentro de sus expectativas de logro.

En cuanto a la importancia de la enseñanza filosófica cabe recordar lo que sostiene Guillermo Obiols en uno de sus libros:

Hoy por hoy, en los comienzos del siglo XXI, ante la complejidad de los problemas que enfrentan las sociedades contemporáneas (...) se impone con urgencia la enseñanza de la filosofía como enseñanza de una radical actitud crítica, si queremos que los seres humanos sean dueños de su vida y capaces de pensar y de transformar el mundo que les toca vivir. Sin embargo, con la misma urgencia debe plantearse **cómo enseñar la filosofía** (...)²

1. El rol del profesor de filosofía

Uno de los protagonistas de esa enseñanza será, como señalamos antes, el/la profesor/a cuyo rol abarca diversos aspectos ya que deberá motivar a sus alumnos, orientar sus aprendizajes y evaluarlos; para todo ello entrarán en juego no sólo sus conocimientos, sino también sus propias habilidades intelectuales y sus actitudes. Cuando se plantee el qué y el cómo de su enseñanza, si se trata de

² Obiols, G., , Una introducción a la enseñanza de la filosofía, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 13.

alguien comprometido con su tarea, también se estará planteando qué entiende por filosofía y qué tipos de aprendizajes pretende lograr. Empezaremos por referirnos a las actitudes para tratar luego el tema de la enseñanza analizando por separado - aunque en la realidad sean inseparables - contenidos y metodología de la misma.

1.1. *Actitudes*

Las actitudes tienen como componentes esenciales ciertos valores, determinadas opiniones respecto de cosas o personas y las acciones consonantes con los items anteriores. Cuando se educa se contribuye a modelar actitudes que están relacionadas no sólo con la disciplina que se enseña sino también con el conocimiento en general, con la forma de vincularse los unos con los otros y con la forma de vincularse con la realidad.

Incluso, más allá de lo que dice, el docente se expresa con su modalidad, con sus gestos y comunica determinadas cosas al estudiante: nuestras actitudes como docentes generan a su vez actitudes, resuenan en los alumnos, que van tomando modelos de identificación³.

¿Qué actitudes serían entonces deseables en un profesor? Sin pretender agotarlas podríamos mencionar: 1) coherencia entre lo que dice y lo que hace; 2) respeto al otro; 3) curiosidad y honestidad intelectuales; 4) apertura y flexibilidad; 5) interés por sus alumnos y 6) entusiasmo por su materia.

1) Cuando se habla de coherencia se está excluyendo la contradicción entre el discurso y la acción, pero también entre el modo en que enseña el profesor y lo que exige de sus alumnos cuando los evalúa.

2) En tiempos pasados se hablaba del “respeto al profesor” y se lo pensaba unidireccionalmente. Pero el respeto, si nos atenemos al significado etimológico del término, supone la consideración del otro, el verlo siempre como persona o como fin en sí mismo en la versión kantiana y esto es válido tanto para el profesor como para los alumnos.

³ Barreiro, T., “Discusión”, en OBIOLS, G. y RABOSI, E. (comp.), *La filosofía y el filosofar. Problemas en su enseñanza*, Buenos Aires, Centro editor de América Latina, 1993, p. 118).

3) La curiosidad intelectual lleva a la búsqueda de conocimientos y es deseable que el profesor conozca bien su materia y tenga intereses que la rebasen; en cuanto a la honestidad, se manifestaría en un conjunto de conductas tales como, por ejemplo, las que son aceptables dentro de los códigos de ética profesional, - entre ellas, el reconocimiento de las ideas de otros como tales y el no pretender saber lo que se ignora. El profesor que es capaz de confesar que no puede dar una determinada respuesta pero que lo va a intentar en una clase posterior dejará una mejor imagen en sus alumnos que quien pretende eludir la cuestión con artilugios.

4) Si el profesor se propone como uno de sus objetivos que sus alumnos piensen por sí mismos tiene que empezar por escucharlos y tratar de conseguir que se escuchen entre sí para crear un genuino clima de diálogo en la clase; en ésta todos - no sólo un grupúsculo de elegidos por el profesor - deberían poder producir argumentos y considerar los ajenos sin prejuicios, aceptando que algunos serán más sólidos que otros, ya sea que provengan de ellos mismos o de quienes, profesor o alumnos, están en posiciones diferentes.

La única recomendación que podría hacer a los profesores de filosofía es la misma que haría a los estudiantes: (que sean críticos); (entonces, en el caso de los profesores), que incentiven a los alumnos para que (lo) sean, que permitan que el objeto de la crítica sea lo que dicen ellos mismos⁴.

5) El interés por los alumnos implicará en primer término conocerlos y poder apoyarlos para que resuelvan sus dificultades pero el profesor no debería adoptar el rol de un amigo. Savater escribe en uno de sus libros:

Los chicos debéis tener amigos/as de vuestra edad. Con los padres, profesores y demás adultos es posible (..) llevarse razonablemente bien, lo cual ya es bastante (...) Si yo tuviera 15 años (...) desconfiaría de todos los mayores demasiado "simpáticos", de todos los que parece como si quisieran ser más jóvenes que yo (...), los que siempre están con que (...) "me siento tan joven

⁴ Gert, B. "Entrevista" en Diálogos, año 3, nro. 4, abril 1996, p.3.

como vosotros" (...). Algo querrán con tanta zalamería. Un padre o un profesor como es debido tienen que ser algo cargantes o no sirven para nada. Para joven ya estás tú⁵.

6) El entusiasmo del profesor por lo que enseña es fundamental. Si él no se interesa profundamente por su materia, ¿en qué medida puede esperar que los alumnos se interesen por ella?

1.2. Enseñanza

1.2.1. Contenidos

Habíamos señalado antes que la Filosofía como disciplina tiene una característica peculiar: la de tener un campo con límites muy difusos, lo que presenta ciertas ventajas, como la libertad que tiene el/la profesor/a en el momento de armar su planificación y desventajas, como la dificultad de encontrar consenso respecto de qué temas (o autores) filosóficos deben ser prioritarios. La planificación, que es ineludible para un desempeño adecuado del rol, deberá ser siempre reflexiva, personal y flexible ya que tiene que relacionarse en principio con la concepción de filosofía y de enseñanza de quien la propone, pero también con las circunstancias en las que le toca actuar.

Después de clarificarse sobre lo que considera filosofía, lo primero que deberá plantearse el profesor, como señalamos al inicio, es sobre qué pondrá el acento: si enseñar filosofía o enseñar a filosofar. Habíamos propuesto una versión que incluía tanto lo primero como lo segundo y queremos mencionar al respecto nuestra coincidencia con F. García Moriyón:

(...) el secreto está en presentar al alumnado los grandes temas que han constituido el hilo de la discusión filosófica occidental (...). E invitarles a continuación a embarcarse en un diálogo riguroso y estricto (con ellos), (...)

⁵ Savater, F., *Ética para Amador*, Barcelona, Ariel, 1991, p.12.

esto es, invitarles a filosofar. La contraposición de los dos enfoques (de Kant y de Hegel) no tiene sentido pues son enfoques complementarios.”⁶

En la selección de contenidos el/la profesor/a podrá utilizar distintos criterios: los intereses de los alumnos – para lo cual puede recurrir a un diagnóstico de intereses -, los temas que a él o ella le parecen valiosos, ya sea, en el caso de la escuela secundaria, para los estudios futuros de sus alumnos o para su vida en general, la actualidad de ciertas cuestiones o autores o, por el contrario, su permanencia en el tiempo. Probablemente terminará eligiendo los temas en función de más de uno de esos criterios.

En relación con lo anterior parecería que los núcleos temáticos que debería abordar – siempre refiriéndonos a la escuela secundaria - serían: a) la problemática ética – porque será ineludible su planteo en la vida de los alumnos⁷, b) la estética– porque muchos de ellos tienen inclinaciones hacia distintas formas del arte, c) la del conocimiento, que abarca temas gnoseológicos y epistemológicos, para que puedan reflexionar sobre los conocimientos adquiridos en otras disciplinas y en la vida cotidiana. d) la de antropología filosófica que permite pensar acerca del ser humano y de la sociedad a la que pertenece. La lógica que convendría enseñar, finalmente, si ha de ser un instrumento para pensar mejor (un auténtico “organon”) es la lógica que hoy se denomina informal que permite analizar las argumentaciones que recurren no sólo a razonamientos deductivos sino también a los de otro tipo, como los inductivos, los analógicos, etc. que son los más habituales en las ciencias sociales, en el discurso político, en los medios de comunicación y en la vida corriente, habilitándolos para seleccionar los más sólidos y descartar falacias. Otra opción que, como se verá , no difiere demasiado de la anterior, es la que propone F. García Moriyón, autor a quien hicimos referencia en páginas anteriores.

⁶ García Moriyón, F. (2006), *Pregunto, dialogo, aprendo. Cómo hacer filosofía en el aula*, Madrid, De la Torre, 2006, p. 109.

⁷ En el caso de la ética, resultan muy interesantes hoy algunos de los temas de ética práctica que pueden presentarse en la forma de dilemas que exigen una toma de posición personal y argumentada.

Para seleccionar los temas fundamentales (pueden) plantearse las (cuatro) grandes preguntas kantianas, opción (...) que tiene una doble ventaja: parte en primer lugar de preguntas, lo que siempre es un buen modo de abrir la discusión, y afronta directamente las grandes cuestiones (..). La primera: ¿qué podemos conocer? da paso al problema del conocimiento y la verdad (...). La segunda ¿qué debemos hacer? es una buena introducción a todos los problemas relacionados con la acción humana (...). A continuación se abre la pregunta sobre lo que nos es lícito esperar con el centro de atención puesto en la filosofía de la religión y también en la muerte o en ideales más inmanentes como los que apuntan a una sociedad ilustrada con paz perpetua. Se cierra la propuesta kantiana con una pregunta global de marcado carácter antropológico: ¿qué es el ser humano? donde se afronta el desafío de dotar de sentido a la propia existencia ejerciendo el uso autónomo de la razón.⁸

1.2.2. Metodología

En cuanto a la metodología, parecería difícil llegar a alumnos de atención fluctuante, adecuada al zapping de las pantallas, con la técnica de conducción expositiva exclusivamente. Lo cual no implica abandonarla sino alternarla por una parte, con el estudio dirigido y por otra parte, con dinámicas grupales. En el primer caso los alumnos trabajan en forma autónoma analizando textos o haciendo ejercicios de distinto tipo, siguiendo guías de estudio con la orientación del profesor. En el segundo, se organizan de diferentes maneras e interactúan siguiendo ciertas reglas procedimentales; aquí conviene pautar muy bien las actividades a realizar para generar un adecuado clima de trabajo y evitar que las tareas se diluyan y dejen la sensación en los alumnos de que todo ha sido - para usar sus términos - un “divague”.

Los incentivos que tendría que usar el profesor en sus clases para motivar a sus alumnos - ya que la motivación es el primer paso de cualquier aprendizaje - deberían ser variados para atender a la diversidad de intereses que pueden

⁸ García Moriyón, F. *op. cit.*, p. 163.

aparecer entre los alumnos y para generar ciertas expectativas y evitar que las clases se conviertan en rutinas previsibles. Además, si adherimos a la propuesta de Gardner de aceptar la existencia de inteligencias múltiples, los incentivos variados constituirán, como sostiene ese autor, distintas ventanas para poder acceder a contenidos similares.

Entre los incentivos posibles se encuentran recursos no tradicionales como películas, videos, canciones, textos e imágenes extraídos de Internet, presentaciones de cuadros y esquemas en power point, obras literarias, artículos periodísticos, viñetas humorísticas, dibujos, afiches, fotografías. Todos ellos pueden utilizarse como introducción a temas filosóficos, pero no conviene que se los elija meramente por su atractivo sino que deberían estar en función de los temas a desarrollar. ¿Qué sentido tendría, por ejemplo, recurrir a una película de la cual no se hiciera luego análisis alguno para detectar los problemas - filosóficos, en el caso del profesor de Filosofía, - que proponen la trama y/o los personajes?

Precisamente éste es uno de los riesgos en que se puede incurrir cuando se pone el acento exclusivamente en la motivación: olvidar que ésta es el paso previo necesario para cualquier aprendizaje pero que no lo completa ni lo agota y que los recursos, lo mismo que las técnicas de conducción de clase, son medios y no fines en sí mismos.

Hablamos antes de los recursos no tradicionales pero no queremos omitir la referencia a los tradicionales, que son igualmente necesarios. El uso del pizarrón, que debe ser cuidadoso para evitar confusiones en lo que copian los alumnos, un libro de texto que complemente las explicaciones del profesor, una antología de textos filosóficos que acompañe al estudio dirigido son de fundamental importancia para no dejar el curso librado a una sucesión de conferencias (acompañadas de un diálogo con los alumnos o sin él) sobre los temas filosóficos a cargo exclusivo del profesor.

En cuanto a la evaluación, podríamos distinguir dos funciones de la misma: la primera y la más conocida es la que tiene que ver con la acreditación; en ella el

instrumento más adecuado en filosofía es el ensayo o la disertación⁹ que permite a los alumnos elaborar de modo personal algunos temas y plasmar esas reflexiones fundamentadas argumentativamente por escrito. Al respecto dice García Moriyón:

En la disertación se recogen en parte algunos objetivos de la exposición en la medida en que el alumnado necesita tener un cierto dominio del tema sobre el que reflexiona para poder desarrollar su argumentación pero se da un paso más en el sentido en que se pide al alumno que, sobre dicho tema, exponga (y defienda) su punto de vista personal que (...) (no será así) una mera opinión arbitraria. Es una prueba, por tanto, en la que se exige del alumnado poner en acción todas sus destrezas de razonamiento de alto nivel (y su) objetivo central se sitúa en poder averiguar (...) el dominio que el alumno tiene de la reflexión filosófica.¹⁰

Otra función tan importante o más que la anterior es el seguimiento de los aprendizajes para la que sería conveniente la utilización de evaluaciones periódicas conjuntas de alumnos y profesor/a de los logros del curso. Estas permitirían detectar problemas en el aprendizaje, situaciones de conflicto, éxitos y fracasos de alumnos y docente - en relación con los objetivos del curso - y hacer ajustes en una planificación que, desde el inicio, como ya dijimos, debería ser flexible como para incluirlos.

2. El desempeño del rol en un personaje: Merlí

En esta segunda parte se hará un análisis crítico del desempeño del rol de profesor de Filosofía por parte del personaje central de la serie fílmica española "Merlí" a quien alumnos, colegas y directivos califican como "profesor brillante", "el mejor profesor" o "un profesor diferente, que no es como los demás".¹¹

⁹ La palabra "ensayo" en este contexto forma parte de la terminología anglosajona y la palabra "disertación" pertenece a la tradición francesa pero se trata, con algunas variantes menores, del mismo instrumento de evaluación.

¹⁰ García Moriyón, F. *op. cit.*, pp. 211-213.

¹¹ Esa serie fue producida y estrenada por la cadena TV3, creada y escrita por Héctor Lozano y dirigida por Eduard Cortés. Se estrenó el 14 de septiembre de 2015 hablada en catalán y hubo posteriormente una versión en español.

Al inicio de la serie, Merlí tiene que hacerse cargo de su hijo Bruno porque su ex- esposa debe viajar pero, como acaba de ser desalojado de su departamento por no pagar el alquiler y no tiene trabajo, ambos - padre e hijo - se van a vivir con la madre de Merli, una renombrada actriz de teatro. En el mismo episodio Merli es convocado para desempeñarse como profesor de filosofía interino en una escuela secundaria que, casualmente, es la misma a la que asiste su hijo.

En la serie se va siguiendo el curso que dicta Merli pero al mismo tiempo se presentan distintas situaciones, algunas de ellas muy conflictivas, que viven alumnos de ese curso. Cada capítulo corresponde a una clase, lleva como título el nombre de un filósofo (Sócrates, Platón, etc.) o de una escuela de filosofía (los peripatéticos, los escépticos, etc.) y la situación planteada en el capítulo tiene que ver con la versión que da Merlí del o de los filósofos en cuestión.

En lo que sigue tomaremos en cuenta solamente a Merli en su rol de profesor de filosofía y a sus alumnos en cuanto tales, dejando de lado sus vidas personales fuera de la escuela. Lo que nos interesa es preguntarnos, después de lo expuesto en las páginas precedentes, si realmente Merli es un profesor de filosofía sobresaliente, como sostienen en la ficción y, por lo que hemos podido constatar, a lo que adhieren también numerosos espectadores de la serie, o bien no lo es.

En el primer episodio, “ Los peripatéticos”, Merlí pregunta a su hijo Bruno en clase quién es, haciéndolo avergonzarse ante sus compañeros dado que pronto sabrán que él es su padre. Cuenta particulares de su vida personal: “Soy como ustedes: vivo con mi mamá y no tengo un euro”, comenta. Bruno más adelante le dirá a su padre: “Te comportas como si fueras un adolescente” y él también dirá de sí mismo en otra ocasión “que se siente como un adolescente”. Su actitud coincide con la de un profesor demagógico de acuerdo con la tipología de profesores que presentan Obiols y Di Segni de Obiols en uno de sus libros:

En nuestros días (los profesores autoritarios) no han desaparecido de las aulas pero existen más defensas del sistema hacia ellos. Sin embargo, el educador narcisista en sí

no ha perdido su lugar. La posmodernidad le ha permitido camuflarse bajo otro modelo, el demagógico. Si el autoritario manifestaba una incapacidad total de empatía hacia lo que pudiera ocurrirle a sus alumnos, con la consecuente tendencia a humillarlos o denigrarlos sin la menor molestia para sí, el docente demagógico aparenta una gran capacidad de empatía. Comprende todo, permite todo, no sólo innova sino que transgrede, habla de lo que quieren sus alumnos y sobre todo de sí mismo, usa la misma jerga que ellos, se presenta como un igual; su límite para la permisividad no son las reglas de la institución sino su propia molestia personal. (...) En la escuela posmoderna que plantea el aprendizaje lúdico, a través solamente del placer, y anula las jerarquías, este modelo puede mimetizarse con éxito".¹²

En el mismo episodio Merlí invita a sus alumnos a caminar por el colegio comparándolos con los peripatéticos y termina dando clase en la cocina. Lo que no queda claro es qué objetivo didáctico se había planteado con esta actividad.

El profesor de lengua y literatura catalanas, Eugeni Bosch, presumiblemente la figura autoritaria dentro del colegio, al que algunos alumnos llaman "Hitler", le comenta a Merlí que su curso es difícil y que en particular lo es Pol Rubio, un joven que ha repetido dos años y que según él es "impertinente". Merlí experimenta una inmediata antipatía hacia Eugeni y decide, un tanto prejuiciosamente ya que lo único que conoce de él es el comentario anterior, que es el peor profesor del Instituto. Ya en clase le repite aquel comentario a Pol, contrariando un principio elemental de ética profesional.

La única reflexión filosófica valiosa del capítulo surge de Pol quien le pregunta a Merlí si todos pueden filosofar. Merlí lo incita a contestar él mismo la pregunta y Pol responde que, si la filosofía supone cuestionamientos, todos *deben poder* filosofar pero no todos *quieren* hacerlo. En capítulos sucesivos Merlí entablará diálogos con Pol y con dos o tres alumnos más pero los restantes permanecerán totalmente pasivos.

¹² Obiols, G. y Di Segni de Obiols, S., *Adolescencia, posmodernidad y escuela secundaria*, Buenos Aires, Kapelusz, 1992, pp.102 y 103.

En el episodio 2, "Maquiavelo", Merlí propone a la clase "hacer trampa" (sic) en el certamen literario donde los alumnos son invitados individualmente por la institución a presentar un poema. La clase en su conjunto arma un poema erótico que firma Bruno, según le ha indicado Merlí. La actitud deshonesto del profesor aparece ante sus alumnos como una transgresión que todos festejan y nadie cuestiona. El poema gana un premio y después de que Bruno ha pasado a recibirlo y ha pronunciado unas palabras, Merlí se adelanta y frente a todos - profesores y alumnos - dice que es una obra colectiva y que Bruno no es su único autor, avergonzándolo nuevamente frente al grupo y al jurado del certamen. Toni, el director del colegio, reprende a Merlí por pasar por encima de las normas pero más allá de esto - que nuevamente aparece como una transgresión propia de adolescentes - no hay un planteo ético respecto de lo que implica "hacer trampa"; después Toni le reconoce a Merlí que él motiva a los alumnos y que ha conseguido que trabajaran en equipo pero añade que él - Merlí - es incapaz de trabajar en equipo con sus colegas, lo que muestra la inconsistencia por lo menos de algunas de sus actitudes.

En el episodio 3, "Platón" un alumno señala en clase que no siguen el orden del temario y Merlí le contesta que "él va a seguir el orden que le parezca y que pueden usar el temario para limpiarse ..." (sic). Al margen del lenguaje que utiliza, obviamente inadecuado para un profesor, Merlí revela no valorizar la planificación que es para un buen docente un instrumento similar a la brújula para el navegante y muestra que procede de un modo meramente espontaneísta. Berta, otra alumna, refiriéndose a Merlí dice: "Tenemos un profesor guarro, muy divertido". En cuanto a lo que él dice de sí mismo, en distintos momentos expresa su convicción de ser el mejor profesor.

Continuemos con la caracterización que Obiols y Di Segni de Obiols hacen del docente demagógico:

Este docente seducirá fácilmente a su público a través de valores superficialmente afectivos, no exigirá en función del conocimiento sólo en

función de conseguir aplausos para sí mismo. En lo aparente este modelo es menos traumático para el alumno (que el del profesor autoritario); sin embargo las consecuencias son igualmente patógenas. Este docente no enseña, hace pasar y perder el tiempo y también somete y desestima como lo hacía el autoritario sólo que bajo una fachada seductora.”¹³

Toni, el director del Instituto, en el episodio 12, “Hume”, le dice a Merl refiriéndose a sus alumnos: “Les enseñas a pensar lo que tú quieres” a lo que Merl responde: “¡Qué manía de creer que los alumnos no piensan por sí mismos!”. Pero la pregunta que nos formulamos es: ¿realmente los hace pensar por sí mismos? En el episodio 5, “Sócrates”, Berta, una alumna, coincide con Toni y le dice a Merl: “Tú nos impones tu manera de pensar.” En el episodio 3, “Platón”, Gerard, otro alumno, comenta con sus compañeros que no se atreve a acercarse a Mónica, la chica del grupo que le gusta. Por sugerencia de ellos Gerard habla con Merl al respecto y éste le dice que tiene que hacer de modo tal que Mónica se interese por él. A continuación le da un papel con el texto que él tiene que memorizar para intervenir en la clase sobre Maquiavelo y lucirse. Después que Gerard interviene repitiendo literalmente lo que Merl le escribió, éste le dice que su reflexión es la más inteligente que ha oído sobre el tema, revelando de este modo su narcisismo aunque disimulado por la ironía. En el episodio 5, “Sócrates”, Merl afirma dirigiéndose a los alumnos: “Sólo quiero que piensen libremente. Lo que hago es estimularlos para que se planteen preguntas y piensen por sí mismos”. Sin embargo la situación anterior revela lo contrario ya que Gerard ha repetido servilmente y con una finalidad meramente pragmática lo que Merl le ha indicado.

Ante el consejo de Merl de que desconfíen de todo lo que se les diga, cuando Berta le pregunta: “¿También tendremos que desconfiar de ti?”, Merl responde: “Por supuesto, aunque les será difícil desconfiar de mí”. Otro ejemplo de una actitud manipuladora como la del caso anterior lo encontramos en el

¹³ G. Obiols, G. y Di Segni de Obiols, S., *op. cit.*, p. 103).

mismo episodio cuando Gina, la madre de Gerard y pareja ocasional de Merli, le va a reclamar por la nota- 4 - que le puso a Gerard en la prueba y le dice que ella le había tomado todo y que él sabía como para una buena nota. Merlí le responde que su prueba era floja pero que él le va a poner 7 y el mismo Gerard va a querer volver al 4. En clase le dice a Gerard que va a tener 7 como reclamaba pero a partir de allí ya no existirá para él en la clase y Gerard termina pidiéndole que le ponga el 4 inicial. El ser ignorado por una figura de tanto peso como es en este caso el profesor de filosofía resulta un castigo peor para el adolescente que tener una nota baja, y por otro lado se advierte que Merli no tiene criterios válidos para la calificación; de lo contrario no modificaría una nota tan arbitrariamente. En el episodio 7, "Foucault", aparece un reconocimiento de la actitud manipuladora de Merlí cuando él le dice a su madre: "Mamá, eres manipuladora", a lo que la madre le contesta: "Te estás describiendo".

Como Bruno tiene dificultades para aprobar Lengua y Cultura catalanas le pide a su padre que hable con Eugeni. En vista de que la conversación resulta infructuosa, Merlí roba de sala de profesores un ejemplar de la próxima prueba de esa materia y se lo entrega a su madre, quien tampoco tiene demasiados escrúpulos. Como cabe imaginar, ella le da el ejemplar a Bruno quien primero lo rompe, generando el siguiente comentario en su abuela: "Tienes un sentido de la ética elevado pero con la vida éste se va perdiendo". Pero finalmente Bruno recoge los pedazos de la prueba y los pega; invita a Pol a su casa y juntos preparan la prueba teniendo delante el ejemplar robado.

En el episodio siguiente, el cuarto, "Aristóteles" nos enteramos de que Bruno y Pol han obtenido 10 en Lengua y Cultura Catalanas lo que hace sospechar a Eugeni que es Merlí quien ha robado la copia que le faltaba. Así se lo dice al director, Toni, quien empieza por llamar a los dos alumnos y habla con ellos pero los dos niegan haber visto el ejemplar de la prueba con anticipación. Merlí le dice a su hijo que podría haber disimulado y no haberse sacado un 10. En clase anticipa que sospechan de él y que entonces tendrá que renunciar. Los alumnos se

muestran apesadumbrados y comentan: “Es el mejor profesor que tenemos”. Merlí consulta a su madre y ella le sugiere que niegue todo y que lo haga enfáticamente. Siguiendo ese consejo, Merlí le dice a Toni con todo cinismo: “No podría entrar en sala de profesores sabiendo que he robado el examen de un compañero” y añade: “No puedo permitir que la dirección sospeche que fui yo”. La abuela le pide a Bruno que se declare culpable para salvar a su padre de ser expulsado y Bruno se niega a hacerlo. Le dice a Merlí: “Tu estilo es saltarte las normas pero esta vez me parece que traspasaste la línea”. Otro alumno, Joan, se confiesa culpable para que Merli no sea expulsado y éste le dice a Toni: “Por fin te ha quedado claro que no he sido yo.”

En el episodio siguiente, el quinto, “Sócrates”, Merlí se acerca a Joan en la cantina y le dice: “Sócrates tuvo posibilidades de huir y no lo hizo: fue consecuente hasta el final y bebió la cicuta. Ese gesto lo hizo pasar a la historia. Pero tu sacrificio por mí quizá no valga la pena.” Joan le contesta: “No lo hice por ti; lo hice por mí”. Esta declaración, muy adolescente, no lleva a Merlí a modificar ninguna conducta. En el episodio 11, “Los sofistas” dice a los alumnos, burlándose del colega al cual le robó un ejemplar de prueba escrita: “Los sofistas os convencerían hasta de que Eugeni es el mejor profesor del Instituto”.

Volviendo al episodio 4, al referirse a la “eudaimonía” aristotélica Merlí no la asocia con la sabiduría como hace Aristóteles pero pide a sus alumnos, como éste hace con sus conciudadanos, que le digan qué es para ellos la felicidad. Cuando recoge las respuestas las lee en voz alta pero no hace ninguna elaboración de las mismas como por el contrario había hecho Aristóteles. ¿Qué sentido didáctico tiene la tarea realizada si no hay ninguna reflexión posterior sobre las respuestas recibidas?

En el episodio 6, “Schopenhauer”, Merli empieza la clase encargando a sus alumnos un trabajo sobre Aristóteles: “Si Aristóteles viviera ¿tendría una cuenta en Facebook?”, único trabajo reflexivo que propone a sus alumnos a lo largo de la serie. Más adelante, en el episodio 7, “Foucault” le dirá a Pol que su trabajo es

muy bueno. El ha contestado afirmativamente a la pregunta dado que Aristóteles considera que el hombre es un ser social. ¿Bastaría con esa afirmación aristotélica para inferir que si viviera hoy tendría una cuenta en Facebook? No parece una argumentación sólida pero Merlí la elogia. No obstante, en el episodio 8, “Debord” se referirá muy despectivamente a quienes tienen un perfil en Facebook; entonces, ¿Aristóteles también merecería su desprecio? En ese mismo episodio Merlí dice: “Los grandes interrogantes filosóficos no tienen respuesta”. Pero cabría objetar su afirmación preguntando entonces qué son los sistemas filosóficos sino respuestas tentativas, corregibles, superables, pero respuestas al fin a esos interrogantes.

Volviendo al episodio 6, “Schopenhauer” Merlí combina con Gina una visita a la Cosmocascia, un museo de Ciencias naturales donde ella trabaja, para justificar ante Gerard su presencia en la casa de Gina. Toni se sorprende ante la visita propuesta por Merlí y por Gina, que por supuesto no tendrá ninguna preparación previa ni estará prevista en su planificación dado que responde a motivos meramente circunstanciales y, lo que es peor, personales.

En el episodio 11, “Los sofistas”, Merlí le propone a la profesora de plástica, Gloria, que haga un retrato de Berta como si fuera un autorretrato. Ella así lo hace y se lo entrega a Merlí al día siguiente sin preguntar para qué lo quiere. Merlí le muestra el retrato hecho por Gloria a la madre de Berta diciéndole que lo hizo su hija para convencerla de que la haga estudiar arte y para que valore algo de ella ya que siempre la desvaloriza. Berta, que siempre ha rechazado a Merlí, se le acerca y le pregunta por qué le mostró ese retrato a su madre a lo que Merlí le contesta que él había advertido, por los dibujos que ella hacía en el banco, que tenía talento. Si bien la finalidad que se propone Merlí en este caso parece encomiable, no resulta igualmente legítimo el recurso que utiliza.

En el episodio 12 “Hume”, ante un gesto de discriminación de un alumno gay por parte de algunos compañeros, Merlí dice: “No pienso tolerar ninguna discriminación. Si detecto cualquier señal en este sentido seré implacable.” Cabe plantearse por qué de pronto es tan autoritario cuando en otras ocasiones resulta

excesivamente permisivo y por qué no los hace pensar por sí mismos respecto de este tema.

En el episodio 13, "Nietzsche", durante un diálogo con Bruno en el que éste le da una respuesta impertinente, Merlí le asesta una bofetada y después, hablando con Gina, cuando ésta le dice que una cachetada a tiempo le hubiera venido bien a Bruno, Merlí le responde que él no está de acuerdo y prefiere dialogar con su hijo, contradiciendo así su acción anterior.

Conclusiones

Si pensamos en sus actitudes como profesor, no podemos encontrar en Merlí un modelo identificador positivo: aunque revela entusiasmo por su materia y se interesa por algunos de sus alumnos, tiene conductas deshonestas, demagógicas, inconsistentes, manipuladoras y soberbias.

Por otra parte, en cuanto a su enseñanza, tal como se lo ha mencionado, Merlí no valora positivamente la planificación y por el contrario parece manejarse con total arbitrariedad en lo que se refiere al orden de los temas. Basta con mirar el orden de los episodios y los títulos correspondientes para advertirlo.

Todas sus clases son expositivas con instancias de diálogo con algunos alumnos, siempre los mismos. No usa otras técnicas de conducción ni recursos de ningún tipo, excepto el pizarrón en el que a menudo escribe el tema central de la clase y algunas palabras sueltas. Jamás propone un esquema ordenador. Sus alumnos toman apuntes de lo que él dice (en un episodio se ven apuntes de un alumno, Gerard, que parecen bastante fragmentarios) y no se advierte que completen esos apuntes para estudiar por ningún libro de texto ni antología. La evaluación para la acreditación que propone parece reducirse a una prueba escrita tradicional donde los alumnos se limitan a repetir lo que él dice. No hay tampoco ninguna reflexión crítica de su parte sobre su labor docente.

De acuerdo con el análisis propuesto Merlí no puede considerarse ni un profesor brillante ni el mejor, ni siquiera un profesor tan diferente de los demás como señalan sus alumnos. Pero quizá pueda constituirse en un espejo en el cual mirarnos para analizar nuestra propia labor docente y reflexionar acerca de ella...

Bibliografía

- BARREIRO, T., "Discusión", en OBIOLS, G. y RABOSI, E. (comp.), *La filosofía y el filosofar. Problemas en su enseñanza*, Buenos Aires, Centro editor de América Latina, 1993.
- CIFUENTES, L. y GUTIÉRREZ, J. M. (coord.), *Enseñar y aprender filosofía en la educación secundaria*, Barcelona, ICE/HORSORI, 1997.
- FRASSINETI, M. y JOSÉ, E.T., *Preguntas clave para la enseñanza filosófica*, Buenos Aires, A-Z., 2012.
- GARCÍA MORIYÓN, F., *Pregunto, dialogo, aprendo. Cómo hacer filosofía en el aula*, Madrid, De la Torre, 2006.
- OBIOLS, G., *Una introducción a la enseñanza de la filosofía*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- OBIOLS, G. y DI SEGNI de OBIOLS, S., *Adolescencia, posmodernidad y escuela secundaria*, Buenos Aires, Kapelusz, 1992.
- SAVATER, F., *Ética para Amador*, Barcelona, Ariel, 1991.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
MESA DE PONENCIAS: ÉTICA

EL DEBATE ENTRE FRANS DE WAAL Y RICHARD DAWKINS SOBRE EL ORIGEN DE LA MORALIDAD.

Pablo Galli
Universidad Nacional de La Plata (UNLP)
gallipablo@hotmail.com

Nicolás Lascours
Universidad Nacional de La Plata (UNLP)
nlascours@hotmail.com

Resumen: Desde que Richard Dawkins publicara *El gen egoísta* en 1976, se ha desarrollado un intenso debate acerca del origen de nuestros sistemas morales, como este se conecta o no con nuestro pasado evolutivo. Si el altruismo es un rasgo único de nuestra especie, o si por el contrario se puede rastrear en otros animales sociales. A lo largo de la historia se ha pensado que la moralidad se debe a la cultura, la cual nos permite separarnos de nuestra naturaleza egoísta. El primatólogo Frans de Waal profundizará este debate buscando mostrar cómo la moralidad lleva consigo la huella de nuestra evolución y dirá que compartimos con otros animales sociales los rasgos que hacen posible la moral. A diferencia de lo que muchos piensan, él afirmará que el altruismo es parte constitutiva de nuestra naturaleza.

Palabras claves: moralidad/ altruismo/ empatía/ evolución.

1. Introducción:

¿Por qué nos preocupamos por los demás?, ¿por qué nos hace sentir mal el sufrimiento ajeno?, ¿por qué ayudamos a personas desconocidas que jamás nos devolverán el favor?, ¿somos los únicos animales sobre la tierra con la capacidad de ponerse en el lugar del otro? Estas preguntas han suscitado a lo largo de la historia controversias en torno a la naturaleza humana, al fundamento de nuestros sistemas sociales, y sobre aquellos rasgos que nos diferencian del resto de los animales.

En el siguiente trabajo abordaremos estas problemáticas exponiendo la postura que tienen al respecto el primatólogo holandés Frans de Waal y el biólogo Richard Dawkins y buscaremos exponer las diferencias, algo sutiles, de ambos autores.

Tanto en su trabajo *Filósofos y primates*, como en su *La edad de la empatía* y en *El bonobo y los diez mandamientos* de Waal expone lo que para él es una falsa imagen de la naturaleza, del comportamiento animal y de la teoría de la evolución. Considerar que la empatía y las emociones pro sociales son exclusivas de los seres humanos que viven en sociedad, y que es la cultura la que rompe la continuidad con la naturaleza, transformando individuos egoístas en individuos pro sociales, es un error que persiste en las ciencias sociales e incluso en la posición de algunos teóricos darwinistas. En ese sentido criticará a Dawkins por divulgar una imagen errónea de las consecuencias que tiene la teoría de la evolución en la explicación del origen de la empatía.

Por su parte, el biólogo inglés sostiene en *El gen egoísta* que, si bien la empatía tiene un origen heredado que compartimos con otros animales, es mediante la cultura, y el abandono de nuestros egoístas replicadores, donde podemos buscar un auténtico altruismo desinteresado.

Nuestro interés es exponer las visiones de ambos autores, para luego destacar los puntos de concordancia y discrepancia entre ambas visiones. Veremos que las críticas cruzadas parecen ser el producto de que se malinterpretan mutuamente. Por eso, una clara exposición de sus posiciones puede arrojar luz sobre puntos de concordancia y discrepancia, y mostrar con mayor nitidez en dónde residen los puntos a resolver a futuro.

2. Richard Dawkins: contra la tiranía de los replicadores egoístas.

Desde una perspectiva evolutiva, el *comportamiento altruista* es aquel que contribuye al bienestar de otro organismo semejante a expensas del suyo propio. El costo o beneficio se mide en *aptitud reproductiva*, es decir en la capacidad de dejar descendencia. Si un organismo realiza un comportamiento altruista reducirá el número de descendientes que, posiblemente, es capaz de dejar pero aumentará la probabilidad de los demás organismos de dejar descendencia. Un comportamiento egoísta, claro, produciría el efecto contrario.

El problema de la biología del altruismo es que, desde la perspectiva darwinista, resulta desconcertante. La cuestión surge al considerar que si todos los organismos hemos evolucionado por selección natural, la cual obra por la supervivencia diferencial de los “más aptos”, entonces es factible suponer que cualquier organismo que haya evolucionado será egoísta. En consecuencia, si observáramos el comportamiento de un organismo éste sería egoísta. Sin embargo, ocurre que en la naturaleza se pueden observar casos en los cuales el comportamiento de los organismos es altruista. Esta situación contradictoria nos enfrenta a una incógnita que debe resolverse: ¿cómo es posible que haya evolucionado el altruismo en la naturaleza? ¿Cómo es posible el altruismo humano en relación con los principios darwinistas?

Desde su primera publicación, en 1976, *El Gen Egoísta* ha sido discutido y cuestionado por la polémica perspectiva asumida respecto del examen de la biología del egoísmo y el altruismo. Para Dawkins, la mejor forma de considerar la evolución es partiendo de la selección que ocurre en los niveles inferiores. En este sentido, si consideramos que la “supervivencia de lo más apto” no es más que el caso especial de una ley general relativa a la supervivencia de lo más estable, antes de producirse la vida en la tierra, pudo haber ocurrido una rudimentaria evolución de las moléculas mediante procesos frecuentes físicos y químicos. La forma primaria de selección natural fue una selección de formas estables y el rechazo de las inestables. En un momento, en el caldo primario, se formaron *replicadores* con la capacidad de crear copias de sí mismos. Cualquier característica que hiciera al replicador estabilizarse de una mejor forma y, a su vez, lograra desestabilizar a otros, tendría una ventaja y la evolución la favorecería. Esa ventaja se expresó en la aparición de *vehículos*, es decir, las barreras físicas de defensa que ellos mismos crearon y que dieron lugar a las primeras células. A esos replicadores, hoy en día, los denominamos moléculas de ADN y estos han construido una amplia gama de máquinas para sacar ventaja de los beneficios del ambiente. Por lo tanto, los replicadores que sobrevivieron fueron aquellos que constituyeron *máquinas de supervivencia*.

Las moléculas de ADN realizan dos funciones importantes (a) se replican y (b) supervisan la formación de proteínas¹. En este sentido, la selección natural favorece a los replicadores que son eficientes en construir las máquinas de supervivencia, aquellos genes que son hábiles en controlar el desarrollo embrionario. La importancia evolutiva de este hecho es que los genes son, por lo menos en parte, responsables de su propia supervivencia en el futuro, ya que de ella depende la eficiencia de los cuerpos en que habitan y los cuales ellos ayudaron a construir. La reproducción sexual tiene el efecto de mezclar y revolver los genes por el proceso llamado *entrecruzamiento*. Ello implica que cualquier cuerpo, de un determinado individuo, es sólo un vehículo temporal para una combinación de genes de breve duración. La combinación de genes que es cualquier individuo puede ser de corta vida, pero los genes mismos son, potencialmente, de larga vida. Un gen es un replicador con alta fidelidad de copia, que es otra forma de decir longevidad-en-forma-de-copia. La suerte de los genes puede variar: algunos van a vivir y otros van a morir, pero para que esta muerte selectiva produzca algún impacto en el mundo, se debe cumplir una condición adicional: cada ser debe existir en forma de muchas copias, y al menos algunos de estos seres deben ser, potencialmente, capaces de sobrevivir (en forma de copias) durante un lapso significativo de tiempo evolutivo. Dawkins sentencia que las unidades pequeñas poseen estas propiedades, no así los individuos, grupos o especies. En conclusión, la unidad de selección natural es el gen y posee las propiedades de longevidad, fecundidad y fidelidad de la copia. Pero agrega, además, que existe una propiedad que es particularmente relevante por su *universalidad*, que esperaríamos encontrar en todos los genes “buenos”, es decir, de larga vida. Esta propiedad es que al nivel del gen, el

¹ La explicación ofrecida hasta el momento, y como continuará luego, no hay que tomarla al pie de la letra. De ser así, se caería en un desarrollo teleológico de la evolución de la vida. Dawkins piensa “como si” hubiera algo tal con el fin de allanar el relato, que de otra manera se volvería pesado y dificultoso. Pero en verdad aclara que: “Los genes carecen de previsión, simplemente existen” (Dawkins, pág. 31)

altruismo tiene que ser malo, y el egoísmo, bueno. Los genes compiten por la supervivencia, ya que sus alelos en el acervo genético², son rivales que podrán ocupar su puesto en los cromosomas de futuras generaciones. Cualquier gen que se comporte de tal manera que tienda a incrementar sus propias oportunidades de supervivencia en el acervo génico a expensas de sus alelos tenderá, por definición, a sobrevivir. Consecuentemente, el *gen* es la *unidad básica del egoísmo*.

El cuerpo es una colonia de genes, donde estos cooperaron para formarlo. En la competencia por recursos escasos sin duda existiría un interés por la coordinación central del cuerpo en común; entonces sacaron ventaja al resto las máquinas que desarrollaron un sistema nervioso, particularmente un cerebro. Sin embargo, son los genes quienes controlan, indirectamente, el comportamiento de su máquina de supervivencia. Al igual que el programador de una computadora, los genes dan las instrucciones a sus máquinas de supervivencia, en términos de estrategias generales. El lenguaje informático para dotarnos de esta capacidad sería algo como “haz las acciones que te produzcan estas recompensas”, por ejemplo alegría, satisfacción y “no realices las acciones que te produzcan malas sensaciones”, por ejemplo dolor o hambre. Evidentemente, debido a que los genes rigen la forma en que la máquina de supervivencia y sus sistemas nerviosos son construidos, ejercen un poder fundamental en el comportamiento. Los genes son, entonces, los diseñadores de la política; pero los cerebros son los que la ejecutan.

La selección natural favorece a los genes que controlan a sus máquinas de supervivencia de forma tal que hacen el mejor uso posible de su entorno; y esto incluye el mejor uso de otras máquinas de supervivencia, ya sea de la misma especie o de especies diferentes. Aquellos que permanecerán son los que hayan logrado una Estrategia Evolutivamente Estable (EEE), que es definida como una estrategia que, si la mayoría de la población la adopta, no puede ser

² El acervo génico es el medio ambiente, considerado a largo plazo, del gen.

mejorada por una estrategia alternativa. Es una política de comportamiento preprogramada, por ejemplo: atacar al adversario, si huye perseguirlo y si contraataca huir. Dawkins afirma que una EEE es una estrategia que también funciona bien frente a las copias de sí misma. La razón es que una estrategia exitosa es la que domina a la población. La agresión, entendida como no cooperación, deja de tener validez cuando los individuos están emparentados. Esto se debe a que los miembros de una familia comparten genes egoístas en cantidades iguales, por lo que cada gen egoísta en un cuerpo tiene lealtad a sus genes equivalentes presentes en otros cuerpos. Si lo propio de él es la “pretensión” de ampliar su presencia en el acervo génico, entonces, para lograrlo, ayuda a programar las máquinas de supervivencia en que se encuentran para sobrevivir y reproducirse. Así el gen sería capaz de ayudar a las réplicas de sí mismo que se encuentran en otros cuerpos. Por lo tanto, en el caso de que fuera así, lo que parecería un caso de altruismo individual se originaría en el egoísmo individual o génico.

¿Cómo es posible que reconozca el gen a su par en otro cuerpo? La respuesta es que las características propias de cada individuo pueden ser interpretadas como etiquetas de reconocimiento. Por ejemplo, que alguien tenga barba verde puede ser un indicio que le diga a otras máquinas de barba verde “oíme, tengo barba verde, por lo que se supone que tengo una copia del gen que también habita en vos. Sé bueno conmigo, porque si me atacas, atacarás también a tu gen”. Pero, ¿cómo sabe con certeza qué máquina tiene la mayor cantidad de genes equivalentes a los suyos? Dawkins responde, sencillamente, por el parentesco: la familia. Lo que importa saber verdaderamente es que los genes de un individuo tienden a tener más copias dentro de su familia que en una población total.

La teoría del altruismo por parentesco permite conciliar, hasta cierto punto, el altruismo con la evolución por selección natural. Sin embargo, para Dawkins el comportamiento que él explica no es verdaderamente altruista, porque no es desinteresado. Un comportamiento altruista desinteresado es

aquel que se realiza haciendo prevalecer los intereses del receptor, por sobre los propios intereses. Pero en el altruismo parenteral esto no sucede. El altruismo parenteral explica el comportamiento altruista como una estrategia inteligente, ideada por genes egoístas, con el fin de aumentar su representación en el conjunto de genes, a expensas de otros genes. Esto expresa que el comportamiento es altruista sólo en apariencia.

En el caso de los seres humanos, sin embargo, si bien ofrecemos ejemplos de que somos alcanzados por el tipo de altruismo antes mencionado, desde la perspectiva de Dawkins debemos empezar por descartar al gen egoísta como base única de los comportamientos altruistas. La evolución seleccionadora de genes, al hacer los cerebros, posibilitó el “caldo” de cultivo del cual surgieron los primeros *memes*, iniciando su propio tipo de evolución. La evolución genética es uno de los muchos tipos posibles de evolución. El *meme* comprende la unidad de transmisión cultural o de imitación. Dawkins supone que si los memes de los cerebros son análogos a los genes, deben ser estructuras cerebrales autoreplicadoras que funcionan como patrones reales de conexión neuronal, que se reconstruyen a sí mismos en un cerebro después de otro. Por ejemplo, el lenguaje evoluciona por medios no genéticos y a una velocidad más rápida en magnitud que la evolución genética. Sin embargo, al igual que en la evolución genética, el cambio puede ser progresivo.

La imitación, considerada en un sentido amplio, es como los *memes* pueden crear réplicas de sí mismos. Y, como los genes, algunos *memes* tienen más éxito en el acervo de memes que otros. Dawkins los analiza, análogamente a la selección natural, bajo el criterio de longevidad de la copia, fecundidad de la copia y fidelidad de la copia. Por ejemplo, si bien ignoramos cómo surgió en el acervo de *memes*, la idea de Dios se replica mediante la palabra, con la ayuda del arte. El “valor de supervivencia” ahora es el valor de un meme en un acervo de memes. De ellos podemos suponer que son egoístas, a pesar de no tener alelos. Si un meme va a dominar la atención de un cerebro humano, debe hacerlo a expensas de memes rivales. La selección de memes favorece a

aquellos que explotan su medio cultural para su propia ventaja. Este medio cultural consiste de otros memes que también están siendo seleccionados. El acervo de memes, por lo tanto, llega a poseer los atributos de un EEE, que los nuevos memes encuentran difícil de invadir.

La relación entre los genes y las *memes* enuncia el pensamiento de Dawkins sobre cómo se relaciona la biología y la cultura humana. Dawkins afirma que genes y memes se refuerzan mutuamente, supone que los *memes* coadaptados evolucionan de la misma manera que los genes coadaptados. Una vez que los genes han dotado a sus máquinas de supervivencia con cerebros que son capaces de imitar rápidamente, los *memes* automáticamente se hacen cargo de la situación. Podríamos pensar, por ejemplo, en el desarrollo del concepto de belleza física a lo largo de la historia y cómo este meme favoreció la selección de ciertos rasgos fenotípicos por sobre otros, seleccionando a su vez a los genes responsables de ellos. Pero también hay situaciones en donde entran en contradicción. Por ejemplo, el hábito del celibato posiblemente no se hereda genéticamente. Un gen para el celibato está condenado al fracaso en un acervo genético, pero un *meme* para el celibato puede tener mucho éxito en el acervo de memes.

Sin embargo, si bien tanto genes como memes son egoístas, los seres humanos contamos con una capacidad única, la previsión consciente, que da lugar a un nuevo comportamiento: el altruismo desinteresado.

Contamos, al menos, con el equipo mental para fomentar nuestros intereses egoístas considerados a largo plazo, en vez de favorecer solamente nuestros intereses egoístas inmediatos. Podemos apreciar los beneficios que a la larga nos reportaría el participar en ‘una conspiración de palomas’, y podemos sentarnos juntos a discutir medios para lograr que tal conspiración funcione. (Dawkins, pág. 261)

No hay un designio de nuestros genes “egoístas”, como tampoco de los memes con los cuales la cultura ha impactado en nuestra vida, que nos determine. Podemos revelarnos contra ellos, posibilitando la deliberación social sobre qué rasgos debemos preferiblemente favorecer y cuáles no, discutiendo los medios para lograrlo. No existe, en la humanidad, un límite natural o cultural para negarnos la posibilidad de hacer realidad el altruismo desinteresado.

3. Frans de Waal: sobre la teoría de la capa y la continuidad en el surgimiento de la moralidad

A diferencia de Dawkins, de Waal no considera que sea necesaria una capacidad humana especial de despegarse de los determinantes genéticos para lograr comportamientos asociados a la moral, sino que la misma se basa, en parte, en la empatía cuyo origen se encuentra, precisamente, en lo que compartimos con otros animales.

Frans de Waal comenzará esbozando una crítica a la cultura académica de occidente, principalmente en las llamadas ciencias sociales, que abarcan la política, la economía y el derecho, la idea de que el hombre es naturalmente egoísta. Esto se debe a que tales ciencias rara vez conectan sus visiones sobre el comportamiento humano con otras ciencias como la psicología, la biología o la neurología y si lo hacen es a partir de viejas teorías o supuestos textos canónicos, como el famoso texto de Sigmund Freud “El malestar en la cultura”, donde se afirma que de no ser por la cultura, estaríamos librados a unas pulsiones destructivas y altamente anti sociales. Es la cultura ese velo que nos separa de nuestro animal primitivo, la que nos otorga una dignidad diferente a la del resto de los animales. Es la sociedad humana, mediante acuerdos voluntarios entre individuos libres y racionales, la que elige despojarse de esas ataduras naturales.

Pero esta concepción de la naturaleza del ser humano y del resto de los animales incluso está presente en ciertas lecturas de la teoría de la evolución,

que destacan que la lucha por la vida excluye la ayuda a los demás, el comportamiento pro social. Esta es una visión que el propio Darwin excluyó, pero que fue reivindicada por quien fuera uno de los más reconocidos defensores de su teoría, Thomas Huxley, apodado por ello el bulldog de Darwin. Este combativo defensor de Darwin consideraba que el mecanismo de selección natural implicaba que los individuos deberían ser egoístas y ruines, sólo interesados en su bienestar y supervivencia, sin ninguna contemplación.

Los autores que sostienen tales enfoques parecen ver un documental sobre leones y búfalos en África, centrándose en la persecución del cazador y su presa, ambos luchando por sobrevivir; el primero tratando de evitar morir de hambre y el segundo ser alimento, y no pudiendo ver la cooperación para dentro del grupo de los leones y para dentro del grupo de los búfalos, que recorren la sabana en manada para protegerse y ayudarse. No se trata de caer en una imagen ingenua de la naturaleza, que es muy cruel para la mayoría de los animales, pero tampoco parece legítimo tomar una parte de las conductas como reflejando todo el comportamiento animal.

A quienes sostienen esta visión de la naturaleza de Waal los llamaré “los teóricos de la capa”, “teóricos del barniz o de la fachada”. La metáfora refiere a que estos autores ven a las acciones humanas altruistas como una fachada que encubre una naturaleza egoísta y profundamente anti social y a la moralidad como una forma de contrarrestar esa naturaleza. En sus propias palabras, llamaré teoría de la capa a:

Una corriente de pensamiento considera que la moralidad es una innovación cultural conseguida únicamente por nuestra especie. Esta corriente no considera a las tendencias morales como algo perteneciente a la naturaleza humana. Sostiene que nuestros ancestros se volvieron morales por elección. (de Waal, 2007, pág. 30)

El primatólogo holandés incluye a Richard Dawkins dentro de ese grupo, por afirmar en repetidas ocasiones que debemos prescindir de las

enseñanzas de Darwin sobre nuestra naturaleza a la hora de organizar nuestra vida social y política.

En *La edad de la empatía* se expone la visión del darwinismo en la que piensa Dawkins cuando afirma que no debemos escuchar a Darwin para ordenar nuestras sociedades. En ella se describe una lucha por la vida en la que no hay lugar para la cooperación, como el ejemplo de leones y búfalos mencionado antes, donde los individuos en la naturaleza buscan sobrevivir a costa de imponerse sobre los demás. Si utilizamos ese modelo para pensar la sociedad, surgiría una sociedad completamente individualista y egoísta, que excluiría la ayuda y la cooperación. Esa visión surge principalmente de extrapolar la idea de “supervivencia del más fuerte” de Spencer, mal atribuida a Darwin, al ámbito social y moral.

De Waal destaca, en cambio, que la cooperación y la empatía están presentes en muchísimas especies, y que las facultades cognitivas requeridas para entender la situación de otros individuos no es monopolio de la raza humana ni vienen dadas por la cultura.

Fue el biólogo Edward Westermarck (1862 - 1939) uno de los primeros en situar emociones pro sociales en los animales no humanos. Él las denominó emociones redistributivas, concepto con el cual abarcaba emociones tanto positivas, como la consolución y el perdón, como emociones negativas como resentimiento o la ira, que dan lugar a la venganza y el castigo.

En línea con la posición de Westermarck, de Waal entiende que debemos buscar en los animales el origen de la empatía humana. Para ello debemos entender su mecanismo, cuál es su función, su utilidad, y por qué, lejos de ser una facultad aprendida u otorgada por la cultura, es un rasgo indeleble de nuestra animalidad. No se trata de que la cultura no juega ningún papel en nuestros sistemas sociales, pero cabe una distinción entre “ser origen de” y “dar forma a”. La cultura no es el origen de nuestra empatía, pero sí le da forma a la empatía.

Podemos suponer que por primera vez se dio un tipo primitivo de empatía en el cuidado parental obligatorio entre mamíferos, pues los mamíferos necesitan sí o sí del calor para sobrevivir; en ese contexto el cuidado de la cría es fundamental para su supervivencia. Para muchos animales sociales sentir, a nivel emocional, lo que el otro siente es fundamental para su supervivencia. Este fenómeno no requiere de un aparato cognitivo muy refinado y es la forma más primitiva de empatía, llamada: contagio emocional, el cual se manifiesta cuando un individuo o grupo de individuos adoptan el estado emocional de otro.

De Waal ilustra este fenómeno con el ejemplo de una bandada de pájaros: uno se asusta y vuela, y casi simultáneamente todos vuelan. Si el primero voló porque descubrió a un depredador, no volar sería fatal para cualquier otro, de ahí que seguramente se haya seleccionado el rasgo de contagiarse el estado emocional de los demás.

Encontramos entonces en el “contagio emocional” la base primitiva de nuestra empatía; los niveles superiores de empatía se dan con la complejización de las facultades cognitivas, sobre todo con aquellas que permiten una diferenciación entre el yo y los demás. Es la aparición de la autoconciencia la que permite entender lo que le pasa al otro, esta facultad cognitiva nos separa de los demás. Ahora, sabemos que sufrimos porque alguien más sufre, nos contagiamos de su estado pero a su vez nos damos cuenta que el motivo de nuestro sufrimiento está en el sufrimiento de alguien más. En consecuencia intentamos entender el motivo de su sufrimiento y orientar la ayuda a sus necesidades. De esta compleja operación cognitiva no solo es capaz el hombre; los primates superiores, elefantes y delfines también poseen la capacidad de ponerse en el lugar del otro, como demuestran muchísimos estudios sobre su comportamiento. Dichos estudios ligan esta capacidad con la habilidad de identificarse frente a un espejo, la llamada “prueba del espejo”.

Al modelo que explica el surgimiento de la empatía como consecuencia de formas primitivas, de Waal lo llamará Modelo de la Muñeca Rusa, donde por niveles se va complejizando el contagio emocional primitivo hacia formas de empatía más sofisticadas, que no sólo implican sentir lo que el otro siente, sino además tener la capacidad de evaluar la situación y orientar la ayuda a las necesidades de quien sufre. La atribución será el último nivel, donde se tiene plena conciencia del estado mental del otro, y se puede adoptar o entender su perspectiva.

El ser humano estaría en ese último nivel, pero cabe destacar que los niveles superiores de la empatía no podrían existir sin los inferiores, jamás podrían haber surgido. A diferencia de los teóricos de la capa, para el autor de *Filósofos y primates* nuestros sentimientos más nobles, de ayuda al prójimo, no sólo los compartimos con otros mamíferos superiores, sino que además no debemos buscar su origen en una discontinuidad con la naturaleza.

El mismo Darwin apoya esta visión, que explica el surgimiento de la moralidad en la continuidad con formas primitivas de empatía. Frans de Waal lo cita enfatizando esta continuidad:

Cualquier animal dotado de unos instintos sociales bien marcados, incluido el cariño parental y filial, inevitablemente adquirirá un sentido moral o conciencia tan pronto como sus facultades intelectuales hayan logrado un desarrollo tan elevado, o casi tan desarrollado, como en el hombre (Darwin, 1982 [1871], págs.. 71-72).

En esta cita podemos ver cómo el mismo Darwin apoya esta visión de la continuidad, y se hace más visible la crítica a quienes desde la postura de la evolución adoptan la teoría de la capa, como un falso darwinismo.

4. Conclusión.

El altruismo desinteresado de Dawkins acepta el desarrollo gradual de la empatía tal como lo presenta de Waal. En su postura se hace hincapié en que las conductas cooperativas o pro sociales han sido seleccionadas en la naturaleza, a lo largo de la historia evolutiva, conformando Estrategias Evolutivamente Estables. En este punto se acercan las visiones de ambos autores. Pese a esto, Dawkins remarca que es a través de nuestra previsión consciente que los seres humanos somos capaces de deliberar acerca de cómo debemos vivir, de ese modo nuestros sistemas morales podrían prescindir de nuestro bagaje heredado.

Si bien de Waal se esfuerza por no caer en la falacia naturalista, existe un punto de discrepancia fuerte entre ambas visiones, pues de Waal entiende al altruismo desinteresado como una consecuencia de la empatía heredada; si bien la cultura da distintas formas a esa empatía natural, no la modifica sustancialmente, y dentro nuestro ya tenemos lo suficiente para construir sistemas morales completos. En cambio Dawkins parece sostener que el tipo de empatía heredada es incompleta e interesada, basada en un fuerte sentido de reciprocidad; si hago algo por otro individuo, se debe a que espero algo a cambio. No surgen naturalmente acciones desinteresadas de ayuda a los demás individuos. Es esta controversia sobre la posibilidad del altruismo desinteresado la que debemos analizar en profundidad.

Para el primatólogo holandés no tiene sentido pensar nuestros sistemas morales desligados de quienes y como somos. Si bien la evidencia científica no puede decirnos nada acerca de los principios que deben regir nuestras acciones, es para él una imagen falsa la que considera que primero razonamos unos principios universales y luego, a partir de ellos, ordenamos nuestra sociedad.

Sin embargo, existe una tensión en la postura del propio de Waal. Si bien en reiteradas ocasiones remarca la idea de que la ciencia no nos dice nada acerca de cómo debemos vivir, que no debemos caer en la falacia naturalista,

por otro lado remarca la idea de que no tiene sentido pedirle a la sociedad que se comporte de una manera radicalmente diferente a lo que parece ser su naturaleza; si de hecho fuéramos egoístas, ¿sería realista pedirnos que nos comportáramos de forma altruista? Si debemos evitar la falacia naturalista, y nuestra naturaleza no nos dice nada sobre cómo deben ser nuestros sistemas morales, Dawkins no estaría tan equivocado en señalar que podemos desligarnos de nuestro altruismo heredado para buscar una forma auténtica de altruismo que ordene nuestras sociedades; si, por el contrario, debemos prestar mucha atención a la evidencia sobre nuestro comportamiento, para no pedirles a los humanos que sean algo que realmente nunca van a poder ser, tiene menos sentido olvidarnos de nuestro bagaje heredado a la hora de pensar las normas morales que debemos aceptar.

Dawkins, posiblemente, aceptaría el gradualismo también llamado principio de parsimonia, atendiendo a la supervivencia diferencial de los genes en el acervo génico y el impacto sobre la conducta altruista o egoísta que estos tienen. Pero él toma la decisión de ir más allá, la falacia naturalista que desvela a de Waal, es descartada con la afirmación de que los seres humanos a diferencia del resto de los animales tienen el poder de revelarse contra el dictado de los genes y, por ejemplo, negarse a tener todos los hijos que son capaces de engendrar. Incluso, la empatía que compartimos con muchos otros animales puede ser mejorada hasta un auténtico altruismo desinteresado. Eso es posible porque estamos sujetos a la colonización de un tipo especial de replicadores, además de los genes, llamados *memes*, desde este punto de vistas estos son necesarios para liberar a nuestra especie del determinismo biológico.

Siguiendo a de Waal podríamos decir que no necesitamos remarcar que el ser humano puede prescindir de sus genes a la hora de organizar su sociedad. Nuestro comportamiento, actual o futuro, en términos morales está ligado a nuestra historia evolutiva, somos parte de un amplio conjunto de animales sociales. La cooperación ha sido y seguirá siendo fundamental para

El debate entre Frans de Waal y Richard Dawkins sobre el origen de la moralidad. PABLO GALLI
– NICOLÁS LASCOURS

nuestra supervivencia, cualquier sistema moral que surja o haya surgido tendrá siempre la marca de nuestra naturaleza altruista.

Bibliografía

- De Waal, Franz *Filósofos y primates*; Ed. Paidós Ibérica; Barcelona; 2007.
- De Waal, Franz *La edad de la empatía*; Ed. Matemas; Barcelona; 2011.
- De Waal, Franz *El bonobo y los diez mandamientos*; Ed. Matemas; Buenos Aires, 2014.
- Dawkins, Richard *El gen egoísta*; Ed. Salvat; Barcelona; 2002.
- Dawkins, Richard *El fenotipo extendido. El largo alcance del gen*; Ed. Capitán Swing; España; 2017.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFIA
MESA REDONDA: PROBLEMA DE LA PARTICIPACIÓN PROBLEMA VIGENTE EN LA
HISTORIA DE LA METAFÍSICA

METAFÍSICA Y EMANCIPACIÓN. SOBRE LA CONFRONTACIÓN ENTRE HORKHEIMER Y
NEURATH

Paula García Cherep
IHuCSO (CONICET-UNL)
paulagcherep@yahoo.com

Resumen: En este trabajo nos proponemos abordar la discusión que se desató entre Neurath y Horkheimer a partir de la aparición del artículo del director del Institut für Sozialforschung denominado “El último ataque a la metafísica”. En los varios artículos y cartas en que se desarrolla esta polémica los autores discuten sobre los fines de la teoría científica, la metodología empleada y los criterios de verdad. Si bien ambos filósofos reconocen tanto la importancia de la investigación empírica en el contexto de la teoría como el compromiso emancipador de la ciencia, nos interesa indagar en la teoría de Horkheimer para detectar algunos aspectos que, siendo centrales a ella, están en clara oposición con aspectos generales de la concepción positivista, y por lo tanto motivaron aquella discusión.

Palabras clave: Horkheimer, metafísica, positivismo

1. Contexto: la confrontación entre Max Horkheimer y Otto Neurath

En este trabajo nos proponemos abordar la discusión que se desató entre Neurath y Horkheimer a partir de la aparición del artículo del director del Institut für Sozialforschung denominado “El último ataque a la metafísica”¹. En los varios artículos y cartas en que se desarrolla esta polémica los autores discuten sobre los fines de la teoría científica, la metodología empleada y los criterios de verdad. Creemos que en gran parte la extensa discusión encuentra su razón de ser en algunas acusaciones de Horkheimer no del todo justas hacia el texto de Neurath, así como también en el error de Neurath de no responder a la ofensa apoyándose únicamente en su propio trabajo, sino en cambio, hacerlo a través de la defensa del

¹ Horkheimer, M., *Gesammelte Schriften, Band 4*, Frankfurt a.M., Fischer, 1985–1996

Positivismo y del empirismo en general. Sin embargo, si los motivos se agotaran allí, la polémica entre dos de las grandes tradiciones de pensamiento del siglo XX sería nula o se debería únicamente a una serie de acusaciones injustas de parte de Horkheimer. Lo que nos interesa señalar es que hay motivos consistentes por los que la discusión alcanza a desarrollarse.

La discusión se origina con la publicación del trabajo de Neurath “Inventory of the Standard of Living”² en la *Zeitschrift für Sozialforschung (ZfS)*, de la cual Horkheimer era en ese momento el editor responsable. Ese mismo volumen incluyó también un artículo del director del Institut denominado “El último ataque a la metafísica”, en el que se presentaba una visión sumamente crítica del positivismo. A modo de respuesta a ese texto, Neurath envía un nuevo trabajo, esperando que sea publicado en el siguiente número de la *ZfS*, obteniendo la negativa de Horkheimer, quien argumenta que no lo publicaría porque está muy lejos de sus intenciones convertir a la revista del Instituto en una revista de discusión epistemológica. Según Horkheimer, a Neurath le convendría publicarlo en una revista que trabaje temas epistemológicos, ya que los lectores que podrían verse interesados por tal debate no suelen estar familiarizados con la revista de los frankfurtianos y son habituales lectores de otro tipo de publicaciones. En cambio, los lectores de la *ZfS* conocen la postura del Institut y no están interesados en esta disputa. Consideramos que volviendo al artículo de Horkheimer podemos encontrar la motivación profunda de su desacuerdo con el Positivismo en general y con el trabajo de Neurath en particular.

En su artículo, Horkheimer presenta una mirada muy crítica respecto del Positivismo Lógico. Según esta visión, el Positivismo del siglo XX sería heredero directo del empirismo de la modernidad, representado este último por las figuras de Hume y Locke. Lo que, según Horkheimer, comparten ambas tradiciones es la

² Neurath, O., “Inventory of the Standard of Living” en Symons, J., Pombo, O., Torres, J. M., *Otto Neurath and the Unity of Science*, Nueva York, Springer, 2011

XVIII Congreso Nacional de Filosofía (AFRA)

Metafísica y emancipación. Sobre la confrontación entre Horkheimer y Neurath. PAULA GARCÍA CHEREP

concepción según la cual todo conocimiento deriva de datos de la experiencia sensorial y, consecuentemente, la noción de que la observación y la experiencia son el más alto tribunal para juzgar la verdad de las teorías. Sin embargo, la diferencia que Horkheimer encuentra entre ambas tradiciones es que, mientras la ciencia de los empiristas modernos no busca trascender el ámbito de la experiencia, posibilitando una relación dinámica entre sujeto y objeto, el Positivismo Lógico tiene como valor máximo la objetividad de los resultados, eliminando así al sujeto de la teoría. Esta concepción de la objetividad implica hacer de la ciencia una teoría que se encarga de seleccionar de la realidad lo que ella considera deseable, es decir, lo objetivo, y eliminar lo que no se adecúa a su estrecha concepción de cientificidad, esto es, elimina lo subjetivo. En otras palabras, Horkheimer denuncia que la noción de ciencia que sostiene el Positivismo Lógico consiste en una mera simplificación de lo complejo, de manera que, limitándose a registrar y sistematizar datos, logra únicamente reproducir el estado de cosas existente y necesariamente renuncia a toda posibilidad de reflexionar sobre su propia actividad y de alcanzar una visión crítica o transformadora de aquello que constituye su objeto de estudio.

Si bien el artículo de Horkheimer marcó el inicio de un extenso debate, no debe pasar inadvertido, por un lado, que la propia teoría de Horkheimer no desestima el reclamo positivista de atender a los datos empíricos -aunque considere que la investigación científico-filosófica no puede agotarse en la investigación empírica. Por otro lado, hay que tener en cuenta que no todo el Positivismo considera que el conocimiento científico tiene que limitarse a la explicación de fenómenos y realizar predicciones, sino que hay entre los positivistas lógicos quienes ven en la ciencia la capacidad de poner al descubierto los errores fundamentales de las concepciones conservadoras para llegar a ser la cosmovisión de las masas en proceso de emancipación. Precisamente es Otto

Metafísica y emancipación. Sobre la confrontación entre Horkheimer y Neurath. PAULA GARCÍA CHEREP

Neurath el mejor ejemplo de alguien que desde la concepción positivista ve en el conocimiento científico un potencial emancipador.

En particular, en “Inventory on the Standard of Living”, hay una evidente preocupación por ir más allá de cierto afán simplificador de las teorías científicas de su época. El artículo sobre el estándar de vida tiene como objetivo principal alcanzar la definición de una expresión propia del ámbito de la economía sobre el que la mayoría de las teorías hablan, pero que, debido a la amplitud de su significación, aquellas suelen simplificar o reducir. Neurath busca que se comprenda el concepto de *estándar de vida* como un resultado de procesos sociales, determinado por fuerzas contradictorias, e influenciado por el contexto del que surge, y para lograrlo atiende a los múltiples aspectos que lo caracterizan. De esta manera, queda evidenciado que la investigación de Neurath tiene en cuenta la complejidad del trasfondo social de aquello que constituye su objeto de estudio. Es incluso posible observar la ambición crítica que motiva a la investigación, en la medida en que ella nace de la necesidad de señalar la insuficiencia y falta de profundidad con que la teoría económica aborda la problemática en cuestión.

Respecto de las motivaciones para la disputa, Araujo y Medina hablan acerca de la actitud optimista de Neurath y la negativa de Horkheimer.

Ambos tienen una posición antitotalitaria, pero Neurath es optimista a pesar del nazismo ascendente, mientras Horkheimer es pesimista. La crítica extrema de Horkheimer a Neurath, pensamos, se debe a las discrepancias en sus concepciones de la ciencia, la racionalidad y el progreso. Para Neurath, la revolución se puede lograr y, para ello, la ciencia cumple un papel fundamental; de allí sus afirmaciones respecto de que la ciencia y la teoría deben ser anticipatorias con el objetivo de guiar la acción. Por el contrario, para Horkheimer, la ciencia está guiada por la lógica burguesa de dominio y por la racionalidad instrumental. Una vez más, las diferencias se comprenden

si se considera que no se refieren a lo mismo cuando hablan de ciencia, razón y racionalidad. Para Neurath y el Círculo de Viena, la ciencia es la herramienta fundamental para lograr un mundo mejor; frente al discurso irracionalista en boga de la época, ellos defendieron la ciencia como uno de los mayores logros de la razón ilustrada. De ese modo, Neurath la ve positivamente y la acepta como la causa principal del progreso técnico y social, para él, un dato resultante. En cambio, Horkheimer considera que ese dato ha de ser cuestionado y criticado, y justamente encuentra como raíz de la irracionalidad –las destrucciones masivas, el racismo– a la razón ilustrada y su desarrollo científico y tecnológico.³

En términos generales, el párrafo citado sugiere que el motivo fundamental de la disputa entre Neurath y Horkheimer tiene que ver con las actitudes –optimista y pesimista– que cada uno de ellos mantiene en vistas a una anhelada transformación social. Nos interesa señalar en relación a esto, que no es acertada la lectura según la cual Horkheimer desconfía de las posibilidades reales de efectuar una tal transformación; más bien, desconfía del potencial emancipador de la investigación de corte positivista, lo cual marca una diferencia radical respecto de la concepción científica de Neurath. Sin embargo, estamos de acuerdo en la idea de Araujo y Medina acerca de que los autores discrepan en sus concepciones de ciencia, razón, y progreso. Lo que se quiere decir con esto de la “discrepancia” es que a pesar de que usen esos términos en la discusión, cada uno de ellos los entiende de manera distinta. A continuación trabajaremos sobre dos cuestiones relevantes para la filosofía de Horkheimer que podrían aclarar cómo las diferencias entre ambos están originadas en algo más que un malentendido terminológico o una diferencia en la profundidad con que se abordan las temáticas. En primer lugar, consideraremos el carácter dialéctico de la teoría de Horkheimer, y en

³ Araujo & Medina, 2014, p. 123

segundo lugar, la manera en que concibe la relación entre investigación y emancipación.

2. Contradicción y emancipación

Como señala David Held⁴ y como se sigue de varios textos del director del Institut⁵, en la filosofía de Horkheimer, al igual que en la de Hegel, el pensamiento dialéctico es central. Si Horkheimer lo adopta es porque se trata de un método crítico que revela la incompletud donde no parece haberla. El método dialéctico permite integrar a cada una de las visiones parciales que constituyen las distintas teorías científicas, en una visión de conjunto que evidencia los momentos de verdad y de falsedad de cada una de ellas⁶. De esta manera, Horkheimer propone una forma de aproximación al objeto que no supone un recorte de la realidad; si bien las ciencias particulares –que constituyen un lugar importante en la investigación científica- se dedican, cada una de ellas, a un aspecto distinto del mundo, Horkheimer entiende que todos los resultados por ellas obtenidos tienen que ser ulteriormente integrados en una imagen completa. Las ciencias particulares –de corte positivista, no dialécticas-, por no pensar más allá de aquello que constituye su objeto, no pueden evitar entrar en contradicción con lo que las excede. La postura de Horkheimer en cuanto a esto puede sintetizarse de la siguiente manera: si las ciencias particulares no están subordinadas a una visión de la totalidad, entran en conflicto entre sí, de manera que no podrían conducir a progreso alguno.

⁴ Held, D., *Introduction to Critical Theory. Horkheimer to Habermas*, California, Polity Press, 1990

⁵ Entre ellos: “Zum Problem der Wahrheit” (1935), donde Horkheimer sostiene que la dialéctica hegeliana, una vez despojada de sus características idealistas, tiene que ser el método empleado en ciencia; “Autorität und Familie” (1936), en el que afirma que Hegel desarrolló una metodología revolucionaria, aunque –a causa de su idealismo- no emancipadora.

⁶ Aunque Horkheimer valora a la dialéctica hegeliana, considera que uno de los aspectos idealistas de esa concepción dialéctica es el momento positivo que sigue de la *Aufhebung*, y como tal, tiene que ser dejado de lado. Lo que se obtiene en lugar de eso es una dialéctica no-cerrada (*unabgeschlossene Dialektik*).

Ahora bien, es necesario aclarar que la visión de totalidad a la que se refiere Horkheimer no debe confundirse con algo así como un sistema de las ciencias, en el sentido de la suma de los resultados obtenidos por cada una de las ciencias particulares. Más bien, Horkheimer considera necesario que la visión de totalidad esté atravesada por una visión dialéctica que comprenda incluso a lo falso, entendiendo que aquello posee un momento de verdad, al menos en cuanto al hecho de ser falsedad.

Son varios los momentos en “El último ataque a la metafísica” en los que Horkheimer manifiesta preocupación por la persistencia de contradicciones entre las ciencias particulares (de corte positivista) y su entorno. La más importante de ellas se da entre dos formas de pensamiento presentes en la sociedad. Según Horkheimer, aunque la ciencia sea en la actualidad el conocimiento más avanzado sobre la naturaleza, el hombre común y corriente continúa usando en su vida diaria “formas obsoletas de pensamiento desacreditadas por la teoría científica”⁷, evidenciando una falta de armonía entre el pensamiento público y el pensamiento científico y violando “el principio de la economía de pensamiento”⁸. Se trata de un hecho que persistió a través de la era moderna cuando, mientras el conocimiento científico se legitimó como el formalmente correcto, empezó a evidenciarse que las aseveraciones respecto de la existencia del alma, su sujeción a leyes éticas y la posibilidad de que tenga un destino eterno (desde el punto de vista del pensamiento científico) conllevaban afirmaciones improbables y falacias en los puntos más cruciales. A pesar de eso, las visiones metafísicas fueron conservadas en la sociedad porque sólo con la ciencia las personas quedarían en un estado peligroso y desesperado. Para decirlo brevemente, Horkheimer encuentra una problemática contradictoria en la coexistencia entre el pensamiento científico y

⁷ Horkheimer, M., *Op.cit*, tomo 4 p. 109

⁸ *Idem*

el aferramiento a ciertas nociones metafísicas –e incluso religiosas- que tiene lugar en la sociedad contemporánea.

Esa contradicción no sucede solamente al nivel de los individuos comunes y corrientes, sino que también los científicos guardan una actitud contradictoria en este sentido. Al no haber una respuesta científica respecto al tema del alma, la ética y la inmortalidad, incluso los hombres de ciencia encuentran cada uno, privada e individualmente su propia solución al problema, cuando no deciden dejarlo fuera del ámbito de su conciencia. La especificidad de la investigación científica permite y hasta provoca que el investigador se dedique exclusivamente a su tema y no se preocupe por mantener una actitud contradictoria en otros sentidos. Horkheimer pone como ejemplo a Max Planck, quien sostiene, en su trabajo disciplinar que todo está sujeto a las leyes de la naturaleza, pero no está dispuesto a negar la libre voluntad porque su concepción política lo presupone. El problema para Horkheimer es que no se trabaje en favor de una articulación entre la teoría científica y las valoraciones éticas del científico. Los intentos de armonización, según Horkheimer, caen en dos extremos; uno es la aseveración de que la ciencia es la única forma de conocimiento posible, y el otro es el desprecio de la ciencia como una técnica meramente intelectual que responde a consideraciones subordinadas de la existencia humana⁹.

Horkheimer entiende a la realidad como plagada de contradicciones que no pueden simplemente disiparse mediante un esclarecimiento del lenguaje ni a través de la utilización de fórmulas neutras. La única manera de superar las contradicciones es a través de la transformación social. Una teoría como la de Neurath da cuenta de complejidades de la estructura social, pero sin presentarla como contradictoria. Es por esto que Horkheimer acusa a Neurath de presentar una visión armónica y reconciliada de lo real que muestra conformidad con el

⁹ Horkheimer, M., *Op. Cit.*, tomo 3, p. 112

XVIII Congreso Nacional de Filosofía (AFRA)

estado de cosas dado; si la realidad es esencialmente contradictoria y la única manera de superar esas contradicciones es a través de la acción, una teoría que deje de lado las contradicciones (por más que el científico tenga una motivación política transformadora, como en el caso de Neurath) está apartando de la teoría aquellos aspectos de la realidad que la praxis debe transformar. La pretensión positivista de una teoría “libre de contradicciones” es, desde el punto de vista de Horkheimer, una teoría que se arroga el haberlas superado, cuando en realidad las oculta.

3. Metafísica y contradicción

Horkheimer coincide con Neurath en condenar a la metafísica por su afán totalizador, rasgo propiamente fascista de la teoría.¹⁰ Para entender la postura de Horkheimer en relación a la metafísica hay que retomar la idea antes tratada, de contradicción. Lo que decíamos en el apartado anterior era que a pesar de que la metafísica sea, desde el punto de vista de la ciencia, una forma obsoleta de conocimiento, tanto los hombres comunes y corrientes, como los científicos, mantienen en su esfera privada una valoración o postura con respecto a los grandes temas de la metafísica para los que la ciencia no puede darnos una respuesta.

Otra contradicción que Horkheimer encuentra entre ciencia y metafísica es que la ciencia niega a la metafísica sin lograr diferenciarse lo suficientemente de ella. Los motivos de esa indiferenciación son tres. En primer lugar, que las

¹⁰ “Debido al hecho de que la metafísica de posguerra facilitó el camino intelectualmente para el sistema autoritario de gobierno en Alemania, no sorprende que el modo de pensamiento neopositivista atrae círculos que se oponen al fascismo. En su período de mayor florecimiento, el positivismo no limitó su ataque a las ideas metafísicas, sino que fue más allá, criticando también las teorías organicistas del estado y la sociedad. En sus comienzos, esta teoría criticó el concepto fetichista de Estado junto con el concepto ilusorio de Dios. Esta clarificación es uno de los créditos del positivismo moderno.” (Horkheimer, M., *Op. Cit.*, 115) Siendo buenos con Horkheimer podemos decir que está distinguiendo entre la esencia y la apariencia del Positivismo: esencialmente favorece al fascismo, pero no debe sorprender que actualmente atraiga círculos opuestos al fascismo.

exigencias de atenerse a los hechos o tomar a la experiencia inmediata del sujeto como base de los enunciados científicos, conllevan implícitas en sí mismas una concepción metafísica del mundo, en la medida en que suponen una ontologización de la noción de “hecho”; se considera a los hechos como sencillamente dados para el investigador, olvidando que aquello que se entiende como tal no es algo completamente objetivo e idéntico a sí mismo que está sencillamente dado y esperando a ser descubierto e interpretado por el investigador, sino que se trata, en gran parte, una construcción realizada desde la teoría misma. En segundo lugar, Horkheimer afirma que “también es cierto que la ciencia se vuelve ingenuamente metafísica cuando se considera a sí misma *el* conocimiento y *la* teoría e incluso llega a menospreciar a la filosofía, es decir, a cada actitud crítica con respecto a la ciencia”¹¹; es decir, que en la ciencia, tal como es considerada desde la perspectiva del positivismo, hay un afán totalitario y por lo tanto, fascista, en la medida en que ella se postula a sí misma como la única verdadera fuente de conocimiento, desautorizando todo lo que sea externo al recorte que ella misma y de manera arbitraria operó sobre la realidad.

Horkheimer considera que si la concepción dialéctica tiene un privilegio por sobre el positivismo en relación a su potencialidad emancipadora, ello se debe a que el Positivismo combina su afán totalizador con un permanente gesto de definitiva negación de todo aquello que se considere problemático para la teoría, como por ejemplo, la falsedad y la metafísica. Si para Horkheimer la dialéctica es superior al Positivismo es porque este último, negando todo aquello que no entra en su concepción de cientificidad, se convierte en una concepción estrecha. De esa manera, en vez de transformar lo que en el mundo hay de falso, sólo se lo deja de lado, ignorándolo.

¹¹ Horkheimer, M., *Op. Cit.*, 160

Metafísica y emancipación. Sobre la confrontación entre Horkheimer y Neurath. PAULA GARCÍA CHEREP

Bibliografía

Araujo, C. I. y Medina, C., "Acerca de la polémica Neurath-Horkheimer: ciencia y política", *Diánoia*, vol. LIX, n° 72, México DF, 2014, pp. 113-129.

Held, D., *Introduction to Critical Theory. Horkheimer to Habermas*, California, Polity Press, 1990

Horkheimer Max *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a.M., Fischer, 1985-1996

Neurath, O., "Inventory of the Standard of Living" en Symons, J., Pombo, O., Torres, J. M., *Otto Neurath and the Unity of Science*, Nueva York, Springer, 2011

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
MESA DE PONENCIAS: FILOSOFÍA POLÍTICA Y JURÍDICA

EL FRÁGIL LEVIATÁN: CIENCIA; OPINIÓN Y SEDICIÓN EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE
THOMAS HOBBS.

Prof. Jorge García.
Universidad Nacional de San Juan
[*jorge.glogos@gmail.com*](mailto:jorge.glogos@gmail.com)

Resumen: Toda opinión que cuestionara el poder absoluto del soberano, era señalada por Hobbes como una opinión errónea sobre lo político y debía ser neutralizada antes que sus efectos provoquen sediciones. Su Filosofía Política también era para el Filósofo, la Ciencia encargada de comprender la naturaleza de estas opiniones y de enseñar sus efectos perjudiciales para el orden político vigente. La relación en Hobbes entre la justificación de su Filosofía Política y la formación y divulgación de opiniones sediciosas será indagada en este breve trabajo. Se intentará demostrar que en dicha relación a primado la *oposición binaria* de Ciencia-Opinión.

Palabras claves: Hobbes; Ciencia; Opinión; Sedición.

En un interesante ensayo el filósofo brasileño Renato Ribeiro nos dice que “Si Hobbes fuese un autor del siglo XIX o inclusive del XX, posiblemente hablaría sobre la producción de ideología. Si fuese un pensador de la segunda mitad del siglo XX, probablemente hablaría de los medios de comunicación”¹. La presunción de Ribeiro se basa en la preocupación que tenía Hobbes por la formación y circulación de opiniones erróneas sobre el gobierno como causales de la sedición. El filósofo inglés va a identificar y culpar ferozmente a los formadores de opinión—entre ellos a los filósofos e historiadores de los que se nutrían los parlamentaristas, pero también los papistas; los presbiterianos y sectarios—acusados por el filósofo de ser los responsables del caos social y político que sufría la Inglaterra de mediados del siglo XVII y que había tenido como acto extremo, haber hecho rodar la cabeza del monarca Carlos I.

La destrucción del Orden político no era un tema menor para el filósofo de Westport ya que él mismo sintió amenazada su propia integridad física cuando estalló la revolución y así para salvaguardarse optó por el exilio. Su interpretación

¹Ribeiro, Renato., *Thomas Hobbes o la paz contra el clero*, Buenos Aires, CLACSO, 2003, p.19.

El frágil Leviatán: Ciencia; opinión y sedición en la filosofía política de Thomas Hobbes.
JORGE GARCIA.

y análisis de este periodo se halla contenida en su obra tardía llamada *Behemott*² nombre que el filósofo inglés toma de una antigua figura bíblica simbolizada por un monstruo terrestre que se le opone en fuerza y poder al imponente e indomable monstruo marino que es el Leviatán. A este último se le atribuye la unidad política, el Behemott; al contrario; representa el caos y la destrucción del orden social³. Este interés del filósofo inglés que gira en torno a lo que el Profesor Miguel Rodilla⁴ llama manipulación de la conducta y análisis de las modalidades de la falsa conciencia, lo ha llevado a Hobbes a decir que: "el poder del poderoso no se funda sino en la opinión y la creencia del pueblo"⁵. Formulación que podría sorprender al desprevenido nos dice el Profesor Rodilla con gran acierto ya que las lecturas de la obra de Hobbes generalmente ponen el acento en el hecho de que el poder absoluto del soberano solo se basa en el poder que lo habilita a ser el único que puede empuñar las espadas de la justicia; de la guerra y del castigo. Pero lo interesante de esto, es que el poder, no se mantiene solo por haberse hecho del monopolio de la fuerza, sino que su efectividad y estabilidad dependerá del grado de creencia y de sumisión intelectual de los gobernados.

Como las rebeliones y guerras internas eran un hecho, Hobbes dirige su penetrante mirada a las causas que provocan la disolución del Estado. Estas causas son las opiniones y las doctrinas falsas sobre el gobierno. Y parafraseando a Renato Ribeiro, como Hobbes no es un pensador ni del siglo XIX ni tampoco del siglo XX, sino que es un filósofo de mediados del siglo XVII que anuncia la luz de la

²Hobbes, Thomas., *Behemott*. Madrid, Editorial Tecnos, S.A. 1992, *Estudio preliminar y notas*: Miguel Ángel Rodilla.

³Schmitt, Carl., *El Leviathan. En la Teoría del Estado de Tomás Hobbes*, Buenos Aires, Editorial Struhart & Cía, 2002, Traductor: Javier Conde.

⁴Traductor al castellano de la Obra del Behemott, cuyo estudio preliminar corre a su cargo.

⁵Hobbes, Thomas., *Behemott*, ed.cit., p.23.

ilustración⁶, el modo de analizar y tomar posición sobre el problema que para él era el de la formación y divulgación de opiniones sediciosas, es a través de una Filosofía o Ciencia que demuestre razonadamente lo perjudicial que pueden ser estas opiniones para la salud del cuerpo político. Ya que con ellas el orden y la seguridad del ciudadano se ven amenazadas. En su origen la Filosofía Política o Filosofía Civil –como el mismo Hobbes la denominará⁷–necesitó legitimarse como una Ciencia que tuviera como misión liberar al ciudadano del error de la opinión y de sus efectos nocivos e introducirlo al mundo seguro de las certezas y de los principios racionales inspirados en el nuevo pensamiento científico que se iba imponiendo. Además para Hobbes la Filosofía Política también podía llegar a ser un instrumento de adoctrinamiento o educación para una población que estaba siendo seducida por la locura de la sedición.

La estrecha relación en Hobbes entre la fundamentación epistemológica de la Filosofía Política y la formación y divulgación de opiniones y doctrinas sediciosas es lo que se va a poner bajo análisis en este breve trabajo. Lo que se intentará demostrar es que dicha relación ha sido vehiculizada a través del uso de la filosófica *oposición binaria* entre Ciencia-Opinión. La noción de *oposición binaria* utilizada en el presente es tomada del corpus conceptual del filósofo argelino-francés Jacques Derrida. Ya que para él dichas *oposiciones binarias*“establecen un orden conceptual, clasifican y organizan todo lo que hay y acontece en el mundo, rigiendo el pensamiento en la vida diaria; en la filosofía; en la teoría y en la ciencia”⁸.La estructura de estas oposiciones es jerárquica, para Derrida dichas oposiciones no dejan en ningún caso que exista la “coexistencia pacífica de un vis-

⁶Tönnies, Ferdinand., *Hobbes Vida y Doctrina*, Madrid, Alianza Editorial,1988, Versión Española de Eugenio Imaz., p.320.

⁷Watkins, J. W. N., *Que ha dicho Hobbes verdaderamente*, Madrid, Doncel, 1972, Traducción de Antonio Gallifa., p.13.

⁸Quevedo, Amalia., “*De Foucault a Derrida*”, Edición digital de Derrida en Castellano, Buenos Aires, 2001, p.5. Disponible en: <http://jacquesderrida.com.ar/comentarios/quevedo.htm>

El frágil Leviatán: Ciencia; opinión y sedición en la filosofía política de Thomas Hobbes.
JORGE GARCIA.

à-vis” sino que implica siempre una “jerarquía violenta”⁹, el dominio de uno de los términos sobre otro. Entendemos que esa *jerarquía violenta* es la que prevalece en la relación entre Ciencia-Opinión que ha establecido la filosofía y por ello consideramos que cabe entender esta relación como una *oposición binaria* que sirve como instrumento para legitimar e imponer un tipo de saber sobre otro.

Las consecuencias del tránsito de la opinión como un error- en el campo de lo epistemológico- a la opinión como un error –en el campo de lo político- es lo que intentaremos dilucidar en el vasto pensamiento filosófico de Thomas Hobbes.

1. Ciencia vs. Opinión en la justificación Hobessiana de la Filosofía Política.

La formación de la opinión sediciosa como un problema filosófico-político, eso que Hobbes llama “opinión errónea de gente vulgar sobre el bien y el mal”¹⁰- puede ser rastreada en la fundamentación de su Filosofía Política. Esta misma la podemos encontrar en las intenciones de la *Epístola* dedicada a su protector Guillermo Conde de Devonshire, como en los objetivos del *Prefacio del Autor al Lector*, ambos en la obra titulada *De Cive*¹¹. Allí Hobbes para fundamentar la absoluta necesidad de un Filosofía Política–como él mismo la llama y se jacta de haber descubierto¹²- recurrirá a la aplicación de la vieja y filosófica *oposición binaria* entre Ciencia-Opinión. Si bien sabemos que dicha *oposición* tiene una larga tradición en filosofía llegando hasta los remotos días de Parménides, su influencia

⁹Samoná, Leonardo., *Diferencia y Alteridad*, Madrid, Ediciones Akal, S.A., 2005, p.27.

¹⁰Hobbes, Thomas., *De Cive. Elementos Filosóficos del Ciudadano*, Madrid, Alianza, Editorial, S.A, 2000, Traducción, Prólogo y Notas: Carlos Mellizo., p.35.

¹¹Ibid., pp.33-50.

¹²El traductor al Castellano de la Obra *Behemott*, Miguel Rodilla nos informa que: “En un conocido pasaje de la Epístola Dedicatoria del De Corpore, el filósofo, [por Hobbes] con gesto provocativo, no vacila en adjudicarse la paternidad de la filosofía política: “la física [...] es cosa reciente, pero la filosofía política (philosophia civilis) lo es aún más, ya que no es más antigua [...] que aquel libro que yo mismo escribí con el título De Cive”. Hobbes, Thomas., *Behemott*, ed.cit., p.8.

fue mayor aun cuando Platón la incorporará a su teoría de los *grados del conocimiento*¹³. Hobbes tuvo antecedentes más cercanos a su tiempo en lo que respecta al uso de este instrumento pero para la fundamentación de una nueva filosofía, inspirada en los métodos de las nuevas ciencias. Estos antecedentes los podemos hallar en dos ilustres pensadores modernos, ambos contemporáneos a Hobbes y conocidos en profundidad por él filósofo inglés. Siendo estos el ya famoso Filósofo Rene Descartes¹⁴ y el Filósofo y Canciller Francis Bacon¹⁵, este último tuvo una relación profesional con el mismo Hobbes¹⁶. El primero,

¹³Reale,Giovanni., Antiseri, Darío., *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico*. Antigüedad y Edad Media. Tomo I, Barcelona, Editorial Herder, 1988., pp.55-138.

¹⁴La relación entre Descartes y Hobbes puede apreciarse en profundidad siguiendo la disputa entre ambos filósofos, en las epístolas cartesianas analizada por Tonny Negri en: Negri, Antonio., *Descartes político o de la razonable ideología*, Madrid, Ediciones Akal, S.A., 2008., pp.176-186. También Leo Strauss se refiere a la influencia de Descartes en Hobbes a través de la obra del primero llamada *Las Pasiones del Alma*. Véase: Strauss, Leo., *La filosofía política de Hobbes: Su fundamento y su génesis*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006., p.90.

¹⁵Sobre la influencia de Francis Bacon en Thomas Hobbes hay posiciones disímiles entre los estudiosos. Por ejemplo: mientras que para Ferdinand Tönnies la influencia de Bacon en Hobbes no es importante- aunque el mismo Tönnies- solo ponga el énfasis en la concepción sobre el pensamiento del “método científico” en ambos, este nos dice que: “Hobbes podía haber aprendido algo de las explicaciones metodológicas de lord Bacon, y hasta se puede señalar como un flaco suyo el que no haya aprendido nada, el que no haya querido, probablemente, aprender nada. Pero está en lo cierto cuando cree que las ingeniosas dilucidaciones, sugerencias y profecías de lord Bacon no tenían el menor valor para la nueva concepción del mundo que con las nuevas Ciencias de la Naturaleza se iba desarrollando” Tönnies, Ferdinand., *Hobbes Vida y Doctrina*, ed.cit., pp.16-23. Al contrario, para Leo Strauss la influencia Baconiana en Hobbes es considerable y se evidencia en el giro que produce Bacon no solo en su crítica al método de la Física tradicional, sino sobre todo, a la crítica del método de la Filosofía Moral tradicional que fallaba en no poner en el centro de sus estudios las pasiones del hombre en relación a las normas, por ello según Strauss, Hobbes : “Desea, pues, no sólo como hizo Bacon, enfrentar las pasiones unas con otras para mostrar el modo de realización de normas ya establecidas; desea construir una filosofía política que esté desde el principio en armonía con las pasiones. El estudio de las pasiones, que ha hallado una entrada en la moral primero sólo en conexión con la pregunta por la aplicación de normas ya establecidas, debe convertirse desde ahora en fundamento para un conocimiento de las normas mismas.”y también: “Los investigadores modernos habitualmente subestiman la influencia de Bacon sobre Hobbes simplemente debido a que sobrestiman la importancia del método de Galileo para la filosofía política de Hobbes.” Strauss, Leo., *La filosofía política de Hobbes.* , ed. cit. pp.144 y 187.

Descartes, con su duda metódica animada por la búsqueda de un principio certero para así colocar sobre una base sólida el conocimiento verdadero, recomendó poner en suspenso las opiniones. En primera persona el filósofo francés nos confiesa que: “Hace mucho tiempo que me he dado cuenta de que, desde mi niñez, he admitido como verdaderas una porción de opiniones falsas”¹⁷ y que: “sobre tan endeble cimientos no podía haberse edificado nada sólido”¹⁸. Y por ello afirma que: “era preciso acometer seriamente, una vez en mi vida, la empresa de deshacerme de todas las opiniones a que había dado crédito, y empezar de nuevo, desde los fundamentos, si quería establecer algo firme y constante en las ciencias”¹⁹. Con un mismo aire de familia Francis Bacon sostuvo: que para que el hombre se apropie de la naturaleza debía hacerse de los nuevos instrumentos que proporcionaban las nuevas ciencias, estos eran el experimento y la racionalidad lógica a través del método inductivo. Pero antes tenía que despejar de su inteligencia ciertos escollos que él denomina *ídolos*²⁰ donde reinan los prejuicios; los argumentos basados en las costumbres; los criterios subjetivos e individualistas y las creencias e ideologías pasadas. Así tanto Descartes y Bacon-exceptuando sus marcadas diferencias conceptuales-coinciden en aplicar la *oposición binaria* de Ciencia-Opinión para legitimar el método y la nueva concepción sobre el conocimiento que ellos mismos venían a aportar. Ya que para llegar al conocimiento verdadero o Ciencia debemos excluir la Opinión y todo lo que la constituye, por el solo hecho de que hemos determinado que es un obstáculo que nos crea confusiones y nos bloquea el acceso a la verdad.

¹⁶ Hernández, José M., *El retrato de un dios mortal: Estudio sobre la filosofía política de Thomas Hobbes*, Barcelona, Anthropos Editorial, 2002, pp. 48-49.

¹⁷ Descartes René., *Meditaciones Metafísicas*, Madrid, Espasa Calpe, 2006, p.119.

¹⁸ Descartes René., *Discurso del método*, Madrid, Espasa Calpe, 2006, p.41.

¹⁹ Descartes René., *Meditaciones Metafísicas*, ed.cit., p.119.

²⁰ Bacon, Francis., *Novum, Organum*, Buenos Aires, Editorial Losada, S.A., 2003, p.85.

Hobbes por un camino similar también realiza su aporte, pero su influencia hasta nuestros días se debe a la creación de una nueva Ciencia de lo Civil o Filosofía Política ya que como dice Leo Strauss: "Hobbes fue el primero en experimentar la necesidad de buscar una *nuova scienza* del hombre y el Estado, y tuvo éxito en su búsqueda"²¹. Pero antes de pasar a los textos de *De Cive* es necesario para esta argumentación saber cómo el filósofo inglés define a la Ciencia y a la Opinión y con ello además poder apreciar cómo fórmula un entramado conceptual no solo entre Ciencia y Opinión sino además con las nociones de Creencia y Conciencia que son también significativas para su argumentación. En su *Leviatán*²² podemos encontrar la respuesta, Hobbes²³ define la Ciencia como un discurso que se expresa verbalmente y que tiene una rígida estructura lógica condicional, cuyas definiciones que aporta son productos que se concluyen gracias a dicha lógica. Al contrario "cuando el discurso no está constituido por definiciones o si las definiciones no forman silogismos, continúa siendo **opinión** acerca de la verdad de algo afirmado"²⁴. Luego agrega que: "quien esta vehementemente enamorado de sus opiniones y, por absurdas que sean, da a sus opiniones el nombre de **conciencia**."²⁵ Y también que: "cuando el discurso de un hombre no comienza con definiciones y se inicia por una contemplación de sí propio, se llama opinión y si se apoya en las afirmaciones de otra persona la resolución se llama **creencia y fe**"²⁶. Así la Opinión se caracteriza por ser un discurso que no parte de definiciones y que por ello carece de lógica y

²¹ Strauss, Leo., *La filosofía política de Hobbes.*, ed. cit. p.21

²² También en *De Cive* encontramos la diferencia entre Ciencia; Opinión y Fe pero en relación al problema de la obediencia en la religión. Cfr. Hobbes, *De Cive*, ed. cit., pp.337-340.

²³ Hobbes, Thomas., *Leviatan. o la Materia, Forma y Poder de una Republica Eclesiástica y Civil.*, México D.F, Fondo de Cultura Económica, 1994, p.52.

²⁴ *Ibid.*, p.52.

²⁵ *Idem.*

²⁶ *Idem.*

verdad. Además es un discurso que parte de *sí propio*- dice Hobbes- pensamiento que se halla en sintonía directa con Bacon que años antes en su *Novum Organum* cuando define a su *Ídolo de la Caverna*, hace referencia inmediata a los falsos juicios que provienen de nuestra subjetividad e individualidad²⁷. Entonces ¿cuáles son los elementos que constituyen la forma o estructura de la Opinión? El primer elemento es su *irracionalidad* en tanto carencia de lógica y de determinación conceptual; el segundo es la *subjetividad* que cuando llega hasta niveles de convencimiento extremo se denomina Conciencia. Y por último, la *dependencia* y dominio del discurso ajeno que nos hace caer en la Creencia. La Ciencia al contrario es objetiva y neutral²⁸.

A continuación veremos cómo esas definiciones de la Ciencia y la Opinión que parten de una clásica fundamentación epistemológica, ahora son aplicadas y reformuladas en el campo del conocimiento de lo político específicamente.

2. *La opinión sediciosa como error político.*

²⁷ Bacon dice exactamente que : “Los ídolos de la caverna tienen su fundamento en la naturaleza individual de cada uno; pues todo hombre independientemente de los errores comunes a todo el género humano, lleva en sí cierta caverna en que la luz de la naturaleza se quiebra y es corrompida, sea a causa de disposiciones naturales particulares de cada uno, sea en virtud de la educación y del comercio con los otros hombres, sea a consecuencia de las lecturas y de la autoridad de aquellos a quienes cada uno reverencia y admira, ya sea en razón de la diferencia de las impresiones, según que hieran un espíritu prevenido y agitado, o un espíritu apacible y tranquilo y en otras circunstancias; de suerte que el espíritu humano, tal como está dispuesto en cada uno de los hombres, es cosa en extremo variable, llena de agitaciones y casi gobernada por el azar” Bacon Francis., *Novum, Organum.*, ed.cit., pp.87-88.

²⁸ Esa neutralidad, propia del pensamiento científico que se venía gestando ahora en el marco de la Filosofía Política moderna que Hobbes- según él mismo inaugura- se evidencia en una advertencia del mismo filósofo al final de la Epístola de *De Cive* donde dice que: “He tenido también mucho cuidado, a lo largo de todo el discurso, de no interferir en las leyes civiles de ninguna nación en particular, es decir, he evitado arribar a costas que los tiempos han infestado tanto en conchas marinas y tempestades.” Hobbes, *De Cive*, ed. cit., p.38.

Para fundamentar la nueva Ciencia de lo Civil o Filosofía Política, Hobbes recurre primero a la descripción de un panorama en el campo del conocimiento, simétrico a los humores sociales y políticos de la Inglaterra de la época. Así los hechos turbulentos, confusos, propios de un tiempo desquiciado y brotado de locura²⁹ en la realidad moral y política de la ciudad, coinciden o mejor dicho son en parte productos, del malestar y de la confusión en el conocimiento de lo político. Para Hobbes se había tocado fondo en lo que respecta al conocimiento sobre el gobierno. En la epístola de *DeCivele* trasmite a su protector Conde de Devonshire su preocupación por el estado deplorable en este ámbito del pensamiento y allí dispara directamente sus proyectiles contra los filósofos morales, reclamándoles que si ellos hubieran cumplido con sus deberes poniendo empeño en conocer la naturaleza de las acciones humanas como el geómetra conoce la naturaleza de la cantidad de las figuras geométricas, se hubiera desvanecido la fuerza de la avaricia y de la ambición que alimentan “las opiniones erróneas de la gente vulgar, en lo referente a la naturaleza del bien y del mal”³⁰. Pero como los filósofos no han hecho grandes progresos en este campo sostenía Hobbes: “en lugar de haber influido en el mundo dando luz al entendimiento, han servido para entretener los afectos; y el éxito de las figuras retóricas [...] ha hecho que la gente se afianzase aún más en sus opiniones precipitadamente aceptadas”³¹. El primer responsable de la victoria de las opiniones basadas en un saber erróneo sobre el gobierno, es el

²⁹ “Si en el tiempo hubiera, como en el espacio, grados de altura, creo realmente que el más alto de todos los tiempos sería el que transcurrió entre 1640 y 1660. Pues quien desde allí, como desde la Montaña del Diablo, hubiera contemplado el mundo y observado las acciones de los hombres, especialmente en Inglaterra, podría haber tenido una visión panorámica de todos los tipos de injusticia y de todos los tipos de locura que puede ofrecer el mundo, y de cómo fueron engendrados por sus madres, la hipocresía y la vanidad, de las cuales la una es doble iniquidad y la otra doble locura” Hobbes, Thomas, *Behemott*, ed. cit., p.5.

³⁰Hobbes, *De Cive*, ed. cit., p.35.

³¹ *Ibid.*, p.36.

filósofo moral³². En consonancia con esto-aunque aquí da crédito a los ilustres filósofos de la antigüedad- en el *Prefacio al Lector*³³ reconoce la larga tradición filosófica sobre el conocimiento del gobierno que inaugura Sócrates y que continúan Platón; Aristóteles; Cicerón y otros filósofos griegos y romanos. La humildad del genio inglés nos superaba su grandeza, él era consciente que entre los griegos y romanos y su espíritu había un abismo en el campo del saber de lo civil que tenía la misión de sopesar. Pero el problema según Hobbes es que hemos llegado al punto de que ya no solo los filósofos, sino ahora hasta la gente ordinaria tratan de esto “como si fuera un asunto fácil, abierto, asequible a cualquiera con sentido común, y sencillo de resolver sin necesidad de cuidadosa atención y estudio.”³⁴. Para Hobbes lo problemático del asunto era la libertad de opinión sobre las cuestiones del gobierno y de la ciudad, que parecería no tener ninguna contención. Así encuentra en los filósofos morales a los primeros responsables de ese desborde de opiniones falsas y de influencias nocivas que hacían peligrar el orden de la ciudad y el poder del Soberano Absoluto.

Pero podemos preguntar ¿Tan peligrosa puede ser una opinión para el cuerpo político? Para Hobbes demasiado peligrosa si con ella se cuestiona el poder de la Autoridad Suprema. Y por ello insiste que cuando el conocimiento de lo civil “está bien adquirido y por lo tanto ha sido deducido de principios verdaderos y

³²Se podría cruzar un paralelo con Bacon que años antes decía que: “Hay, finalmente, ídolos introducidos en el espíritu por los diversos sistemas de los filósofos y los malos métodos de demostración; llamámosles ídolos del teatro, porque cuantas filosofías hay hasta la fecha inventadas y acreditadas, son, según nosotros, otras tantas piezas creadas y representadas cada una de las cuales contiene un mundo imaginario y teatral.[...] Tampoco queremos hablar aquí sólo de los sistemas de filosofía universal, sí que también de los principios y de los axiomas de las diversas ciencias, a los que la tradición, una fe ciega y la irreflexión, han dado toda la autoridad”. Bacon Francis., *Novum, Organum.*, ed.cit., pp.90.

³³Hobbes, *De Cive*, ed. cit., p.40.

³⁴Idem.

asociaciones evidentes es de un alto beneficio para los hombres y los Estados”³⁵. Pero cuando este deviene en “modalidad falsa y meramente palabrera del mismo el mal recae sobre la humanidad”³⁶. Lo problemático de las opiniones erróneas sobre lo civil y las falsas doctrinas que las alimentan es su impacto e influencia en la voluntad y acciones de los hombres, sobre esto Hobbes es contundente: “en asuntos sobre lo que especulamos solamente para ejercitar nuestro ingenio, si cometemos algún error no hacemos daño a nadie y tampoco ello supone más pérdida que la de tiempo. Pero en aquellas cosas en las que todo hombre debe meditar para dirigir su vida, ocurre necesariamente que no solo por causa de los errores, sino también por la ignorancia misma, surgen ofensas, confrontaciones y hasta matanzas.”³⁷. Y aquí es en donde Hobbes fija el gozne y produce el giro de esa preocupación meramente epistemológica centrada en la justificación de un pensamiento filosófico sobre las nuevas Ciencias de la naturaleza, hacia el interés epistémico-político sobre la necesidad de una Ciencia o Filosofía Política que adoctrine a los ciudadanos a fin de mantener la obediencia en el poder de la autoridad y en el respeto a la estructura jurídica que la legitima, que no se basa en otra cosa que en la voluntad del soberano³⁸. Giro que sigue manteniendo como hemos visto la aplicación de la *oposición binaria* Ciencia-Opinión para legitimar la nueva Filosofía Política y sus propósitos. La diferencia entre el error Cartesiano y el error Hobessiano que encuentra Renato Ribeiro ensancha nuestra argumentación, ya que el filósofo brasileño nos dice que mientras en Descartes: “el error es muy grave porque afecta a todo nuestro conocimiento del mundo, al

³⁵Idem.

³⁶ Ibid., p.41.

³⁷ Idem.

³⁸Friedrich, Carl Joachim., *La Filosofía del Derecho*. México: Fondo de Cultura Económica, p.128

punto de que estaríamos — ¿quién sabe?— tratando con apariencias y no con las cosas como son; [...]” Cuando él [por Hobbes] habla de error, es siempre debido a los efectos que éste podría causar en los actos humanos y en el orden social. Por eso, el error Hobessiano se propaga extraordinariamente: devastará a todo el Estado, al mundo entero, no sólo como objeto de conocimiento, sino alcanzando su propia condición de existencia en tanto que espacio de convivencia humana.”³⁹

3. Consideraciones finales:

Cuando los elementos necesarios para la fundamentación epistemológica se trasladan al campo específico de la filosofía política cobran un nuevo sentido. La Opinión y la Creencia que en la clásica preocupación filosófica-epistemológica simplemente eran errores que obstaculizaban y retrasaban el ascenso a la verdad, ahora para la nueva Filosofía Política serán errores peligrosos y mortales para el cuerpo social. La Conciencia que era solo el modo de llamar a la facultad del hombre por la cual se reconoce como actor de sus actos según sus representaciones del bien o del mal; de lo justo y de lo injusto. etc., ahora pasa a ser el nombre que le dan los hombres obstinados a su pensamiento individual carente de una mediación científica o racional. Y la Ciencia que fuera el más alto grado de saber al servicio del hombre para el dominio de la naturaleza, ahora como Ciencia de lo Civil pasa a ser una herramienta política de adoctrinamiento sobre la obediencia del soberano y dominio del hombre sobre el hombre.

Bibliografía:

Descartes, René., *Discurso del método*, Madrid, Espasa Calpe, 2006.

Descartes, René., *Meditaciones Metafísicas*, Madrid: Espasa Calpe, 2006.

³⁹ Ribeiro, Renato., *Thomas Hobbes o la paz contra el clero.*, ed.cit.,p.7.

El frágil Leviatán: Ciencia; opinión y sedición en la filosofía política de Thomas Hobbes.
JORGE GARCIA.

Bacon, Francis., *Novum, Organum*, Buenos Aires, Editorial Losada, S.A, 2003.

Friedrich, Carl Joachim., *La Filosofía del Derecho*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964.

Hernández, José M., *El retrato de un dios mortal: Estudio sobre la filosofía política de Thomas Hobbes*, Barcelona, Anthropos Editorial, 2002.

Hobbes, Thomas., *De Cive. Elementos Filosóficos del Ciudadano*, Madrid, Alianza Editorial, S.A. Traducción, Prólogo y Notas: Carlos Mellizo, 2000.

Hobbes, Thomas., *Behemott*, Madrid, Editorial Tecnos, S.A., *Estudio preliminar y notas*, Miguel Ángel Rodilla, 1992.

Hobbes, Thomas., *Leviatan. O la Materia, Forma y Poder de una Republica Eclesiástica y Civil*, México D.F, Fondo de Cultura Económica, 1994.

Negri, Antonio., *Descartes político o de la razonable ideología*, Madrid, Ediciones Akal, S.A, 2008.

Quevedo, Amalia., *"De Foucault a Derrida"*, Edición digital de Derrida en Castellano, Buenos Aires, 2001. Disponible en: <http://jacquesderrida.com.ar/comentarios/quevedo.htm>

Strauss, Leo., *La filosofía política de Hobbes: Su fundamento y su génesis*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.

Reale, Giovanni., Antiseri, Darío., *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico. Antigüedad y Edad Media*, Tomo I, Barcelona, Editorial Herder, 1988.

Ribeiro, Renato., *Thomas Hobbes o la paz contra el clero*, Buenos Aires, CLACSO, 2003.

Samoná, Leonardo., *Diferencia y Alteridad*, Madrid, Ediciones Akal, S.A, 2005.

Schmitt, Carl., *El Leviathan. En la Teoría del Estado de Tomás Hobbes*, Buenos Aires, Editorial Struhart & Cía. Traductor: Javier Conde, 2002.

Tönnies, Ferdinand., *Hobbes Vida y Doctrina*, Madrid: Alianza Editorial, Versión Española de Eugenio Imaz, 1988.

El frágil Leviatán: Ciencia; opinión y sedición en la filosofía política de Thomas Hobbes.
JORGE GARCIA.

Watkins, J. W. N ., *Que ha dicho Hobbes verdaderamente*, Madrid, Doncel, Traducción de Antonio Gallifa, 1972.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
MESA DE PONENCIAS: FILOSOFÍA POLÍTICA Y JURÍDICA

IMPLICANCIAS POLÍTICAS DE LA HISTORIA Y EL PORVENIR:
DOS LECTURAS FRANCESAS DE MAQUIAVELO

Maximiliano Ezequiel Giordana
Universidad Nacional de Córdoba (U.N.C)
Facultad de Filosofía y Humanidades
Giordanamax@gmail.com

Resumen: La importancia de los escritos de historia es fundamental para entender a Maquiavelo, ya que esa es la materia con la cual indaga la política. Por ello Roma es el bastión en juego entre los "sabios" teóricos y la práctica política.

Lefort y Althusser ven ahí una clave para entender el rol de la ideología, las divisiones sociales y las condiciones de un nuevo poder. Para ellos el florentino muestra, sin ontología pero con la historia, la posibilidad de una hegemonía del pueblo, instaura un manifiesto.

La gran Roma está llena de arcos del triunfo.
¿Quién los erigió? ¿Sobre quienes triunfaron los doce Césares?
[...]Tantas historias. Tantas preguntas.
(Bertolt Brecht, Preguntas de un obrero que lee,
19.., p..).

El pensamiento de la historia dentro de la filosofía sabemos es hartamente tratado, sin embargo, con poca regularidad se ve cuestionada en relación con el porvenir, siempre incierto, e incluso con el presente como un momento difícil de descifrar. Se trata del mundo de las acciones que formaron el presente y de las que pueden ser acertadas ahora para la posteridad, es decir de la complejidad que acarrearán esas acciones. Sin embargo, el pasado no es meramente un conjunto de hechos a los cuales tenemos acceso ¿Qué autor más adecuado para tal temática que Maquiavelo? Quien desde las posturas que indagaremos, está parado en esa tierra temblorosa, con los pies sobre ella, pero sintiendo su fragilidad, la de una historia

Implicancias políticas de la historia y el porvenir: dos lecturas francesas de Maquiavelo.
MAXIMILIANO EZEQUIEL GIORDANA

incierto, un presente en crisis y un porvenir difícil de prefigurar. Se trata de un autor que lucha desde la nada o más bien desde el movimiento. Se dice no era filósofo, escribe de modo simple, pero esconde un enigma y no sabemos a quién se dirige.

Lefort y Althusser indagan esas temáticas que muchas veces fueron pasadas por alto en una lectura superficial o prejuiciosa, se ven atrapados por lo que el florentino intenta decir y procuran hacerle las preguntas adecuadas. Ambos franceses ven en el solitario Maquiavelo una solución a las problemáticas de un Marx con lagunas sobre lo político y sobre todo hegeliano y teleológico, para poder suministrar fundamentos a un pueblo en la conquista de su libertad, contra la tiranía arbitraria y por la unidad estatal que quiere ser nación. Para ello no alcanza con ver solo las formas de gobierno ni las estrategias de guerra del autor italiano, sino que hay que preguntarnos por sus interlocutores, por su pasado reciente y la tradición florentina, por las relaciones sociales y sobre todo por su estilo indirecto y simple, aquello que se nos hace familiar¹ pero nos aleja. Razón por la cual su "soledad", un carácter insólito de pensamiento discreto y un llamado al buen lector. Si bien sabemos que Maquiavelo marcha para el lado contrario a donde apunta ¿Cuál es su blanco lejano?

En los detalles de Lefort y de Althusser sobre Maquiavelo, se hallan diferencias estilísticas. Las cuales, sin embargo, buscan el mismo fin y van en la misma dirección. En *La soledad de Maquiavelo* (1978) y en *Maquiavelo y nosotros* (1977), Althusser admite la influencia de Lefort sobre el tema, y suscribe a la necesidad del hecho a consumar: lo que Gramsci llamó el "deber ser" de un Estado nacional, o estrictamente una unidad que trascienda a los modelos clásicos de la monarquía y la república incluso. Aun así, tiene otro tratamiento que *El arte de escribir y lo político* (compilado en 2007) y que *Las formas de la historia* (1974) de

¹Cfr. Althusser, L., *Maquiavelo y nosotros*, Madrid, Ed. Akal, 2004, p. 45-68. Lo que Althusser llama "Unheimlichkeit", expresión de Freud para designar una extraña familiaridad.

Implicancias políticas de la historia y el porvenir: dos lecturas francesas de Maquiavelo.
MAXIMILIANO EZEQUIEL GIORDANA

Lefort, sobre dos cuestiones fundamentales. Estas son, el tratamiento político de la historia y la cuestión del nuevo príncipe o su posibilidad.

Dentro de esos temas, y sus distintos tratamientos, se puede pensar sobre el lugar de la fortuna, la relación entre la historia y el presente, sobre la ideología y las representaciones, la diferencia entre la práctica y lo teórico, el estilo de escribir y comunicar ideas y acciones, las condiciones sociales y la virtù, y finalmente sobre la temporalidad y la política, hilo conductor de los otros temas. Todo ello se piensa con Maquiavelo y su tiempo, pero él no sólo nos ubica en tal contexto, sino que también permite otros marcos de aplicación, por lo que seduce a un gran abanico de autores, entre los cuales los que nos interesa ahora, los franceses y marxistas-gramscianos de los 70 (donde aparece la fuerte lectura de Maquiavelo).

1. Historia, representaciones

1.1. Althusser y el enigma "Il Maquia".

Sabemos que Maquiavelo siempre es tomado en cuenta como un fundador de la ciencia política (tema posiblemente cuestionable), que fue el pensador del poder como objeto de estudio y que indudablemente generó una ruptura con su pasado, por lo cual muchas veces nos llega la duda sobre si es o fue un filósofo, y sobre sus intereses e incluso temas de estudio. ¿Este autor va más allá de lo que aparentemente dice? ¿Se agota en su interés por el poder y lo político? En esa ruptura con el pasado buscaremos su consideración y trato con la historia. Un hito fundamental en el pensamiento del autor que nos interesa es la importancia que le adhiere a la experiencia empírica, lo cual hace parte de su realismo político. En ese sentido la historia no solo es usada como la dimensión de los ejemplos, sino también como aquella materia con la que realiza su pensamiento para demostrar el funcionamiento del poder y de lo político, desde lo que escribe: en sus elecciones

Implicancias políticas de la historia y el porvenir: dos lecturas francesas de Maquiavelo.
MAXIMILIANO EZEQUIEL GIORDANA

de historia: a contrapelo, desde lo que omite: poniendo a prueba al lector y a sus interlocutores, desde lo que compara: jugando con el tiempo y analizando distintas circunstancias en sus posibilidades de aprendizaje. Todo ello porque la historia siempre se relaciona con los que la hacen. En fin, en tanto su materia de estudio es tan relevante que Althusser y Lefort no pueden evitar considerarla en su acentuado y particular tratamiento.

Louis Althusser ya desde 1962 en sus cursos evalúa a Maquiavelo, pero desde una crítica o desde una mirada decepcionada, ya que sería solo una utopía que reduce lo político a las formas del poder y el deseo, por lo que no haría una ciencia política ni tampoco una teoría. Si bien el florentino comprendió que junto con un nuevo estado nacería una nueva ciencia, no sería un pensador realista porque no se sostiene en una realidad potente sobre la cual teorizar. Luego, al avanzar sobre la lectura en los 70, Althusser se ve en la reflexión sobre la crisis de la teoría en cuanto tal y realiza una autocrítica de su lectura. Como bien considera Antonio Negri, hubo, primero “una formulación de las categorías de lo político”, segundo, “el bosquejo de una nueva consideración del método y de la teoría a partir de la experiencia maquiaveliana de la práctica política”, y tercero “lo político comienza a presentarse como una nueva filosofía de lo real”. En esos cambios de la lectura nos interesa la segunda y la tercera en particular, ya que allí podemos considerar la cuestión histórica. La segunda es una constitución de una colectividad que se instaura desde su práctica y por fuera de lo teórico abstracto, el “milagro de la constitución de lo político” como un elemento histórico; y la tercera ya que, dentro del marco de la temática de la fundación, aparece un elemento de garantía teórica, el “exemplum” romano.

Si bien en Maquiavelo y nosotros Althusser comienza a preguntarse ¿A quién le habla Maquiavelo? (cuestión que atraviesa todo el presente escrito y que no tiene una respuesta cerrada), acentúa que no se invocan los grandes textos políticos de su época, no se usan las categorías aristotélicas ni platónicas, no toma

posicionamiento ni se interesa por las grandes teorías, sino que le interesa más bien la práctica política, por lo que como dice el autor de *El príncipe*, se va a tratar una “materia nueva y grave”, una nueva vía. Luego del enigma que causa el florentino, y que conlleva su carácter de sorprendente, inasible e insólito, podemos considerar que es un autor en un nuevo camino, que no sólo pone como temática de sus escritos el nuevo principado y la cuestión del comienzo, sino que él mismo escribe novedosamente, pero ¿qué significa que escriba sobre la práctica política y que no retome las grandes teorías políticas? Lo que ya Lefort había inusitado “la veritá efectiva de la cosa”, sobre las singularidades y los casos.

Se dijo que Maquiavelo fue el instaurador de la “ciencia política”, a lo que en el texto que venimos hablando Althusser adhirió con algunas dudas y luego rechazó en *La soledad de Maquiavelo* –como veremos–, pero de lo que estamos seguros es que dio comienzo a algo nuevo:

[...]es cierto que el objetivo de Maquiavelo es el conocimiento de las leyes de la historia, o de la política, pero, al mismo tiempo, eso no es cierto, ya que su objetivo, que no es un objetivo en este sentido, es la posición de un problema político concreto [...] Se comprenderá entonces que Maquiavelo no haga intervenir todas las leyes, ni siquiera un desarrollo general y sistemático [...] lo que hace es poner en evidencia un dispositivo teórico que rompe con los hábitos de la retórica clásica, donde lo universal reina sobre lo singular².

Sus textos son afectados por la práctica, por lo cual es el teórico de la coyuntura, tiene en cuenta todas las circunstancias concretas que existen. Para ello es importante apreciar el pasado y la historia, ¿cómo hacer un recuento de los

²Althusser, L., *Maquiavelo y nosotros*, Madrid, Ed. Akal, 2004, p. 54.

Implicancias políticas de la historia y el porvenir: dos lecturas francesas de Maquiavelo.
MAXIMILIANO EZEQUIEL GIORDANA

acontecimientos actuales al momento de su escritura? Hace falta tener en cuenta los acontecimientos de su pasado reciente y de su pasado lejano o historia.

Se puede decir que hay una teoría de la historia, pero como Althusser refiere con un método “experimental”, en una comparación de “los acontecimientos y las coyunturas”, la cual se lleva a cabo con tres tesis fundamentales: primera, que el mundo y sus habitantes son inmutables, lo cual en su universalidad y objetividad permite la comparación de distintos casos (por ejemplo entre el pasado y el presente, o entre Italia y Francia); segunda, todas las cosas están en constante movimiento o en cambio, a causa de la necesidad que está lejos de la razón, la necesidad de la fortuna, la ley del cambio, esto permite la posibilidad de las variaciones comparadas y de la revolución. Ambas tesis son contradictorias, pero se abre la tercera tesis, una síntesis, la teoría cíclica de la historia, retomada de Polibio. En el origen de los gobiernos se halla el azar y luego la degeneración, sucesivamente, pero Maquiavelo propone abstraerse de ella, ya que el problema no es meramente sobre las formas de gobierno, ya que las tiranías pueden situarse tanto en las repúblicas como en las monarquías. Para salirse de ese ciclo y lograr la duración de un estado se necesita una cualidad diferente, la virtù. Este punto de inserción propositivo a una solución para el mantenimiento del estado puede aprenderse de los ejemplos romanos. Sin embargo ¿no era la historia teórica de los grandes pensadores sobre la política a lo que se negaba nuestro autor? Se trata de una nueva historia “experimental”:

Maquiavelo denuncia con sumo vigor la discriminación impuesta a la antigüedad por sus cantores y sacerdotes oficiales: proclama que para él la Antigüedad es justamente la que ha sido sacrificada, olvidada, rechazada, la Antigüedad de la política. No la Antigüedad de las teorías filosóficas de la política, sino la de la historia concreta, la de la práctica concreta de la política

[...] para permitir la comprensión del presente, la definición del objetivo político y los medios de la acción política³.

Esa Antigüedad práctica que se intenta recuperar no puede ser sin la condición de negar la antigüedad teórica, clave hermenéutica para leer al florentino. Los puntos de quiebre conllevan “el desplazamiento maquiaveliano de una teoría clásica de virtud”, imbricada con la fortuna y no con el bien, para lo cual supone una imitación y una simulación (un uso de las apariencias); la recuperación de la “afirmación sofista de que la virtud se puede enseñar”, por no ser un signo de desigualdad natural entre los hombres; “el rechazo de la perfectibilidad humana” ya que los hombres son relativos a los momentos y la fortuna; y sobre todo “el rechazo de la teoría clásica que postulaba la existencia de un Bien concebido como fin último”, y la importancia de la existencia en pugna de una pluralidad de bienes en conflicto; “una teoría del pluralismo no liberal, como dirá I. Berlin”⁴.

La apertura hacia esa búsqueda de la virtù, para su imitación, nos lleva a Roma, donde se presenta la particularidad de que se trató de una república fundada por reyes, y la demostración de que lo relevante no es la forma de gobierno (por lo cual *El príncipe* y *Los discursos* no son necesariamente excluyentes entre sí), sino el comienzo de un Estado duradero. Roma ha durado por la fundación y por sus leyes, las cuales en las luchas del pueblo se muestran más potentes, pero también porque es un gobierno combinado, capaz de albergar los conflictos y las luchas de clase. Sin embargo ¿es posible poder alcanzar el estatuto de Roma? Teniendo en cuenta otro contexto (S. XVI) ¿cómo sería esa imitación? No puede repetirse lo ya hecho, pero las acciones del presente pueden dilucidar los caminos abiertos por los pasados y llegar a alcanzar “el aroma” de la virtù. Sabemos que los ejemplos de Moisés, Ciro, Rómulo, Teseo, no son los

³Althusser, L., *Maquiavelo y nosotros*, Madrid, Ed. Akal, 2004, p. 80.

⁴AbdoFerez, C. (2013), “La compañía de los sofistas: Maquiavelo objetor de Althusser”, *Revista Colección*, n° 23, Buenos Aires, 2014, p. 60-61. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/compania-sofistas-maquiavelo-objedor.pdf> (06/09/2017).

Implicancias políticas de la historia y el porvenir: dos lecturas francesas de Maquiavelo.
MAXIMILIANO EZEQUIEL GIORDANA

mismos que los de César Borgia, Francesco Sforza, Fernando de Aragón, etc. pero son políticamente valorados.

Es interesante ver entonces el ejemplo que el mismo Maquiavelo utiliza en *El príncipe*:

Se debe hacer como los arqueros prudentes, los cuales – conscientes de que el lugar que desean alcanzar se encuentra demasiado lejos y conociendo al mismo tiempo los límites de la capacidad de su arco- ponen la mira a bastante más altura que el objetivo deseado, no para alcanzar con su flecha a tanta altura, sino para poder, con la ayuda de tan alta mira, llegar al lugar que se han propuesto⁵.

Si lo comparamos con el ejemplo de Aristóteles (modelo de la antigüedad teórica) cuando habla de la prudencia, vemos la diferencia, el blanco está mucho más lejos e incluso no aspiramos a alcanzarlo, el justo medio es obsoleto. Se trata de la relación fundamental entre la *virtù* y la fortuna.

La *virtù* romana no fue conseguida por un individuo, a modo consciente o voluntariamente, sino que los individuos se encuentran poseídos por ella (tal como el caso de Cesar Borgia, a quien luego lo abandonó y fue contraatacado por la fortuna, si es que son distintas cosas o a acaso las dos caras de una moneda). Las ideologías teóricas del renacimiento pensaban poder arrollar a la fortuna, y no vieron que las condiciones políticas y sociales son tan variables como fundamentales para una constitución de un estado. Por eso para Althusser Maquiavelo se encontró en soledad:

[...]se desmarca radicalmente de todo ese pasado, que domina, sin embargo, su propio tiempo, ha de observarse la discreción con la cual lo hace: sin ruido.
Él dice simplemente que ha preferido ir a la realidad efectiva de la cosa en vez

⁵Maquiavelo, N., *El Príncipe*, Buenos Aires, Ed. Losada, 2008, Cap. IV. Se muestra un énfasis en la limitación para alcanzar la excelencia de los que se desea imitar: "néalla virtù di quelli che tu imitiaggiugnere", pero la posibilidad de ser alcanzado por la virtù: "se la sua virtù non vi arriva".

XVIII Congreso Nacional de Filosofía (AFRA)

de a su imaginación [...] Es preciso seguramente que él estuviese solo para disimular como lo hizo, su descubrimiento y callar el nombre de aquellos a quienes combatía⁶.

La disputa de su presente fue sobre la historia, y para la posteridad; donde los ideólogos burgueses del S. XVII generaron la filosofía del derecho natural, tratando de fundamentar la monarquía absoluta. Por ello semejante autor quedó aislado, callado, ocultado, por un discurso diferente y que paso a llamarse filosófico: "La soledad de Maquiavelo fue el de haberse liberado de la primera tradición [la de los humanistas cívicos] antes de que la segunda anegue todo"⁷.

1.2. Lefort y Maquiavelo en su tiempo

Si bien Althusser realiza un tratamiento atravesado por la diferenciación entre teoría y teoría práctica en la lectura de la historia, de una manera más general, refiriéndose a un interlocutor más amplio en el tiempo, Lefort es más detallista, lo cual fue importante para su compatriota, y en ese sentido una gran influencia para considerar a Maquiavelo. Por ello retomaremos cuestiones que ya vimos, como por ejemplo la importancia de Roma, pero sobre todo la controversia y conflicto entre dos tipos de humores o deseos (los cuales se relacionaban con la antigüedad práctica y se ocultaban en la teórica).

En *Las formas de la historia*(1974), Lefort escribe sobre algunas cuestiones relacionadas con la historia, y considera substancial la división de un deseo formado en un estado político. Cuando Maquiavelo considera la naturaleza de los hombres no le interesa hacer una antropología sobre los comportamientos humanos, por eso es contradictorio en el tema, sino que ubica la cuestión en un argumento particular, la oposición fundamental por el poder: entre los Grandes, que desean dominar, y el Pueblo, que desea no ser dominado. Los ciclos históricos

⁶Althusser, L., *La soledad de Maquiavelo*, Madrid, Ed. Akal, 2008, p.340.

⁷*Ibid.*, p. 341.

Implicancias políticas de la historia y el porvenir: dos lecturas francesas de Maquiavelo.
MAXIMILIANO EZEQUIEL GIORDANA

de los regímenes que vimos no son más que la alternancia del orden y desorden en el conflicto de humores, el juego permanente por el poder, el cual se engendra en esa división. Esos deseos no saturan nunca, porque si bien el deseo de los grandes tiene como objeto el otro y el asegurarse sus riquezas y prestigio, siempre quiere más (“para asegurar lo que se tiene, uno siempre quiere más...”), y porque el deseo del pueblo no tiene objetivo, posee una identidad sin referencia, es un deseo negativo (“...de no ser dominado”), por otro lado, ambos deseos son interdependientes e irresolubles.

La clase deseosa de dominar esconde este desorden o división, imponiendo implícitamente un orden con el uso de la apariencia. El caso Roma es ese bastión donde podemos entrever ello, ya que los tumultos de la república romana permitieron el nacimiento de las buenas leyes, en donde se tenía en juego la reforma agraria. Este punto es importante para una pregunta que Althusser tendría en cuenta, ¿Cuál es la intención de Maquiavelo? Cuando habla de Roma designa a Florencia

[...]se encarna en destruir una representación de Roma, elaborada un siglo antes por los humanistas florentinos, pues pone en evidencia, contra la tradición establecida la virtud de la “desunione”, es decir, el papel del conflicto civil como motor de un estado libre y poderoso y explota con Cesar los acontecimientos romanos al servicio de una crítica de la política florentina⁸.

Si bien Althusser intenta mostrar ese lazo entre el florentino y nosotros, Lefort nos ubica en sus intenciones contextualizadas.

La relación entre Maquiavelo y sus contemporáneos, su auditorio cercano, nos ubica en los jardines Oricellari, donde se cree que la República se disgrega a causa de los españoles que tienen el fin de restituir a los Médicis, pero que la descomposición es interna: “la suerte del Estado dependía, en lo más hondo, de la

⁸Lefort, C., *Las formas de la historia*, México D. F., Ed. Fondo de cultura económica, 1988, p. 117.

relación que se establece entre el poder y el pueblo". Una verdadera enseñanza de Roma, tanto en los Discursos como en El príncipe, y sus conflictos podría lograr el cambio histórico y definir las condiciones de una "sociedad histórica". Para eso se debe ser tan incisivo como el mismo Maquiavelo, quien ya funda las bases para la sospecha de una ideología, separado de la ficción de los grandes sistemas platónicos y aristotélicos. Parece referirse a Roma pero lo hace por Florencia, el título de los Discursos se refiere a Tito Livio pero lo pone en duda, al menos a los historiadores que lo utilizan, pero sobre todo, tanto como a su auditorio, nos pone a prueba como lectores, ya que juega con las representaciones que podamos estar tentados a alcanzar. Los objetos de estudio que se ven en él son la política y la historia en tanto tales, pero ellos son un objeto ideal, la relación que tenemos con los sucesos nunca es neutral y la historia no es un pasado de hechos objetivos que esperan ser captados. Por eso Roma no es solo un ejemplo, sino un movimiento en el que la idealización de la república es coartada poco a poco.

Se trata de la duda del pasado para la del presente, acentuar la fragilidad de las representaciones sociales.

[...]decimos, pues el uso que se ha hecho de Roma, en la época de Leonardo Bruni, que se ha rehecho bajo Savonarola y Soderini, en los últimos tiempos de la República, tenía por función legitimar el dominio de una oligarquía burguesa [...]el pensamiento y la acción política se alimentan de ejemplos que se dan ellos mismos y que no hay empresa más audaz, más innovadora y más peligrosa que la de hacer temblar los cimientos de una tradición, o para usar un término cuyo sentido puede medir este auditorio, que atacar a las identificaciones⁹.

Esas "identificaciones" son las creencias de que hay una herencia directa, a modo de leyenda, como en el caso de los florentinos con respecto a los romanos (por lo cual se llamaba a Florencia la parva romana). Los jóvenes ilusionados por

⁹*Ibid.*, p. 127.

Implicancias políticas de la historia y el porvenir: dos lecturas francesas de Maquiavelo.
MAXIMILIANO EZEQUIEL GIORDANA

una sabiduría antigua, basada en la virtud del justo medio, del menor riesgo, y la temperancia del tiempo, no veían que en ello había una defensa del sistema oligárquico.

Los interlocutores más cercanos a Maquiavelo eran los “Giovani”, a quienes se les quiere persuadir sobre los límites de la estrategia racional, ya que la gran política implica riesgo y acción. La idea de la fortuna como mujer y amiga de los jóvenes se refiere al amor por la audacia, la ferocidad y la falta de respeto; en ese sentido el deseo de los jóvenes es la esperanza para entrar en una nueva lógica de la acción. Ellos son posiblemente los innovadores, como casi lo fue Cesar Borgia, y los que pueden revolucionar las viejas tradiciones con un fuerte deseo de cambio que debe ser fomentado, tanto en sus representaciones como en sus acciones. Hay una búsqueda de un deseo de saber que deje atrás los fetichismos del pasado y sea funcional al presente, en relación con un deseo de actuar, para lo cual imitar de Roma la efervescencia política, el arte de identificar a los enemigos, la astucia y la fuerza. Todo ello es producto de una necesidad desde la cual se fundamenta la virtud y la justicia: “el arte político deriva al mismo tiempo del conocimiento de la necesidad –un conocimiento guiado por el examen de las situaciones extremas”¹⁰.

En definitiva, Maquiavelo, muestra Lefort, busca una audacia para subyugar a la fortuna, una prudencia de distinguir la acción histórica de las aventuras, pero, además, en su tratamiento de la historia, muestra un método de discreción, de gran astucia. La cual es el arte de escapar a los engaños de las ideas simples de la sociedad ordenada, pero también de llamar al audaz y al prudente, quien debe saber leerlo o captarlo, en sus relatos, intenciones y omisiones estratégicas, comparadas con las de Jenofonte. Hay una relación entre el arte político y “el arte de marchar allegrísimamente la marcha incisivamente irónica”.

¹⁰Lefort, C., *El arte de escribir y lo político*, Barcelona, Ed. Herder, 2007, p.252.

2. La falta como posibilidad

En esa política de la historia es interesante ver que la acción histórica no tiene un referente explícito, o un sujeto histórico, por lo cual el autor florentino viene a suplantar el determinismo marxista de un agente histórico. En ese sentido en los dos autores franceses la importancia de Maquiavelo es clave, se trata de una propuesta política donde la historia no se dirige a una dirección prefigurada, cual tren, y por tanto de una falta de pasajeros o de sujetos políticos, que puedan a priori superar los conflictos sociales. Pero esa falta puede derivar positivamente en una posibilidad.

Retomando a Lefort y a lo que llamó “la constitución simbólica de lo social”, Maquiavelo no consideraba al modo de producción como definición de la formación social, y tampoco vivió un contexto de madures de la sociedad burguesa, por lo que no vio la relación entre la división social y el poder como Marx, aunque si, incluso de manera determinante, la función del conflicto. Un buen ejemplo de ello es la utilización de los términos “igualdad-desigualdad” ya que no se designan económica ni jurídicamente, “la igualdad no se permite concebir en el registro de la realidad empírica [...] Es, usando un lenguaje que evidentemente no era el de Maquiavelo, una información simbólica, en virtud de la cual se ha instaurado una experiencia singular de lo social, o para hablar con mayor rigor, la experiencia social como tal...”¹¹. El príncipe nuevo debe, frente a los deseos, obedecer a esa información simbólica, y también ejercer una función simbólica. He ahí un poder imaginario que se vea por fuera de los dos deseos, evitando identificarse con los grandes, pero también teniendo controlada la efervescencia del pueblo. El príncipe nuevo sin condiciones para que se lleve a cabo es una función simbólica: “hacer emerger de la división de deseos, una identidad común; representar mediante su persona la unidad de la sociedad [...]”

¹¹Lefort, C., *Las formas de la historia*, México D. F., Ed. Fondo de cultura económica, 1988, p. 114.

Implicancias políticas de la historia y el porvenir: dos lecturas francesas de Maquiavelo.
MAXIMILIANO EZEQUIEL GIORDANA

brinda la ocasión para interrogar el lugar del poder, su dimensión instituyente”¹². La operación simbólica del poder se muestra con la virtù, en tanto ella no nace de una voluntad arbitraria sino del vínculo entre el príncipe y las clases, donde el momento de crisis no permite fórmulas de gobierno clásicas. Esta exigencia práctica funda la exigencia teórica: “se encuentra proclamado, para largo tiempo, que la voluntad de un pueblo espera encontrar su expresión en un individuo, en ese sentido como lo describe Gramsci, El Príncipe, es un mito, en la acepción soreliana del término, una idea que, por su poder de anticipar el porvenir, da una nueva figura presente”¹³, un “hipotético hombre providencial”.

Althusser considera que el término “sujeto” podría sustituirse por el término “agente” situado en un lugar vacío con posibilidades de ser llenado por un individuo o grupo, adecuados para posicionarse en él y poder reunir las fuerzas que exigen los momentos de crisis. Cuando en el apartado anterior hablábamos de una necesidad nos referíamos a esta exigencia, pero siempre enmarcada en ese vacío que es contingente, o en términos de Althusser aleatorio, un número indeterminado de fuerzas y acciones. Contingente porque el punto arquimédico que proclama Descartes no es posible en el espacio político, porque está formado por relaciones, siempre móviles. En ese sentido

lo que vuelve tan diferente el espacio de la práctica política del espacio de la teoría es el de estar, una vez sometido al análisis de la coyuntura que plantea el problema político, -a la orden del día- (como dice Lenin), modificado en su modalidad y en su dispositivo por la existencia de este lugar vacío¹⁴.

Ese espacio vacío que abre Maquiavelo es efecto de otro, el del texto que escribe dibujando ese espacio. Se trata de un texto que se sitúa como llamada

¹²Sirczuk, M. (2015), “La lectura lefortiana de Maquiavelo”, Revista Internacional de filosofía, nº17, Barcelona, 2015, pp. 115. Disponible en:

www.raco.cat/index.php/Astrolabio/article/download/297631/386593 (02/09/2017).

¹³Lefort, C., *Las formas de la historia*, México D. F., Ed. Fondo de cultura económica, 1988, p.151.

¹⁴Althusser, L., *La soledad de Maquiavelo*, Madrid, Ed. Akal, 2008, p.58.

Implicancias políticas de la historia y el porvenir: dos lecturas francesas de Maquiavelo.
MAXIMILIANO EZEQUIEL GIORDANA

apasionada por la solución que anuncia, la escritura en si misma ya es un acto político, no es una ciencia que busca leyes del comportamiento político pasado sino un manifiesto buscando quien se una a su causa por el porvenir. Ahí la frase de Gramsci adquiere relevancia: “El príncipe es un texto utópico revolucionario”, dirigido a un público ajeno a los principados, los que viven ese vacío político. En ese sentido no es meramente una utopía política o ideológica, sino teórica, por ir en busca de pensar lo impensable en contra de la imaginación: una política necesaria y sus condiciones de realización aleatorias.

Bibliografía

- Althusser, L., *La soledad de Maquiavelo*, Madrid, Ed. Akal, 2008.
- Althusser, L., *Maquiavelo y nosotros*, Madrid, Ed. Akal, 2004.
- AbdoFerez, C. (2013), “La compañía de los sofistas: Maquiavelo objetor de Althusser”, *Revista Colección*, n° 23, Buenos Aires, 2014, pp. 56-67.

Disponible en:

<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/compania-sofistas-maquiavelo-objedor.pdf> (06/09/2017).

- Lefort, C., *Las formas de la historia*, México D. F., Ed. Fondo de cultura económica, 1988.
- Lefort, C., *El arte de escribir y lo político*, Barcelona, Ed. Herder, 2007.
- Maquiavelo, N., *El Príncipe*, Buenos Aires, Ed. Losada, 2008.
- Sirczuk, M. (2015), “La lectura lefortiana de Maquiavelo”, *Revista Internacional de filosofía*, n°17, Barcelona, 2015, pp. 112-120. Disponible en: www.raco.cat/index.php/Astrolabio/article/download/297631/386593 (02/09/2017).

Implicancias políticas de la historia y el porvenir: dos lecturas francesas de Maquiavelo.
MAXIMILIANO EZEQUIEL GIORDANA

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
MESA DE PONENCIAS: FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

**EL CARÁCTER ORIGINARIO DEL PRESENTE Y LA PRESENCIA EN LA TEMPORALIDAD
ORIGINARIA ELABORADA POR MARTIN HEIDEGGER EN 1927.**

Mario Martín Gómez Pedrido
Universidad de Buenos Aires
jovenmariomartin@hotmail.com

Resumen: La “temporalidad originaria” es un concepto central de la ontología fenomenológica desarrollada por Martin Heidegger en el período 1926-1929. En este trabajo especificaremos el lugar del presente y la presencia en el tiempo originario centrándonos en la producción del año 1927. Señalaremos que: 1) las nociones de “intratemporalidad” y “tiempo del mundo” permiten argumentar a favor de la originariedad del presente en *Sein und Zeit* y 2) los esquemas de la presentificación y la ausencia fundamentan su cooriginariedad bajo el modo de la presencia en los *Grundproblema der Phänomenologie*.

Palabras claves: tiempo originario, presente, presencia, negatividad.

1. El presente y la temporalidad originaria.

Heidegger considera en *Sein und Zeit* que el “presente (*Gegenwart*)” se constituye en una relación entre el advenir y el ser-sido en el proceso de temporalización del *Dasein*: “... la temporalidad no surge por adición y sucesión de éxtasis, sino que se temporiza siempre en la cooriginariedad de los mismos. Pero dentro de ésta los modos de temporización son diferentes. Y la diferencia consiste en el hecho de que la temporización se puede determinar primariamente desde los distintos éxtasis”.¹ De esta forma la presentación-presente “queda, en el modo de la temporalidad originaria, *incluida* en el advenir y en el ser-sido”.² Debido a esta inclusión el presente toma su lugar específico en tanto éxtasis: “la temporalidad originaria y propia... sólo por ser venideramente sida, ... despierta el presente”.³

¹ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 2001, p. 329.

² Heidegger, M., *Sein und Zeit*, ed.cit., p. 328.

³ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, ed.cit., p. 329.

El carácter originario del presente y la presencia en la temporalidad originaria elaborada por Martin Heidegger en 1927. MARIO MARTÍN GÓMEZ PEDRIDO

Este modo de concebir el presente interroga por esta inclusión en la temporalidad originaria-extático-horizontal. El “presente impropio (*uneigentlicher Gegenwart*)” asociado con la “temporalidad vulgar (*vulgäre Zeitlichkeit*)” en el ámbito de lo útiles presupone la nota distintiva de la sucesión, que lo aleja de una pertenencia al tiempo originario. El “presente propio (*eigentlicher Gegenwart*)”, el “instante (*Augenblick*)”, si bien se menciona su carácter originario, no queda clara su articulación con el advenir propio-originario.

Argumentaremos que una respuesta a la dificultad del lugar del presente en la originariedad del tiempo es desarrollada por Heidegger en su curso del Semestre de verano de 1927 *Die Grundprobleme der Phänomenologie* bajo la noción de “presencia como esquema horizontal del éxtasis del presentificar (*Praesenz als horizontales Schema der Ektase des Gegenwärtigens*)”. A los efectos de probar esta hipótesis, señalaremos que los esquemas de la presencia-ausencia incluyen al presente en la originariedad del tiempo y especificaremos la importancia que la negatividad conlleva en este proceso.

2. La originariedad del presente como intratemporalidad⁴

En primer lugar identificaremos la pertenencia específica del presente al tiempo originario. El Parágrafo 78 de *Sein und Zeit* remite a una indicación del Parágrafo 71 cuando interpretamos temporal la cotidianidad, los sucesos, se desarrollan “en el tiempo”. Este “ser “en el tiempo” (*ist “in der Zeit”*)” constituye la intratemporalidad como modo de originario del presente⁵ y diferencia entre calcular el tiempo y comprenderlo, esto es, “el Dasein fáctico toma en cuenta el tiempo sin comprender existencialmente la temporalidad”.⁶ Se trata de explicar “el

⁴ Para un análisis exhaustivo de este punto cfr. mi trabajo, Gómez Pedrido, M., M., “La noción de *pretérito perfecto a-priori* como tiempo del mundo en *Sein und Zeit* de Martin Heidegger” en *Dios, ser humano, mundo. Entre la filosofía y la teología*, Beros, C., D., Roggero, J., Roldan, , D., A., Deheza, F., S., (comp.) Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 2016, pp. 95 a 118.

⁵ Cfr. Greisch, J., *Ontologie et Temporalité. Esquisse systématique d' une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, PUF, 1990, p. 383.

⁶ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, ed.cit., p. 404

El carácter originario del presente y la presencia en la temporalidad originaria elaborada por Martin Heidegger en 1927. MARIO MARTÍN GÓMEZ PEDRIDO

comportamiento elemental de contar con el tiempo”⁷ que se presenta en locuciones cotidianas como “quiero mi tiempo”, “mi tiempo es valioso”, “darle tiempo al tiempo”, etc., es decir, modos que remiten a “contar con el tiempo”⁸; por ello es fundamental no confundir esta noción existencial de intratemporalidad con el tiempo vulgar. A favor del estatuto originario de la intratemporalidad en el Parágrafo 72 se afirma: “... historicidad e intratemporalidad se muestran igualmente originarias”.⁹

El análisis del presente como intratemporalidad tiene, entonces, dos aspectos que deben ser diferenciados claramente. Por un lado, el presente forma parte de la temporalidad originaria, la intratemporalidad es co-originaria con el resto de los éxtasis temporales, pues “a la temporalidad misma le pertenece algo así como un tiempo del mundo, en el sentido estricto del concepto tempóreo existencial del mundo”¹⁰. El *Dasein* en tanto ser-en-el-mundo en su éxtasis del presente intratemporal elude la aporía entre tiempo del mundo y tiempo del alma.¹¹ Por otro lado, la intratemporalidad además de pertenecer al tiempo originario esta a la base del concepto vulgar de tiempo, pues “el concepto vulgar de tiempo debe su origen a una nivelación del tiempo originario”.¹² Al establecerse esta proveniencia, se justifica la precedencia de la temporalidad originaria¹³ presentada en el Parágrafo 65 y su nivelación implica distinguir varios estratos de temporalización que Paul Ricoeur denominó los “admirables descubrimientos”¹⁴ de la segunda sección de *Sein und Zeit*.

Por lo tanto la originariedad del presente presupone la co-originariedad de la intratemporalidad con la temporalización del estado de abierto y la historicidad. El *Dasein* cotidianamente ocupado en un mundo se temporaliza como cuidado en la unidad del proyecto del arrojamiento y de la caída, “coestando con otros, se

⁷ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, ed.cit., p. 404.

⁸ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, ed.cit., p. 404.

⁹ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, ed.cit., p. 377.

¹⁰ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, ed.cit., p. 405.

¹¹ Cfr. Ricoeur, P., *Tiempo y Narración*, Tomo III, Madrid, España, México D.F., México, Siglo XXI, 1996, pp. 643-661.

¹² Heidegger, M., *Sein und Zeit*, ed.cit., p. 405. Se trata tanto del concepto vulgar de tiempo que recibirá una interpretación detallada en el Parágrafo 81; sobre el punto cfr. Heidegger, M., *Logik die Frage nach der Wahrheit*, Wintersemester, 1925-26, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995, GA 21, pp. 197-416; Heidegger M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Sommersemester 1927, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1997, GA 24, pp. 324-388.

¹³ Cfr. Heidegger, M., *Sein und Zeit*, ed.cit., p. 405.

¹⁴ Cfr. Ricoeur, P., *Tiempo y Narración*, trad.cit., p. 723

El carácter originario del presente y la presencia en la temporalidad originaria elaborada por Martin Heidegger en 1927. MARIO MARTÍN GÓMEZ PEDRIDO

mantiene en un estado interpretativo mediano que queda articulado en el discurso y expresado en el lenguaje".¹⁵ Por medio de esta discursividad sobre el tiempo que lo ocupa en el mundo se precisa el carácter originario del presente.

2.1. La originariedad del presente como tiempo del mundo

En segundo lugar identificaremos cómo expresamos la originariedad del presente. En el Parágrafo 79 de *Sein und Zeit* Heidegger examina el discurso cotidiano en el cual se habla del tiempo. Desde el Parágrafo 65 las palabras que refieren a la temporalidad originaria provienen del lenguaje cotidiano, se dice constantemente: "entonces", "más tarde", "al mismo tiempo", "en un instante". En los *Grundprobleme der Phänomenologie*, Heidegger destaca una serie de recursos expresivos que están a disposición del Dasein para expresar el tiempo presente.¹⁶ "El Dasein, que existe siempre de tal modo que se toma tiempo, se expresa a sí mismo. Tomarse tiempo es expresarse de tal forma que siempre se dice el tiempo".¹⁷ Este enunciado es evidente a condición de aceptar que "siempre contamos ya con el tiempo, antes de lo que midamos mirando el reloj".¹⁸

Heidegger procura describir fenomenológicamente la "autointerpretación de los comportamientos"¹⁹ del Dasein en lo referente a contar con el tiempo y regirse por él. Por eso el presente es caracterizado así "el ocuparse circunspectivo de la comprensión común se funda en la temporalidad, y lo hace en el modo de la presentación que está a la espera y retiene".²⁰ Esto no significa que "la presentación tiene una particular preponderancia",²¹ más bien se trata de analizar diferentes modalidades de enraizamiento de la temporalidad en el presente bajo la modalidad

¹⁵ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, ed.cit., p. 406.

¹⁶ Cfr. Heidegger M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, ed.cit., pp. 363-369.

¹⁷ Heidegger M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927*, ed.cit., p. 366. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

¹⁸ Heidegger M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, ed.cit., p. 365.

¹⁹ Heidegger M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, ed.cit., p. 367. La expresión destacada en bastardillas es de Heidegger.

²⁰ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, ed.cit., p. 406.

²¹ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, ed.cit., p. 407.

El carácter originario del presente y la presencia en la temporalidad originaria elaborada por Martin Heidegger en 1927. MARIO MARTÍN GÓMEZ PEDRIDO

del “olvido de la presentación ocupada”²² de la cual deriva el olvido en el sentido habitual del término que solo habla del simple mantenerse de la misma manera que “el uno mismo dice “yo-yo” ”.²³

En conformidad con el análisis de la mundaneidad del mundo del Parágrafo 18, Heidegger considera el presente como significatividad, esto es, como “tiempo del mundo (*Weltzeit*)”. Este tiempo no es un tiempo cósmico, pues el término “mundo” hay que entenderlo como el tiempo del ser-en-el-mundo que comporta la estructura del “para (*um-zu*)” en su condición respectiva. Del mundo interpretado “en el sentido ontológico existencial”²⁴ surge necesariamente la significatividad temporal, por eso ella es un tiempo fenomenológico originario²⁵ y caracteriza al presente intratemporal.

La descripción originaria de esta intratemporalidad implica que “ese tiempo es datable, tenso, público y pertenece, en cuanto estructurado de esta manera, al mundo mismo”.²⁶ Estos cuatro elementos constitutivos de la intratemporalidad son también analizados en *Die Grundprobleme der Phänomenologie*,²⁷ en un orden diferente. En *Sein und Zeit* el orden es databilidad, extensión, publicidad y significatividad-tiempo del mundo, mientras que en los *Grundprobleme* se comienza por la significatividad seguida por la databilidad, extensión y publicidad; la significatividad-tiempo del mundo abre la secuencia en la *Vorlesung* y la culmina en *Sein und Zeit*.

El tiempo originario consta entonces de tres niveles. La temporalidad del estado de abierto, temporalizada desde el advenir, la historicidad, desde el ser-sido y la intratemporalidad desde el presente-presentación. Probado que el presente intratemporal-tiempo del mundo es originario ¿cómo se fundamenta su co-origenariedad? En los *Grundprobleme der Phänomenologie* bajo la denominación de “esquema de la presencia (*Praesenz*)” Heidegger desarrolla esta condición de posibilidad por medio de una definición de la presencia como originariamente

²² Cfr. Heidegger, M., *Sein und Zeit*, ed.cit., Parágrafo 68, p. 339.

²³ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, ed.cit., p. 322. El término entrecomillado es de Heidegger.

²⁴ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, ed.cit., p. 414.

²⁵ Cfr. Ricoeur, P., *Tiempo y Narración*, trad.cit., pp. 748-757.

²⁶ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, ed.cit., p. 414.

²⁷ Cfr. Heidegger, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, ed.cit., pp. 369-374.

El carácter originario del presente y la presencia en la temporalidad originaria elaborada por Martin Heidegger en 1927. *MARIO MARTÍN GÓMEZ PEDRIDO*

neutral, esto es, modalmente indiferente a los modos propios e impropios de temporalización, y procura hacer extensiva al resto de los éxtasis temporales esta estrategia.

3. La esquematización del Presente y la Presencia

En los *Grundprobleme* de 1927 Heidegger identifica la “presencia (*Praesenz*)” como esquema horizontal del éxtasis del presentificar.²⁸ Ahora bien, si la temporalidad se temporaliza siempre en y por la unidad de sus tres éxtasis, ¿por qué asignarle un privilegio a la presencia como esquema originario? Heidegger se esfuerza en mostrar que la comprensión del útil es posible no sólo desde la perspectiva del Dasein, por la unidad extática de la temporalidad, sino también desde la perspectiva del mundo. En efecto, por una parte, la comprensión del ser del útil y de su vinculación a un concepto remisional supone un acto de presentificación que comprende en la función del útil la anticipación de toda su destinación, presupone la unidad del triple éxtasis temporal por el lado del Dasein. Pero, por otra parte, el presente de este acto de presentificación remite a un horizonte de presencia al interior del cual un útil puede ofrecerse al acto de presentificación. El presente de este acto no es ni el presente caído, el mero presentar, ni el presente propio, el instante. Este horizonte neutro de presencia –una presencia indiferente a la temporalización propia e impropia– se convierte en un espacio de juego para el útil. La presencia deviene un esquema, es decir, un horizonte permanente de mundo que no es sensible, ni inteligible.

El éxtasis del presente es en cuanto tal la condición de posibilidad de una determinación “más allá de sí”, de la trascendencia, del proyectar sobre la presencia. Como condición de posibilidad del “más allá de sí” tiene en sí misma una *prefiguración esquemática* de aquello hacia lo que se dirige “más allá de sí”. Lo que se encuentra más allá del éxtasis como tal en virtud de su carácter de estar

²⁸ Cfr. Heidegger, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, ed.cit., pp. 431-445.

El carácter originario del presente y la presencia en la temporalidad originaria elaborada por Martin Heidegger en 1927. MARIO MARTÍN GÓMEZ PEDRIDO

arrebatado está determinado por ese carácter o, mejor, lo que determina en general el hacia dónde del “más allá de sí” como tal es la *presencia como horizonte*. El presente se proyecta extático en la presencia.²⁹

El esquema de la presencia se constituye en el horizonte del presente en el cual éste se proyecta extáticamente. El esquema de la presencia es una esquematización de ese más allá de sí hacia al cual se dirige el presente en tanto éxtasis temporal. La presencia escapa al dualismo temporal propio e impropio. Es temporalmente originaria sin haber sido jamás temporalmente propia. No es como la presentación, en tanto acto de manipular el útil, un momento de un tiempo derivado. El útil esta disponible en el presente y lo estará nuevamente, pero, su horizonte o esquema que hace posible este tipo de comprensión no es susceptible de deslizarse hacia el pasado, ni nace exclusivamente del futuro.

Como señala Michel Haar la noción de “Presencia (*Praesenz*)” de los útiles remita a un aspecto en cierto sentido “objetivo”³⁰ de la temporalidad distinto y complementario del “Proyecto resuelto de sí” del Dasein determinado por el primado del advenir. El ser del ente intramundano, esté disponible o no, se presenta siempre como una posibilidad que puede ser llevada a la práctica o devenir impracticable.³¹ El útil puede estar a la mano en su presente o a trasmano para dicho presente y ambos modos remiten a un proceso originario del tiempo como presencia.

²⁹ Cfr. Heidegger, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, ed.cit., pp. 431-445.

³⁰ Cfr. Haar, M., “Le Moment (*kairos*), L’Instant (*Augenblick*), et le Tempos du Monde (*Weltzeit*) (1920-1927)” en Courtine F. J., (ed.), *Heidegger 1919-1929: De l’herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Vrin, 1996, p. 88.

³¹ El “presente (*Gegenwart*)” tiene un lugar privilegiado en los *Grundprobleme* que en *Sein und Zeit* no tenía. Si se compara la comprensión del ser intramundano y el mundo a partir del esquema de la presencia constatamos una constante inflexión del futuro hacia el presente. En el *Hauptwerk* de Heidegger la comprensión está fundamentalmente determinada por el advenir, tanto en su forma propia como impropia. Deviene propia en la resolución: en la cual me proyecto silenciosa y en disposición de angustia hacia mí más propio ser culpable entendido este como el fundamento negativo de una nihilidad. Esto es, deviene propia precursando su posibilidad de “ser-para-la-muerte (*Sein zum Tode*)”. Impropiamente (Cfr. Heidegger, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, ed.cit., p. 395 y Heidegger, M., *Sein und Zeit*, ed.cit., p. 337) la comprensión es un “estar a la expectativa (*Gewärtigen*)” por lo cual el Dasein se comprende desde sus posibilidades prácticas y cotidianas: “El comprender impropio (*uneigentliche Verstehen*) se proyecta hacia lo que puede ser objeto de ocupación hacia lo factible apremiante o ineludible del quehacer cotidiano (*alltäglichen Beschäftigung*)” (Heidegger, M., *Sein und Zeit*, ed.cit., p. 337). Heidegger sostiene que la presentación es una modificación de la comprensión en el sentido de una “dispersión (*Zerstreuung*)” e incapacidad del

El carácter originario del presente y la presencia en la temporalidad originaria elaborada por Martin Heidegger en 1927. MARIO MARTÍN GÓMEZ PEDRIDO

... el carácter de lo a la mano y de lo a trasmano (*Abhandene*) son variaciones de un mismo fenómeno fundamental que caracterizamos como el carácter de estar presente (*Anwesenheit*) y el carácter de estar ausente (*Abwesenheit*) y en general como presencia (*Praesenz*).³²

Merecen destacarse dos aspectos de esta cita; el primero la neutralización del presente, bajo el esquema de la presencia, resalta su carácter originario junto a la originariedad ya señalada del advenir y del ser sido. “La presencia no se identifica con el presente, sino que constituye, como condición fundamental del esquema horizontal de éste éxtasis, la estructura completa del presente. Lo correspondiente vale para los otros dos éxtasis, el advenir y el ser sido (repetición, olvido, retención)/ Para no hacer demasiado confusa la visión del fenómeno de la temporalidad ya de por sí difícil de captar, nos limitaremos a la explicación del presente y de su horizonte extático”.³³ Heidegger reconoce aquí que análogos esquemas habría que pensar para el advenir y el ser-sido. Si bien dichos esquemas no son desarrollados, lo cierto es que su postulación es una prueba que la neutralidad del tiempo es el camino elegido por Heidegger para demostrar la co-originariedad de los éxtasis. Queda como tarea desarrollar un esquema advenidero y un esquema de lo sido. El segundo aspecto, ese carácter neutro del tiempo conlleva el reconocimiento de una negatividad originaria bajo el modo de la ausencia o del estar ausente:

“permanecer (*Unweveilen*)”. Michel Haar señala que en estas condiciones, el presente sumido en las exigencias de la cotidianidad es más impropio y caído que la comprensión impropia (Cfr. Haar, M., “Le moment, l’instant (*Augenblick*), et le temps-du-monde (*Weltzeit*) (1920-1927)”, en Courtine (eds.) *Heidegger 1919-1929 De l’Hermeneutique de la Facticité à la Métaphysique du Dasein*, Paris, 1996, pp. 67-90, p. 89) En *Sein und Zeit* la oposición entre originario y derivado hay que entenderla como oposición entre futuro y presente, porque según Heidegger “el advenir (*Zukunft*) se temporaliza en forma propia en el precursar (*Vorlaufen*) por eso el precursar es más originario” (Heidegger, M., *Sein und Zeit*, ed.cit., p. 337. En este sentido el futuro es el fenómeno primordial de la temporalidad originaria y propia. Cfr. Haar, M., “Le Moment (*kairos*), L’Instant (*Augenblick*), et le Tempos du Monde (*Weltzeit*) (1920-1927)” en *Heidegger 1919-1929: De l’herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, art.cit, p. 89)

³² Heidegger, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, ed.cit., p. 433. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

³³ Heidegger, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, ed.cit., p. 435.

El carácter originario del presente y la presencia en la temporalidad originaria elaborada por Martin Heidegger en 1927. MARIO MARTÍN GÓMEZ PEDRIDO

Todo lo positivo se hace claro especialmente a partir de la privación. No podemos ahondar ahora en las razones de por qué esto es así. Digámoslo rápidamente, se encuentran tanto en la esencia de la temporalidad, como en la de la negación arraigada en ella. Si lo positivo se aclara a partir de la privación, entonces, para nuestro problema, esto significa que será posible llevar a cabo de un modo más claro la imperfección temporal de lo a la mano, por lo que respecta a su sentido de ser, se sigue la orientación hacia el modo de ser de lo a trasmano.³⁴

Esta noción de privación plantea una difícil cuestión: “¿Cómo podemos fijarnos en algo ausente? ¿Cómo es posible descubrir lo que falta? ¿Hay en general un modo de acceso a lo ausente, a lo a trasmano? ¿Hay un modo de identificación de lo que no está a la mano? Evidentemente, puesto que decimos también: veo algo que no está ahí”³⁵. Entonces esta neutralización del presente bajo la esquematización de la presencia confiere un particular estatuto de negatividad: “¿Cuál es este modo de acceso a lo ausente? El modo peculiar de descubrimiento de lo ausente es el modo específico del *echar en falta (Vermissen)*. ¿Cómo es ontológicamente posible un comportamiento semejante? ¿Cuál es la temporalidad del echar en falta?”³⁶. Lo que Heidegger deja en claro es la co-originariedad de la ausencia o falta con la presencia, pues dicha ausencia o falta no es simplemente un no presentificar entendido como un derivado de la presencia. “Echar en falta (*Vermissen*)” no es simplemente no encontrar algo, es no encontrar algo que anticipamos como encontrable. El echar en falta es así un “impresentificar (*Ungegenwärtigen*)”. Por ello guarda una co-presencia originaria con la presencia, a tal punto que así como existe un esquema originariamente neutro de la presencia, esto es, independiente de la temporalidad propia e impropia, de la misma forma existe un esquema originariamente neutro de la ausencia. “Al éxtasis del impresentificar (*Ungegenwärtigen*) que hace posible el

³⁴ Heidegger, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, ed.cit., p. 439.

³⁵ Heidegger, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, ed.cit., p. 441.

³⁶ Heidegger, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, ed.cit., p. 441. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

El carácter originario del presente y la presencia en la temporalidad originaria elaborada por Martin Heidegger en 1927. MARIO MARTÍN GÓMEZ PEDRIDO

echar en falta, le pertenece el esquema horizontal de la ausencia (*Absenz*)".³⁷ Esta ausencia originaria implica, es cierto, una modificación de la presencia, pero en relación al carácter originario de esta ausencia: "No cabe interpretar con mayor exactitud esta modificación de la presencia en ausencia en la que se mantiene la presencia cómo modificación si no se profundiza en la caracterización de esta modificación en general, o sea, en la modificación de la presencia como no, como negativa, y si no se esclarece su relación con el tiempo"³⁸. Es en esta relación temporal en la cual se descubre que, "si el Dasein no fuera un ente temporal en el sentido originario del tiempo, entonces el Dasein nunca podría encontrar algo que le falta".³⁹

La originariedad neutra del tiempo como presencia en su articulación con esta co-originariedad con la negatividad lleva a reivindicar, por parte de Heidegger, una posición hegeliana: "En definitiva Hegel está sobre la pista de una gran verdad cuando dijo que ser y nada son idénticos, esto es, se pertenecen mutuamente"⁴⁰. Es por eso que:

... la negatividad puede ser interpretada sólo a partir de la esencia del tiempo y que es únicamente a partir de aquí desde donde cabe interpretar la modificación, por ejemplo, del estar presente en estar ausente.⁴¹

³⁷ Heidegger, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, ed.cit., p. 442.

³⁸ Heidegger, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, ed.cit., p. 442.

³⁹ Heidegger, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, ed.cit., p. 442.

⁴⁰ Heidegger, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, ed.cit., p. 443. Como señala Daniel Brauer refiriéndose a la negación en Hegel, ella se caracteriza por una operación de excluir que es constitutiva. Por ello: "la negación es en el pensamiento de Hegel, no una operación supresiva, sino *la explicitación de una cualidad inherente al concepto positivo mismo, su "negatividad"*... Lo positivo ya "es" en sí negativo". (Brauer, D., "Negación y Negatividad en Hegel" en *Escritos de Filosofía*, Revista de la Academia Nacional de Ciencias, nro. 25-26, Buenos Aires, Enero-Diciembre de 1994, p. 113. Los términos destacados en bastardillas y los términos entrecomillados son del autor) Cfr. también pp. 116-117 y del mismo autor: "El Secreto de la Negación. Investigaciones epistemológicas acerca de las formas del discurso y de la acción", en *Revista de Filosofía y Teoría Política*, La Plata, Universidad Nacional de la Plata, nro. 30, Mayo, 1993, pp. 5-57.

⁴¹ Heidegger, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, ed.cit., p. 443.

3. Conclusión

A partir de los *Grundprobleme* se intensifica la tendencia que atenua la importancia de la distinción temporalidad propia- impropia, y originario-derivado con la consecuencia que el *Dasein*, en su proceso de temporalización, se orienta hacia la neutralidad temporal.⁴² En este contexto progresivamente el presente entendido como presencia cobra mayor relevancia en la estructura de la temporalidad. Heidegger mantiene la noción de un tiempo vulgar como olvido de la finitud, de la posibilidad más propia, pero, el tiempo propio fundado sobre el primado del advenir tiene una función más restringida, sólo vale para el proyecto resuelto del *Dasein* propio. La temporalidad del mundo y el esquema de la presencia, modos del éxtasis del presente, se destacan de la temporalidad misma complementando la unidad extático-horizontal de la temporalidad en general e indicando la dirección general de la misma hacia una negatividad constitutiva que emerge del seno de la neutralidad del tiempo.⁴³

Esta función de la negatividad así definida caracteriza a la presencia como sustracción del ser, cuyo modelo prototipo es el esquema de la ausencia. El tiempo presente definido desde la relación equi-originaria presencia-negatividad hace de la presencia un éxtasis privilegiado que progresivamente adquiere más relevancia que el advenir y el ser-sido. Dice Heidegger en torno a esta ampliación del presente como éxtasis temporal:

⁴² Cfr. Heidegger, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, ed.cit., pp. 171-172.

⁴³ Resulta harto significativo que el éxtasis temporal elegido por Heidegger para presentar la articulación entre la temporalidad y negatividad sea el presente. Para ampliar este punto, Roberto Walton señala: "si lo ausente -del que lo futuro y lo pasado son un modo (*eine Weise*)- mantiene una relación esencial con lo presente actual, resultará que no solo nos atañe -y lo que nos atañe (*das uns Angehende*)- es lo que dura (*das Währende*)- el venir a la presencia en su sentido restringido a los presente actual, con su correspondiente modalidad del presente actual o inmediato (*Gegenwart*), sino también el ausentarse (*das Abwesen*) como venir a la presencia lo aún no actualmente presente (*noch-nicht-Gegenwärtiges*) y de lo ya no actualmente presente (*nicht-mehr-Gegenwärtiges*)". (Walton, R., J., "Rasgos y ambigüedades del venir a la presencia de lo presente" en *El fenómeno y sus configuraciones*, Buenos Aires, Almagesto, 1993, pp. 39-65, pp. 45-46). Por todo ello, "lo presente comprende también lo presente no actual (*das ungegenwärtige Anwesende*) que, considerado desde la perspectiva de lo presente actual, es lo ausente (*das Abwesende*). Así todo lo presente y todo lo ausente están reunidos en un venir a la presencia" (Walton, R., J., "Rasgos y ambigüedades del venir a la presencia de lo presente" en *El fenómeno y sus configuraciones*, ed. cit., p. 45).

El carácter originario del presente y la presencia en la temporalidad originaria elaborada por Martin Heidegger en 1927. *MARIO MARTÍN GÓMEZ PEDRIDO*

Ser quiere decir estar presente. Este rasgo fundamental del ser, que se dice pronto, el estar presente, se hace sin embargo misterioso en el momento en que despertamos y consideramos adónde aquello que nosotros llamamos presencia remite nuestro pensar.

Lo presente es lo que mora y perdura, y que esencia en dirección al desocultamiento y dentro de él. El estar presente acaece de un modo propio sólo donde prevalece ya el estado-de-desocultamiento. Pero el presente, en tanto que mora y perdura entrando en el estado-de-desocultamiento, es presente.

De ahí que al estar presente no sólo le pertenezca el estado-de-desocultamiento sino el presente. Este presente que prevalece en el estar presente es un carácter del tiempo. Pero la esencia de este no se deja aprehender por medio del concepto de tiempo heredado de la tradición.

En el ser, que ha aparecido como estar presente queda, sin embargo, no pensado el estado de desocultamiento que allí prevalece, del mismo modo contra la esencia de presente y tiempo que prevalece allí.⁴⁴

En este mismo sentido puede señalarse sobre la relación entre presente y presencia:

en tanto el ser es comprendido como presencia y el ser-descubierto como presente, en tanto presencia (*Anwesenheit*) y presente (*Gegenwart*) son una presencia (*Präsenz*), a través de la verdad el ser como presencia (*Anwesenheit*) puede, incluso más bien debe, ser determinado como presente (*Gegenwart*), puesto que el presente es el modo supremo de la presencia. Ya Platón designa al ser como presente. Y el término técnico *ousía*, que en la historia de la filosofía se traduce de una manera totalmente sin sentido como sustancia, no quiere decir otra cosa sino presencia en un sentido bien determinado. Es cierto que es preciso subrayar necesariamente que los griegos, Platón y Aristóteles, han determinado al ser como *ousía*, pero ellos están bien lejos de entender qué significa propiamente determinar al ser como presencia y presente. El presente es *un*

⁴⁴ Heidegger, M., "Was heißt Denken?" en *Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000, GA 7, pp. 137-138.

El carácter originario del presente y la presencia en la temporalidad originaria elaborada por Martin Heidegger en 1927. MARIO MARTÍN GÓMEZ PEDRIDO

carácter del tiempo. Comprendemos el ser como presencia a partir del presente significa comprender el ser a partir del tiempo.⁴⁵

Resulta harto significativo que el éxtasis temporal elegido por Heidegger para presentar la articulación entre la temporalidad y negatividad sea el presente. Para ampliar este punto, Roberto Walton dice: “si lo ausente –del que lo futuro y lo pasado son un modo (*eine Weise*)- mantiene una relación esencial con lo presente actual, resultará que no solo nos atañe –y lo que nos atañe (*das uns Angehende*)- es lo que dura (*das Währende*)- el venir a la presencia en su sentido restringido a los presente actual, con su correspondiente modalidad del presente actual o inmediato (*Gegenwart*), sino también el ausentarse (*das Abwesen*) como venir a la presencia lo aún no actualmente presente (*noch-nicht-Gegenwärtiges*) y de lo ya no actualmente presente (*nicht-mehr-Gegenwärtiges*)”.⁴⁶ Por todo ello cabe señalar que: “Por todo ello, “lo presente comprende también lo presente no actual (*das ungegenwärtige Anwesende*) que, considerado desde la perspectiva de lo presente actual, es lo ausente (*das Abwesende*). Así todo lo presente y todo lo ausente están reunidos en un venir a la presencia”.⁴⁷

Bibliografía

Brauer, D., “El Secreto de la Negación. Investigaciones epistemológicas acerca de las formas del discurso y de la acción”, en *Revista de Filosofía y Teoría Política*, La Plata, Universidad Nacional de la Plata, nro. 30, Mayo, 1993, pp. 5-57.

⁴⁵ Heidegger, M.. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* ed.cit., p. 193. Los términos destacados en bastardillas son de Heidegger.

⁴⁶ Walton, R., J., “Rasgos y ambigüedades del venir a la presencia de lo presente” en *El fenómeno y sus configuraciones*, art.cit., pp. 45-46.

⁴⁷ Walton, R., J., “Rasgos y ambigüedades del venir a la presencia de lo presente” en *El fenómeno y sus configuraciones*, art.cit., p. 45.

El carácter originario del presente y la presencia en la temporalidad originaria elaborada por Martin Heidegger en 1927. MARIO MARTÍN GÓMEZ PEDRIDO

Brauer, D., "Negación y Negatividad en Hegel" en *Escritos de Filosofía*, Revista de la Academia Nacional de Ciencias, nro. 25-26, Buenos Aires, Enero-Diciembre de 1994.

Greisch, J., *Ontologie et Temporalité. Esquisse systématique d' une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, PUF, 1990.

Haar, M., "Le moment, l'instant (*Augenblick*), et le temps-du-monde (*Weltzeit*) (1920-1927)", en Courtine (eds.) *Heidegger 1919-1929 De l' Hermeneutique de la Facticité á la Métaphysique du Dasein*, Paris, 1996, pp. 67-90.

Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer , 2001.

Heidegger, M., *Logik die Frage nach der Wahrheit, Wintersemester, 1925-26*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995, GA 21,

Heidegger M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Sommersemester 1927*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1997, GA 24.

Heidegger, M., "Was heißt Denken?" en *Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000, GA 7.

Ricoeur, P., *Tiempo y Narración*, Tomo III, Madrid, España, México D.F., México, Siglo XXI, 1996.

Walton, R., J., "Rasgos y ambigüedades del venir a la presencia de lo presente" en *El fenómeno y sus configuraciones*, Buenos Aires, Almagesto, 1993, pp. 39-65.

El carácter originario del presente y la presencia en la temporalidad originaria
elaborada por Martin Heidegger en 1927. *MARIO MARTÍN GÓMEZ PEDRIDO*

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
SIMPOSIO: FORMAS DE LA APARIENCIA. DE LA MODERNIDAD ESTÉTICA A LA
CULTURA DE MASAS

NIETZSCHE Y LA POLÉMICA CON LA MODERNIDAD: LA LECTURA DE
HABERMAS

Maximiliano Gonnet
UNC-Conicet
maxigonnet@hotmail.com

Resumen: La obra de Nietzsche se erige sobre el fondo de una aguda autoconsciencia del “tiempo moderno” como una época atravesada por numerosas rupturas y discontinuidades, cuya iluminación ha de constituir la principal tarea del pensamiento en la elaboración de nuevas formas de comprensión y conocimiento. Desde la temprana disección de los presupuestos histórico-filosóficos del “hombre teórico” abordada en *El nacimiento de la tragedia* y la concomitante denuncia del “filisteísmo” y el “historicismo” de la cultura decimonónica delineada en sus dos primeras *Consideraciones intempestivas*, hasta el diagnóstico del nihilismo y la *décadance* en los escritos tardíos, lo que aparece como hilo conductor de la filosofía de Nietzsche es la confrontación crítica con los diversos registros (ciencia, estética, moral, religión) en los que ve verificarse un conjunto de aporías propias de la “conciencia moderna”. Esto es, en primer lugar, la urgencia por apelar a una razón unificadora que, en un momento de secularización y de progresivo “desencantamiento del mundo”, pueda poner coto a la desintegración y particularización de los saberes, dotando de sentido a una existencia que ya no puede pensarse “asegurada” por garantías metafísicas. En este sentido, la ruptura con la tradición de la “gran filosofía” pasa por la reconsideración del lugar y función de la “teoría” y de su relación con la praxis, la cual, para recuperar cierta vitalidad perdida necesitaría sacudirse del yugo de una razón meramente “objetivadora”, cientificista. De ahí que la posición de Nietzsche haya sido a menudo caracterizada como “curvatura” o “radicalización” de la Ilustración, es decir, como el intento de elaborar una crítica inmanente de esa razón teórica que había llegado a presentarse como “sistema” de lo real, sin la posibilidad de reflexionar sobre el fundamento valorativo mismo a partir del cual se construía. Teniendo en cuenta este contexto, en esta intervención nos proponemos revisar la influyente lectura que Jürgen Habermas realiza de Nietzsche en *El discurso filosófico de la modernidad* (1985), según la cual aquella radicalización significaría el abandono del proyecto moderno “en conjunto”, el “hacer explotar la envoltura de razón de la modernidad como tal” y, por lo tanto, un “saltar” fuera de ella como condición para la “entrada” en un tiempo radicalmente nuevo, aparentemente “posmoderno”. En particular, nos interesa calibrar lo que Habermas tiene para decir acerca del concepto nietzscheano de “arte”, a su juicio atrapado en la contradicción de pretender ser lo “otro” de la “razón centrada en el sujeto”, olvidando con ello la diferenciación inevitable de ésta en “esferas de validez”, y renunciando por tanto a cualquier posible comunicación racional del momento expresivo con las esferas de la razón teórica y la razón práctica. En otros términos, intentamos discutir la idea de que lo que Nietzsche pensó “en” el arte pueda ser reducido a un tipo de “irracionalidad” que, aun sin regresión a una totalidad perdida, ya no podría producir una crítica “desde dentro” y mantener eso que Habermas entiende como el “contenido emancipatorio” del proyecto moderno. Con ello, creemos, se malentiende lo que tratamos de pensar como el potencial crítico

“diferencial” contenido en el arte, su momento genuinamente “autónomo” y “soberano”.

Palabras clave: Nietzsche, Habermas, modernidad, experiencia, arte, tiempo.

La posición de Nietzsche en el panorama de la filosofía contemporánea sigue siendo motivo de disputa entre las distintas tradiciones del pensamiento actual –e incluso al interior de cada una de ellas– que de un modo u otro se reconocen deudoras de su legado, desde la fenomenología y la hermenéutica al postestructuralismo, desde la filosofía analítica y el pragmatismo a la Teoría Crítica de la sociedad. El largo siglo XX filosófico podría ser visto como la escenificación todavía irresuelta de un “campo de fuerzas” abierto por Nietzsche y dentro del cual irreversiblemente habríamos de seguir pensando. Más allá del signo y los sesgos con que se afronta la lectura del autor, esta insistencia es síntoma de que los problemas y las formas de preguntar nietzscheanos están todavía demasiado vivos y reclaman una atención siempre renovada. En cualquier caso, la filosofía de Nietzsche es identificada como un momento de quiebre, una profunda puesta en abismo de los ideales de la razón moderna, a partir de la crítica del conjunto de valores que habían estado a la base de la consolidación de la metafísica occidental. La figura del pensador alemán sería el nombre en el que están contenidos no sólo un agudo cuestionamiento del propio “tiempo moderno”, con las crisis y las rupturas constitutivas de sus saberes y creencias, con las emancipaciones y las nuevas dependencias de su “sujeto”, sino también el interés por crear las condiciones para aquello que podría “superarlo”, “corregirlo” o “mejorarlo”.

Ya desde los primeros escritos del autor aparece nítidamente la tematización de la relación entre los diversos tipos de conocimiento a los que el hombre moderno llega como consecuencia de la naturalización de un método “científico” de investigación y el concepto más o menos supuesto, más o menos no pensado de “vida” que subyace a ellos. Uno de los principales objetos de su crítica será la separación misma, propiciada por el desarrollo de la ciencia

moderna, entre “teoría” y “praxis”, y los resultados que esta separación tiene para cada uno de los polos: por un lado, un conocimiento pretendidamente “objetivo”, purificado de todo interés vital y ajeno a las condiciones históricas de posibilidad del sujeto cognoscente; por el otro, una experiencia empobrecida, sin teoría y, por lo tanto, no “ilustrada”, entregada a intereses “naturales” que ya no pueden dar cuenta de sí mismos. En este sentido, la experiencia fundamental de Nietzsche es la de la “ruptura, a mediados del siglo XIX, con la gran filosofía” y la “constatación de que la pretensión, clásicamente abrigada por la teoría, de comprender la esencia del mundo y *mediante ello* orientar al hombre en su acción, no puede coexistir por más tiempo con las pautas de la ciencia moderna”¹. El desmoronamiento de toda pretensión “sistemática” de la filosofía conlleva la disolución del “nexo teórico”, especulativo que antes garantizaba la normatividad del conocimiento y su fundamentación crítica. Incluso, o precisamente allí donde la ciencia se presenta como “teoría pura” y con la apariencia de “ontología”, el saber que ofrece es sólo un saber técnicamente utilizable, no un saber normativo ni orientador de la conducta. Y la praxis, lo que el hombre vive y experimenta, aparece cada vez más como lo que necesita ser “interpretado”, “valorado” desde alguna otra parte. A esta separación Nietzsche la designará con el concepto de “nihilismo”, y la productividad (y el riesgo) de su filosofía estará marcada en cada una de sus etapas por la búsqueda de estrategias para unir una parte destructiva y una parte constructiva, esto es: la genealogía de ese nihilismo planteada a su vez como la necesidad de “nuevos valores”, de nuevas exigencias postmetafísicas, “posfundacionales”, de fundamentación.

De aquí que la posición de Nietzsche haya sido a menudo caracterizada como “curvatura” o “radicalización” de la Ilustración, es decir, como el intento de elaborar una crítica inmanente de esa razón teórica que había llegado a presentarse como “sistema” de lo real, sin la posibilidad de reflexionar sobre el fundamento valorativo mismo a partir del cual se construía. Este movimiento

¹Habermas, J., “La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche”, en: Id., *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, Madrid, Tecnos, 1982, pp. 33-34.

alcanza su más clara síntesis en *Humano, demasiado humano*, libro que oficia de parteaguas entre la despedida de los ideales romántico-wagnerianos de la producción juvenil del autor y el tránsito hacia la filosofía del “espíritu libre” de los años ochenta:

Nietzsche concibe su crítica genealógica de la metafísica como viraje o curvatura de la Ilustración, no sencillamente como prosecución o abandono de la misma. Se trata, pues, de un virar *de* la propia Ilustración, de un curvarse sobre sí para aplicar al fin su talante desmitificador sobre sus propios productos. En virtud de tal viraje se agudizan los aspectos disolutivos del pensamiento ilustrado (inmanentismo, crítica de la razón), al tiempo que se cuestionan aquellos otros que aún la mantenían demasiado apegada a un pasado sublimado como clasicismo en la versión oficial de una cultura humanista. Sólo captando este doble matiz de cercanía y alejamiento, de fidelidad y distorsión de la herencia del pensamiento moderno, cabe explicar tantas presuntas ambigüedades del Nietzsche “ilustrado” que emerge de las páginas de *Humano, demasiado humano*: precisamente porque completar la Ilustración exige algo más que la chata atencencia a su presentación puramente lineal y al optimismo racionalista de “los más ilustrados”, es por lo que las categorías modernas de sujeto, razón, superación, progreso son distorsionadas por Nietzsche, como paso previo para una torsión de la metafísica y una efectiva transvaloración de los valores.²

Teniendo en cuenta este contexto, quisiéramos revisar la influyente lectura que Jürgen Habermas realiza de Nietzsche en *El discurso filosófico de la modernidad*, según la cual esta radicalización significaría el abandono del proyecto moderno “en conjunto”, el “hacer explotar la envoltura de razón de la modernidad como tal” y, por lo tanto, un “saltar” fuera de ella como condición para la “entrada” en un tiempo enteramente nuevo, aparentemente “posmoderno”.³

² Barrios Casares, M., “Nietzsche: la crítica de la metafísica como curvatura de la ilustración”, en: Nietzsche, F., *Humano, demasiado humano*, vol. I, Madrid, Akal, 2007, p. 21.

³ Habermas, J., “Entrada en la posmodernidad: Nietzsche como cambio de escena”, en: Id., *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, Katz, 2008, pp. 99-121.

En sus lecciones de 1985, Habermas intenta establecer en términos histórico-filosóficos cuáles serían las aporías, el “giro irracionalista” al cual conduce aquello que en 1968, en “La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche”, había analizado en términos del problema de teoría y praxis, o “conocimiento” e “interés” –como paso preliminar, a su vez, para la construcción de un programa filosófico-sociológico con intenciones sistemáticas como el suyo. Hacia el final de este ensayo, luego de haber reconstruido el sentido de la “consumación del nihilismo” por parte de Nietzsche en tres etapas –esto es: 1. La crítica del historicismo en la Segunda *consideración intempestiva*; 2. La revisión del concepto de lo trascendental en “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”; 3. La doctrina perspectivista de los afectos en las obras y fragmentos de los años 80–, Habermas concluye lo siguiente: “tan sólo hay interpretaciones, pero ningún texto. Este giro irracionalista (...) está motivado por una generalización de experiencias estéticas fundamentales”.⁴

Según la perspectiva habermasiana, el punto de llegada de la teoría nietzscheana del conocimiento (si es que se la puede llamar así) sería la mera negación de cualquier objetividad posible, la disolución de las diferencias entre el conocimiento y las ilusiones “útiles para la vida” y la consiguiente absolutización del proceso de interpretación, hipostasiado en voluntad de poder. Aun si se preocupa por delinear un concepto “activo” de nihilismo que le permita escapar de las consecuencias escépticas y/o relativistas que se seguirían de la sola constatación de la existencia de una pluralidad de valores que ya no pueden fundamentarse “filosóficamente”, Nietzsche no habría podido ver que su crítica del conocimiento como teoría y de la verdad como correspondencia exigía una “reflexividad” de ningún modo incompatible con el concepto moderno de “ciencia”. Antes bien, es la reflexión de la misma fuerza crítica que disuelve todo suelo normativo la que posibilita reconducir el problema de las “estimaciones de valor”, de las ficciones y de la producción de sentido a una racionalidad constitutiva que no es mera “invención”, *poiesis* del

⁴Habermas, J., “La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche”, ed. cit., p. 57.

sujeto interpretante. Tal como la piensa Nietzsche, “una tal creación de sentido, hipostasiada en voluntad de poder [esto es, la interpretación como proceso orgánico para llegar a dominar algo], es algo absoluto. En ella desaparece la diferencia entre un proyecto propio de la especie, que ha de acreditarse en condiciones contingentes, y las proyecciones de ensoñación en las que cobran frágil forma nuestras fantasías desiderativas”.⁵Entonces, el precio que Nietzsche paga por depotenciar la estructura del conocimiento y desenmascarar las pretensiones “objetivistas” del sujeto cognoscente es el de un vertiginoso esteticismo, una abjuración de todo fundamento inmanente al pensamiento filosófico y la consiguiente “salida” de la reflexión hacia un ámbito de mediaciones “estéticas” falsamente autoconsciente. La temprana objeción de Habermas al Nietzsche crítico del conocimiento podría resumirse del siguiente modo: a fin de denunciar las abstracciones “sin consecuencias para la vida” de la concepción científica del mundo, del tipo de hombre y naturaleza que ella supone e hipostasia, Nietzsche asume que no puede ir “en contra” de la propia “lógica de las ciencias” –esto es, del socavamiento de cualquier orden sustancial, del momento disolutivo y desmitificador que en ellas se manifiesta–, pese a lo cual intenta hacer valer las exigencias de un concepto otro, “útil” de “teoría” retrocediendo “hasta por detrás de ella” para hacerse de una imagen del conocimiento desde una “anterior” e “inalienable vinculación con la praxis”, pretendidamente impermeable a toda ilusión (incluida la científicista) de objetividad. En otros términos, consume el nihilismo a partir de premisas erróneas, moviliza las fuerzas de la reflexión en contra de los “derechos de la misma reflexión”, y por lo tanto su crítica se vuelve autorreferencial.⁶

Esta objeción es todavía más virulenta en el contexto de la reconstrucción habermasiana de la modernidad filosófica. Según los presupuestos de esta reconstrucción⁷, que mencionaremos brevemente, la “Edad Moderna” comienza

⁵*Ibid.*, p. 58.

⁶*Ibid.*, p. 59.

⁷ Las lecciones se inscriben en el marco del debate modernidad-posmodernidad, al cual el autor ya se había acercado desde su conferencia de 1980, “La modernidad: un proyecto incompleto” (en Habermas, J. et. al., *La posmodernidad* (ed. a cargo de Hal Foster), Barcelona, Kairós, 2006, pp.

XVIII Congreso Nacional de Filosofía (AFRA)

no sólo cuando el concepto de lo “nuevo”, lo “moderno” es utilizado como índice cronológico de demarcación entre la actualidad y un tiempo anterior distinto, sino cuando ese concepto histórico se vuelve consciente de sí mismo y “surge una necesidad de autocercioramiento”, la exigencia de que eso que se presenta como “época nueva” extraiga su “normatividad”, sus “criterios de orientación” de sí misma, sin referencia a modelos de otras épocas. Es decir, cuando el pensamiento se ve enfrentado a la tarea de “aprehender *su* tiempo” y, por ello, justificar su “legitimidad”⁸ elevándola a concepto: un concepto “filosófico” de la modernidad que sea a su vez un principio estabilizador de las desgarraduras y tendencias disgregantes contenidas en ella.

En la perspectiva de Habermas, “Hegel es el primero que eleva a problema filosófico el proceso de desgajamiento y ruptura de la modernidad respecto de las sugerencias de normatividad del pasado que quedan extramuros de ella”⁹, y encuentra en la *subjetividad* aquel principio de inteligibilidad. Con Hegel el sujeto se torna “reflexivo” y establece un modo de relación consigo mismo en función del cual conquista su autonomía y su libertad al mismo tiempo que adquiere conciencia de sus separaciones constitutivas, de su división en “esferas de validez” (ciencia, moral, arte). Le interesa a Habermas rescatar el idealismo hegeliano en tanto que el primer intento por regenerar en el medio de la razón un poder unificador, una “totalidad de la vida ética” como la que antaño representaba la religión, pero ahora en el contexto de un espíritu “extrañado de sí mismo”. Aun en sus fallas, con este intento se hacen patentes los límites dentro de los cuales se moverá de aquí en más el “proyecto moderno”: los de una dialéctica inmanente al propio principio de la Ilustración, la idea de que la crítica de la modernidad, o el

19-36). Para la explicitación de los presupuestos de esta reconstrucción, véase también Habermas, J., “La modernidad: su conciencia del tiempo y su necesidad de autocercioramiento”, en: Id., *El discurso filosófico de la modernidad*, ed. cit., pp. 11-33.

⁸Cfr. Blumenberg, H., *La legitimación de la edad moderna*, Madrid, Pre-Textos, 2008.

⁹Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, op. cit., p. 26 ss.

concepto crítico de modernidad ya no podrá servirse de otro instrumento que el de la reflexión.¹⁰

En el horizonte histórico abierto por procesos de ilustración irreversibles que autonomizan a la vez que paralizan, que individualizan a la vez que suprimen toda fuerza de integración social –es decir, en la medida misma en que las sucesivas liberaciones operadas en la modernidad son vividas simultáneamente como abstracción y alienación con respecto a una totalidad perdida que se intentará reconfigurar– se cifran para Habermas una “correctibilidad” y unos “déficits” específicos que en cualquier caso sólo podrán subsanarse mediante una “radicalización” de aquel proyecto ilustrado, nunca a través de su “abolición” o una pretendida “vuelta atrás”. Ante los fracasos de una razón que, para superar las escisiones de la modernidad, había querido validarse como equivalente del poder unificador de la religión –un triple fracaso: en primer lugar, el de la reconciliación hegeliana en el espíritu absoluto; luego, el de la reapropiación de las fuerzas humanas esenciales alienadas en la producción capitalista, en los hegelianos de izquierda; finalmente, el repliegue en una memoria compensatoria por parte de los hegelianos de derecha¹¹–, se le habría planteado a Nietzsche la siguiente alternativa, algo esquemáticamente esbozada por Habermas:

Nietzsche sólo tenía la elección, o bien de someter una vez más a una crítica inmanente la razón centrada en el sujeto, o bien de abandonar el programa en conjunto. Se decide por esta segunda alternativa, renuncia a una nueva revisión del concepto de razón, y *licencia* a la dialéctica de la ilustración. Son sobre todo las deformaciones historicistas de la conciencia moderna, su inundación con cualesquiera contenidos y su vaciamiento de todo lo esencial lo que le hacen dudar de que la modernidad pueda aún extraer de sí misma los criterios que necesita, “pues de nosotros mismos, los modernos no tenemos absolutamente nada”. Ciertamente, Nietzsche dirige y aplica una vez más, ahora contra la ilustración historicista, la figura de pensamiento que la dialéctica de la ilustración representa,

¹⁰*Ibid.*, p. 30.

¹¹*Ibid.*, pp. 63-97.

pero con la única finalidad de hacer explotar la envoltura de razón de la modernidad como tal.¹²

Tomando nuevamente como ejemplo de este “cambio de raíz” de la argumentación *Sobre la utilidad y perjuicio de la historia para la vida*, de 1873, la segunda consideración intempestiva en la cual Nietzsche había hablado de la “enfermedad histórica” y de las consecuencias regresivas que se seguían de la superfetación del “sentido histórico” para la vitalidad de una praxis que se quisiera siempre “actual” –en plena consonancia, a su vez, con la filosofía de la historia construida un año antes en *El nacimiento de la tragedia*, según la cual se trazaba una línea de continuidad entre el “socratismo estético” y el encumbramiento del “hombre teórico” acaecido en la modernidad–, Habermas puede valorar todavía el uso nietzscheano de una “figura de pensamiento” ilustrada, esto es, la de un saber histórico que se vuelve genealógicamente sobre sí e intenta resolver desde sí mismo el problema del saber histórico. Sin embargo, impugna una vez más la finalidad que cree detectar por detrás de esta figura: un “deshacerse de la historia” para “hacer pie en lo otro de la razón”, es decir, en el “mito”. Vale aclarar que la pregunta por el mito es en el joven Nietzsche –el Nietzsche “romántico” antes que “ilustrado”, si seguimos por un momento la partición habitual– una pieza angular de su “metafísica de artista”, y su tematización está revestida de un carácter práctico-utópico más bien que contemplativo-restaurador. La vía estética atisbada por Nietzsche no tendría que ver con un retorno a imágenes religioso-metafísicas perimidas, sino con una apertura del pasado –un pasado al cual el autor había llegado precisamente como resultado del ejercicio de la ciencia filológica más rigurosa: la Grecia de la época trágica, por lo tanto no la de la “serena grandeza” del clasicismo– que habría de operar como elemento reactivador de las energías neutralizadas por la “conciencia crítica” que determina unilateralmente al individuo moderno.

¹²*Ibid.*, pp. 101-102.

Una “reactivación” de este tipo, que Habermas vincula acertadamente con el proyecto de una “nueva mitología” del primer romanticismo alemán, ha de configurarse no sólo en la autonomía de la esfera artística (en este caso, el drama musical wagneriano) sino que también, a partir de allí, ha de comunicarse al todo de la *Kultur* y de las instituciones públicas rigidizadas por la cristalización de aquella conciencia. No se reduce, en cambio, a ninguna forma secularizada de “mesianismo” o dramaturgia de la ausencia y regreso del “Dios venidero”, en la línea que va de Hölderlin a Heidegger, como equivocadamente lo lee Habermas siguiendo a Manfred Frank ¹³. La idea de “redención” parece suponer, por lo menos en sus versiones clásicas, la posibilidad de un estado de reconciliación en el que se suprimirían todas las mediaciones y el sujeto se volvería “transparente” para sí mismo. En la lectura habermasiana (que en esto exagera un tanto la influencia de la estética y la metafísicaschopenhauerianas en el joven Nietzsche), la variante “romántica” de tal mesianismo implica además la convicción de que tal estado reconciliado se alcanza únicamente a partir del contacto, de la confrontación de la “razón centrada en el sujeto” con “lo absolutamente otro de la razón” y de una suspensión, al menos momentánea, del principio de individuación. Ahora bien, no se trata, según nuestra interpretación, de que Nietzsche absolutice el carácter “desdiferenciador” del arte, la disolución de todos los límites e identidades como “puerta de acceso a lo dionisiaco”, mucho menos que la fusión extática con la “naturaleza amorfa” o el “caos originario” sea la garante de una regeneración virtuosa de la totalidad perdida. Por el contrario, ya en *El nacimiento de la tragedia* afirma el autor que “no se puede vivir en lo dionisiaco” y que en todo caso la intelección de algo así como lo “sin forma”, lo “no individual” que lo dionisiaco simboliza no es nunca el resultado de una

¹³Basta echar una ojeada al corpus de los escritos nietzscheanos de juventud, del cual *El nacimiento de la tragedia* constituye sólo una síntesis provisoria, para darnos cuenta de que la preocupación del autor no se clausuraba de ningún modo en la defensa del poder redentor del arte, sino que suponía también la pregunta de largo aliento por las condiciones de posibilidad de la “cultura”, entendida en términos generales como la “unidad de estilo artístico de todas las manifestaciones vitales de un pueblo”. Véase, por ejemplo, Nietzsche, F., *Consideraciones intempestivas*, 1. *David Strauss, el confesor y el escritor*, Madrid, Alianza, 2009, p. 31.

experiencia inmediata o naturaleza “dada”, sino que presupone siempre un juego previo de extrañamiento y cercanía, un proceso de mediaciones que finalmente no apunta a ninguna reconciliación. El hecho de que se crea en esta reconciliación –como, por lo demás, en cualquier tipo de teleología–, es otro de los “artículos de fe” demasiado modernos, una forma más de la devenida “ilusión metafísica” de la cultura moderna. La defensa del arte, podríamos pensar, no se da en términos abstractos, como si se tratara de enfocarlo solamente desde la perspectiva de una teoría de la “compensación” con respecto a un diagnóstico negativo asumido como totalizador, sino más bien en tanto que activador de una serie de energías “vitales” que ya no pueden significarse en la autosuficiencia del concepto y la identidad metafísicos. Señala, en este sentido, hacia la puesta en funcionamiento de un modelo de “dialéctica interpretativa” en el que se resalta el carácter productivo de lo negativo y la “diferencia” que habitan constitutivamente en todo intento de síntesis.¹⁴

Con esto llegamos a lo que según nos parece es el núcleo del malentendido habermasiano en torno a Nietzsche, esto es, su interpretación del momento “estético” y el tipo de experiencia que posibilitaría la obra de arte moderna. En efecto, el eje de la reconstrucción de Habermas, tal como vimos más arriba en el texto de 1968, es el de que Nietzsche se ve empujado a la exaltación de lo irracional por una experiencia radicalizada del arte moderno, es decir, por la aceptación acrítica del potencial liberador y de las virtualidades “descentradoras” del sujeto contenidas en él. “Acrítico” quiere decir aquí que desconoce aquella separación en esferas consustancial al discurso, a la razón de la modernidad, y que por lo tanto toma un aspecto de lo que esta razón misma diferencia, el arte, como modelo de eso absolutamente otro de la razón que tendría que venir a señalarle a ésta sus límites y sus malformaciones. Para concebir incluso esta idea de lo absolutamente otro tiene que apelar a una concepción del arte que borra su momento racional, su ser parte de un ámbito diferenciado, con criterios de validez propios pero no desconectables del

¹⁴ Cfr. Rampley, M., *Nietzsche, Aesthetics and Modernity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, especialmente capítulo 1: “Truth, interpretation and the dialectic of nihilism”.

contexto que forma con los ámbitos de la razón teórica (conocimiento) y de la razón práctica (moral). Por esto, el intento de saltar fuera de la dialéctica de la ilustración se vuelve aporético: se le exige a lo radicalmente diferenciado que “des-diferencie”, como si hubiera una desconexión entre esta experiencia de la des-diferenciación (en lenguaje schopenhaueriano: el individuo que se pierde a sí mismo, que “rasga” el principio de individuación) y la de lo diferenciado (lo individual, lo que tiene que ser descentrado, trastocado), de manera tal que lo que en un comienzo se presentaba bajo el mandato de reunir lo separado finalmente acaba en una transfiguración metafísica de lo separado. En otros términos, lo que debía ser crítica de la modernidad como separación es reducido a una objeción “separada” que no sólo se revela como carente de fundamento para la crítica, sino que también mina todo posible criterio desde el cual realizarla.

Para Habermas, el peligro consiste en asumir que la crítica de la razón ha de volverse “total”, que hay algo así como un “afuera” del horizonte de la razón desde el cual juzgarla. Sin pretender agotar aquí los alcances de esta tesis –tesis que por lo demás cumple una función central en la arquitectónica del libro de Habermas, pues ve en la tentación de este afuera gran parte de los problemas de la filosofía contemporánea, desde Bataille hasta Derrida, pasando por los propios representantes de la Teoría Crítica: Adorno y Horkheimer–, e independientemente de la corrección o no de lo que el autor entiende que habría significado en particular el arte moderno y la modernidad estética para el discurso de la modernidad, querríamos dejar solamente señalada nuestra sospecha de que esta interpretación global de Nietzsche no hace justicia a la complejidad de su pensamiento. En posteriores investigaciones trataremos de abordar, con un examen más detallado de los propios textos del autor, las razones por las cuales la dialéctica de la ilustración en Nietzsche no se resuelve en una identificación estetizante de arte y vida, como si se tratara de descargarse de la abstracción reinante en una identidad separada y abstracta, sino que se problematiza en una serie de pasos “más allá de” (del “sujeto”, de la

“verdad”, también del “arte”), tendientes en última instancia a crear las condiciones para una “libertad distanciadora”, la experiencia de una autotranscendencia con respecto a toda detención o petrificación en “cercanías” falsas. El “arte”, lo “artístico”, la “óptica de artista” no serían simplemente los conceptos que consagran la creencia en una salida del concepto para fundar algo así como una ontología de lo irracional. Lo que Nietzsche pensó “en” y “con” el arte no se deja reducir a un tipo de “irracionalidad” que ya no puede producir una crítica “desde dentro”, de ningún modo renuncia a mantener eso que Habermas entiende como el “contenido emancipatorio” del proyecto moderno. Con ello, creemos, se malentiende lo que tratamos de pensar como el potencial crítico “diferencial” cifrado en el arte, su momento genuinamente “autónomo” y “soberano”.

Bibliografía

Barrios Casares, M., “Nietzsche: la crítica de la metafísica como curvatura de la Ilustración”, en: Nietzsche, F., *Humano, demasiado humano*, vol. I, Madrid, Akal, pp. 7-27.

Frank, M., “Dioniso y el renacimiento del drama religioso (Nietzsche, Wagner, Johst)”, en: Id., *Dios en el exilio. Lecciones sobre la Nueva Mitología*, Madrid, Akal, 2004, pp. 7-111.

Habermas, J., “La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche”, en: Id., *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, Madrid, Tecnos, 1982, pp. 31-61.

_____, “Entrada en la posmodernidad: Nietzsche como cambio de escena”, en: Id., *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, Katz, 2008, pp. 99-121.

Nietzsche y la polémica con la modernidad: la lectura de Habermas.
MAXIMILIANO GONNET

Nietzsche, F., *Sobre la utilidad y perjuicio de la historia para la vida [II Intempestiva]*,
Madrid, Biblioteca Nueva, 2003.

_____, *El nacimiento de la tragedia, o Grecia y el pesimismo*, Madrid, Alianza,
2007.

Ramsey, M., *Nietzsche, Aesthetics and Modernity*, Cambridge, Cambridge
University Press, 2000.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
MESA DE PONENCIA: FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

**CIENCIA, CONSTRUCTIVISMO SOCIAL Y COMPROMISO ECOLÓGICO EN EL
PENSAMIENTO DE BRUNO LATOUR**

Claudio M. González
UBA
claudiohgonzalez@yahoo.com.ar

Resumen: El pensamiento de Latour es considerado por muchos filósofos de la ciencia un ejemplo de constructivismo social con implicaciones antirrealistas y relativistas. El objetivo de este trabajo es analizar las modificaciones y aclaraciones que Latour fue realizando para disipar lo que considera malentendidos que distorsionan su pensamiento. Se concluye que dichas aclaraciones intentaban compensar ciertos excesos retóricos presentes en las primeras obras del autor. Al enfatizar que los hechos científicos son construcciones sociales y no algo ya dado para ser descubierto, entraron en tensión con la creciente preocupación de Latour por temas ecológico y su militancia contra el calentamiento global, que corría el riesgo de ser considerado una “mera construcción” y no un hecho real.

Palabras clave: constructivismo social, realismo científico, antirrealismo, Ecología, Cambio Climático.

1. Introducción.

El pensamiento de Bruno Latour es considerado por muchos filósofos de la ciencia un ejemplo de constructivismo social con implicaciones antirrealistas y relativistas que pondrían en tela de juicio la autoridad de la ciencia.

En sus primeras obras, Latour presentó un constructivismo social fuerte, con ciertos excesos retóricos provocativos e irónicos que enfatizaban el papel determinante de las luchas de intereses de los científicos, la competencia y el reclutamiento de aliados para vencer en la contienda. El resultado sería la construcción social de los hechos estudiados por la ciencia, que por lo tanto no estarían ya dados con existencia independiente para ser descubiertos sino que se construyen. La importancia otorgada a la lucha de intereses fue tal que ciertos pasajes de su obra parecían devaluar el papel jugado por la naturaleza en la investigación científica.

Posteriormente a esta formulación inicial fuerte, Latour encontró consecuencias indeseadas que lo llevaron a ir realizando aclaraciones y reformulando su postura. Se quejó repetidamente de que se le adjudicaban tesis que no sostenía y realizó numerosas declaraciones de adhesión al realismo, o al menos a cierto realismo. También expresó su malestar con la misma idea de construcción e intentó subsanar las fallas que tendría dicha idea introduciendo nuevos términos para reemplazarla, tales como “composición” o “instauración”. De este modo, culminó en una postura más moderada comparada con la versión original.

El objetivo de este trabajo es examinar ciertos hitos que consideramos importantes en las modificaciones con las que Latour fue reformulando su postura, finalizando con referencias al proyecto de investigación colectiva AIME, dirigido por Latour entre 2011 y 2015, en el que enroló a numerosos coinvestigadores mediante una plataforma interactiva de Internet.

La conclusión a la que llegamos es que un factor determinante de esta progresiva moderación de la postura inicial es que Latour fue tomando conciencia de la tensión que se producía con su creciente preocupación por temas ecológicos. En efecto, Latour se embarcó en un proyecto “diplomático” de defensa de Gaia que negocie la construcción de un mundo común habitable y también emprendió una militancia contra el calentamiento global.

Esto se evidencia en los comentarios efectuados por el autor referidos a la Cumbre sobre Cambio Climático de 2009 realizada en Copenhague. En dicho contexto se produjo el llamado “*Climagate*” debido a la filtración de correos electrónicos intercambiados por científicos que, según algunos, sugerían que habrían manipulado datos para fortalecer la postura que sostiene que el calentamiento global es un fenómeno real producido por la acción humana.

En esa ocasión, algunos negacionistas argumentaron que el *Climagate* evidenciaba que el calentamiento global era una mera construcción social y no un hecho objetivo. La idea de construcción social de los hechos se volvía entonces un como *boomerang* contra la militancia ecológica de Latour y por ello el autor debió acercarse a una postura más moderada. Las aclaraciones y

modificaciones realizadas, según creemos, pueden ser vistas como un intento de inyectar más solidez en los hechos contruidos, para salvarlos de ser considerados “meras construcciones”. De este modo subrayaría en su pensamiento algún contrapeso objetivo que cumpla, al menos en parte, el papel que juega la realidad independiente según el realismo científico, algo que parece haber sido descuidado en las obras iniciales.¹

2.La version original del constructivismo social de Latour

2.1.El constructivismo social y el papel de la naturaleza.

Para quien tenga intuiciones realistas ciertas tesis de Latour resultan muy controvertidas, pues sostuvo en sus primeras obras que los hechos científicos son el producto de un complejo proceso de construcción social y por ello no se puede afirmar que se encuentren ya dados “ahí afuera” esperando ser descubiertos.

Latour realizó un estudio etnológico examinando la práctica científica de laboratorio y también examinó casos tomados de la historia de la ciencia, poniendo siempre el acento en la “ciencia en acción”. Sostiene que gracias dichas investigaciones encontró que la construcción social de los hechos es un proceso en el que intervienen negociaciones, estrategias retóricas y agonísticas, reclutamiento de aliados, desplazamientos y participación de “actantes” tanto humanos como no humanos (según su teoría del actor-red). También incluye la traducción y fusión de intereses que interconectan en una red la ciencia con la tecnología, con la sociedad y con la política.

¹Stathis Psillos sostiene que el realismo científico se caracteriza por sostener tres tesis principales. La tesis metafísica defiende la idea de un mundo cuya existencia y estructura son independientes de las representaciones que nos hacemos de ellas. Esta es la tesis que nos interesa principalmente en el presente trabajo. Psillos distingue también una tesis semántica, según la cual los enunciados científicos que contienen términos teóricos son capaces de ser verdaderos o falsos y una tesis epistémica, según la cual las teorías científicas maduras bien confirmadas deben ser consideradas aproximadamente verdaderas. Ver Psillos, Stathis, *Scientific Realism. How Science Tracks Truth*, Londres, New York, Routledge, 1999

Para citar algunos ejemplos, en *LaboratoryLife*, escrita conjuntamente con Woolgar, presentan el estudio etnográfico realizado en un laboratorio de endocrinología del Instituto Salk, en California, y concluyen que el hecho de que exista la hormona TRF es el resultado de una construcción en la que intervinieron microprocesos de negociación que involucran intereses sociales. Por otro lado, apelando no ya a un trabajo etnográfico sino al análisis de un caso de la historia de la ciencia, examina los procesos mediante los cuales Pasteur habría construido los microbios. En otra obra llegó incluso a cuestionar que los científicos que examinaron la momia de Ramsés II hayan concluido que dicho Faraón murió de tuberculosis, ya que sería cometer un anacronismo si se considera que el bacilo de Koch recién fue construido muchos siglos después.²

Por otro lado, ciertos pasajes de esta versión inicial del constructivismo al tiempo que enfatizan la importancia de las negociaciones sociales parecen devaluar el papel que la Naturaleza juega en la investigación científica. Por ejemplo, se afirma :

*(...) la actividad científica no es "acerca de la naturaleza", es una fiera lucha para construir la realidad.*³

O también:

*"«Naturaleza" es un concepto utilizable solamente como subproducto de la actividad agonística.*⁴

²Sobre Pasteur, ve Latour, B., *The Pasteurization of France*, Cambridge, Harvard University Press, 1993. El caso de la momia de Ramsés II aparece en Latour, B., "On the Partial Existence of Existing and Nonexisting Objects" en: *Biographies of Scientific Objects* (comp.), Chicago, University of Chicago Press, 2001, pp. 247- 269.

³Latour, B., Woolgar, S., *Laboratory Life: the Social Construction of Scientific Facts*, Los Angeles, Londres, Sage, 1979, pp. 243.

⁴*Ibid*, pp.237.

En este pasaje, se entiende por “agonística” una actividad de conflicto social en la que intervienen disputas y alianzas de los científicos. Además, en *Science in Action, How to Follow Scientists and Engineers through Society*, al considerar las dos “caras de Jano” distinguibles al estudiar la práctica científica, se enuncia una tercera regla del método que establece:

(...) dado que la resolución de una controversia es *la causa* de la representación de la Naturaleza y no la consecuencia, *nunca podemos usar el resultado -la Naturaleza -para explicar cómo y por qué la controversia ha sido resuelta.*⁵

La naturaleza no parece entonces jugar un papel decisivo en la resolución de las controversias, al menos según esta cara de Jano, sino que sería convocada recién una vez que la controversia ha sido zanjada luego de que en una lucha de intereses alguno de los contendientes haya vencido.

2.2. Aclaraciones y modificaciones posteriores

Resulta llamativo que en la segunda edición de *Laboratory Life* (1986), Latour y Woolgar aclaran que en la primera edición (1979) los editores no les permitieron incluir los párrafos en los que reconocían que consideraban que su visión constructivista de la ciencia no resulta convincente. Agregaban que no se preocuparían por aclarar “lo que verdaderamente quisieron decir” para evitar malentendidos ya que, siguiendo las tesis de la crítica literaria, pensaban que el libro no es del autor y su destino depende de los múltiples lectores.

No obstante, contradiciendo dichas declaraciones Latour repetidamente se tomó el trabajo de aclarar lo que verdaderamente quiso decir. Intentó mostrar que otros tenían una concepción distorsionada de su constructivismo y se interesó en evidenciar aspectos realistas de su obra. Hacer un inventario de las todas las aclaraciones realizadas por Latour excede la extensión de este

⁵Latour, *Science in Action, How to Follow Scientists and Engineers through Society*, Cambridge, Harvard University Press, 2003, pp. 114. Trad. propia.

trabajo, de modo que nos centraremos en algunas de ellas que resulten relevantes para este trabajo. Haremos una primera aproximación a este tema señalando brevemente algunos hitos de esta evolución y luego los retomaremos.

Por ejemplo en la segunda edición de *LaboratoryLife: the Social Construction of ScientificFacts* fue eliminado el término “social”, por considerarse que dio lugar a tergiversaciones. Por otro lado, en *Pandora’s Hope: EssaysontheReality of ScienceStudies* Latour manifiesta que debido a los malentendidos generados, se sintió obligado a aclarar que cree en la realidad y que considera que su concepción de la ciencia, centrada en la práctica, encierra un realismo más realista que la concepción ortodoxa. Así, su detallada investigación sobre las interconexiones entre ciencia, política y sociedad no tenían por objeto minar la autoridad de la ciencia sino darle más realidad, ya que cuando más conectadas y fuertes sean la redes en las que se efectúa la práctica científica más objetiva ésta puede llegar a ser. De modo que, según Latour, se tergiversa su pensamiento cuando se lo considera alguien que ataca a la ciencia, pues en realidad sería un defensor de la objetividad científica.

Más allá de estas aclaraciones generales nos interesan las declaraciones referidas especialmente a cuestiones ecológicas pues, como dijimos, creemos que las tesis constructivistas más audaces que Latour esgrimió en sus primeras obras entraron en conflicto con su militancia ecológica. Por ello, a continuación nos referiremos brevemente a la cumbre de Copenhague sobre cambio climático y luego examinaremos tres obras de Latour que abordan estas cuestiones ecológicas.

3. La tensión entre constructivismo social y militancia ecológica.

3.1. La Cumbre de Copenhague y su tratamiento por parte de Latour.

Esta cumbre, organizada por la Convención de las Naciones Unidas sobre cambio climático, fue realizada en Diciembre de 2009 en Copenhague.

Algunas de sus metas eran reemplazar los objetivos del protocolo de Kioto, que finalizaba en 2012, y tratar planes de reducción de las emisiones de carbono. Días antes del encuentro se produjo una filtración de correos electrónicos intercambiados por científicos que, según algunos, sugerían que habrían manipulado datos para favorecer la postura según la cual el cambio climático es real y está causado por actividades contaminantes de los humanos. Los mails correspondían a científicos de la Unidad de Investigación del Clima de la Universidad de East Anglia, en el Reino Unido, que posee una importante base de datos que registra cómo las temperaturas globales han cambiado con los años.

El presidente del Panel Intergubernamental de Cambio Climático de la ONU y Premio Nobel de la Paz, Rajendra Pachauri, se refirió al asunto durante la inauguración de la cumbre y defendió la solidez de los argumentos científicos sobre el papel del hombre en el calentamiento global. Sostuvo que el *Climagate* era un intento de desacreditar el trabajo de los científicos que venían realizando evaluaciones objetivas durante años. Sin embargo, agregó que la intención no era eludir el problema y que se investigaría la cuestión.

En oposición a esta postura, el jefe de la delegación de Arabia Saudí, representante de uno de los principales países productores de petróleo, consideró que la filtración de correos había afectado la confianza en los estudios científicos y también afectaría las negociaciones a desarrollar en Copenhague, dado que *“los sacrificios económicos deben basarse en datos firmes, que ahora se ha demostrado son falsos”*.⁶

A continuación trataremos tres obras de Latour que abordan estos temas. En *Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern*, Latour comienza citando una editorial del *New York Times* del 15/3/2003 en la

⁶<http://www.elmundo.es/elmundo/2009/12/07/ciencia/1260188546.html> (fecha de consulta: 20/3/2018)

que se menciona a un estratega republicano, Mr. Luntz, y se queja de que el mismo objeta que el calentamiento global sea un hecho establecido. Además, parece tomar elementos del pensamiento del propio Latour, pues argumenta que la evidencia sobre el cambio climático no está completa y por ello es necesario hacer de la falta de certeza científica un tema primario.

Latour considera que se trata de un ejemplo de controversia mantenida artificialmente que intenta desacreditar la idea de cambio climático. El artículo continúa con un tono oscilante que a veces parece de decepción, otras de queja por el supuesto mal uso de su pensamiento y otros pasajes parecen acercarse a un mea culpa pues roza el reconocimiento de cierta responsabilidad por la situación a la que se ha llegado. Comienza reconociendo que también él mismo dedicó mucho trabajo para demostrar, como dice Mr. Luntz, la falta de certeza de la construcción de los hechos científicos:

¿Ven por qué estoy preocupado? Yo mismo he empleado algún tiempo en el pasado tratando de mostrar “la falta de certeza científica” inherente a la construcción de los hechos. Yo también hice de ello un “tema primario”. Pero no tenía por finalidad exactamente engañar al público oscureciendo la certeza de un argumento cerrado-¿o sí? Después de todo, he sido acusado de cometer ese mismo pecado.⁷

Resulta así que sus análisis constructivistas tienen la consecuencia no deseada de fomentar una mentalidad para la que todo es discutible, de modo que los hechos terminan disolviéndose en construcciones siempre disputables. Sus propios argumentos parecen volverse en contra como un *boomerang*. Por ello, al referirse a los “peligrosos extremistas” que objetan la realidad del calentamiento global escribe:

(...) peligrosos extremistas están usando el mismísimo argumento de la construcción social para destruir la duramente ganada evidencia que

⁷Latour B., “Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern”, *Critical Inquiry*, Vol. 30, No.2, Chicago, 2004, pp. 227. Trad. propia.

podrías salvar nuestras vidas. ¿Estaba yo errado al participar en la invención de este campo conocido como estudios de la ciencia? ⁸

En otros pasajes diagnostica que el problema de fondo es que la crítica se ha agotado, porque ha degenerado en una crítica radical exagerada que no deja nada en pie, y convive con una deconstrucción posmoderna nihilista que favorece que se mantengan controversias artificialmente. Se lamenta incluso de cierta educación impartida en las Universidades que difunde la idea de que todo es una construcción social, y por ello todo puede ser criticado o deconstruido para sacar a la luz las relaciones de poder subyacentes.

Resulta llamativo que el Latour de fuerte retórica constructivista, tal como aparecía en sus primeras obras realice ahora una enfática declaración de adhesión al realismo:

La cuestión nunca ha sido *alejarnos* de los hechos sin *acercarnos* a ellos, no luchar contra el empirismo sino, por el contrario, renovar el empirismo. Lo que voy a argumentar es que la mente crítica, si ha de renovarse y de resultar nuevamente relevante, debe ser encontrada en una *actitud tercamente realista* (...) ⁹

Sin embargo, contrabalanceando lo expuesto, dejará en claro que ese realismo que defiende no es el realismo científico tradicional y que por ello no ha renunciado a lo esencial de su postura constructivista. Se considera, en cambio, como un general que debe reevaluar la efectividad de sus armas críticas, pues la crítica que en su momento cumplió un rol fructífero, en la actualidad se ha degradado en una crítica estéril.

⁸*Idem.*

⁹*Ibid.*, p. 231.

En *An Attempt at a "Compositionist Manifesto"*, Latour aborda la Cumbre de Copenhague. La considera una desafortunada asamblea de personas que llegaron de todos los lugares para no hacer nada y para tomar ninguna decisión. Latour menciona la filtración de correos electrónicos pero elude evaluar si hubo o no hubo manipulación de datos. Realiza en cambio una peculiar interpretación de lo sucedido en la que se refiere a las "reacciones histéricas", tanto de los que aceptaban la tesis del origen humano del cambio climático como de los oponentes. Sostiene que ambas posturas compartían la misma concepción errada de lo que debe entenderse por "construcción." Así, Latour afirma que el intercambio de mails entre científicos, que debería ser interpretado como una revelación del humilde carácter social de la práctica científica, que trabajosamente construye los hechos, fue en cambio erróneamente interpretado como una objeción a la objetividad de la ciencia. Ambos contrincantes oponen indebidamente el ser construido al ser real, cuando la verdadera oposición debería establecerse, entre ser bien construido y ser mal construido (retomaremos luego este tema). Según interpreta Latour, el núcleo de este malentendido podría resumirse así:

"Si fue lentamente compuesto, no puede ser verdadero", dijeron los escépticos, "si revelamos cómo fue compuesto", dijeron los proponentes, "será discutido, por ello es disputable, por ello tampoco puede ser verdadero!"¹⁰

Debido a estas connotaciones indeseables del término "construcción", Latour examina reemplazarlo por "composición" y "Composicionismo".¹¹ Afirma que el Composicionismo se opone tanto a la crítica destructiva iconoclasta de tipo moderno como a la deconstrucción posmoderna nihilista

¹⁰Latour, B., "An Attempt at a "Compositionist Manifesto"", *New Literary History*, Vol. 41, No. 3, Baltimore, 2010, pp. 478. Trad.propia.

¹¹ Estos términos ya aparecían en *The Promises of Constructivism*, publicada anteriormente pero que trataremos luego. Hemos examinado en primer lugar este texto posterior porque nos interesa la continuidad con el tratamiento de cuestiones ecológicas.

antes mencionada, pues el término “composición” señala que las cosas deben ponerse juntas (del latín *componere*) al mismo tiempo que se retiene su heterogeneidad. No está lejos de las nociones de comprometerse o compromiso, por lo que tiene un matiz diplomático y prudente que lo vincula con su proyecto ecológico. Alude además a una universalidad que debe ser buscada y no dada por sentado para ser descubierta. Toma del universalismo la tarea de construir un mundo en común. Por otro lado, toma del relativismo, la certeza de que ese mundo común deberá ser construido a partir de partes heterogéneas que podrán hacer un todo que en el mejor de los casos será revisable y frágil.

Además, una razón de importancia que justifica la introducción del término “composición” es que, si bien por un lado retiene lo más importante de la noción de construcción, por otro lado, en tanto una composición puede fallar, aparta la atención de la diferencia irrelevante entre lo que es construido y por otro lado lo que no es construido y real, llevándola a la diferencia crucial entre lo que está bien o mal construido.

Consideraremos a continuación *The Promises of Constructivism*, pues aunque no alude directamente a cuestiones ecológicas resulta relevante como un ejemplo de las modificaciones que Latour fue realizando. En efecto, escribe:

(...) debí retirar la palabra “social” con vergüenza (...) como las caras de Trotsky fueron borradas de las fotografías de los desfiles de la Plaza Roja (...); ¿Qué está errado con el constructivismo? Todo.¹²

En este párrafo, remontándose a sus inicios, se refiere a que si bien en el comienzo le pareció una buena idea usar “social” junto con constructivismo para referirse a sus estudios de la ciencia, posteriormente, según ya mencionamos, en la segunda edición de *LaboratoryLife: the Social Construction of*

¹²Latour, B., “The Promises of Constructivism”, pp. 1-2. Disponible en <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/87-CONSTRUCTIVISM-GB.pdf>. Consultado 23/3/2018. Trad. propia.

ScientificFacts fue eliminado del título el término “social”. Latour consideró que generaba malentendidos pues sugería que lo social es un material a partir del cual se fabrican los hechos, (y por ello favorecía una visión reduccionista) mientras que él pretendía aludir con ese término a un complejo proceso en el que intervienen “actantes” humanos y no humanos y que en tanto es colectivo podría considerarse “social”.¹³

También en esta obra Latour también manifiesta su descontento porque la noción de constructivismo terminó asociada a la crítica exagerada iconoclasta y a la deconstrucción posmoderna que disuelve todo hecho. Subrayando su rechazo, la considera el nuevo Attila cuyo caballo no deja que crezca la hierba tras su paso. También la compara con termitas que destruyen todo lo que pretenda ser hecho sólido, durable y autónomo, pues en la deconstrucción se supone

Por ello, “construcción” no reflejaría los aspectos realistas que Latour pretendió remarcar con dicho término, pues cuando comenzó a usarlo pretendía resaltar la realidad de lo construido, dado que uno de los sentidos de “hecho” es “fabricado. Contra los críticos que, como vimos, oponen construcción a realidad, para Latour en cambio cuanto más construido o más conectado está algo, más real es, de modo que una vez bien construido, el producto adquiere autonomía.¹⁴ La oposición interesante no es entonces, como dijimos “o bien es real o bien está construido” sino “o está bien construido o está mal construido.”

Intentando subsanar estos malentendidos, Latour introduce dos términos para reemplazar “constructivismo”. Uno de ellos, composición/Composicionismo, ya lo hemos mencionado al presentar la obra anterior. El

¹³Latour llegó incluso a sostener tanto que tanto Naturaleza como Sociedad no son dominios preexistentes a partir de los cuales se pueda explicar algo, sino que ellos mismos deben ser explicados a partir de algo más fundamental que llama “la práctica”. Ver Latour, B., One More Turn after the Social Turn. Easing Science Studies into the Non-Modern World, en Biagioli, M.,(ed), *The Science Studies Reader*, London, Routledge, 1999, pg. 282

¹⁴ Por esta razón, Latour acuñó el término “*fetiche*” para referirse al doble aspecto de hecho (asociado a realidad) y de fetiche (bien fabricado o construido de modo tal que adquiere autonomía). Dicho término señala además la característica híbrida de los objetos que la Modernidad produce pero no reconoce.

otro término propuesto es instauración “. Dejaremos para el punto siguiente el tratamiento del mismo ya que Latour retoma “instauración” en el desarrollo del proyecto AIME.

Con respecto a “composición” o “Composicionismo”, completaremos lo antes expuesto señalando que, en tanto una composición puede fallar, enfoca la atención en la diferencia entre una composición mala y una buena. A su vez, la noción de buena composición está asociada a la de buena vida y a la composición de un mundo común habitable, un *cosmos* en oposición al *kakosmos*. De esta manera empalma armónicamente con el proyecto diplomático ecológico de construcción de un mundo común.

3.2. El Proyecto AIME

Entre 2011 y 2015 Latour dirigió el proyecto de investigación colectiva AIME (*AnInquiryintoModes of Existence*) que enroló a numerososcoinvestigadores mediante una plataforma interactiva de Internet para continuar las reflexiones que había realizado sobre la Modernidad. Por ello, este trabajo es considerado por Latour tanto una continuación de *Nunca hemos sido modernos* como una contribución al proyecto diplomático ya mencionado de construir un mundo común habitable, defendiendo a Gaia, el planeta, como hogar compartido y en riesgo debido a la acción contaminante de los humanos. Se trata de una postura amoderna (es decir ni moderna ni posmoderna) que debería enfrentar la disyuntiva de elegir entre modernizar o ecologizar.

Una de las producciones vinculadas con este proyecto es la publicación del libro *AnInquiryintoModes of Existence: AnAnthropology of theModerns*, que también tiene su versión digital. En el mismo, Latour se inspira en la filosofía de EtienneSouriau y toma de él la noción de diferentes modos de existencia, que en la obra de Latour incluye, entre otros, el de la ciencia o conocimiento

objetivo, caracterizado por la referencia y cuya notación es [REF].¹⁵ El discurso de cada modo de existencia, afirma Latour, tiene sus propias condiciones de “veridicción” o “condiciones de felicidad” a las que debe ajustarse y que son investigadas en el proyecto.

De esta obra nos interesa señalar que Latour reitera su insatisfacción con el término “construcción” (con los mismos argumentos) y retoma la propuesta de reemplazarlo por “instauración”, término que ya había sido introducido en *The Promises of Constructivism* y cuyo tratamiento pospusimos. Latour también toma dicho término de la obra de Souriau, en particular de su *Estética*. Creemos que el autor busca con ello alejarse de los matices indeseables de “construcción” y a la vez remarcar un aspecto objetivo o “realista” que imponga resistencia y constriña. Así, “instauración” evidenciaría que el artista no está en completo control (algo también aplicable al científico que investiga), y por eso resultaría más pertinente decir que “instaura” la obra y no que la crea.

Esto aparece en lo que Latour ya había escrito en *The Promises of Constructivism*, cuando hacía notar que la noción de instauración implica:

(...) hacerse sensible a los requerimientos contrarios, a las exigencias, a las presiones de agencias en conflicto en las que ninguna está completamente al mando.¹⁶

En consonancia con esas apreciaciones, en *An Inquiry* Latour en primer lugar reconstruye la visión distorsionada que supuestamente los críticos realistas tendrían de su pensamiento: el realista consideraría que en el

¹⁵Algunos de los otros modos de existencia examinados en esta obra y mencionados de un modo algo peculiar por Latour son: la metamorfosis, la reproducción, la organización, el Doble Click, la religión, la política, la tecnología, la ficción, el hábito y la ley.

¹⁶Latour, B., “The Promises of Constructivism”, pp. 7-9. Disponible en <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/87-CONSTRUCTIVISM-GB.pdf>. Consultado: 23/3/2018

constructivismo se concibe al hombre como si fuese un creador omnipotente. A continuación, argumenta que “instauración” podría subsanar este malentendido. Esto sería así porque el término “instauración” pone de manifiesto, como dijimos, que ni el artista ni el científico son dueños y señores, pues ambos se deben enfrentar con algo que se opone y los constriñe. Se muestra por ello un aspecto contingente, un momento de incertidumbre, algo que puede fallar, de modo que resulte una mala construcción. Por lo tanto, ya no valdría la objeción del creador omnipotente.

Coincidiendo con lo expuesto, en el siguiente párrafo con fuerte aroma realista, Latour sostiene que “instauración” resalta la necesidad de abrirse a lo otro en tanto otro, a una realidad que existe independientemente y nos interpela:

El acto de instauración debe proporcionar la oportunidad de encontrar entes capaces de preocuparnos. Entes cuyo estatus ontológico está todavía abierto pero que sin embargo son capaces de hacernos hacer algo, de inquietarnos, insistiendo, obligándonos a hablar bien de ellos (...) entes articulables a los que la instauración puede agregarles algo esencial a su existencia autónoma.¹⁷

En otros pasajes también aparecen fuertes connotaciones realistas, como por ejemplo cuando Latour reconoce expresamente la existencia independiente de un mundo que ya está articulado y que algunas veces tenemos éxito en captar gracias al lenguaje.¹⁸

3.3. Conclusiones

Al considerar un hecho tan importante como el calentamiento global que pone en riesgo la supervivencia de la especie, resulta difícil digerir la versión

¹⁷Latour, B., Latour, B., *An Inquiry into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns*. Cambridge, Harvard University Press, 2013, pp. 101. Trad. propia.

¹⁸ Ver el tratamiento de la relación entre lenguaje y mundo que realiza en el capítulo 9 al abordar el modo de existencia de los entes de ficción.

Ciencia, constructivismo social y compromiso ecológico en el pensamiento de Bruno Latour. CLAUDIO M. GONZÁLEZ

constructivista original según la cual éste no es un hecho que existía “ahí afuera” y que fue descubierto sino que es el producto de una construcción social de los científicos. Una construcción que involucra negociaciones en las que la naturaleza o la realidad independiente no cumplirían un rol decisivo al zanjar las controversias.

Creemos que la toma de conciencia de las consecuencias indeseadas de esta versión explica en parte las sucesivas modificaciones y declaraciones de realismo realizadas por Latour. Representarían un intento de otorgar más solidez a los hechos construidos para evitar que puedan ser considerados “meras construcciones”. También la introducción posterior de términos como “composición” o “instauración” puede ser juzgada como un intento de enfatizar algún contrapeso objetivo que cumpla, al menos parcialmente, el papel que juega la realidad independiente de acuerdo con el realismo científico, algo que Latour descuidó en sus obras iniciales

Bibliografía

Latour, B., *An Inquiry into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns*. Cambridge, Harvard University Press, 2013

Latour, B., “An Attempt at a “Compositionist Manifesto” “, *New Literary History*, Vol. 41, No. 3, Baltimore, 2010, pp. 471-490

Latour, B., *Reassembling the social. An Introduction to Actor-Network Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2005

Latour B., “Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern”, *Critical Inquiry*, Vol. 30, No. 2, Chicago, 2004, pp. 225-248

Latour, B., “The Promises of Constructivism”, Disponible en <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/87-CONSTRUCTIVISM->

Ciencia, constructivismo social y compromiso ecológico en el pensamiento de Bruno Latour. CLAUDIO M. GONZÁLEZ

GB.pdf. Corresponde a capítulo del libro: *Chasing Technology : Matrix of Materiality, Indiana Series for the Philosophy of Science* (comp.), Indiana, Indiana University Press, 2003, pp. 27-46

Latour, *Science in Action, How to Follow Scientists and Engineers through Society*, Cambridge, Harvard University Press, 2003

Latour, B., *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*. Cambridge, Harvard University Press, 1999

Latour, B., "On the Partial Existence of Existing and Nonexisting Objects" en: *Biographies of Scientific Objects* (comp.), Chicago, University of Chicago Press, 2001, pp. 247- 269

Latour, B., *We Have Never Been Modern*, Cambridge, Harvard University Press, 1993

Latour, B., *The Pasteurization of France*, Cambridge, Harvard University Press, 1993

Latour, B., Woolgar, S., *Laboratory Life: the Social Construction of Scientific Facts*, Los Angeles, Londres, Sage, 1979. Segunda edición: *Laboratory Life: the Construction of Scientific Facts*, Princeton, Princeton University Press, 1986

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
MESA DE PONENCIAS: ÉTICA

**SUSTRAERSE DE LA RESIGNACIÓN. LAS FIGURAS SUBJETIVAS Y LA ÉTICA EN LA
FILOSOFÍA DE ALAIN BADIOU**

Ignacio Gordillo
UBA- CONICET
ignacioagordillo@gmail.com

Resumen: En pleno reflujó de los efectos del Mayo francés, Badiou advertía el ascenso de una ideología ética que legitimaba un conformismo antirrevolucionario. En los noventa, sobre las nuevas bases de su filosofía, desarrolla su crítica a esta ética de la resignación que concibe al bien como la evitación del mal totalitario latente en todo proceso que aspira a transformar una situación. En contraposición, para Badiou la ética se subordina a estos procesos denominados “procedimientos de verdad” (políticos, científicos, artísticos o amorosos) iniciados en acontecimientos excepcionales y que requieren de una actitud de fidelidad de parte de los sujetos a quienes involucran. Finalmente, se exploran los cruces entre este sujeto fiel y otras subjetividades que reniegan del acontecimiento para dar cuenta de las potenciales violencias vinculadas al despliegue situacional de una nueva verdad, y las formas de evitarlas.

Palabras clave: sujeto, verdades, violencia.

1. Una ética defensiva

En pleno reflujó de la oleada revolucionaria y del activismo militante que siguió al Mayo francés, Badiou planteaba en 1977, en una clase de su seminario, la creciente influencia de lo que caracterizaba como una nueva ideología ética impulsada por la aparición de los “nuevos filósofos”, dando inicio a un período en el cual gran parte de la intelectualidad francesa comenzaba a renegar del ideario revolucionario.

La ética de esta corriente se distribuye entre una moral de los derechos (afirmar la vida del individuo contra la abstracción mortal del Estado) y una política del mal menor (afirmar los parlamentos del Oeste contra los totalitarismos del Este). La ambición comunista, desear la política de masas más bien que el arbitraje humanista y jurídico, es juzgada criminal¹.

¹ Badiou, A. *Teoría del sujeto*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008, p. 205.

Más de una década después, encontramos un contexto aún más desfavorable para las políticas emancipadoras. Desencadenado el derrumbe final de la URSS, se produce la apertura de un supuesto *continuum* histórico de reinado incuestionable de la democracia capitalista que, en el ámbito intelectual, se traduce en un fortalecimiento del campo de la ética como contracara al anunciado fin de los grandes relatos revolucionarios.

Ante este desplome del compromiso revolucionario, la filosofía de Badiou se destaca por explorar las posibilidades de una política de emancipación desde una nueva perspectiva, post-caída del socialismo de Estado. Esa singular postura se plasma a fines de los ochenta en *El ser y el acontecimiento*, libro que refunda las bases de su pensamiento filosófico sobre una ontología de lo múltiple sin-Uno y le permite redefinir las categorías filosóficas de verdad y sujeto. Con la intención de desplegar las consecuencias de su teoría del ser y el acontecer, en 1993 publica *La ética*; un ensayo concebido desde un primer momento como un arma de ataque frente a los postulados del “moralismo académico” tan complaciente con los valores occidentales dominantes.

Según Badiou, la ideología ética contemporánea se aboca principalmente a teorizar en favor del respeto de los derechos fundamentales del ser humano o, subsidiariamente, de los derechos del ser viviente. Se trataría de una nueva versión de la vieja doctrina de los derechos naturales que presupone la existencia de un ser humano universal y de un amplio consenso en torno a la posesión de ciertos “derechos”: derecho de sobrevivir, de no ser maltratado, de disponer de ciertas libertades “fundamentales” (de opinión, de expresión, de designación democrática de los gobiernos, etc.).

En ese sentido, un primer cuestionamiento a esta ética consensual atañe a su concepción antropológica. En principio, como dijimos, se postula un sujeto “universal” de modo que el mal que lo afecta sea también universalmente identificable. Sin embargo, Badiou advierte que este sujeto universal del discurso humanitario se halla en verdad escindido al relacionarse con el mal:

por un lado, se da cuenta de un ser humano pasivo que lo padece y, por otro, de un sujeto activo que identifica y determina el sufrimiento o riesgo, para luego disponerse a “intervenir” y detenerlo. Badiou considera que esta ética actúa como legitimadora de cierto orden político internacional, pues la figura activa se correspondería con la del “hombre blanco occidental” que ve así justificadas sus injerencias en el extranjero para proteger a esos otros que sólo son considerados desde la condición inactiva de víctimas². Se presenta entonces al intervencionismo como una cuestión de defensa de “derechos humanos” que es compatible, paradójicamente, con una especie de desprecio por las víctimas. Por otra parte, la ética dominante mantiene una concepción eminentemente biologicista del ser humano, lo cual explica que su propósito fundamental sea la preservación de la vida. Para Badiou, esta asimilación del ser humano con su sustancia animal pierde de vista aquello que él considera su singularidad en el mundo de lo viviente, aquello que lo hace otra cosa que un ser-para-la-muerte, esto es, su capacidad para subjetivarse a través de su vinculación con un acontecimiento (como los de la política) que abre un proceso de transformación de la situación existente.

1.2 El precio de evitar el mal

El objetivo privilegiado de la ética contemporánea es delimitar y evitar el mal porque concibe a los derechos humanos ante todo como derechos al “normal”: la preservación de la vida, cuerpo, identidad, cultura, etc. Por esta razón, Badiou afirma que se trata de una ética “negativa” o puramente defensiva, en la cual el concepto de “Mal es aquello a partir de lo cual se define el Bien, no a la inversa”³.

Para sustentar esta perspectiva negativa, la ética construye su consenso, primordialmente, en una supuesta evidencia en la identificación del mal, puesto que siempre ha sido más sencillo identificar aquello que se consideraría malo

² Badiou, A. *La Ética: Ensayo sobre la conciencia del mal*, México, Herder, 2004, p. 37.

³ *Ibid.*, p. 54

por sobre lo que sería bueno. Sin embargo, más allá de apoyarse en esta evidencia superficial, Badiou sostiene que para lograr la identificación consensual del mal, la ética contemporánea también radicaliza su discurso y se esfuerza por establecer la existencia de un *mal radical*. Si bien en la tradición filosófica esta expresión remite originalmente a Kant, en su versión ética contemporánea la idea del mal radical tiene su referencia y ejemplificación fundamental en un fenómeno histórico del siglo XX: el Holocausto. Según Badiou, en cuanto ejemplo, este crimen cumple una doble función. En principio, es abordado por esta ética como una ejemplaridad negativa, en tanto sirve para mostrar aquello que no debe repetirse y debe ser impedido. Al mismo tiempo, mantiene la función normativa de todo ejemplo, pues el exterminio nazi provee la medida única e inigualable de un Mal indescriptible.

Esta doble función permite que el Holocausto, a la vez que sea declarado impensable y excepcional en tanto forma extrema del Mal, también sea invocado frecuentemente en aquellas circunstancias históricas en las que se quiere producir en la opinión pública un efecto de conciencia respecto de la aparición del mal. De este modo, el crimen nazi es el ejemplo negativo supremo e incomparable del Mal del que la humanidad ha sido capaz pero, a la vez, cualquier nuevo "crimen" puede ser comparado con éste o ser su imitación (cualquier nuevo gobernante considerado por Occidente como dictador puede ser catalogado como un "nuevo Hitler"). Para el filósofo francés, "esta paradoja es en realidad la del [concepto de] Mal radical mismo (y, a decir verdad, de toda 'puesta en trascendencia' de una realidad o de un concepto). Es necesario que aquello que constituye la medida no sea mensurable y que, sin embargo, sea constantemente medurado"⁴. Salir de este círculo implica entonces abandonar la idea acerca de la existencia de un Mal "Absoluto" e impensable.

En lugar de recurrir a esas categorías trascendentes, la tesis de Badiou es que el exterminio nazi, justamente en cuanto suceso singular e irreductible, requiere ser localizado para ser comprendido, lo cual significa ante todo, pensar

⁴ *Ibid.*, p. 95.

la singularidad del nazismo como una forma de política posible. En efecto, si este mal singular es tributario de una política también singular, la tarea de pensarlo debe ser asumida eminentemente por la política, tarea ligada, a su vez, a la de repensar la emancipación. Esto es a lo que se negarían quienes “después de Auschwitz” postulan ideas como la del *mal radical*: se resisten a pensar la política con todas sus implicancias, lo que incluye la posibilidad de que existan políticas cuyas categorías y prescripciones subjetivas sean criminales.

En ese sentido, explica Badiou, la filosofía consideró que los grandes crímenes del siglo XX fueron de tal magnitud que implican una profunda modificación en el régimen de nuestra racionalidad y que también le correspondía especialmente a ella pronunciarse respecto del horror. Así se ha llegado al punto de que los filósofos han decidido declararse *culpables* por estos sucesos (actitud que no tomaron los políticos, ni los científicos, etc.). Badiou, por su parte, crítica la adopción de esta mala conciencia y la tesis de la supuesta impensabilidad de lo sucedido porque no hacen más que un favor al fascismo, cuyo primer objetivo es precisamente paralizar el pensamiento: “la vigilancia intelectual de esta estupefacción (...) prolonga los efectos devastadores de las operaciones criminales”⁵.

En definitiva, para el filósofo francés es necesario abandonar todo este discurso que impide el tratamiento y la comprensión política del fenómeno del mal. Su tesis es que la absolutización del mal promovida desde la ética contemporánea es *conservadora*, en tanto pretende poner un límite infranqueable al pensamiento, lo cual le impediría analizar al nazismo y a nuevas formas del mal en política.

Empero, el aspecto conservador de esta ética que Badiou destaca con especial énfasis es que, al centrarse en la determinación del Mal, ella muestra su rechazo o incapacidad para nombrar o querer un Bien en el campo de la política, por temor a los posibles “males” que pueda conllevar su realización.

⁵ Badiou, A. “Les lieux de la vérité” (entrevistado por Jacques Henric) en *Artpress*, n° 13, 1992 [traducción I.G].

Esta es la tesis (característica de los “nuevos filósofos”) de que “todo querer el Bien conduce a un desastre y que la línea justa es siempre la de resistencia al Mal”⁶. Se trata de un pensamiento circular que parte de la idea de que el Mal es efecto de un querer descarriado del Bien; por lo tanto, el Bien “verdadero” consistiría en negarse a desearlo. Lo que se expresa así es que todo proyecto colectivo de cambio revolucionario es catalogado como utópico o sospechado de dar lugar al regreso del “terror totalitario”. Por este motivo, la agitada promoción de una ética de los *droits de l'homme*, entendidos como sus derechos al “no-mal”, parece tener por objetivo real legitimar el dominio occidental a escala mundial y acabar con las ideas propias de una política de emancipación.

2. La ética de las verdades

Dado el rechazo de Badiou a esta ética “defensiva”, es lícito preguntarnos cuál es su propia concepción de la ética y del Bien y el Mal. Desde su perspectiva, el concepto de Bien alude a las verdades que provienen de ámbitos de pensamiento llamados *procedimientos de verdad* entre los que se encuentra la política, la ciencia, el arte y la relación amorosa. Estos cuatro procedimientos son las “condiciones” ineludibles y previas al ejercicio de la labor filosófica.

El dispositivo de pensamiento de Badiou se destaca en el escenario filosófico contemporáneo por afirmar que las verdades existen, aunque sin recurrir por ello a postulados trascendentes ni totalizantes. Las verdades se originan en acontecimientos imprevisibles (en cada una de las cuatro condiciones) y son el resultado de un proceso de fidelidad subjetiva a éstos que se materializa en una situación específica. Al mismo tiempo, si bien surge en un contexto particular, cada verdad posee una dimensión universal y eterna porque se dirige a todos y es comprensible en un contexto espacial y temporalmente distinto de aquél donde fue creada.

⁶ Badiou, A. *Lógicas de los mundos*, Buenos Aires, Manantial, 2008, p. 76.

¿Qué lugar ocupa la ética en una filosofía que aboga por el retorno de la categoría de verdad? En primer término, Badiou considera que no existe una “ética en general” basada en principios *a priori* al modo kantiano que remiten a atributos universales (como la racionalidad) de un sujeto abstracto y ya dado. Para él, lo único que es universalizable en relación a la humanidad son las verdades (sin dejar de partir de un contexto específico), y sólo hay ética *de* los eventuales procedimientos de verdad (de la política, del amor, de la ciencia, del arte) en los que los individuos participan. Sólo en dichas circunstancias un animal humano es convocado a devenir un sujeto en el cual la verdad hace su camino.

“mi propia tesis no es que no hay sujeto, lo cual sería la tesis digamos deconstruccionista o anti-humanista clásica, sino que, si no hay sujeto en una estructura trascendental invariante, hay sujeto bajo condición de que haya procesos de verdad, ellos mismos supeditados a los acontecimientos que los inician”⁷.

En resumen, para Badiou sólo es posible hablar de una ética cuando alguien se constituye en sujeto, lo cual sólo puede suceder a través de su vinculación con un acontecimiento. El acontecimiento es un *plus* que sobreviene imprevistamente dentro de la situación, ya que aquél excede sus reglas y revela su inconsistencia. “Un sujeto, que sobrepasa al animal (pero el animal es su único sostén) exige que algo haya pasado, algo irreductible a su inscripción ordinaria en ‘lo que hay’. A este suplemento, llamémoslo un acontecimiento”⁸. En fin, un acontecimiento de verdad es aquello que convoca o induce la composición de un sujeto, ya que invita a alguien vivir de un modo diferente al habitual.

Debido a que el vínculo que une al sujeto con un acontecimiento y sus consecuencias es de carácter aleatorio e indecible, Badiou no sólo polemiza

⁷ Badiou, A., “Dix thèses sur l’éthique”, París, 1992 [traducción I.G.].

⁸ Badiou, A. *La ética*, ed. cit., p. 70.

con la ética dominante sino que también desarrolla una ética del sujeto de un procedimiento de verdad o “ética de las verdades”. En efecto, en *La ética* se despliega la ética de lo que se denomina un sujeto *fiel*: ser fiel al acontecimiento y a sus consecuencias consiste en la decisión de comenzar a valorar la situación desde el punto de vista del suplemento acontecimental. Este sujeto comprometido se convierte así en el sostén de un procedimiento de verdad a través de una recomposición de sus prácticas y pensamientos a la altura de esa irrupción novedosa (en el ámbito que le corresponda: político, amoroso, etc.).

Sin embargo, en tanto se advierte la dificultad de todo compromiso con el desarrollo de las consecuencias de un acontecimiento, la máxima formal de la ética badiouana es, básicamente, no ceder, es una máxima de coraje: “Persevera en la interrupción. Captura en tu ser lo que te ha capturado y roto”⁹. De este modo, la ética de verdades realiza un llamado excepcional a continuar siendo sujeto a través de aquella fidelidad original a un proceso que por su misma esencia se presenta al ser humano como una dislocación de sus intereses inmediatos.

En definitiva, ante la tentación de volver a lo habitual y conocido, se presenta un conflicto constante en el individuo entre el principio “animal” del interés y el principio subjetivo de fidelidad. Por eso, Badiou señala que la “consistencia ética” se manifiesta de manera ambivalente como *interés desinteresado*: por un lado, se relaciona con el interés al precisar los recursos de la perseverancia constitutivos de todo viviente; por el otro, es radicalmente desinteresada, pues se asienta en el principio de fidelidad a un arduo proceso que lo desliga del mero interés de perpetuación animal¹⁰.

2.1. *El peligro del mal*

El énfasis de Badiou por el tema de las verdades o el Bien no significa que no se proponga abordar el origen del Mal y la forma de evitarlo. A la

⁹ *Ibid.*, p. 78.

¹⁰ *Idem.*

inversa del discurso de los “nuevos filósofos”, la concepción badiouana de la ética parte del Bien para poder comprender el fenómeno del Mal. El Mal es considerado “como efecto posible del Bien mismo”, es decir, una dimensión de un trayecto de verdad en el que se involucran los sujetos (por lo cual, el mal es, además, una categoría del sujeto y no un producto de la ignorancia del animal humano)¹¹. Por ese motivo, las tres posibles figuras del mal se vinculan con tres aspectos del proceso de verdad: el mal como simulacro (asociado con el acontecimiento), la traición (relacionada con el tema de la fidelidad) y el desastre (vinculado con la verdad).

En primer lugar, se halla la posibilidad del Mal en lo que denomina el “simulacro” de un acontecimiento que puede dar lugar incluso al “terror”. Los rasgos formales del simulacro de una verdad son los mismos que los de un verdadero acontecimiento. Sin embargo, su contenido es un léxico de la plenitud o sustancialidad por lo cual el acontecimiento no indicaría la inconsistencia, sino que vendría a hacer advenir el ser mismo de la situación. No se trata ya de un acontecimiento (siempre singular y situado) que apunta a la universalidad en términos genéricos, sin asentarse en un múltiple particular; sino de la absolutización de los rasgos particulares de una comunidad o nación (como sucedió en la “revolución” obrada por el nazismo). Asimismo, la fidelidad a la que obliga el simulacro apunta a reforzar un conjunto cerrado y, por ende, implica eliminar a aquello que no puede ser incorporado (enemigo que en el nazismo fue designado con el nombre de “judío”). Por eso, esta fidelidad se plasma finalmente para Badiou como un ejercicio del *terror*.

En segundo lugar, la ética de las verdades puede ser directamente derrotada cuando la fidelidad de quienes se involucraron en ella se desalienta o entra en “crisis” debido a la indecibilidad que es inherente a todo procedimiento de verdad. Siempre es posible que, ante las dificultades que implica perseverar en la ruptura, ocurra una traición. Pero, para Badiou, la traición no significa simplemente renunciar a continuar en el proceso de una

¹¹ *Ibid.*, p. 92.

verdad; ella consiste, sobre todo, en la negación de la ruptura que me había capturado. Traiciono mi propio devenir sujeto y me reconvierto en negador de la verdad que me había comprometido (como un militante o amante desencantados). A este acomodamiento a lo que hay, Badiou contrapone su máxima de ética de coraje.

En último lugar, otra posibilidad del Mal se relaciona con la potencia de las verdades y su capacidad para recomponer las opiniones de la situación ¿Puede ser esta potencia total? Para responder a esto, Badiou distingue entre lo que denomina la “lengua de la situación” o las opiniones y la “lengua sujeto”, ligada a la subjetividad involucrada en un procedimiento de verdad. La potencia total de una verdad consistiría en “supone que la totalidad de la situación objetiva se deja disponer en la coherencia particular de una verdad” y que, por consiguiente, es factible suplantar a todas las opiniones de dicha situación por la autoridad de la lengua de la verdad¹². El peligro de apuntar hacia esta absolutización de la potencia de una verdad es que arruina aquello que lo sustenta porque el sujeto del proceso de verdad pretendería realizarse negando su carácter animal, desvirtuando así el propio proceso. A esta figura del Mal Badiou la denomina un “desastre”, el desastre de la verdad.

¿Cómo evitar el desastre? En la perspectiva teórica de *La Ética*, la respuesta de Badiou es que debemos moderar esta potencia de la verdad: hay un límite porque en toda situación hay algún elemento que es lo *innombrable* de una verdad o de la lengua-sujeto que no debe ser forzado. Una tarea del filósofo sería entonces determinar ese punto innombrable en cada tipo de procedimiento de verdad para que ésta no se convierta en una autoridad total. En el caso de la política, su innombrable propio es la comunidad: “toda tentativa de nombrar *políticamente* una comunidad induce a un Mal desastroso”¹³ (como lo prueba la comunidad “aria” en el nazismo y otra clase de identificaciones nacionalistas que parecen conducir a fenómenos similares).

¹² *Ibid.*, p. 119.

¹³ *Ibid.*, p. 123.

3. Las figuras subjetivas

En el prefacio a la edición inglesa de *La ética*, en el año 2000, Badiou señalaba que este texto de la década anterior se asentaba sobre un fondo teórico (el de *El ser y el acontecimiento*) que se encontraba en movimiento. Incluso en este ensayo, como vimos, ya reconoce parcialmente la existencia de subjetividades que reniegan del acontecimiento o que se vinculan a procesos aparentemente novedosos, pero cuyas consecuencias son desastrosas –como los fascismos del siglo XX.

Por este motivo, en el Libro I de *Lógicas de los Mundos* (publicado en 2006), Badiou deja de pensar la subjetividad sólo a partir de la fidelidad que se compromete en pos de una nueva verdad y presenta una teoría formal del sujeto en la cual expone de qué modo el acontecimiento abre una nueva temporalidad y un espacio subjetivo donde se producen, no sólo la figura del sujeto fiel a un proceso de verdad, sino también otras dos figuras subjetivas que se denominan sujeto reactivo y sujeto oscuro.

El sujeto *reactivo* se caracteriza por la resistencia y el rechazo que muestra a incorporarse a lo nuevo. Su acción niega la potencia creadora del acontecimiento y su huella porque teme las consecuencias y sus riesgos. Sin embargo, Badiou también constata la existencia de *novedades reaccionarias* y de una forma subjetiva apropiada a esa clase de operación, ya que “para resistir al llamado de lo nuevo, es preciso también crear argumentos ajustados a la novedad misma”¹⁴. Por lo tanto, hay un aspecto de creación pero eso que se produce no es el presente afirmativo del sujeto fiel, sino un presente mesurado o un “poco menos peor” que el pasado, pues su única meta es la supervivencia; por eso Badiou lo llama un *presente apagado o extinguido*. Habitualmente, la figura reactiva está conformada por restos de cuerpos: renegados políticos, enamorados decepcionados, científicos o artistas convertidos en academicistas.

¹⁴ Badiou, A. *Lógicas de los mundos*, ed. cit., p. 72.

El ejemplo por excelencia de esta subjetividad reactiva son para Badiou los “nuevos filósofos”. Si bien muchos de sus argumentos repetían el discurso anticomunista anterior, el estilo intelectual y el patetismo humanitario que crearon al servicio del discurso conformista y contra los posibles males de la revolución constituían una novedad.

Sobre esta cuestión, conjugando las reflexiones de Badiou sobre la ética subjetiva se puede señalar que en ocasiones se requiere primero *traicionar* (en el lenguaje de *La ética*) para lograr ser *reactivo*. Habiéndose plegado al acontecimiento mayo del 68, los “nuevos filósofos” fueron traidores a esa antigua fidelidad y, luego, reactivos “inventores” que, además de negar aquél acontecimiento, pasaron a difundir novedosas argumentaciones. Esto explica porque Badiou los tiene en mente para ambas categorías en sus textos, como “traidores” y luego como “reactivos”.

Por su parte, el sujeto *oscuro* es aquél que se propone la destrucción del nuevo presente y su cuerpo-sujeto con el objetivo de restablecer el *status quo*. Su intención es lograr un doble aniquilamiento, espiritual y material: pretende la total ocultación del acontecimiento novedoso y su huella (y con este fin puede y suele servirse de las operaciones del sujeto reactivo), pero también la destrucción física de los cuerpos que despliegan sus consecuencias. En ese sentido, a diferencia del sujeto reactivo, el sujeto oscuro no pretende “moderar” el nuevo presente, sino abolirlo en su totalidad y fundar un “presente oscuro”¹⁵.

En su afán conservador, el sujeto oscuro apela sistemáticamente a un Cuerpo sustancial, ficticio y trascendente (Dios, Raza, Nación, Cultura, etc.) para impedir que el cuerpo real vinculado a un acontecimiento exista y triunfe. Se invoca algo que supuestamente siempre ha estado allí y que habría sido disimulado por los acontecimientos pero, a la vez, ese fetiche anti-acontecimental debe ser reinventado bajo las condiciones del nuevo presente que pretende ocultar.

¹⁵ *Ibid.*, p. 78.

El ejemplo paradigmático de esta clase de sujeto que aglutina a quienes odian lo nuevo e imprevisible es la política fascista. Vale decir al respecto que, si bien en *La ética* se señalaba que el nazismo estuvo condicionado por la aparición previa de verdaderas revoluciones políticas, en *Lógicas de los mundos* pasa a ser teorizado, no sólo como un simulacro, sino como una reacción subjetiva violenta y original contra quienes portaban la novedad.

3.1. *Afirmar la(s) verdad(es)*

Como se ha visto, la filosofía de Badiou al plantear la existencia de verdades, asume igualmente que esto conlleva el peligro de generar un mal. En *La ética* Badiou utiliza las categorías de *desastre* (y terror) para dar cuenta de las posibilidades criminales que encierra la sustancialización o absolutización de una verdad. En esta época, este peligro se define por cuestiones de la nominación, de convocar la plenitud de una situación o de avanzar sobre lo que se cataloga como innombrable¹⁶.

En un artículo acerca de los aportes de *Lógicas de los mundos*, Quentin Meillassoux sostiene que la teoría del sujeto presente allí permite reflexionar sobre la relación (o no) entre la construcción de una verdad y el terror, y reformular la cuestión del Mal bajo nuevas perspectivas. Por un lado, este libro abandona la perspectiva de la nominación a la hora de explicar el posible “desvío” terrorista de una verdad” porque Badiou ya no considera que una verdad pueda limitarse; las consecuencias de un acontecimiento son infinitas. Asimismo, en *Lógicas* la dimensión del Terror (con mayúscula) aparece pero esta vez al interior de un procedimiento de verdad, más precisamente, como un concepto operatorio central de la política. Dentro de la lógica de los sujetos políticos efectivamente comprometidos con un proceso político, ellos son capaces de tomar resoluciones violentas para proyectar la máxima igualitaria.

¹⁶ Cfr. A. Badiou, “Conferencia sobre la sustracción” en *Condiciones*, México, Siglo XXI, 2002, pp. 171-186.

Por otra parte, Meillassoux sostiene que la formulación de una pluralidad de figuras subjetivas permitiría pensar una situación en la cual los procedimientos de verdad y los sujetos ligados a ella pueden contraponerse. Badiou ejemplifica una situación de ese tipo con un suceso de la Revolución Francesa, el juicio y la condena por parte del tribunal revolucionario al reputado científico Antoine Lavoisier (un químico revolucionario y, por ende, sujeto fiel de la ciencia)¹⁷. Puede darse entonces que un sujeto fiel de un proceso de verdad específico se convierta en el sujeto oscuro opositor a una figura fiel de un proceso desarrollado en otro terreno. Esto sucede porque hay cierta propensión al terror de parte de los sujetos fieles que sólo se preocupan por el proceso de una verdad específica. Todo sujeto de un procedimiento de verdad corre el riesgo entonces de devenir un “sujeto fiel-oscuro” (como lo designa Meillassoux) en tanto su fidelidad de “continuación” puede implicar la interferencia y hasta la destrucción física de otros sujetos involucrados en procesos de otra clase de verdad¹⁸.

¿Es cierto entonces (como parece haberlo mostrado el siglo XX) que la búsqueda de la Verdad lleva a la barbarie? ¿Cómo desanudar este acoplamiento? En respuesta a este interrogante, el postulado de la filosofía badiouana en defensa de la existencia de una diversidad de verdades (políticas, artísticas, amorosas, científicas) ante el peligro de su desaparición permite señalar lo que Meillassoux denomina un *igualitarismo filosófico entre los procedimientos de verdad*¹⁹. Colocar a la filosofía bajo cuatro condiciones de pensamiento como lo hace Badiou, equivale a afirmar un pluralismo de las verdades que, sin caer en relativismos, se cuida de no privilegiar a ninguna de ellas en especial. Por lo tanto, entre las tareas del filósofo en el sistema badiouano encontramos entonces no únicamente la función más clásica expresada en el primer *Manifiesto* de hacer pensable conjuntamente las distintas

¹⁷ Badiou, A. *El siglo*, Buenos Aires, Manantial, 2005, p. 89.

¹⁸ Meillassoux, Q. “Décision et indécidabilité de l'événement dans L'Être et l'événement I et II”, en *Autour de Logiques des mondes*, París, Éditions des archives contemporaines, 2011, p. 139.

¹⁹ Meillassoux, Q. “Décision et indécidabilité de l'événement...”, ed. cit., p. 140.

verdades de su tiempo (entre las cuales no hay armonía preestablecida), sino también la de bloquear prácticamente su interdestrucción terrorista. El filósofo, sin producir verdades propias, intenta acoger a todas ellas no sólo combatiendo la opinión, sino el posible predominio y hasta el ataque terrorista de sujetos unívocos sobre las otras verdades.

En conclusión, la filosofía de Badiou se preocupa por evitar el devenir terrorista de las verdades sin dejar de afirmar que la humanidad posee capacidades afirmativas y que no es suficiente concebir su bienestar de forma meramente defensiva. Este *afirmacionismo* implica por lo tanto una forma singular de resistencia al clima de deserción intelectual iniciado en Francia ya desde mediados de los setenta con los “nuevos filósofos” y a la avanzada de una ética del mal menor. Si se intenta impedir al ser humano representarse el Bien y las verdades, trabajar individual y colectivamente por el advenimiento de nuevas posibilidades insospechadas e imprevisibles, se lo está reduciendo a su mera condición animal. El verdadero derecho humano para Badiou atraviesa lo biológico y reside en su libertad de resistir y de declarar posible aquello que en el *status quo* se dictamina como imposible. Esta posibilidad de lo imposible, originada en acontecimientos, es el principal principio de su ética de las verdades en contra de la resignación promovida por la ética contemporánea.

Bibliografía

Badiou, A. “Dix thèses sur l’éthique”, intervención en seminario *Le péril éthique*, 1992. Disponible en: <http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/Ethique.htm> (fecha de consulta: 25/02/2018)

Badiou, A. “Les lieux de la vérité” (entrevistado por Jacques Henric) en *Artpress*, n° 13, 1992.

Badiou, A. *La Ética: Ensayo sobre la conciencia del mal*, México, Herder, 2004.

Badiou, A. *El siglo*, Buenos Aires, Manantial, 2005.

Badiou, A. *Teoría del sujeto*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008.

Sustraerse de la resignación. Las figuras subjetivas y la ética en la filosofía de Alain Badiou. IGNACIO GORDILLO

Badiou, A. *Lógicas de los mundos*, Buenos Aires, Manantial, 2008.

Meillassoux, Q. "Décision et indécidabilité de l'événement dans L'Être et l'événement I et II", en *Autour de Logiques des mondes*, París, Éditions des archives contemporaines, 2011, pp. 121-142.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
SIMPOSIO: FEMINISMOS DEL SUR

LA RELACIÓN ENTRE LENGUAJE, EXPERIENCIA INDIVIDUAL Y
EXPERIENCIA COLECTIVA. EL DEVENIR FEMINISTA COMO PROCESO
DE RE-SUBJETIVACIÓN

Fabrina Grasselli

INCIHUSA – CONICET; UNCuyo

fhebeg@hotmail.com

Sabrina Yañez

INCIHUSA - CONICET

ssyc19@gmail.com

Resumen: La noción de experiencia ha sido central para la teoría y la política feministas puesto que ha permitido repensar los vínculos entre las vivencias de mujeres, los anudamientos de las dimensiones subjetiva y colectiva de lo vivido, y las posibilidades para decirlo en clave propia que habilitan prácticas transformadoras. En ese sentido este trabajo se propone abordar, a través de los escritos de Gilda Luongo, val flores y Yuderkys Espinosa Miñoso, ese nudo teórico procurando articular respuestas a la pregunta por la enunciabilidad y audibilidad de los relatos sobre experiencias de mujeres, indagando en los modos en que se pone en juego un proceso creativo de re-subjetivación a través del cual se puede llegar a traducir la experiencia en conciencia política radical.

Palabras clave: activismo, academia, frontera, experiencias, lenguaje

*“Con imágenes como mi miedo, cruzo los abismos
que tengo por dentro.
Con palabras me hago piedra, pájaro, puente de
serpientes
arrastrando a ras de suelo lo que soy, todo lo que
algún día seré”
(Gloria Anzaldúa, Borderlands/La Frontera, 2007,
p. 93)*

1. Introducción

En este trabajo proponemos una aproximación inicial al haz de relaciones que se tejen en torno a las nociones de experiencia individual, experiencia colectiva, lenguaje y subjetivación. Esta búsqueda se enmarca en el proyecto *Feminismos del Sur. Experiencias y narrativas contemporáneas en la frontera academia/activismos*, cuyo objetivo es contribuir a la circulación de pensamientos, discursos, sentires y quehaceres a partir de discursos de pensadoras feministas de América Latina y El Caribe para la configuración de un archivo latinoamericano acerca de los debates en torno a capitalismo-colonialidad-patriarcado.

En ese sentido hemos escogido al interior del corpus de textos recopilados para dicho proyecto aquellas autoras que revisitan, a través de prácticas de lectura y/o escritura crítica, los vínculos entre experiencias, políticas y la palabra escrita: Yuderkys Espinosa Miñoso, Gilda Luongo y val flores. Sus escritos nos convocan desde la convicción acerca de la importancia de rescatar genealogías olvidadas que sostengan la pregunta situada –en el tiempo, el espacio, en la propia experiencia y subjetividad- por el sentido del ser/hacer feminista en nuestro continente.

Nos guía el supuesto de que la experiencia solamente cobra sentido político al hacerse audible para otros, a través del lenguaje. Pero no de cualquier uso del lenguaje, sino en la búsqueda de un lenguaje propio, de las inflexiones que logran capturar al menos una parte de la vivencia corporizada, de los tiempos y los espacios que habitamos y nos habitan, que moldeamos y nos moldean.

Según la filósofa Ana María Bach, en la epistemología feminista se parte de la experiencia y se realiza un esfuerzo permanente por reivindicarla, a sabiendas de que las voces de las mujeres no sólo no han sido escuchadas sino que han sido desestimadas, encubiertas, o se las ha considerado subalternas en el contexto del sistema androcéntrico occidental (Bach, 2010). Bach entiende esta subalternidad de las experiencias de las mujeres en el sentido de Spivak,

La relación entre lenguaje, experiencia individual y experiencia colectiva. El devenir feminista como proceso de re-subjetivación. FABIANA GRASELLI y SABRINA YAÑEZ

haciendo referencia a quienes no pueden hablar, pues no hay institución que escuche y legitime sus palabras; es decir que no pueden llevar a cabo eso que se denomina “acto de habla”, en buena medida porque carecen de autoridad para hacerlo.

Los textos seleccionados dan cuenta de que la palabra circula más allá de aquello que ha sido habilitado por la *discursividad social* como lo decible (Angenot, 2010) y con ella las experiencias de las subalternas comienzan a filtrarse desde un zócalo de silencio. Como señala Agamben, la potencia semántica y performativa de un enunciado testimonial radica en el hecho mismo de que tenga lugar (Agamben, 2000, 144). Su existencia reenvía al afuera del lenguaje, es decir, su haber sido puesto en palabras señala la contingencia histórica de sus condiciones de producción. Si se consideran los discursos como *praxis* social que se inscribe en el terreno de la historia, su emergencia porta la evidencia no sólo de una irrupción en el *archivo* (lo habilitado para ser dicho, recordado, pronunciado, narrado), sino concomitantemente de un momento de ensanchamiento de los márgenes de aceptabilidad de lo que puede ser pronunciado y escuchado. Esa apertura para la enunciabilidad y la audibilidad se configura en un movimiento dialéctico a partir del cual la posibilidad de lo narrable es habilitada por procesos sociales y políticos, por encuentros de trayectorias marcadas por esos procesos, por entramados de solidaridades entre sujetos/as; y al mismo tiempo, el acontecer mismo del testimonio impacta sobre ese devenir histórico, colectivo y subjetivo.

La decisión de enfocarse en las experiencias, como ha señalado Shari Stone-Mediatore no apunta a obtener una verdad por parte de los sujetos individuales sino a realizar un esfuerzo crítico para revelar las contradicciones ideológicas de las instituciones (Stone-Mediatore, 1999). Stone-Mediatore identifica como particularmente necesarias las experiencias marginalizadas, que han sido sistemáticamente eclipsadas u omitidas en las representaciones hegemónicas del mundo. Estas experiencias se basan en posiciones de sujetos económicamente, culturalmente y políticamente marginalizados, en las cuales

La relación entre lenguaje, experiencia individual y experiencia colectiva. El devenir feminista como proceso de re-subjetivación. FABIANA GRASSELLI y SABRINA YAÑEZ

las personas tienden a soportar los costos ocultos y las contradicciones de las políticas sociales, a menudo viendo su subjetividad negada. A través del relato de la propia experiencia, las mujeres y los/as sujetos marginalizados, pueden reinterpretar sus vidas deliberada y estratégicamente, indagando en los recursos subjetivos que les permiten ejercitar discursos de oposición. Al evocar se pone en juego una energía subjetiva que permite un proceso creativo a través del cual se puede llegar a traducir la experiencia en conciencia política radical.

Consideramos que, socialmente situado, el discurso dice aquello que es posible a partir de lo que se denomina condiciones históricas de decibilidad (Angenot, 2010; Pêcheux, 1978). De manera que en esta tensión entre el orden de lo real y el del discurso se teje la materia discursiva sobre las experiencias feministas.

A ello es preciso sumar la utilización de herramientas que consideran las formas como opera la diferencia y disidencia sexual sobre el lenguaje en lo referido a los temas y formas de construcción del yo. En nuestro enfoque de lo que se trata es de privilegiar el carácter sexuado del relato. En ese sentido las herramientas metodológicas y categorías de análisis provenientes de la teoría feminista (Violi, 1991; Smith, 1989; Martin Alcoff, 1999) que aluden a las paradojas del decir de las mujeres, posibilitarán explorar las formas ambiguas, los modos de evocar una experiencia que atraviesa el plano simbólico del lenguaje.

El texto de Yuderkys que traemos a este ejercicio de lectura/análisis forma parte del libro *Escritos de una lesbiana oscura: reflexiones críticas sobre feminismo y política de identidad en América Latina*, publicado en 2007. La decisión de incluirlo en nuestro corpus tiene que ver con el impacto que este texto tuvo para una de las autoras (Sabrina) y para la colectiva lesbo-feminista (Ultravioletas) que se estaba gestando al momento de publicación del mismo. Constituyó una herramienta clave para la reflexión, construcción y definición personal y grupal.

La relación entre lenguaje, experiencia individual y experiencia colectiva. El devenir feminista como proceso de re-subjetivación. FABIANA GRASELLI y SABRINA YAÑEZ

El escrito de val flores que traemos a este ejercicio ha sido elegido de entre su profusa y atrapante producción porque se centra específicamente en los vínculos entre escritura, experiencia, política y deseo: “Escribir contra sí misma: una micro-tecnología de subjetivación política”, en *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*(2010). Los textos de Gilda Luongo que hemos incorporado a nuestro ejercicio de lectura se encuentran en la frontera entre academia y activismo, por lo cual uno está disponible online (“Desplazamientos: escrituras/diferencia sexual/memoria/política”, 2017) y el siguiente permanece inédito al momento de producción de esta ponencia (“Escritura y mujeres. Una revuelta estridente/silenciosa”, 2015).

2. Tensiones entre experiencia y lenguaje feminista

La relación entre experiencia y lenguaje, aparece a lo largo del escrito de Yuderkys Espinosa Miñosa, en el cual realiza un esfuerzo constante y cauteloso por encontrar las palabras que capturen la coyuntura político-vital en la que se halla:

Vengo tratando de expresar algo desde hace unos párrafos, pero no sé cómo hacerlo. Hay un dolor de una pérdida que llevo conmigo. Hay un dolor que intuyo en otras compañeras también. ¿Cuál es el mayor sentido de lo perdido? Yo no lo sé precisar con palabras, más puedo sentirlo. Cada una de aquellas con las que me encuentro también lo siente. ¿Cómo volver este pensamiento, cómo traducirlo en palabras sabias? Quizás es mejor intentar huírle a los viejos conceptos con los que contamos, que al final parecen ya no servirnos. Estoy pensando en imágenes y llegan a mis oídos murmullos, cantos, risas, parloteos. Veo sonrisas, abrazos, baile, siento calor, calor humano, deseos de compartir, de estar.¹

¹Espinosa Miñosa, Y. Escritos de una lesbiana oscura: reflexiones críticas sobre feminismo y política de identidad América Latina, Buenos Aires-Lima, en la frontera, 2007, p. 75.

La relación entre lenguaje, experiencia individual y experiencia colectiva. El devenir feminista como proceso de re-subjetivación. FABIANA GRASELLI y SABRINA YAÑEZ

Cuando fallan los conceptos, es preciso *volver al cuerpo* y sus otros múltiples lenguajes. La búsqueda de Yuderkys se hace eco, o más bien se inscribe en la genealogía, de las reflexiones de la poeta AudreLorde sobre la capacidad de la palabra poética para esbozar visiones de supervivencia, cambio y futuro. Para Lorde la poesía es entendida como “reveladora destilación de la experiencia”, es “una necesidad vital” puesto que es un instrumento de supervivencia para nombrar lo que no ha sido dicho todavía y que guarda la posibilidad de desplazamiento de las fronteras entre lo dicho y lo no dicho. Al mismo tiempo invita, como sugiere Olga Grau (2013), a pensar la dificultad de encontrar las palabras para nombrar algo que queda pendiente, que no se deja nombrar tan simplemente, como una especie de buen augurio, como una posibilidad promisorio. Yuderkys parece señalar que las experiencias que no ingresan en el orden del discurso, experiencias que tardan en adquirir nominación, experiencias que son dichas de modo ambivalente constituyen ese “resto” no enunciado todavía, que excede al lenguaje y que espera seamos capaces de crear nuevas palabras y discursos para nombrarlo y problematizarlo. Como ha dicho AudreLorde, la poesía, en tanto es un modo otro y mujeril de articulación del lenguaje, “tiende un puente desde el miedo a lo que nunca ha existido” (1984: 3-5).

Al respecto val flores aporta desde una mirada que empuña los decires que hemos sido capaces de pronunciar en clave feminista como “un continuo atravesar fronteras [...], un volver a trazar el mapa de los límites entre cuerpos y discursos”. Su confianza en que “toda insurgencia será labor de las palabras” (flores, 2010: 220) da cuenta de las posibilidades que alberga el discurso que excede lo que está expresado en las categorías discursivas dadas (dominantes). Así, val afirma con Deleuze: “Escribir es un asunto de devenir, siempre inacabado, siempre en curso y que desborda cualquier materia vivible o vivida. Es un proceso, es decir, un pasode vida que atraviesa lo vivible y lo vivido” (Deleuze:1996, 11). Se trata de un existir que confía en la invención de un idioma

La relación entre lenguaje, experiencia individual y experiencia colectiva. El devenir feminista como proceso de re-subjetivación. FABIANA GRASELLI y SABRINA YAÑEZ

propio que rebase lo institucionalizado, permitiendo abrir un trabajo de articulación a contrapelo. En palabras de val flores:

La escritura es un apasionamiento que me desborda y traduce los límites de lo hasta el momento vivible en una maquinaria de visibilización de las pulsiones heréticas que friccionan la estampa petrificada de la letra. Siempre las prácticas de escritura y de lectura han estado vinculadas a los desplazamientos subjetivos y políticos, a mis trayectorias vitales. Como práctica de autoerotismo, la escritura capitanea una búsqueda en los bordes, en los intersticios donde las prácticas y saberes se confunden, para encontrar ahí, donde todavía todo está por inventar, la fuerza para desencantarnos de este paisaje de mundo y desacomodar lo que está solidificado, silenciado e invisibilizado.²

Los relatos sobre experiencias, pueden contribuir a percibir contradicciones en la propia experiencia, facilitando un hablar, un escribir y un hacer de oposición (Stone-Mediatore, 1999). La toma de la palabra por parte de las mujeres es un intento siempre inacabado por capturar al menos una parte de la vivencia corporizada, evocando lo vivido desde un registro singular/colectivo que nombra y cuestiona habitando tensiones y ambigüedades. Decir la experiencia constituye un acto ético y político para la praxis feminista, porque hace audible lo inaudito y lo inscribe en el ámbito de lo público. La articulación misma de esta palabra testimonial se presenta como un gesto de rebeldía frente al orden hetero-patriarcal, puesto que desafía sus límites, deconstruye sus naturalizaciones, expande para nosotras el horizonte de "lo posible".

Escribir contra sí misma no es una práctica de inversión o negatividad cuya finalidad se cierra sobre sí misma, sino que se impulsa en una demanda de invención de nuevas posibilidades de vida, que se juegan en las disputas de yo-ellxs-nosotrxs. La activación de una productividad de contra-identidades para habitar/se de otros modos, como retazos disponibles, de aquello desechado,

²flores, v., "Escribir contra sí misma: una micro-tecnología de subjetivación política" en: *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano* (comp.), Buenos Aires, en la Frontera, 2010, p. 221.

La relación entre lenguaje, experiencia individual y experiencia colectiva. El devenir feminista como proceso de re-subjetivación. FABIANA GRASSELLI y SABRINA YAÑEZ

descartado por las instancias que regulan la normatividad de los cuerpos. La otra o el otro (travesti, trans, marimacha, pobre, femm, sadomasoquista, promiscua, conviviente con hiv, boliviana, peruana, mapuche, puta, intersex, actriz porno, gorda, discapacitada, etc.) ya no está afuera, nos constituye.³

Gilda Luongo dialoga con val y Yuderkys en relación al devenir inacabado de la escritura hilvanando la idea de que poner la experiencia feminista en el orden del lenguaje implica ingresar en un espacio de las tensiones entre silencio y palabra. Hay un reconocimiento de cierta insistencia de las experiencias que pugnan por ser dichas, como si se tratara de un intento imposible por suturar una herida de silencio y opresión. Las palabras conectan con nuestras historias, con los trabajos de reelaboración de nuestras identidades y genealogías en una apropiación des-subjetivadora y re-subjetivadora. Respecto del impulso poético de tono memorioso que surge en las escrituras de las mujeres mapuche nos dice:

Si al escribir damos lugar a lo incesante, aquello que nunca termina, entonces el tono que nos conmueve es aquel que hace silencio en la escritura para dar lugar al eco de lo que no puede dejar de hablar, así toma forma y sentido aquello que habla interminablemente (...) He perseguido, en consecuencia, ese pulso, su modulación sinuosa, arrebatada, melancólica o en calma espiritual al leerlas y me he subido a esa amplificación haciendo gala de lo que Genovese llama el "arrastre subjetivo" despertado por la escritura poética, ese que estalla como labor creadora de sentidos⁴.

3. Narrar el feminismo, narrarse feministas: entre el desencanto y los horizontes radicales

³*Ibid.*, p.224.

⁴Luongo, G., "Escritura y mujeres. Una revuelta estridente/silenciosa", disponible en: <http://www.bibliotecafragmentada.org/wp-content/uploads/2014/02/Escritura-y-mujeres-Luongo-30-01-14.pdf> [21/1/2018], 2015, p. 15.

La relación entre lenguaje, experiencia individual y experiencia colectiva. El devenir feminista como proceso de re-subjetivación. FABIANA GRASELLI y SABRINA YAÑEZ

Los textos escogidos atestiguan un esfuerzo por parte de las autoras de buscar y recrear el sentido del ser/hacer feminista como parte de un relato en donde la experiencia personal y la colectiva se funden, donde el pasado, el presente y el futuro confluyen.

El feminismo que recuerda y reclama Yuderkys

era acción, dinamismo permanente, algo que se movía y nos movía. Una hablaba del movimiento feminista para nombrar aquello del orden del bullir, del permanente flujo, del caminar y de una fuerza vital incansable. [...] Algo del orden de nuestra subjetividad era trastocado. El feminismo era una experiencia, un nacimiento, un tránsito hacia un otro lugar, un viaje sin retorno... eso, un movimiento(énfasis en el original).⁵

Y más adelante, nos confiesa:

El feminismo que conocí y del que me enamoré me colmaba, me hacía sentir a gusto en un mundo que no me gustaba. [...] Ser feminista era, por sobre todo, una forma de ser y de habitar el mundo, no era sólo una forma de oponernos a él o de reclamar derechos. Era un no y un sí radical. El feminismo nos volvía otras y ser feministas era poseer una marca. Es por eso que quiero sostener que el sentido máximo del feminismo era, además de movernos, hacernos otras.[...]

El feminismo era una especie de des y re-subjetivación.⁶

Sin embargo, las tres autoras convocadas parten de un diagnóstico desencantado con la política del movimiento feminista en el momento de enunciación. Perciben y reniegan de una pérdida de radicalidad, de capacidad revulsiva del feminismo como práctica política:

Lo que quiero decir una vez más retomando a Arendt es que si estamos de acuerdo en que la política es aparición, un nacer que no puede resistirse a su autoexhibición para poder reafirmar la propia apariencia, si la política es un mostrarse al mundo por medio de una palabra y una acción que hacen aparecer lo inédito, lo inesperado, entonces, cuando la política feminista se volvió pura administración perdió su sentido fundamental, su sentido transformador.⁷

Cuando soltamos la conexión de la complicidad sororal o esta se transforma a causa de los modos en que devenimos mujeres profesionales insertas en el libre mercado, aparece en toda su magnitud el impacto que tienen en nosotras los

⁵ Cfr. Espinosa Miñoso, Y., *op. cit.*, p. 56.

⁶ *Ibid.*, pp. 54-55.

⁷ *Ibid.*, p. 69.

La relación entre lenguaje, experiencia individual y experiencia colectiva. El devenir feminista como proceso de re-subjetivación. FABIANA GRASELLI y SABRINA YAÑEZ

posicionamientos feministas radicales. Algo de eso duele por dentro, así el cuerpo grita su desacomodo, su necesidad de fuga ante la violencia masculina, patriarcal-colonial y capitalista salvaje.⁸

Veo con pasmosa preocupación cómo el Estado traduce las demandas de las mujeres en nuevos dispositivos de control o normalización; cómo se instala una forma hegemónica del activismo que se convierte en una gestión de discursos y recursos, en una carrera por los financiamientos; cómo el movimiento, mayoritariamente, se articula alrededor de la victimización y el peligro, más que alrededor de los placeres; cómo muchas veces los argumentos feministas se van articulando con los discursos de derecha acerca de la inseguridad; cómo el lema “lo personal es político” se convierte en una enunciación descorporizada de formas agudas de experimentación política; cómo la acción política está dominada por la política de la representación y su consecuente totalización de la identidad “mujer”; cómo la institucionalización del discurso feminista deja la piel afuera y se convierte en nueva prescripción, en voces autorizadas en detrimento de otras, en cuerpos desplazados por la centralidad de otros, en violencias denegadas por la hipervisibilización de algunos sufrimientos, lo que provoca que ciertas formas de dolor sean reconocidas y amplificadas, mientras otras se vuelvan impensables y desafectadas.⁹

Las políticas neoliberales no sólo privatizaron las empresas y espacios públicos, sino también el espacio del cuerpo fue relocalizado otra vez en el ámbito privado, produciendo subjetividades encapsuladas por el miedo y el consumo. En este contexto, la política feminista ha quedado encerrada muchas veces en un circuito fagocitante que rechaza la radicalidad de experimentaciones relacionales, sensuales, extáticas, delirantes.¹⁰

Pero también nuestras autoras indagan en busca de restos de esa radicalidad y construyen visiones que recuperan, renuevan o refundan el potencial anhelado para sacudir la propia vida y las instituciones sociales:

Todo tiempo de incertidumbre es también un tiempo abierto a la creación, entonces estos momentos de agotamiento son los momentos privilegiados de

⁸ Luongo, G., “Desplazamientos: escrituras/diferencia sexual/memoria/política”, Versión preliminar Conferencia Universidad de Chile, Inédito, 2017, p. 25.

⁹Cfr. flores, v., *op. cit.*, p. 214.

¹⁰*Ibid*, p. 228.

La relación entre lenguaje, experiencia individual y experiencia colectiva. El devenir feminista como proceso de re-subjetivación. FABIANA GRASELLI y SABRINA YAÑEZ

institución práctica de nuevas ficciones. Por eso, no se nos impone pensar otra cosa, se nos impone pensar de otro modo".¹¹

Hay que volver a empezar y ese tono sinuoso puede llevarnos a errar, a equivocarnos y con fortuna a acertar felizmente. Tal vez sólo estoy volviendo una y otra vez a esos relatos contenidos en toda la historia de los sujetos feministas de nuestras latitudes. Soy una más de tantas. Una reiteración. Pienso en las iluminaciones que nos donan las teóricas feministas del primer mundo. Luego pienso en las teóricas feministas de nuestra América y sus precariedades. Nos cansamos, abandonamos, dice Adrienne Rich en los ochenta; nos enfermamos hasta morir, parece decirnos Julieta Kirkwood también en los ochenta; nos sentimos desfallecientes nos dijo Amanda Labarca en los años cuarenta del siglo XX. No obstante, perseveramos. Una fuerza, un espíritu, dice Adrienne Rich, el que nos cubre cuando miramos y conocemos a las subalternas y marginadas de nuestro mundo, todas las luchadoras anteriores a nosotras; un impulso compartido; el cenote, dice Gloria Anzaldúa, nos levanta otra y otra vez.¹²

En este contexto de revisión y rescate, la escritura feminista aparece como uno de los terrenos en el que se despliega el potencial de "un feminismo minoritario", a decir de flores, "que sostiene el cuerpo como anclaje del discurso y territorio de exploración de deseos tal vez aún ininteligibles y/o censurables para el propio movimiento" (flores, 2010: 213). Este feminismo transita por fuera de las agendas y los financiamientos, de la exclusiva demanda ante el Estado, operando "como praxis vital cuyo horizonte inmediato es cambiar la propia vida", y advirtiéndolo que "si se licua la dimensión de la afectación subjetiva y corporal, todo pensamiento y movimiento emancipatorio y/o de contra-poder se hace discurso consumible y digerible" (flores, 2010: 215).

La renovación de las prácticas y los horizontes radicales del feminismo no implican necesariamente una innovación constante. También es preciso, como nos recuerda Gilda, volver sobre los pasos de nuestras predecesoras, rescatar del olvido nuestras genealogías:

No cabe duda, volver una y otra vez a la lucidez de las pensadoras y activistas feministas que han pavimentado caminos. De este modo, una y otra vez

¹¹*Ibid*, p. 219.

¹²Cfr. Luongo, G., *op. cit.*, 2017, pp. 25-26.

La relación entre lenguaje, experiencia individual y experiencia colectiva. El devenir feminista como proceso de re-subjetivación. FABIANA GRASSELLI y SABRINA YAÑEZ

volveremos a insistir en esa argamasa, en su peso, en su densidad, en su mezcla, en sus relieves diversos para construir/deconstruir/construir interminable y reiteradamente.¹³

4. A modo de cierre

La pregunta que asedia en este ejercicio de interpretación se articula en torno a los modos en que sexuación, experiencia, discursividad y subjetivación se entrelazan en el hacer/ser feministas. Tanto la escritura de Yuderkys como la de val y Gilda, todas ellas feministas del Sur, no solamente son provocadoras – para los propios procesos de resubjetivación- sino que constituyen una apuesta/propuesta para la praxis de los feminismos en tanto logran colapsar las dicotomías entre pensamiento/acción, personal/colectivo, identidad/diferencia, marginalidad/pertenencia, política/deseo. La permanente presencia del cuerpo como sitio de conocimiento, que colapsa la división cartesiana entre cuerpo-mente y sus relaciones jerárquicas, permite poner en cuestión lo instituido e interpelar desde una corporalidad política los modos propios y colectivos de asumir las transformaciones que ese hacer/pensar/sentir feminista reclama. El entrecruzamiento de lo político, lo erótico, lo sexual, el pensamiento y la escritura se entretejen como anudamientos que dan sentido a la experiencia cotidiana. Esos anudamientos se configuran como una forma, siempre provisoria, de transitar la existencia que asume una transformación antipatriarcal de las relaciones humanas.

Bibliografía

Alcoff, L., "Merlau-Ponty y la teoría feminista de la experiencia", *Mora*, n°5, pp. 122-138.

Agamben, G., *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*, Valencia, Pre-Textos, 2000.

Angenot, M., *El discurso social. Los límites de lo pensable y lo decible*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2010.

¹³*Ibid*, p. 26.

La relación entre lenguaje, experiencia individual y experiencia colectiva. El devenir feminista como proceso de re-subjetivación. FABIANA GRASSELLI y SABRINA YAÑEZ

Anzaldúa, G., *Bordelands / La Frontera. The new mestiza*, San Francisco, Aunt Lote Books, 2007.

Bach, A. M., *Las voces de la experiencia. El viraje de la filosofía feminista*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2010.

Deleuze, G., *Crítica y clínica*, Barcelona, Anagrama, 1996.

Espinosa Miñoso, Y. , *Escritos de una lesbiana oscura*, Buenos Aires-Lima, en la frontera, 2007.

flores, v., "Escribir contra sí misma: una micro-tecnología de subjetivación política" en: Espinosa Miñoso, Y. (coord.), *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*, Buenos Aires, en la Frontera, 2010.

Grau Duhart, O., "La materialidad de los vínculos para pensar una (im)posible erótica política", *IX Jornadas de Investigación en Filosofía*, 28 al 30 de agosto de 2013, La Plata, Argentina. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.2910/ev.2910.pdf [Fecha de consulta: 3/07/2017]

Lorde, A., "Poetry is not a luxury" en *Sister Outsider*, Berkeley, Crossing Press, 1984.

Luongo, G., "Escritura y mujeres. Una revuelta estridente/silenciosa", Santiago, 2015. Disponible en: http://www.bibliotecafragmentada.org/wp-content/uploads/2014/02/Escritura-y_mujeres-Luongo-30-01-14.pdf [21/1/2018]

_____, "Desplazamientos: escrituras/diferencia sexual/memoria/ política", Versión preliminar Conferencia Universidad de Chile, Inédito, 2017.

Pêcheux, M., *Hacia el análisis automático del discurso*, Madrid, Gredos, 1978.

Smith, D., *El mundo silenciado de las mujeres*, Santiago de Chile, CIDE, 1989.

Stone-Mediatores, S., "Chandra Mohanty y la revalorización de la 'experiencia'", *Revista Hiparquia*, Vol.10, N° 1, Julio, Buenos Aires, Asociación Argentina de Mujeres en Filosofía, 1999, pp. 85 a 109.

Violi, P., *El Infinito Singular*, Cátedra, Madrid, 1991.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
MESA DE PONENCIAS: HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MEDIEVAL

**LA FILOSOFÍA DEL RENACIMIENTO: EL FUROR EN EL PENSAMIENTO DE MARSILIO
FICINO Y GIORDANO BRUNO**

Mayra Abril Gross
(Becaria estudiante-UNGS)
may_abril_95@hotmail.com

Agustín Gabriel Bianchi
(Becario graduado de investigación-UNGS)
agustin-bianchi@hotmail.com

Resumen: Este trabajo tiene como objetivo el análisis del Renacimiento italiano de los siglos XV y XVI a través de dos pensadores importantes del período: Marsilio Ficino (1433-1499) y Giordano Bruno (1548-1600). La problemática que nos proponemos desarrollar encuentra su eje en la teoría del furor dentro del pensamiento de dichos autores. En este sentido, exploraremos las modificaciones que sufrió la teoría del furor en la filosofía de Ficino (1433-1499), concretamente en sus obras *Sobre el Furor Divino* (1454) y *De Amore* (1469); y qué recepción de dicha teoría puede percibirse en la obra *Los Heroicos Furores* (1585) de Bruno (1548-1600).

Palabras clave: Renacimiento, Marsilio Ficino, Giordano Bruno, furor.

*Saepe enim audiui poetam bonum neminem...
sine inflammatione animorum existere posse et sine
quodam adflatu quasi furores. (Nadie puede ser
buen poeta... sin inflamación del espíritu y sin
una especie de soplo de cierta locura).
(Cicerón, *De oratore*, II.194).*

1. Introducción

En los planes de estudio de la carrera de Filosofía raramente se ve el pensamiento renacentista como un campo de estudio específico separado de la Filosofía Medieval y de la Filosofía Moderna. La filosofía en el Renacimiento es aún un tema de poco debate en el ámbito académico. Su estudio riguroso no cuenta con más de 80 años, quedando atrasado respecto a los estudios realizados sobre el Renacimiento en campos como el artístico y el literario. Sin embargo, muchos pensadores del período que abarca los siglos XIV, XV y XVI

La filosofía del Renacimiento: el furor en el pensamiento de Marsilio Ficino y Giordano Bruno. GROSS, MAYRA ABRIL Y BIANCHI, AGUSTÍN GABRIEL.

son indispensables para comprender el desarrollo de la historia del pensamiento: tanto en su diálogo con la filosofía clásica y medieval, como en sus proyecciones en la ciencia y la filosofía moderna. Por ejemplo, sin las figuras de Nicolás de Cusa (1401-1464), Marsilio Ficino (1433-1499), el propio Leonardo Da Vinci (1452-1519), Nicolás Maquiavelo (1469-1527) y, Giordano Bruno (1548-1600) no es posible comprender la génesis y los nuevos horizontes de estudio de los siglos posteriores. Además, el estudio de estos pensadores nos brindaría la posibilidad de descubrir la innovación del pensamiento renacentista y sus aportes desde una mirada más abarcadora, crítica y reflexiva.

De esta forma, surge la importancia de analizar el Renacimiento en sus vertientes filosóficas, explorado recientemente a mitad del siglo XX por historiadores como P. Kristeller (1905-1999) y E. Garin (1909-2004). En este sentido, nos centraremos puntualmente en el análisis del Renacimiento italiano de los siglos XV y XVI a través de dos filósofos importantes del período: Marsilio Ficino (1433-1499) y Giordano Bruno (1548-1600). Enunciamos como objetivo principal de la presentación exponer las variaciones que sufrió la teoría del furor en la filosofía de Ficino, concretamente en sus obras *Sobre el Furor Divino* (1454) y *De Amore* (1469); y qué recepción de dicha teoría puede percibirse en la obra *Los Heroicos Furores* (1585) de Bruno.

Dichos autores pertenecen a corrientes filosóficas distintas; el primero corresponde al neoplatonismo renacentista que se desarrolla en Florencia; el segundo al naturalismo italiano que surge en el sur de Italia, en ciudades como Nola, Cosenza y Nápoles. El neoplatonismo florentino manifiesta una concordia entre el pensamiento de Platón, Aristóteles y neoplatónicos como Proclo y Plotino; asimismo sucede con otras tradiciones como el cristianismo en el caso de Ficino. El naturalismo renacentista se caracteriza, por otro lado, en estudiar la Naturaleza a partir de sus propios principios, sin recurrir a la tradición. A pesar de esa pretensión, está fuertemente influenciado por el neoplatonismo y el humanismo. Es, en su esencia, el precursor de la ciencia moderna que se formaliza con Galileo en el siglo XVII.

De esta manera, con el fin de ordenar la presente exposición, es que nuestro trabajo estará dividido en tres partes. En primer lugar, desarrollaremos la teoría del furor divino de la mano del filósofo florentino, retomando y basándonos en su teoría neoplatónica. En segundo lugar, expondremos la teoría de los heroicos furores del Nolano y las vertientes neoplatónicas que se observa en su obra, pero haciendo hincapié en su filosofía naturalista tal como es presentada en sus diálogos italianos(1583-1585). Y, en tercer y último lugar, nos detendremos a analizar las correspondencias y divergencias entre ambas teorías. De tal manera que las preguntas que guiarán nuestro trabajo serán, ¿qué lugar ocupa la teoría del furor en ambos autores y sus respectivas filosofías? ¿Qué lectura realiza Bruno de la obra ficiniana y qué retoma de ella? ¿Cuáles son las correspondencias y las divergencias de ambos planteos?

2. Marsilio Ficino y el furor divino

Marsilio Ficino fue un filósofo neoplatónico que nació en Figline, ciudad de Florencia, Italia hacia el 1433, y que murió en 1499 en Careggi. Ficino profesó la medicina, la teología y la filosofía. Dentro de esta última, retoma a diversos autores que compondrán su mirada filosófica y teórica. Tal es así que en sus lecturas encontramos improntas humanistas y neoplatónicas de las que se embebió y de las que también fue un ferviente estudioso. Cabe recordar que es Ficino el que traduce del griego obras importantes como el *corpus* platónico, el *corpus* hermético, entre otros, dejando un legado incalculable para Occidente. Dentro de su vasta obra nos encontramos con trabajos sobre el eros, los furores divinos del alma, y una fuerte impronta ética y antropológica. Se trató, en pocas palabras, de un importante filósofo renacentista del siglo XV que, aunque es poco mencionado, se destaca no sólo por su teoría neoplatónica, sino también por las diversas nociones que incluye dentro de la misma.

En lo que respecta a las cuestiones más importantes que circundan alrededor de su vida, encontramos por ejemplo que fue un gran allegado de la familia Médicis; a su vez, fue uno de los fundadores de la Academia Platónica

La filosofía del Renacimiento: el furor en el pensamiento de Marsilio Ficino y Giordano Bruno. GROSS, MAYRA ABRIL Y BIANCHI, AGUSTÍN GABRIEL.

de Florencia, creada en el año 1459, en acompañamiento de Cosimo de Médici. Ficino se interesó desde temprana edad por la medicina para luego, dejarle paso a su interés por las cuestiones filosóficas; por lo que aquí nos detendremos a destacar el trabajo filosófico que llevó adelante durante sus años de juventud.

Efectivamente, una de las obras más importantes de juventud de Ficino llega a nosotros como un epistolario, en el cual desarrolla la noción del furor divino, basado en los diálogos platónicos *Fedro*, *Ion*, y *Banquete*. Noción que desarrollaremos a lo largo de este apartado. En este sentido, de los diálogos mencionados, Ficino tomó ciertos conceptos para desarrollar las cuestiones que son por excelencia inherentes al alma del hombre, dado su carácter divino. Dentro de dichos conceptos o nociones, encontramos no sólo el furor sino también, el eros, y la locura divina, a los cuales les dedicaremos parte de este análisis.

En su obra de juventud *Sobre el Furor Divino*, Ficino se centrará en desarrollar entonces, cómo el furor afecta al alma del hombre para permitirle a éste, ascender hacia los dioses celestes desde las sombras en las que ha caído. En este sentido, nos proponemos iniciar nuestra exposición retomando la caída de las almas hacia los cuerpos, para luego adentrarnos en la explicación del furor específicamente.

Dentro del plano inteligible, las almas permanecían pendientes de Dios, y gozosas de la contemplación de las ideas o esencias divinas, como la sabiduría, la armonía, la belleza y la naturaleza divina. Sin embargo, a causa del pensamiento de las cosas terrenas y por el deseo de las mismas, las almas bajan hacia los cuerpos. De esta forma, las que antes eran alimentadas con ambrosía o néctar, es decir, del conocimiento perfecto de Dios, al instante del descenso beben las aguas del río Leteo, olvidando así las realidades divinas. Por lo que, las almas que eran aladas en su principio no pueden volver a volar hacia los dioses celestes, de dónde, los pensamientos terrenos por su peso, las separaron. Y que sólo, gracias a las virtudes filosóficas, alcanzaremos nuevamente el ascenso.

Sin embargo, antes de adentrarnos en las cuestiones ligadas específicamente al furor y al ascenso del alma, primero es necesario mencionar cuál es ese camino de caída y ascenso de las mismas. Dentro de la filosofía neoplatónica de Ficino, encontramos una jerarquización del cosmos en esferas celestes, las mismas se presentan como círculos que giran en torno a Dios, siendo este último principio y fin de todas las cosas. En efecto, Dios se presenta como el centro del cosmos, indivisible, perfecto, y estable; a su alrededor, a su vez, giran cuatro esferas celestes que componen el resto de la realidad. Inmediatamente después de Dios, sigue la esfera de la Mente angelical o Inteligencia; luego de la Mente encontramos el Alma cósmica; seguida de ésta el Reino de la naturaleza, y finalmente el grado con menor perfección la Materia.¹ Dice Ficino al respecto:

[Al] ser los cuatro [grados] anteriormente citados los que se encuentran en el medio en su camino hacia el cuerpo, es necesario que cualquier cosa que descienda del primer grado al último, caiga por los cuatro grados medios.²

Es decir, es necesario que el alma transcurra por todas las jerarquías mencionadas tanto en su descenso como en su ascenso hacia Dios. En relación con lo expuesto, dice Ficino: "Todo esto lo contempla nuestra alma y a través de esto desciende y a su vez, asciende"³.

Ahora bien, la forma en que el alma consigue ascender por medio de dicha jerarquía no es, sino gracias, al furor divino. Por lo que, pasaremos a mencionar ahora qué es el *furor divino* o *locura divina* y qué tipos de furor existen, teniendo en cuenta que el *furor erótico* es el más perfecto de todos.

En relación con lo dicho más arriba, las almas caídas en los cuerpos y arraigadas a ellos por las pasiones terrenas, deben buscar su liberación y ascenso hacia Dios por medio de las dos vías de la filosofía. En este sentido, Ficino retoma muy fuertemente las nociones platónicas sobre purgar el alma

¹ Ficino, M. *De Amore. Comentario al Banquete de Platón*, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2016, p. 54.

² Ficino, M. *Sobre el Furor Divino y Otros Textos*, Anthropos, Barcelona, 1993, p. 33.

³ *Idem*.

La filosofía del Renacimiento: el furor en el pensamiento de Marsilio Ficino y Giordano Bruno. GROSS, MAYRA ABRIL Y BIANCHI, AGUSTÍN GABRIEL.

por medio de la filosofía y sus dos partes, a saber, la activa y la contemplativa. Es decir que, por medio de la filosofía, la mente del filósofo recuperará indicios sobre la realidad divina del alma, y ésta se esforzará por volver a la fuente de la que ha descendido turbada por pasiones y pensamientos de los hombres. Esta separación o esfuerzo por parte del alma para separarse del cuerpo es denominado *furor divino* (o *locura divina*), y está dividido en cuatro tipos: el primero es el *furor poético*; el segundo, el *furor místico*; el tercero, el *furor profético*; el cuarto y más perfecto el *furor amoroso* o *furor erótico*. A cada uno de ellos corresponde una divinidad que incita al alma en su ascenso, al primer furor corresponden las Musas, al segundo Dionisio, al tercero Apolo, y al cuarto Venus. Por consiguiente, pasaremos a explicitar brevemente cada uno.

En primer lugar, el *furor poético* inspirado por las Musas es el primero por su importancia, ya que gracias a los tonos de las Musas es posible despertar aquellas partes superiores del alma que se encontraban *soñolientas* luego del descenso. De esta forma, el *furor poético* consigue expulsar las disonancias y temperar las distintas facetas del espíritu; sin embargo, aún permanece la pluralidad en el alma. En segundo lugar, le sigue el *furor místico*, con expiaciones por medio del culto divino, consigue dirigir la atención de todas las partes del alma hacia la mente, con la que es venerado Dios. Al dirigir todas las partes del alma hacia la sola unidad de la mente, el alma pasa de la pluralidad a cierta unidad. En tercer lugar, continúa el *furor profético*, por medio del cual la mente centrada en sí misma vuelve a dirigirse hacia el alma contemplando la propia unidad de la misma. Cuando el alma se eleva de la mente en consonancia con su propia unidad se convierte en uno, es en ese momento, parte de la divinidad. En último lugar, sólo resta que el alma se convierta en parte de la divinidad que está más allá de la esencia, el *furor amoroso* lo consigue gracias al amor, el amor es anhelo de belleza divina y enardecimiento hacia la bondad.

Finalmente, y para cerrar este apartado resta explicar por qué el *furor amatorio* resulta el más excelso de todos. Y esto ocurre por el hecho de que es gracias al amor que los demás furores pueden existir, es el amor el que se dirige

La filosofía del Renacimiento: el furor en el pensamiento de Marsilio Ficino y Giordano Bruno. GROSS, MAYRA ABRIL Y BIANCHI, AGUSTÍN GABRIEL.

siempre a algo más elevado (Dios) y coordina los demás furores en una sola unidad.

3. Giordano Bruno y el furor heroico

Giordano Bruno fue un filósofo renacentista que nació en Nola, ciudad de Nápoles, Italia hacia el 1548, y fallece en el 1600 a manos de la Inquisición. Bruno se adentró en la astrología, la magia, la poesía y la filosofía, más específicamente la filosofía naturalista. En sus obras Bruno mezcla elementos de diversas tradiciones: es el único filósofo del siglo XVI en defender abiertamente el heliocentrismo de Copérnico (no sin críticas); su filosofía presenta improntas del naturalismo renacentista de Telesio (1509-1588), así como del neoplatonismo del Cusano (1401-1464) y de Ficino. Tal es así que, al igual que Ficino, trabaja sobre el eros y la teoría del furor, que ocupa un lugar central en su pensamiento.

Ocupémonos de este punto, ¿qué lugar ocupa la teoría del furor en la obra de Bruno? Bruno publica en su estadía en Londres seis diálogos en idioma italiano que son conocidos como los diálogos italianos de Bruno. Los demás trabajos de Bruno están escritos en lengua latina, por lo que su obra puede dividirse a grandes rasgos entre *Opera latina* y *Opere italiane*. Los diálogos italianos son escritos entre 1584 y 1585, e incluye gran parte de su pensamiento metafísico y cosmológico como el monismo ontológico (es decir, la existencia de una única sustancia), la infinitud del universo, la existencia de innumerables mundos como el nuestro, la identidad de los contrarios, etc. A su vez, sus obras más conocidas conforman los diálogos italianos: *La Cena de las Cenizas*, *De la Causa, Principio y Uno*, *Del Infinito, el Universo y los Mundos*, *La Expulsión de la Bestia Triunfante*, *La Cábala del Caballo Pegaso*, y, el último de los diálogos publicados en Londres, *Los Heroicos Furores*. Si tomamos estos seis diálogos que

La filosofía del Renacimiento: el furor en el pensamiento de Marsilio Ficino y Giordano Bruno. GROSS, MAYRA ABRIL Y BIANCHI, AGUSTÍN GABRIEL.

conforman los *Dialoghi Italiani* como un proyecto filosófico unitario⁴, puede llamar la atención que el último diálogo hable sobre el furor. ¿Qué lo llevó a culminar su obra –que comienza siendo fuertemente cosmológica y ontológica– con una teoría del furor? ¿Habrá encontrado en esa teoría –de claro corte platónico– la consecuencia moral más coherente con su metafísica monista y panteísta?

No es el lugar para hablar de la cosmología y la metafísica del Nolano, pero si cabe destacar que para su pensamiento no existen las jerarquías: la divinidad reside en todas las cosas, por lo que accedemos a su conocimiento mediante la contemplación directa de la naturaleza. En su diálogo *Los Heroicos Furores*, Bruno buscará, según sus palabras, “significar la contemplación divina y poner, ante la mirada y el oído ajenos, furores, no de amores vulgares, sino de heroicos amores”⁵. Por lo tanto, el propósito del último diálogo italiano es sostener que mediante el furor que emerge de un amor heroico, el hombre accede a la contemplación de la divinidad; se aproxima a la cuestión de lo divino desde el camino de retorno.

Bruno, basándose en la filosofía ficiniana, distingue entre el amor ferino y el amor divino⁶. El primero es un amor natural, animal y, en suma, vulgar. El objeto de ese amor es bajo e indigno⁷ y capaz de ser gozado y agotado en el presente⁸, por lo que ese amor puede desplazarse a cualquiera de las cosas del mundo. El acceso a ese objeto es, por supuesto, las afecciones⁹. De ahí que se lo llame también amor sensual¹⁰.

El objeto de deseo del segundo tipo de amor es la divinidad, por lo que es estable y seguro (ya que su objeto lo es). A él se accede por la inteligencia, es decir, es amor intelectual que, a su vez, le otorga dignidad al sujeto amante.

⁴ Véase esta idea en Granada, M. Á., *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Barcelona, Editorial Herder, 2002, “Epílogo” y Ordine, N., *El Umbral de la sombra. Literatura, filosofía y pintura en Giordano Bruno*, Madrid, Siruela, 2008.

⁵ Bruno, G., *Los Heroicos Furores*, Madrid, Tecnos, 1987, p. 12.

⁶ Ficino, M., *De Amore. Comentario al Banquete de Platón*, ed. cit., pp. 148-150.

⁷ Bruno, G., *Los Heroicos Furores*, ed. cit., p. 54.

⁸ Bruno, G., *Los Heroicos Furores*, ed. cit., p. 47.

⁹ Bruno, G., *Los Heroicos Furores*, ed. cit., p. 57.

¹⁰ Bruno, G., *Los Heroicos Furores*, ed. cit., p. 108.

La filosofía del Renacimiento: el furor en el pensamiento de Marsilio Ficino y Giordano Bruno. GROSS, MAYRA ABRIL Y BIANCHI, AGUSTÍN GABRIEL.

Dentro del amor divino se produce una segunda distinción entre el furor-locura y el furor-activo¹¹. El primero es padecido y, de alguna manera, el sujeto de ese furor es receptáculo, instrumento de dioses o espíritus divinos. El segundo, por su parte, es activo porque el sujeto amante es el artífice de su furor; lo alcanza por la contemplación y por un ímpetu interno. En pocas palabras, si el primer furor es arrebatado, locura, el segundo furor es racional, heroico¹². ¿Qué quiere decir que este furor, el más valioso para Bruno y el objeto de su diálogo, sea heroico?

El furor heroico es un amor intelectual hacia lo divino. Lo característico del furor heroico es que su comienzo sólo puede darse desde el hombre hacia la divinidad y nunca desde lo divino hacia el hombre; Bruno no diviniza al hombre, sino que lo hace más humano (en términos de Granada, hay una *naturalización del hombre*¹³, en contraposición a la divinización del hombre en Ficino). El hombre, entonces, es el único artífice de ese furor:

no hablo, pues, de aquel amor que desde la divinidad se difunde en las cosas, sino de aquel que, de las cosas, aspira a la divinidad.¹⁴

El furor heroico es algo propio del hombre que le otorga dignidad y ennoblece su alma¹⁵. Pero, por la característica del objeto del furor heroico (divino e infinito), el *furioso* sufre una constante insatisfacción. De ahí que el furor es heroico: es tormento, sufrimiento; pero ese sufrimiento no le viene del objeto de amor, sino de la empresa nobilísima que emprende y de la relación propia de ese furor: como dijimos, entre, por un lado, un sujeto finito y, por el otro, un objeto infinito. El *furioso* sabe que el final de su empresa es

¹¹ Para estas variantes del furor véase Granada, M. Á., *El umbral de la modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*, Barcelona, Editorial Herder, 2000, p. 246 y ss.

¹² Para los tipos de furor en Bruno, Bruno, G., *Los Heroicos Furores*, ed. cit., pp. 56-57.

¹³ Granada, M. Á., *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, Barcelona, Editorial Herder, 2005, p.252.

¹⁴ Bruno, G., *Los Heroicos Furores*, ed. cit., pp. 196-197.

¹⁵ Flores Jiménez, A., Priani Saisó, E., "Giordano Bruno: dignificación y ennoblecimiento del alma a través del furor heroico" en: *Episodios filosóficos del platonismo: ecos y tensiones* (coord.), México, Facultad de Estudios Superiores Acatlán, 2016, 229-255.

La filosofía del Renacimiento: el furor en el pensamiento de Marsilio Ficino y Giordano Bruno. GROSS, MAYRA ABRIL Y BIANCHI, AGUSTÍN GABRIEL.

inalcanzable, ya que aprehender el objeto de su deseo es perderse a sí mismo. Sin embargo, el héroe *furioso* elige ese sufrimiento y tormento por encima de toda salud y felicidad mundana:

[...] pues una naturaleza heroica antes prefiere caer o fracasar dignamente en altas empresas en las que muestre la nobleza de su ingenio que triunfar a la perfección en cosas menos nobles y bajas.¹⁶

Es completamente conveniente y natural que un objeto infinito y divino sea infinitamente perseguido y que cause un infinito sufrimiento. La felicidad, entendida como el haber bebido y saciado de la ambrosía divina, como quietud y privación de deseo, es incompatible con un hombre que busca la divinidad¹⁷. Esa búsqueda debe ser esfuerzo y movimiento, deseo insaciable y aprehensión infinita¹⁸.

En el interior del *furioso* existe una escisión y contradicción irresoluble: tiene un fin trascendente (inalcanzable) y un fin inmanente (alcanzable). Tiende -por naturaleza- a una verdad más allá de su posibilidad. Por un lado, el sujeto no puede llegar a *comprender* la *Mónada*, esto es, la divinidad complicada, ya que en el momento en que se hace uno con ella, el individuo se pierde. Por el otro lado, el sujeto puede alcanzar a *contemplar* la verdadera esencia de todas las cosas a través de la naturaleza, es decir, de la divinidad explicada, del vestigio de la divinidad complicada¹⁹.

Esta verdad es buscada como cosa inaccesible, como objeto que se halla no solamente más allá de toda comprensión, sino también más allá de toda objetivación. Por ello, ninguno cree posible ver el sol, el universal Apolo y luz absoluta, excelentísima y suprema especie; mas sí ciertamente su sombra, su Diana, el mundo, el universo, la naturaleza que se halla en las cosas, la luz que se oculta

¹⁶ Bruno, G., *Los Heroicos Furores*, ed. cit., p. 67.

¹⁷ Para esta idea y la relación del furor heroico con el vicio véase Flores Jiménez, A., Priani Saisó, E., "Giordano Bruno: dignificación y ennoblecimiento del alma a través del furor heroico", ed. cit.

¹⁸ Bruno, G., *Los Heroicos Furores*, ed. cit., p. 196.

¹⁹ Bruno, G., *Los Heroicos Furores*, ed. cit., p. 184.

en la opacidad de la materia (es decir, aquella misma en tanto que resplandece en las tinieblas). De los muchos, pues, que por las dichas y otras vías vagan por esta desierta selva, poquísimos son los que acceden hasta la fuente de Diana [...] ²⁰.

En el momento final de aprehensión de la divinidad coinciden actividad y pasividad; no hay una total entrega, ni una completa autonomía de parte del sujeto. Como deja verse en la alegoría de Acteón y Diana que Bruno utiliza, el acto de ver coincide con el de ser visto por la divinidad, el cazador del objeto divino se convierte en presa del mismo.

4. Conclusiones

Hemos visto cómo la teoría del furor es compartida por ambos autores. En efecto, esta teoría ocupa un lugar importante en el pensamiento de Ficino -en lo que respecta a la relación entre el hombre y Dios- y de Bruno -quien toma la división del primero entre amor ferino y amor divino-.

No obstante, pudimos encontrar varias diferencias entre los dos planteos. En primer lugar, se debe tener en cuenta que ambos pensadores corresponden a distintas corrientes de pensamiento: Ficino fue un filósofo neoplatónico del siglo XV, mientras que Bruno pertenece a la corriente naturalista del siglo XVI, hecho que influye marcadamente en la formulación de sus respectivas teorías.

En segundo lugar, y derivado de lo anteriormente dicho, en el pensamiento del florentino encontramos una realidad desdoblada en cuatro jerarquías: Dios, Mente angelical, Alma cósmica, Reino de la Naturaleza y, con menor grado de perfección, la Materia. Este universo jerárquico se encuentra interrelacionada por el amor que emana de Dios al mundo y de este a Dios. En cambio, Bruno plantea un monismo ontológico, eliminando las jerarquías que evitaban identificar la materia y el espíritu, y la naturaleza y la divinidad.

En tercer lugar, el origen del furor difiere, nuevamente, en ambos autores. Mientras que en Ficino el furor es inducido por la divinidad, en Bruno el furor comienza con el esfuerzo del amante. Va desde el hombre armado con

²⁰ Bruno, G., *Los Heroicos Furores*, ed. cit., p. 182.

La filosofía del Renacimiento: el furor en el pensamiento de Marsilio Ficino y Giordano Bruno. GROSS, MAYRA ABRIL Y BIANCHI, AGUSTÍN GABRIEL.

el entendimiento y la voluntad, hacia la divinidad. En la primera, la asistencia de la divinidad es fundamental en la relación del hombre con Dios; en la segunda, la voluntad y el esfuerzo del hombre ocupan el primer plano en el origen del furor que une hombre y divinidad²¹.

La cuarta distancia entre ambos filósofos renacentistas consiste en que en el pensamiento de Ficino hay una unión del alma del hombre con la divinidad: el alma en su ascenso hacia lo divino se une a la divinidad gracias al último y primero de los furores, el *erótico*; el alma del *furioso* se vuelve imagen de Dios, es decir que se asemeja a la divinidad. En Bruno, por el contrario, no hay comprensión de la divinidad. No hay unión con la divinidad absoluta en esta vida temporal; sólo hay contemplación de Diana (divinidad explicada, immanente a la naturaleza), no así de Apolo (*Mónada*, divinidad complicada, absoluta).

Finalmente, la quinta diferencia que cabe mencionar se basa en el sentido del ascenso del alma. Por un lado, para el florentino el ascenso que realiza el alma tiene un sentido principalmente ontológico, es decir, retorna metafísicamente hacia la divinidad; lateralmente se produce un conocimiento de la divinidad, aunque no se trate del fin específico del ascenso que es, a fin de cuentas, ni más ni menos que el deseo de volverse uno con la divinidad. Por otro lado, en el pensamiento del Nolano, lo que mueve al hombre hacia la divinidad es su deseo de conocimiento, es decir, hablamos de un ascenso cognoscitivo. Sólo cuando se adentra en el umbral donde el sujeto parece asir el objeto divino, ese movimiento -que comienza siendo amor intelectual- pasa a ser movimiento metafísico.

²¹ Tal diferencia podemos encontrar en la misma denominación del furor en cada autor: furor *divino* en Ficino, furor *heroico* en Bruno.

Bibliografía

Fuentes

Bruno, G., *Los Heroicos Furores*, Madrid, Tecnos, 1987. introd., trad. y notas de González Prada, M. R.

Ficino, M. *De Amore. Comentario al Banquete de Platón*, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2016.

----. *Sobre el Furor Divino y Otros Textos*, Anthropos, Barcelona, 1993.

Bibliografía crítica

Bernardini, A., "Dimensiones éticas en el pensamiento de Giordano Bruno", en *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*, XXXIX (98), 13-21, julio-diciembre 2001.

Granada, M. Á., *El umbral de la modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*, Barcelona, Editorial Herder, 2000.

----, *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Barcelona, Editorial Herder, 2002.

----, *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, Barcelona, Editorial Herder, 2005.

Flores Jiménez, A., Priani Saisó, E., "Giordano Bruno: dignificación y ennoblecimiento del alma a través del furor heroico" en: *Episodios filosóficos del platonismo: ecos y tensiones* (coord.), México, Facultad de Estudios Superiores Acatlán, 2016, 229-255.

Kristeller, P. O., *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

Nathan, E., "Marsilio Ficino, o la humanización de lo divino. Parte I", *Diánoia*, vol. 29, n° 29, México, 1983, pp. 121-134.

Ordine, N., *El umbral de la sombra. Literatura, filosofía y pintura en Giordano Bruno*, Madrid, Siruela, 2008.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
SIMPOSIO: FEMINISMOS DEL SUR

UNA APROXIMACIÓN A LA METODOLOGÍA DE INVESTIGACIÓN
FEMINISTA DECOLONIAL

Mariana Guerra Pérez
(CONICET-UNSJ)
marianoelguerra@gmail.com

Resumen: En esta intervención haremos una aproximación a las características de una metodología de investigación feminista decolonial. Expondremos que esta metodología no puede ser pensada sin una epistemología, puesto que se co-implican. Consideramos que es fundamental abrir interrogantes e interpelar nuestras prácticas de investigación, ya que nos da lugar para comenzar a pensar y desarrollar esta metodología. Para la cual es necesaria tener en cuenta el punto de vista que contemple, en la construcción del conocimiento, la corpo-política y la co-constitución de género-raza-clase-sexualidad.

Palabras clave: feminismos, decolonialidad, metodología.

1. Introducción

Este escrito parte de un camino que estoy empezando a transitar por ese motivo hablo de aproximación, es un escrito exploratorio y que asume la urgencia de generar aportes para colaborar en la construcción de una metodología de investigación feminista decolonial¹⁻².

¹ Muchas se preguntan si es lícito hablar de una metodología de investigación feminista. Por ej. Bartra recoge trabajos de Teresita de Barbieri, Sandra Harding, entre otras y se pregunta sobre esta posibilidad. Nosotras vamos a dar por sentado que sí y redoblamos la apuesta en pensar que no sólo sea feminista sino también decolonial. Ver Bartra, E. *Debates en torno a una metodología feminista*, México D.F., UNAM, 2002.

² El feminismo decolonial recupera los aportes de los siguientes feminismos: materialista francés (Monique Wittig), el black feminism (Patricia Hill Collins, Angela Davis), el tercermundista y de color en Estados Unidos (Combahee River Collective, Gloria Anzaldúa, María Lugones), mujeres afrodescendientes de América Latina y el Caribe (Luiza Bairros, Ochy Curiel, Violet Eudine Barrantu, Yuderlys Espinosa), también el de las mujeres de origen indígena en Latinoamérica (Aura Cumes, Dorotea Gómez, Silvia Rivera Cusicanqui). Así mismo, *toma la propuesta de la opción decolonial también se denomina "grupo modernidad/ colonialidad", surge de intelectuales y activistas latinoamericanos y latinoamericanas que trabajan, en su mayoría, en universidades de Estados Unidos y en universidades latinoamericanas. Algunos de sus miembros están vinculados con el movimiento indígena en*

En primer lugar, propongo que una metodología tiene como necesidad primaria interpelar a las prácticas de investigación en las cuales nos encontramos, es decir responder las siguientes preguntas ¿Quiénes escriben? ¿En qué lugar corpo-geo-político nos encontramos? ¿Formamos parte de la academia? ¿Por qué elegimos investigar estas cuestiones problemáticas? ¿Nuestras elecciones por determinadas categorías investigativas son producto de nuestra experiencia? Considero que comenzar a realizar estos interrogantes y responder a estos cuestionamientos nos dirige a una crítica epistemológica de la modernidad y a desarrollar de este modo una metodología decolonial. Puesto que, “La metodología (elección de los métodos) elabora, resuelve o hace funcionar las implicaciones de la epistemología para llevar a cabo o poner en práctica un método”³. Sabemos que las epistemologías feministas han puesto en cuestión los marcos establecidos. Es por ello que estas preguntas planteadas se pueden

*Bolivia y Ecuador, otros con el movimiento afrodescendiente colombiano, y otros organizan actividades en el marco del Foro Social Mundial. Este grupo es una expresión de la teoría crítica contemporánea, estrechamente relacionada con las tradiciones de las ciencias sociales y las humanidades de América Latina y el Caribe. Este Feminismo decolonial traza redes interpretativas con ellos. El feminismo retoma el concepto de decolonialidad. Este se explica a partir de la comprensión de que con el fin del colonialismo como constitución geo-política y geo-histórica de la modernidad occidental europea, no se ha producido una transformación significativa de la división internacional del trabajo entre centros y periferias, así como de la jerarquización étnico-racial de las poblaciones y la formación de los Estados Nación en la periferia; al contrario, lo que ha ocurrido es una transición del colonialismo moderno a la colonialidad global, la cual ha sido posible gracias a instituciones del capital global como el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM), así como a organizaciones militares como la OTAN, las agencias de inteligencia y el Pentágono y, agregaría también, a la cooperación internacional del Norte. Es decir, se han transformado las formas de dominación, no así las estructuras de relaciones entre centro y periferia. La colonialidad sigue actuando en los dominios del poder, ser, saber, género. Lo decolonial implica una nueva comprensión de las relaciones globales y locales, que supone fundamentalmente entender, como lo plantea Enrique Dussel, que la **modernidad occidental eurocéntrica, el capitalismo mundial y el colonialismo son una trilogía inseparable**. América es un producto de la modernidad en la construcción del sistema-mundo, y Europa, para construirse como centro del mundo, la construyó como su periferia desde 1492. Ver Curiel, O. “Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial”. *Otras formas de (re) conocer*. Lejona, Universidad del País Vasco, 2014, pp. 45-60. p. 51*

³ Blazquez Graf, N., et. al. *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales*. México, Ed. UNAM, 2010, p. 23.

Una aproximación a la metodología de investigación feminista decolonial. MARIANA GUERRA PÉREZ.

corresponder y hallar respuestas en los análisis de Sandra Harding⁴. No obstante surge un problema y es que, como lo marca Yuderkys Espinosa⁵, Harding universaliza a la sujeto desde la aplicación de la categoría de género Mujer a las diferentes culturas. Entonces pienso que si a estas preguntas las formulamos en torno a las propuestas de María Lugones, Curiel y Espinosa podemos dar un paso más para no caer en los universalismos y ser cómplices de la lógica moderno-colonial. Es así que a partir de las críticas, análisis y propuestas de las pensadoras feministas de Abya Yala entiendo que esta metodología feminista debe tener en cuenta el punto de vista que contemple en la construcción del conocimiento la corpo-geo-política-la raza-sexualidad-clasismos⁶ la co-constitucionalidad raza-clase-sexualidad-género⁷.

2. Punto(s) de vista(s)

Esta metodología propone que la recuperación del punto de vista de las mujeres es clave debido a que el androcentrismo de las ciencias y disciplinas lo han excluido. Abrimos lectura con Ochy Curiel⁸ nos ponemos en diálogo con ella y Patricia Hill Collins. Patricia Hill Collins propone *el punto de vista* en clave epistémica vinculado a *la matriz de opresión* de las mujeres negras. Hill Collins expresa:

Cada grupo habla desde su propio punto de vista y comparte su propio conocimiento parcial, situado. Pero dado que cada grupo percibe su propia

⁴ Harding, S. citada por Espinosa, Y. "Una crítica decolonial a la epistemología feminista crítica" en *Revista El Cotidiano* N° 184, México, 2014, pp 7-12.

⁵ Ídem.

⁶ Ver Curiel, O. "Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial", ed. cit. Hill Collins, P. "Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro". *Feminismos negros: una antología*. Jabardo, M. (ed.). Barcelona, Traficantes de Sueños, 2012, pp. 99-134.

⁷ Lugones, M. "Colonialidad y género", *Tabula rasa*, (9), Bogotá, UNICOLMAYOR, 2008 pp.73-102. Lugones, M. "Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples", *Pensando los feminismos en Bolivia*, Conexión Fondo de Emancipaciones-Serie Foros 2, La Paz, 2012, pp. 129-140.

⁸ Curiel, O. "Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial" ed. cit.

Una aproximación a la metodología de investigación feminista decolonial. MARIANA GUERRA PÉREZ.

verdad como parcial, su conocimiento es inconcluso. Cada grupo se transforma en el más capacitado para considerar los puntos de vista de otros grupos sin renunciar a la singularidad de su punto de vista o a las perspectivas parciales de otros grupos. Parcialidad, y no universalidad, es la condición para ser escuchado⁹.

Es muy importante lo que remarca Hill Collins en cuanto que no hay un punto de vista homogéneo de las mujeres negras puesto que si así lo fuera se generaría el esencialismo de ser mujer negra, pues lo que ella entiende es un punto de vista en cuanto colectivo de las mujeres negras a partir de las experiencias heterogéneas. Así el punto de vista constituye un conocimiento grupal-diverso y además sostiene Hill Collins que las experiencias históricas conjugadas con la opresión, que viven las mujeres, generan un punto de vista que da lugar al activismo en cuanto resistencia.

Curiel remarca que el punto de vista propuesto por Hill Collins posee dos elementos constitutivos, uno las *experiencias políticas-económicas*, el otro una *conciencia feminista negra sobre la realidad material*, es decir una conciencia sobre la experiencia. De este modo, estos dos elementos se encuentran atravesados por la manera en que se experimenta, problematiza y actúa en *la matriz de dominación*. Esta matriz de dominación da cuenta de la interseccionalidad de las opresiones como el racismo-clasismo-heterosexualidad-colonialismo.

La matriz de dominación hace referencia a la organización total de poder en una sociedad. Hay dos características en cualquier matriz: 1) cada matriz de dominación tiene una particular disposición de los sistemas de intersección de la opresión; y 2) la intersección de los sistemas de opresión está específicamente organizada a través de cuatro dominios de poder interrelacionados: *estructural* (leyes, políticas) / *disciplinario* (jerarquías

⁹ Hill Collins, P. "Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro" ed. cit. pp. 114.

XVIII Congreso Nacional de Filosofía (AFRA)

Universidad Nacional de San Juan - 4 al 6 de octubre de 2017

Una aproximación a la metodología de investigación feminista decolonial. MARIANA GUERRA PÉREZ.

burocráticas y técnicas de vigilancia) / *hegemónico* (ideologías) / interpersonal (prácticas discriminatorias). La intersección de vectores de opresión y de privilegio crea variaciones tanto en las formas como en la intensidad en la que las personas experimentan la opresión¹⁰.

Al respecto Curiel expresa que las experiencias generan conocimientos y que las categorías no son una descripción, sino que son realidades vividas y es necesario saber por qué las sujetos han sido y son subjetivadas de este modo¹¹. Es en este sentido, Luiza Bairros sostiene que el punto de vista de las mujeres no puede ser tratado desde una identidad única, pues “la experiencia de ser mujer se da de forma social e históricamente determinada”¹². De este modo, considero que esta metodología feminista decolonial debe partir desde el punto de vistas de las mujeres atendiendo a la matriz de opresión/co-constitución raza-clase-sexo-género que alberga a múltiples sujetos que han sido y son oprimidos.

Mientras reflexionaba sobre el punto de vista comencé a pensarlo como lugar de enunciación-escucha, en tanto gesto metodológico a propósito de lo que Espinosa¹³ plantea - a partir del pensamiento de Gayatri Spivak¹⁴ donde sentencia que las mujeres subalternas NO pueden hablar. Para Yuderkys la subalternidad versa sobre las mujeres pobres, aisladas, indígenas y latinoamericanas, oprimidas por el sistema capitalista y las políticas neoliberales, que no se pueden expresar porque su voz no llega a algún(a) sujeto que las escuche puesto que son

¹⁰ *Ibíd.* p. 36

¹¹ Este lugar que ocupa la sujeto, que si bien es de opresión y de objeto, le confiere un privilegio epistémico. Pues tiene experiencias de vidas que dan cuenta de la complejidad.

¹² Bairros, L. “Nossos Feminismos Revisitado”, *Tejiendo de Otro Modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*. Espinosa Y. (edit.), Colombia, Editorial de la Universidad del Cauca. 2014. pp. 181-188, p. 184.

¹³ Espinosa, Y. “Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional” *Feminismo latinoamericano, Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, Vol. 14 N° 33, 2009, pp. 37-54.

¹⁴ Spivak, G. “¿Puede hablar el subalterno?”, *Revista colombiana de antropología*, 39, Bogotá, Instituto colombiano de antropología e historia. 2003, pp. 297-364.

Una aproximación a la metodología de investigación feminista decolonial. MARIANA GUERRA PÉREZ.

discurseadas por otrxs sujetos y como sostiene Spivak sí la mujer subalterna es dicha por otrx se convierte en objeto del discurso y no ya en la enunciadora del mismo. La deriva de esto es la existencia de una colonialidad del decir-oír, en tanto que determina el circuito semiótico de las mujeres no-blancas, no-burguesas, no-privilegiadas. De este modo, abordar el punto de vista también como decir-oír permitiría pensar desde esta metodología en la posibilidad de una propuesta sobre la (re)configuración semiótica desde el giro decolonial¹⁵. En que las mujeres subviertan los lugares, esto es que dejen el lugar de objeto y se constituyan en enunciatrices y sujetos interpretantes, es decir actuar en la generación del conocimiento. Consideramos por ejemplo las narrativas, la autobiografía, el ensayo feminista¹⁶ como lugares de dislocación, de subversión semiótica, porque estas formas de decir/escribir asumen las experiencias de las mujeres, hace comunidad en y con el punto de vista subjetivo /colectivo-individual/. Al respecto Chandra Mohanty *“sugiere cómo las narrativas que contextualizan hábilmente luchas personales pueden contribuir a una conciencia de la comunidad que sustituye la oposición entre la vida pública y la privada”*¹⁷. Es así como en estas propuestas lo personal es político vibra con una fuerza que busca desarmar la norma, franquear los límites de los saberes y los modos de escritura, (reordena el lenguaje). Así, el punto de vista abre la posibilidad para rearticular, (re)significar, crear una conciencia y conocimiento en

¹⁵ Mi punto de referencia para superar las semióticas dualistas como la Saussure, que reproduce los esquemas de la modernidad sujeto-objeto, lengua-habla y que además si la analizo desde el enfoque decolonial reproduce la lógica colonial, es Peirce. Él propone una semiótica triádica a partir de tener en cuenta al representamen, interpretante y objeto. Pues una voz para ser escuchada - representamen - necesita a otro -interpretante- que oiga su discurso -objeto. Lo cual es algo para investigar a futuro. Peirce, C. S.. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce Vol II. Elements of Logic*, chapter II, "Speculative Grammar". C. H. Weiss (Ed.) Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press. 1965

¹⁶ Ver Anzaldúa, G. *The Borderlands/ La frontera: The New Mestiza*, Madrid, Capitan Swing, 2016. Gomez Grijalva, D. *Mi cuerpo un territorio político*, México, Brecha Lésbica, 2012 Aura Cumes *Algunas líneas de mi vida*. 27 -06 -14) Disponible en: <http://especiales.univision.com/desigualdad/genero/article/algunas-lineas-de-mi-vida/2763> (Fecha de consulta: 29-04-17)

¹⁷ Stone-Mediatores, S. "Chandra Mohanty y la revalorización de la experiencia", *Revista Hiparquia*, Vol.10, núm. 1, 1999, pp. 85-105. p. 9

Una aproximación a la metodología de investigación feminista decolonial. MARIANA GUERRA PÉREZ.

contextos situados, basada en las opresiones colectivas, en las vivencias cotidianas desde estas diferentes formas del decir que adoptan las sujetos.

3. Pensar la co-constitución raza-clase-género-sexo(ualidad)

Como señalé al inicio una característica de esta metodología es la co-constitución de género-raza-clase-sexualidad. Bien, me remito a Lugones, quien revisa la categoría de interseccionalidad planteada por Crenshaw¹⁸ entendiendo que permite visualizar las opresiones interconectándolas pero no cuestiona por qué suceden estas opresiones y termina siendo funcional a la lógica colonial¹⁹. Motivo por el cual Lugones propone la Colonialidad de Género entendiendo que la raza, el género, la (hetero)sexualidad y la clase son una invención moderno-colonial, a partir de lo cual expone que las opresiones por raza-clase-sexualidad-género se co-constituyen²⁰. Lugones en “Colonialidad y Género”²¹ se remite a pensarlas como entramadas en tanto urdimbres y trama, es decir que género-raza-clase-sexualidad es inseparable, una conlleva a la otra. Lo cual es crucial para esta metodología de la investigación feminista decolonial puesto que como lo indica Lugones esta co-constitución fue y es suprimida por los feminismos hegemónicos.

A los cuestionamientos iniciales estimo que es necesario tener en cuenta los propuestos por Curiel:

¿Qué están significando los puntos de vista en las investigaciones feministas?
¿Qué tanto imponemos género en los procesos investigativos y epistemológicos cuando estudiamos a mujeres racializadas, fundamentalmente negras e indígenas? ¿Qué tanto reproducimos la colonialidad del poder, del

¹⁸ Crenshaw, K.. *Demarginalizing the intersection of race and sex: A black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics*. Chicago, U. Chi. Legal F., 1989, p. 139.

¹⁹ Curiel, O. “Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial” ed. cit.

²⁰ Lugones, M. “Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples”, ed. cit.

²¹ Lugones, M. “Colonialidad y género”, ed. cit.

Una aproximación a la metodología de investigación feminista decolonial. MARIANA GUERRA PÉREZ.

saber y del ser cuando la raza, la clase, la sexualidad se nos convierten solo en categorías analíticas o descriptivas que no nos permiten establecer una relación entre esas realidades y el orden mundial capitalista moderno-colonial hoy?²²

Estos cuestionamientos permiten reflexionar y observar si quienes llevan a cabo las investigaciones feministas lo hacen desde la dicotomía planteada por la modernidad: sujeto-objeto, puesto que si actúa esta dicotomía seguimos investigando desde la colonialidad²³. Opciones que se abren son las de investigación-acción participativa por ejemplo. Por otra parte, Curiel nos propone llevar a cabo una *antropología de la dominación*²⁴. Esta antropología debe seguir a una etnografía que dé cuenta de los lugares de privilegios de quienes llevan a cabo la investigación y producen conocimiento. Esto es una praxis de (auto)reconocimiento.

4. El desprendimiento

Curiel afirma que para provocar el desprendimiento es necesario “el reconocimiento y la legitimación de saberes otros” esto es atender a las experiencias de lxs sujetos subalternizadxs. Esta epistemología decolonial rompe con el conocimiento científico establecido por la ciencia hegemónica dando lugar a otros, los cuales no son menos racionales que la ciencia instituida por la colonialidad del saber, sino que todo conocimiento está asentado en estrategias que son cadenas de razones, basadas en procesos de razonamiento (el cual desde un enfoque de la pragmática contempla los diferentes contextos) dando lugar a un argumento de racionalidad ligada al lugar de enunciación²⁵. Para generar de este

²² Curiel, O. “Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial” ed. cit. p. 57.

²³ En este sentido y siguiendo a Lugones una apuesta decolonial tiene que superar las dualidades dicotómicas impuestas desde el momento de la Colonización y que continúan con la colonialidad esto es varón-mujer, persona-no persona, razón-sentir, sujeto-objeto. Ver Lugones, “Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples”, 2012, ed. cit.

²⁴ Curiel, O. “Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial” ed. cit. p. 58

²⁵ Parret, H. *Semiótica y Pragmática. Una comprensión evolutiva de marcos conceptuales Argentina*, Ed.

XVIII Congreso Nacional de Filosofía (AFRA)

Universidad Nacional de San Juan - 4 al 6 de octubre de 2017

Una aproximación a la metodología de investigación feminista decolonial. MARIANA GUERRA PÉREZ.

modo una trama conceptual que no se desvincule de la praxis y esté en constante formulación por parte de la comunidad y comunidad de comunidades como lo señala Julieta Paredes²⁶. Sobre esto Curiel (ibídem) indica que el: “desprendimiento supone además procesos pedagógicos “otros” Para Yuderkys Espinosa, Diana Gómez, Karina Ochoa y María Lugones, esto implica una “relación entre el hacer y el pensar, y el camino de vuelta que es el mismo: el pensar desde el hacer. De esa manera se conjuga una experiencia del conocer haciendo, del producir conocimiento que articula teoría y praxis”²⁷. A lo cual yo agregaría que a partir de esto se entiende que no solo los procesos pedagógicos deben seguir esta relación entre teoría y praxis sino que también los procesos investigativos. De este modo, estimo que esta metodología debe responder a las interpelaciones iniciales como así también a las indicadas por Ochy Curiel, pues lxs investigadorxs y generadores de conocimiento deben responder sobre los privilegios epistémicos, raza, clase, sexo, capital social, económicos.

5. Co-implicancia entre metodología y epistemología

En este escrito se plantean estrategias metodológicas en co-implicancia con la epistemología porque de qué sirve plantear un método y no atender a las epistemologías –entendida en cuanto producción de saberes- si no se modifica el núcleo duro²⁸. A lo largo del texto (se observa la co-implicancia entre la epistemología y la metodología) doy cuenta que esta metodología no puede ser pensada sin una epistemología. La metodología como tal supone y actúa conforme

Edicial, 1983, Pág. 20.

²⁶ Paredes, J. *Feminismo Comunitario: Charla pública con Julieta Paredes hermana Aymara de Bolivia* (2016-07-07) Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=FqD5uD_IHh8 (Fecha de consulta, 09/07/17).

²⁷ Lugones, M., et. al. “Reflexiones pedagógicas en torno al feminismo descolonial: una conversa en cuatro voces”, *Pedagogías decoloniales: practicas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*, Walsh. C. (ed.) Tomo I. Quito: Abya-Yala. 2013.

²⁸ Alvarado, M, Fischetti, N, Hassan, V. “Clase 4 - Epistemología feminista: experiencia, punto de vista, conocimiento situado, objetividad fuerte”, *Seminario 1718, Feminismos del Sur: experiencias, narrativas y activismos*. Mendoza, CLACSO, 2017.

Una aproximación a la metodología de investigación feminista decolonial. MARIANA GUERRA PÉREZ.

a una epistemología, “la metodología (elección de los métodos) elabora, resuelve o hace funcionar las implicaciones de la epistemología para llevar a cabo o poner en práctica un método”²⁹

Cierro este escrito pensando de manera prospectiva en la siguiente conjetura: esta metodología de investigación decolonial feminista esbozada permite llevar a cabo el descentramiento de la sujeto del feminismo blanco, puesto que desde la matriz moderna-colonial, en tanto Colonialidad de Género, los análisis de los feminismos se han centrado en las la categorías de mujer y género. Cuando expreso que se han centrado quiero decir que se ha esencializado a la sujeto y de este modo se ha colocado como el eje universal determinando las acciones, relaciones de lxs sujetos, volviéndose la universalidad como ocultadora y reduccionista. Me pregunto si es posible el descentramiento de la sujeto desde la co-constitución de género-raza-clase-sexualidad y a partir de realizar una revisión de sus privilegios, porque a diario se ve la resistencia de los feminismo a pensar en las mujeres pobres, negras, indias, lesbianas. Aún los movimientos feministas y las propuestas teóricas de los feminismos, al menos en Argentina, se encuentra (pre)ocupados por la opresión patriarcal sin tener en cuenta las opresiones vinculadas a raza-clase-género-sexualidad. En fin, considero por una parte que las Feministas de Abya Yala llevan a cabo esta lucha de decolonialidad en sus acciones con los movimientos sociales y de investigación, en la relación praxis-pensamiento. Por otra parte, esta conjetura que planteo conlleva una cuestión metodológica, antropológica y ética puesto que tal descentramiento es una acción decolonial en cuanto que se piensa en relación con otrxs a partir de la co-sustancialidad raza-clase-género-sexualidad.

²⁹ Blazquez Graf, N., et. al. Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales. ed. cit. p. 23.

Bibliografía

Alvarado, M, Fischetti, N, Hassan, V., "Clase 4 - Epistemología feminista: experiencia, punto de vista, conocimiento situado, objetividad fuerte", *Seminario 1718, Feminismos del Sur: experiencias, narrativas y activismos*, Mendoza, CLACSO, 2017.

Bartra, E., *Debates en torno a una metodología feminista*, México D.F., UNAM, 2002.

Bairros, L., "Nossos Feminismos Revisitado", *Tejiendo de Otro Modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Espinosa Y. (edit.), Colombia, Editorial de la Universidad del Cauca, 2014, pp. 181-188.

Blazquez Graf, N., et. al. *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales*, México, Ed. UNAM, 2010.

Crenshaw, K., *Demarginalizing the intersection of race and sex: A black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics*, Chicago, U. Chi. Legal F., 1989.

Curiel, O. "Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial", *Otras formas de (re) conocer*, Lejona, Universidad del País Vasco, 2014, pp. 45-60.

Espinosa, Y., "Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica", *Revista El Cotidiano* N° 184, México, 2014.

Espinosa, Y., "Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional", *Feminismo latinoamericano, Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, Vol. 14 N° 33, 2009, pp. 37-54.

Hill Collins, P., "Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro", *Feminismos negros: una antología*, Jabardo, M. (ed.), Barcelona, Traficantes de Sueños, 2012, pp. 99-134

Lugones, M., "Colonialidad y género", *Tabula rasa*, (9), Bogotá, UNICOLMAYOR, 2008 pp.73-102.

Lugones, M., "Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples", *Pensando los feminismos en Bolivia*, Conexión Fondo de Emancipaciones-Serie Foros 2, La Paz, 2012, pp. 129-140.

Una aproximación a la metodología de investigación feminista decolonial. MARIANA GUERRA PÉREZ.

Lugones, M., et. al., "Reflexiones pedagógicas en torno al feminismo decolonial: una conversa en cuatro voces", *Pedagogías decoloniales: practicas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*, Walsh. C. (ed.), Tomo I, Quito, Ed. Abya-Yala, 2013

Paredes, J., *Feminismo Comunitario: Charla pública con Julieta Paredes, hermana Aymara de Bolivia* (2016-07-07), disponible en https://www.youtube.com/watch?v=FqD5uD_IHh8 (Fecha de consulta, 09/07/17).

Parret, H., *Semiótica y Pragmática. Una comprensión evolutiva de marcos conceptuales Argentina*, Ed. Edicial, 1983

Peirce, C. S., "Speculative Grammar, Vol II. Elements of Logic, chapter II", *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, C. H. Weiss (ed.), Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 1965

Spivak, G. "¿Puede hablar el subalterno?", *Revista colombiana de antropología*, 39, Bogotá, Instituto colombiano de antropología e historia, 2003, pp. 297-364.

Stone-Mediatore, S. "Chandra Mohanty y la revalorización de la experiencia", *Revista Hiparquia*, Vol.10, núm. 1, 1999, pp. 85-105.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
MESA DE PONENCIAS: HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MODERNA

SOBRE EL LUGAR Y EL SENTIDO DE LA LÓGICA SUBJETIVA

Miguel Herszenbaun
CONICET / UBA / CIF / GEK
herszen@hotmail.com

Resumen: El presente trabajo se propone defender algunos lineamientos de lectura de la *Ciencia de la lógica* de Hegel. En este sentido, sostendremos que la lógica subjetiva cumple un papel preponderante en la comprensión del proyecto lógico hegeliano, en tanto revela que la lógica objetiva debe ser entendida como el contenido conceptual inmanente de las formas del pensar puro. Esto nos conducirá a plantear la pregunta por la vinculación entre concepto y objeto en la *Ciencia de la lógica*, marco en el cual sostendremos que la *Lógica* debe ser entendida como una obra de ontología en el que se pone en juego la efectiva constitución de entidades singulares.

Palabras clave: Hegel, Lógica, Concepto, Objeto

Cuando trabajamos con la lógica hegeliana creo que nos encontramos con dos extremos problemáticos. Por un lado, nos encontramos con las dificultades de la interpretación pormenorizada, esto es, con el problema de dilucidar qué nos quiere decir Hegel en su estudio de ciertas figuras lógicas, la dificultad de establecer los detalles y pormenores de dichos despliegues lógicos. Por el otro lado, nos encontramos con las dificultades referidas a los lineamientos generales de la lógica, esto es, advertimos que es difícil precisar y responder las grandes preguntas sobre la lógica: cuál es la meta de la lógica, cuál es su objeto de investigación, cuál es el método por el que se han de satisfacer las metas de la lógica, etc. Claramente, ambas cuestiones están relacionadas: el trabajo hermenéutico detallado se sostiene sobre la interpretación de los grandes lineamientos de la lógica, y estos lineamientos se fundamentan en las pruebas que encontramos en el estudio pormenorizado de distintos pasajes de la lógica.

En el presente trabajo, quisiera detenerme en algunas cuestiones referidas a los lineamientos generales. Es en este sentido que pretendo ofrecer una línea de lectura general de la lógica que ponga en un lugar preponderante a

la lógica subjetiva y que se contraponga a una interpretación que entiendo “kantianizante”.

Sería conveniente comenzar indicando los puntos centrales de la tradición de lectura kantiana de la *Ciencia de la lógica*, contra la que pretendemos pronunciarnos. Cabe advertir que esta tradición de lectura no constituye una escuela homogénea, sino que se trata antes bien de ciertos lineamientos hermenéuticos compartidos.

Esta tradición de lectura que puede encontrarse en Pippin, de Boer y Houlgate por mencionar algunos autores, se caracteriza por los siguientes lineamientos: En primer lugar, entender que la *Ciencia de la lógica* es, fundamentalmente, una suerte de deducción metafísica de las categorías mejorada. Esto implicaría que la tarea de la lógica no tiene que ver con las metas de una deducción trascendental, esto es, no tiene que ver con la pregunta por la aplicación de las categorías, su validez, su relación con el ser, sino sólo se trata de una mejora de la deducción de los elementos conceptuales del pensar. En esta línea de lectura, Pippin argumenta que la aplicación del pensar al ser ya fue suficientemente acreditada en la *Fenomenología del espíritu* y, por tanto, en la *Lógica* sólo resta enmendar la deducción que brinde el sistema completo de categorías.

En segundo lugar y en congruencia con lo anterior, se alega que la *lógica* es, esencialmente, un proceder reflexivo del pensar que se vuelca sobre el pensar, generándose así un desdoblamiento significativo entre un pensar objetivizante y un pensar reflexivo. En otras palabras, la lógica es un discurso que procede en un nivel reflexivo. Su tema de reflexión es el pensar constituyente de objetos. Pero su tarea no es la constitución de los objetos, sino la reflexión sobre el proceder de dicho pensar constitutivo. En consecuencia, su tarea es explicitar los elementos conceptuales implícitos involucrados en dicha constitución. En otras palabras, la constitución del objeto no es parte de la lógica, sino sólo la reflexión sobre dicha constitución y la explicitación de sus requisitos, i.e. la exposición completa de los elementos conceptuales involucrados en la constitución de los objetos.

En tercer lugar, debe decirse que todo esto supone suprimir o moderar el sentido ontológico de la lógica o de sus resultados. La mayoría de los autores a los que aquí me refiero admiten que la lógica de Hegel es una ontología, en tanto entendamos este término como una lógica trascendental, esto es, como una metafísica de la experiencia. Sin embargo, entienden, el resultado de la lógica no tiene significación ontológica en sentido fuerte: la lógica da los requisitos conceptuales para la constitución de objetos, pero tal constitución efectiva no está a cargo del pensar que se despliega en la lógica. El resultado de la lógica no es la efectiva constitución de una región ontológica, sino una investigación epistemológica.

Evidentemente, esta tradición de lectura tiene puntos a su favor. En primer lugar, aciertan al colocar a la *Ciencia de la lógica* en el linaje que remite a la lógica trascendental kantiana, a emparentar las preguntas de la *Lógica* hegeliana con las preguntas que preocupan y motivan al proyecto lógico trascendental kantiano. También aciertan en no entender el término ontológico en relación a Hegel en un sentido pre-crítico. Si la *Lógica* hegeliana es ontología o metafísica, debe serlo o bien dentro de los límites del sentido pensado por el idealismo trascendental o bien reelaborando dicho sentido, pero nunca ignorándolo.

Sin embargo, a pesar de estos aciertos que sustentan esta línea de lectura, rechazamos la conclusión a la que conduce, esto es: que la lógica hegeliana no posea un carácter ontológico fuerte. Muy por el contrario, sostenemos que una de las tareas y metas de la lógica hegeliana es la efectiva constitución de un terreno ontológico, esto es, la efectiva constitución de al menos ciertos rasgos generales de los objetos (dejando de lado, por ahora, si la lógica de Hegel es capaz de alcanzar satisfactoriamente dicha meta).

A favor del carácter ontológico de la lógica hegeliana he de invocar la relación que hay entre concepto y singular. En términos generales, alego que la lógica hegeliana exige admitir que el singular sea deducido a partir del concepto. Esto es, que el singular efectivamente existente como tal debe ser deducido del concepto y, por tanto, que la lógica supone la efectiva constitución

del objeto pensado, esto es, que el propio nivel del pensar desplegado en la lógica que tematiza al concepto y sus determinaciones exige la efectiva constitución del objeto singular como singular. Vale aclarar que esto no supone la deducción íntegra del objeto –con todas sus peculiaridades– a partir del concepto, sino la deducción de los rasgos ontológicos del objeto, incluido en ellos el rasgo de ser un ente singular (i.e. la deducción del ente singular).

Ahora bien, para llegar a esta conclusión –que en este trabajo sólo es esbozada y señalada por indicios, no plenamente demostrada– será necesario partir de ciertos lineamientos generales de lectura de la *Ciencia de la lógica*. Estos lineamientos de lectura ponen a la lógica subjetiva en un lugar preponderante y son los siguientes:

(1) La lógica subjetiva revela una perspectiva según la cual se lee a la lógica objetiva como contenido temático de conceptos. Esto quiere decir que se descubre que las formas lógicas desplegadas en la lógica objetiva son tema de conceptos, son el contenido pensado en conceptos.

Esto implica que las determinaciones características de los conceptos se tienen que hacer presentes en la lógica objetiva. Es decir, en otras palabras, que las determinaciones del concepto en cuanto tal deben determinar en cierto grado al contenido temático pensado en todo concepto. Lo mismo vale para las relaciones entre dichas determinaciones: las relaciones dialécticas entre las determinaciones y características del concepto deben presentarse también cuando se estudia y analiza al tema o contenido pensado por medio de conceptos.

(2) A su vez, la lógica subjetiva revela que las formas del pensar (concepto, juicio y silogismo) contienen un contenido semántico inmanente. En el estudio de las diferentes formas lógicas, Hegel revela paulatinamente que cada una de ellas impone por sí misma una determinación semántica al contenido temático circunstancial pensado en ella. Es decir, cada forma impone un contenido semántico, algo que necesariamente debe ser pensado de determinada manera, más allá de cuál sea el contenido temático pensado en ella.

(3) La relación entre lógica objetiva y lógica subjetiva hace pensar que el contenido temático presentado en la lógica objetiva es, a su vez, contenido semántico inmanente de la lógica subjetiva. Dicho en otras palabras, si la lógica objetiva comienza de manera inmediata, sin supuestos y partiendo de las determinaciones inmediatas, entonces debe suponerse que no toma contenido de ningún lado más que de aquello que necesariamente debe ya estar pensándose en el concepto puro. Si el comienzo por el ser no es sino también el comienzo por el concepto puro, el comienzo por lo que se debe ya estar pensando de manera inmediata en el concepto –y como sabemos, las categorías de la lógica objetiva son contenido temático del concepto estudiado en la lógica subjetiva–, entonces puede sospecharse que todo el contenido desplegado en la lógica objetiva es contenido semántico inmanente del concepto en cuanto concepto (aunque esto no debe obstar a que en el terreno de la lógica subjetiva se revelará un contenido semántico ulterior, que sólo puede apreciarse cuando el tema de la investigación ya no sea *lo que se piensa* en el concepto sino *el pensar el concepto mismo*).

Veamos si estos lineamientos generales pueden brindar un enfoque pertinente para demostrar que la lógica debe poseer un carácter ontológico y que lo singular debe ser deducido del concepto. Lo que hay que evaluar es si estos lineamientos hacen algún aporte a la hora de determinar la relación entre concepto y objeto o entre concepto y singular.

Como sabemos, el tratamiento de la articulación de los momentos del concepto aparece en la sección “subjetividad” de la lógica subjetiva. Allí Hegel ofrece un estudio de los elementos de la lógica formal: concepto, juicio y silogismo. Este tratamiento comienza por el concepto, revelando que en él debe encontrarse una articulación de tres momentos presentes de manera simultánea: universal, particular y singular. El estudio del juicio se presenta como un momento de separación e intento de vinculación de dos momentos, que no logra realizar de forma plena su articulación. Finalmente, el silogismo se presenta como el medio a través del cual se logra la integración de los tres momentos del concepto, su articulación plena y satisfactoria.

Ahora bien, veamos qué aspectos de los lineamientos generales pueden ser relevantes para la conclusión a la que deseamos arribar. En primer lugar, se ha indicado que las categorías desplegadas en la lógica objetiva son siempre contenido temático del concepto. En segundo lugar, se indicó que los conceptos contienen por sí mismos un contenido semántico inherente, y que éste determina a su vez al contenido temático del concepto, implicando esto que dicho contenido semántico determina también a la lógica objetiva. En tercer lugar, se argumentó que hay buenos motivos para creer que el contenido de la lógica objetiva es contenido inmanente del concepto y de las formas puras del pensar estudiadas en la lógica subjetiva. Si en la lógica subjetiva estudiamos las formas del pensar, los modos del pensar, la lógica objetiva presenta determinaciones inmanentes y necesarias de dichos modos del pensar, como si el concepto trajera por sí mismo entre su contenido semántico inmanente cierta forma particular de concebir aquello que concibe (pensarlo como ser, como algo, etc.).

Ahora bien, si volvemos con estas consideraciones sobre la sección “subjetividad” de la lógica subjetiva, el tratamiento de la articulación entre universal, particular y singular se ve bajo otra luz.

Hegel demuestra que la estructura propia de lo conceptual exige la articulación de los momentos de lo universal, lo particular y lo singular. Ahora bien, dicha articulación necesaria no permitía –inicialmente– llegar a la conclusión que aquí nos interesaba alcanzar. Nosotros queríamos demostrar que la lógica posee un carácter ontológico fuerte, que en ella se encuentra que el pensar puro tematizado y estudiado constituye efectivamente por sí mismo una ontología, un terreno ontológico. Esto suponía demostrar que los conceptos elaborados en la lógica constituyen por sí mismos el objeto singular o ciertos rasgos ontológicos de él.

Pero esto no se puede demostrar por medio de un mero tratamiento del concepto y lo singular. En el tratamiento del concepto, descubrimos que la estructura de lo conceptual supone la vinculación de un universal, un particular y un singular. En otras palabras, para que haya un concepto no basta con la

mera abstracción de un rasgo general, sino que debe haber un universal aplicable a una instancia singular, con la posibilidad de ser acompañada por otras instancias singulares que participen del universal pero conformen otros subgéneros. Sin esta estructura, carecemos de lo conceptual.

Aun si Hegel estuviera en lo cierto, podría plantearse que lo hasta aquí descrito presenta la estructura general del concepto universal y abstracto de *concepto*. En otras palabras, aquí descubrimos que todo concepto debe tener estos tres momentos, que en el concepto de *concepto* deben pensarse estos tres momentos. Con lo cual, aquí sólo pensamos el concepto universal de *lo singular*. Todo esto no demostraría que el concepto deduce lo *singular* en tanto *singular*, sino únicamente que el concepto como articulación de tres elementos debe tener una referencia a algo singular, pero que aquí es deducido como un concepto universal.

Para que esto se entienda mejor, podemos compararlo con la lógica kantiana: las categorías kantianas de cantidad son unidad, pluralidad y totalidad. La bibliografía especializada discute cuál de estas categorías en efecto refiere al pensamiento de un único elemento de un conjunto y se corresponde con el juicio singular. Convencionalmente, tomemos para tal fin a la categoría de unidad. Si la categoría de unidad permite concebir a un único elemento de un conjunto, no por ello podemos decir que el mero pensamiento por medio de dicha categoría abstracta supone la constitución efectiva de un individuo singular. En el caso de la lógica trascendental kantiana, esto se debe a dos razones. La primera –que no se aplica a Hegel–, es que la efectiva constitución de un objeto exige intuición. La segunda –y esta es la que nos interesa con respecto a Hegel–, es que la categoría en tanto concepto –como todo concepto– es una instancia universal. Es el mero pensamiento universal de aquello que es *singular*. No permite deducir, por sí mismo, un objeto singular efectivamente existente.

La pregunta sería, entonces, si en Hegel debemos conformarnos con *el mero pensamiento universal de lo que es singular* o la lógica de Hegel exige una identificación tal entre ser y pensar que no admite una dicotomía entre, por un

lado, *el mero pensamiento universal de lo singular y, por el otro lado, lo que es efectivamente singular.*

Como puede suponerse, nuestra respuesta es negativa: la lógica de Hegel –entendida de acuerdo con los lineamientos antes indicados– no admitiría una dicotomía entre lo que *el ser es por sí mismo y lo pensado sobre el ser* (cuestión que aquí se presentaría como una dicotomía entre *el ser singular y el mero pensamiento universal de lo singular*).

En efecto, si Hegel admitiera tal dicotomía, todo el procedimiento de la lógica –desde su inicio inmediato con el ser– se vendría abajo. La lógica comienza con el supuesto implícito de la concordancia entre ser y pensar. Pero tal concordancia no es un mero supuesto que queda afuera de la lógica, sin más, probado (quizá) en la *Fenomenología*. Es un supuesto que debe ser probado (y es probado) en la misma lógica. El pasaje de la lógica objetiva a la lógica subjetiva, a través de las figuras de la reflexión es –a mi criterio– una demostración de que necesariamente el pensar emerge en el ser y de que el ser es siempre necesariamente el ser del pensar. El supuesto con el que la lógica comienza (la identificación entre ser puro y concepto puro) se demuestra en el pasaje de la lógica objetiva a la lógica subjetiva. Y produce consecuencias sobre el sentido general de la lógica, i.e., atribuyendo a mi entender un sentido ontológico fuerte a esta obra.

Volvamos sobre los lineamientos generales propuestos: si todas aquellas categorías con valor ontológico de acuerdo con las cuales se ha de pensar el objeto y por fuera de las cuales no hay manera alguna para pensar lo que es son, esencialmente, conceptos y contenido necesario de los conceptos puros en cuanto tales, debe pensarse que la determinación ontológica del objeto singular *qua* singular ha de ser, también, una determinación semántica del concepto mismo.

Aquello que se ha planteado como *ser*, como *uno*, como *algo*, etc., no ha sido presentado en la lógica objetiva como una mera categoría universal. Lo que resultó el contenido pensado en un concepto vale en la lógica objetiva como una

determinación efectiva de todos los objetos, de cada uno de ellos en concreto y no como un mero concepto universal del ser, de lo uno, etc.

Si los objetos han de ser singulares, si cada uno de ellos en concreto es un singular, dicha determinación debe deducirse del concepto, han de ser determinados en concordancia con un concepto que permita pensar lo singular. Pero, a su vez, no bastaría con el mero pensamiento universal de *lo singular*, con lo que se piensa una instancia universal. Para efectivamente tener en el plano de la lógica objetiva una determinación de los objetos como singulares, debe admitirse que el pensar puro por medio del cual se piensa *lo singular* no piensa lo singular como meramente universal, sino que efectivamente piensa a los objetos, a cada uno de ellos, como siendo efectivamente singulares.

Invirtiendo los términos de la relación, diremos que si los objetos en general pueden ser pensados como instancias singulares, esto debe corresponderse a una determinación conceptual de ellos como tales singulares. Pero dicha determinación conceptual sólo puede ser adecuada para tal fin si por medio de ella se piensa no *lo singular en general*, sino un *singular en cuanto tal*. El mero pensar universal de lo singular debería constituir algo universal; la constitución de lo efectivamente singular, exige la capacidad de que el pensar puro piense lo singular mismo. De esto se deduce que la determinación ontológica de algo como singular exige que lo singular *qua* singular sea él mismo deducido de la estructura del concepto puro.

Esto no es otra cosa que volver a la sección “subjetividad”, teniendo en cuenta que los rasgos distintivos del concepto deben valer como una determinación de las categorías de la lógica objetiva, como un elemento más en la determinación del contenido temático presentado en la lógica objetiva.

Bibliografía

de Boer, K., *On Hegel. The sway of the negative*, Hampshire, Palgrave Macmillan, 2010.

Sobre el lugar y el sentido de la lógica subjetiva. MIGUEL HERSZENBAUN

de Boer, K. "The dissolving force of the concept: Hegel's ontological logic", *The Review of Metaphysics*, Vol. 57, No. 4, Jun., 2004, pp. 787-822.

Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, 2 tomos, Buenos Aires, Ediciones Solar, 1982.

Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik*, 3 tomos, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1999 y ss.

Pippin, R., *Hegel's idealism. The satisfactions of self-consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFIA
MESA REDONDA: LECTURAS Y ESCRITURAS CRÍTICAS

**Lugar y escritura: una reflexión sobre la práctica de la investigación histórica
y antropológica en Tierra del Fuego a partir de Michel de Certeau**

Laura M. Horlent
Universidad Nacional de Tierra del Fuego
lhorlent@untdf.edu.ar

Resumen. El presente trabajo intenta reflexionar sobre la producción actual de investigación en el campo de la historia y de la antropología en Tierra del Fuego. Se han utilizado para ello algunos conceptos y puntos de vista propuestos por Michel de Certeau, especialmente aquellos referidos al *lugar*, entendido como las condiciones de producción, en su sentido más amplio, que permiten la investigación. Se indaga sobre las condiciones institucionales y académicas en las que se produce investigación sobre Tierra del Fuego y se formulan preguntas sobre los modos en que los procesos sociales, políticos y culturales más amplios inciden en la elección de temas y objetos de investigación.

Palabras clave: Michel de Certeau, epistemología, Tierra del Fuego.

En estos últimos años, una serie de trabajos producidos por investigadores de distintas procedencias se ha centrado, igual que el mío propio¹, en la historia de la colonización de Tierra del Fuego y, especialmente, en las relaciones entre el mundo occidental en expansión y las sociedades que iban siendo subsumidas bajo su sino². La proliferación de estudios provenientes

¹ La investigación que llevo adelante en el marco de mi doctorado en Antropología está orientada a analizar las imágenes que los distintos actores de la colonización de Tierra del Fuego construyeron acerca de los Selk'nam.

² Entre otros: Bascopé, J. "Pasajeros del poder propietario: la sociedad explotadora de Tierra del Fuego y la biopolítica estanciera (1890-1920)". *Magallania*, vol. 36, n° 2. Punta Arenas, 2008, pp. 19-44.; Bascopé, J. « Bajo tuición. Infancia y extinción en la historia de la colonización fueguina. (Sentidos coloniales II)** », *Corpus*, Vol 1, n° 1 | 2011, Disponible en: <http://journals.openedition.org/corpusarchivos/975> ; DOI : 10.4000/corpusarchivos.975 (fecha de consulta: 22 marzo 2018); Casali, R. *Conquistando el fin del mundo: la misión La Candelaria y la salud de la población Selk'nam;(Tierra del Fuego 1895-1931)*. Rosario, Prohistoria Ediciones, 2013.; Casali, R. « Contacto interétnico en el norte de Tierra del Fuego: la Misión Salesiana La Candelaria (Río Grande) y la salud de la población Selk'nam (1895-1931) », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Disponible en: <http://nuevomundo.revues.org/64311> ; DOI : 10.4000/nuevomundo.64311; Odone, M. & Mege, P. (2007). "Imágenes misionales. Sueños y fotografías del extremo sur. Isla Dawson, Tierra del Fuego, 1889-1911". En Alvarado, M. *et al*

Lugar y escritura: una reflexión sobre la práctica de la investigación histórica y antropológica en Tierra del Fuego a partir de Michel de Certeau

Laura M. Horlent

de distintas disciplinas dentro de las ciencias sociales (antropología e historia, principalmente, pero también otras), de interesante profundidad y calidad, contrasta con la escasez –o directamente inexistencia- de estudios dedicados a otros momentos y procesos históricos como, por ejemplo, los que tuvieron lugar en las décadas centrales y finales del siglo XX.

Quisiera ensayar una reflexión sobre esta cuestión utilizando para ello algunos planteos realizados por Michel de Certeau, especialmente, los desarrollados en *La escritura de la historia*³ y en *Nisard. La belleza de lo muerto*⁴. El punto de partida es la afirmación de De Certeau referida a que toda investigación historiográfica "se enlaza con un lugar de producción socioeconómico, político y cultural"⁵. Pero, al mismo tiempo, toda investigación "implica un medio de elaboración circunscripto por determinaciones propias"⁶. Esto último debe entenderse como un conjunto en el que confluyen una institución del saber, una disciplina científica y un funcionamiento institucional específico. En función de este lugar, dice nuestro autor, "se establecen los métodos, se precisa una topografía de intereses y se organizan los expedientes de las preguntas que le haremos a los documentos"⁷. Las coordenadas que van estableciendo estos dos planos de *lugar* –el social y el institucional- no debieran pensarse, entonces, como exteriores a la investigación, no son un contexto con el cual la investigación tendría relaciones, sino aquello que la produce y la constituye, propiamente, como investigación. El *lugar* permite ciertas investigaciones -las vuelve posibles- e inhibe otras y esa combinación de permisos y de prohibiciones es el punto ciego de la investigación historiográfica.

(ed). *Fueguinos. Fotografías siglo XIX y XX. Imágenes e imaginarios del fin del mundo*, Santiago, Pehuén, 2007, pp. 37-48. ; Cecarelli, S. *El penal fueguino. Origen del Estado y la sociedad en la frontera austral argentina (1895-1916)*. Ushuaia, Utopías, 2011.

³ De Certeau, M. *La escritura de la historia*. México, Universidad Iberoamericana, 2006.

⁴ De Certeau, M., Julia, D., Revel, J. "Nisard. La belleza de lo muerto." *La cultura plural*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1999.

⁵ De Certeau, M. *La escritura de la historia*, ed.cit, p. 69

⁶ De Certeau, M. *La escritura de la historia*, ed.cit., p. 69

⁷ De Certeau, M. *La escritura de la historia*, ed.cit., p. 69

Lugar y escritura: una reflexión sobre la práctica de la investigación histórica y antropológica en Tierra del Fuego a partir de Michel de Certeau

Laura M. Horlent

Indagar en este punto ciego permite comprender mejor a la sociedad que produce ese conocimiento:

La historia queda configurada en todas sus partes por el sistema con que se elabora. Hoy, como ayer, está determinada por el hecho de una fabricación localizada en algún punto de dicho sistema. Así pues, el tener en cuenta el lugar donde se produce, permite al saber historiográfico escapar a la inconsciencia de una clase que se desconocería a sí misma como clase en las relaciones de producción, y que por lo tanto, desconocería a la sociedad donde está insertada. El enlace de la historia con un lugar es la condición de posibilidad de un análisis de la sociedad.⁸

A partir de estas ideas quisiéramos explorar, un poco temerariamente y a modo de ejercicio, puesto que requeriría de una mayor profundización, el *lugar* que ha producido –que le ha dado existencia– al conjunto de investigaciones sobre Tierra del Fuego al que hacemos referencia. Indagamos, entonces, en la particular intersección de dos de los planos (no los únicos) que constituyen este *lugar* que queremos observar. Por un lado, el de las instituciones de investigación y las universidades, así como el propiamente disciplinar, es decir, el medio más específico que circunscribe la producción de la investigación y, por el otro, el plano más amplio que llamaremos *geográfico* –a la vez espacial y social–.

1. Alrededor del origen

Una primera cuestión: el momento histórico que reseñan el conjunto de investigaciones recientes al que hacemos alusión es la etapa inicial, la fundación de la actual formación política, económica, social y cultural de Tierra del Fuego. Es el momento de incorporación de un territorio, antes no integrado, a la órbita del capitalismo y a la lógica de los estados-nación. En efecto, la isla –aunque era nominalmente una posesión del imperio español y, en consecuencia, había sido

⁸ De Certeau, M. *La escritura de la historia*, ed.cit, p. 81

Lugar y escritura: una reflexión sobre la práctica de la investigación histórica y antropológica en Tierra del Fuego a partir de Michel de Certeau

Laura M. Horlent

traspasada a las repúblicas que le sucedieron- no había tenido, hasta ese momento, ninguna ocupación efectiva. Los nativos que habitaban allí apenas habían tenido algún contacto esporádico con ocasionales navegantes o náufragos. Pero, en muy breves y vertiginosos años, esa situación iba a transformarse totalmente: en 1869 se instaló una misión anglicana en la costa del canal de Beagle y, en 1879, una expedición chilena seguida, en 1886, por dos expediciones argentinas incursionaron por primera vez en estos territorios. A partir de allí, muy rápidamente, los Estados chileno y argentino iniciarían una política de efectiva incorporación de la isla a sus respectivas órbitas. Con la instalación de estancias ganaderas orientadas a la producción de lana para el mercado mundial y la llegada de colonos provenientes de distintas partes del mundo se fue conformando una sociedad nueva⁹.

Una primera observación: los *orígenes*, reales o míticos, son momentos que toda sociedad valora y en los que cifra su identidad. Se trata de un espacio en el que los distintos grupos e instituciones disputan su legitimidad y sientan posición. En consecuencia, suelen ser también momentos privilegiados por la investigación historiográfica y devienen un lugar al que se vuelve recurrentemente. Creemos que, en este caso, estos orígenes lo son por partida triple: local, regional y nacional. Son los de la actual Tierra del Fuego pero se inscriben, también, en el momento de la incorporación de la entera región austral -la Patagonia y la Araucanía- a los estados argentino y chileno. La conquista de estos extensos territorios y el sometimiento de sus poblaciones nativas se producen, a su vez, a partir de la consolidación de ambos estados-nación, que inician así una etapa de estabilidad y creciente poder y centralidad. En ese sentido la fecha adquiere relevancia en varios ámbitos: origen de las

⁹ Ver Belza, J. *En la isla de Tierra del Fuego*. Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Históricas Tierra del Fuego, 1975; Luiz, M.T., Schilat, M. *Tierra del Fuego. Materiales para el estudio de la Historia Regional*, Ushuaia, Fuegia, 1998; Martinic, M. *Breve Historia de Magallanes*. Punta Arenas, Ediciones de la Universidad de Magallanes, 2002.

actuales poblaciones local y regional, y, si no su origen, al menos momento clave de la constitución de los actuales estado-nación, que es, a su vez, el origen de la pérdida de la autonomía para las poblaciones nativas locales y regionales. Tiene sentido señalar esta triple capa que constituye a aquel momento histórico en *origen* porque entendemos que el interés por él no proviene solamente de configuraciones locales.

Para cualquier sociedad, los momentos iniciales y constitutivos parecen encerrar, entonces, la clave de las líneas que la regirán de allí en adelante. Es como si al indagar la manera en que se configuran los primeros momentos y fijar sus puntos sobresalientes también se fijara el carácter de esa sociedad, sus héroes, sus valores, su rumbo, el papel que les toca a los distintos grupos sociales. Los orígenes tienen siempre una enorme carga simbólica: son referencias de identidad y puntos de anclaje para posicionarse en el presente. Los primeros historiadores que encararon la tarea de hacer una historia de la Tierra del Fuego se concentraron, lógicamente, en ese momento histórico. Claro que estaban, todos ellos, ligados -además- a los principales actores de aquella colonización. Podemos mencionar, por ejemplo, a los historiadores Armando Braun Menéndez¹⁰, vinculado a las llamadas familias “pioneras”, o a Juan Belza¹¹, miembro de la congregación salesiana. Pero el caso es que las nuevas generaciones parecen sentirse llamadas a contestar - a refutar, modificar, completar- esta producción, y se orientan, también, a estos momentos de origen.

2. Investigación y geografía

Si nos detenemos ahora en quienes producen esta historiografía más reciente, podemos observar un cambio respecto de las anteriores generaciones: el de su inserción institucional. Mientras los primeros historiadores combinaban

¹⁰ Braun Menéndez, A. *Pequeña historia fueguina*. Santiago de Chile, Editorial Francisco de Aguirre, 1971.

¹¹ Belza, J. *En la isla de Tierra del Fuego*, ed. cit.

Lugar y escritura: una reflexión sobre la práctica de la investigación histórica y antropológica en Tierra del Fuego a partir de Michel de Certeau

Laura M. Horlent

la práctica profesional con la pertenencia a instituciones vinculadas a la colonización de la región, los actuales se encuentran plenamente insertos en las instituciones que concentran el trabajo profesional de la investigación (las agencias de investigación nacionales y las universidades). En el caso argentino, un crecimiento importante en los últimos años, tanto en la cantidad de investigadores como en la cantidad de universidades, ha producido una concomitante aparición de nuevos trabajos de investigación. Los lugares de procedencia de los investigadores no son, en la mayor parte de los casos, la Tierra del Fuego o la región patagónica. Procedentes de distintos lugares, se han formado en las universidades centrales de Chile y Argentina. Se quiere señalar, con ello, que no es necesariamente su propia *localidad* lo que los ha llevado a inclinarse por temas de investigación relativos a la isla.

¿Cómo se llega a estudiar la historia de Tierra del Fuego? Una dinámica propia de los sistemas de investigación aparece aquí: en ella se cruzan perspectivas teóricas, elecciones de temas y abordajes metodológicos que surgen, ya no en la región o en el país, sino en ese otro *espacio* que es el circuito transnacional de la producción académica y cuyos nodos centrales se encuentran en diversas partes del mundo. En estos espacios de producción y circulación de saberes surgen temas y perspectivas que adquieren visibilidad y se convierten en referencias para el trabajo de muchos investigadores. Suele ocurrir que temas surgidos en lugares centrales de producción de conocimiento y referidos a procesos históricos que les atañen, van siendo replicados y aplicados a, por ejemplo, nuevas áreas geográficas. Se ensayan sus alcances en las periferias. Un ejemplo podría ser el de los estudios de la colonialidad que se van explorando, primero en los lugares y momentos en los que esos procesos adoptan su forma más típica o paradigmática (como es el caso de la expansión imperialista de las naciones europeas a fines del siglo XIX) para, progresivamente, ser indagados en otros contextos.

Los grupos de investigación, al crecer e incorporar nuevos investigadores o estudiantes, van añadiendo a su programa, el tratamiento del mismo tema, pero aplicado a territorios *vírgenes* de investigaciones previas. Así, la Patagonia ha visto aumentar, en los últimos años, la producción de investigación sobre sus procesos históricos y sociales a partir de programas de investigación radicados en universidades y centros de investigación cuyas áreas de aplicación se van ampliando hacia zonas periféricas.

Esta radicación de temas en espacios patagónicos se ha visto reforzada por la aparición de las nuevas universidades que se crearon en estos años. De este modo, una *localización* institucional se enlaza con una lógica no local. Citamos, como ejemplo, el caso de la Universidad Nacional de Tierra del Fuego que planteaba en su proyecto de creación el objetivo de vincularse al territorio¹² y perfiló sus actividades hacia temas locales.

Aparece, entonces, un desplazamiento de temas de investigación hacia las periferias *espaciales* o geográficas, provocado, principalmente, por el crecimiento de los grupos de investigación, por un lado, y por la aparición de nuevas universidades radicadas en dichas periferias.

3. Bordes difusos

Respecto a los temas que se desarrollan, puede notarse la presencia recurrente del análisis de los procesos de *contacto*, *asimilación*, *dominación*, *exterminio* de las poblaciones aborígenes por parte de la población colonizadora, o bien de las *resistencias*, *adaptaciones* o *estrategias* de la población aborígen frente a la colonización, según en dónde se ponga el acento. Frente a una

¹² El Proyecto Institucional de la Universidad de Tierra del Fuego establece que : “El objetivo de la Universidad es asociar la docencia y la investigación al proceso de desarrollo de la Provincia, a las características de su evolución reciente y a las principales líneas estratégicas que guiaran su trayectoria futura...”. Luego, haciendo referencia a la orientación que tendrá la investigación dentro de la universidad, establece que la misma cumple una serie de propósitos claves, el primero de los cuales es: “ Conocer la realidad territorial con alto rigor científico” (Universidad Nacional de Tierra del Fuego, Antártida e Islas del Atlántico Sur. Proyecto Institucional. Marzo de 2012. En <http://www.untdf.edu.ar/uploads/archivos/Proyecto-Institucional-final-marzo-2012-1.pdf>)

historiografía que no problematizaba esta cuestión sino que, al reseñarla, la presentaba como el devenir natural de las cosas, aparece aquí fuertemente focalizada la violencia –material y simbólica– de la colonización. Nótese que no se trata de la atención puesta en los grupos indígenas tal como vivían antes de la colonización, algo que constituyó un foco de interés anterior en el tiempo y contemporáneo al momento de la colonización, y que se prologaría también durante buena parte del siglo XX, sino a la interacción en todas sus formas entre los agentes de la colonización (estado, misioneros, estancieros, etc.) y los grupos indígenas.

Se trata de un desplazamiento que refleja también el cambio y los movimientos que aparecen en las perspectivas disciplinares. Las disciplinas desdibujan sus límites, así como se desdibujan sus respectivos objetos de estudio. Es el caso, principalmente, de la antropología y la historia, que intercambian y cruzan sus bagajes teóricos y sus objetos de estudio. Si antes se trataba de las sociedades industrializadas, por un lado, y las sociedades aborígenes, por el otro, entendidas como formas de sociedad intrínsecamente diferentes, cada una a cargo de una disciplina particular que las abordaba por separado, ahora ambas disciplinas estudian a “colonos” y “nativos” conjuntamente. Pero, sobre todo, ambas hacen foco en los espacios “de cruce”, en los espacios intermedios, en las “fronteras”, en las “relaciones”, entre sociedades diferentes. Los objetos ya no son puros, el énfasis se pone en los contactos y en las hibridaciones.¹³ Los desplazamientos en los temas de estudio enlazan con los de las lógicas disciplinares.

4. Preguntas abiertas

Estos apuntes señalan, hasta el momento, los aspectos más superficiales que hacen a una configuración de lugar. Sin embargo, no se agota con ellos la

¹³ Sobre este último punto puede consultarse una discusión en García Canclini, N. *Culturas híbridas*. México, Debolsillo, 2012.

Lugar y escritura: una reflexión sobre la práctica de la investigación histórica y antropológica en Tierra del Fuego a partir de Michel de Certeau

Laura M. Horlent

caracterización del lugar social al que aludía De Certeau. Lo más relevante es también lo más difícil de desentrañar: en un nivel más profundo, se trata de saber cómo se vinculan los procesos sociales (a la vez transnacionales, nacionales y locales) para producir estos temas de investigación que se despliegan a propósito de Tierra del Fuego. Interesa aquí preguntarse el porqué de la existencia de temas recurrentes en la investigación sobre Tierra del Fuego: lo que, en un cierto plano, puede explicarse como una tendencia –o una moda– en los circuitos académicos debe a la vez ser explicada en términos más profundos. ¿Por qué una sociedad se interroga por determinados temas? ¿Por qué estos temas se imponen en las agendas académicas? ¿Cómo se cruzan fenómenos transnacionales, nacionales y locales?

En *La belleza de lo muerto*¹⁴, De Certeau afirmaba, a propósito de la emergencia de los estudios sobre la cultura popular en Francia, que, en el origen del interés por el estudio de la literatura popular, había una violencia, había un muerto. El momento en que emerge como tema de estudio coincide con el momento en que esta cultura popular es reprimida y extirpada de la escena. Charles Nisard, uno de los primeros estudiosos de la literatura de cordel, aquella que se imprimía en pliegos y circulaba por ferias y mercados populares, era, simultáneamente, miembro de una comisión creada por la policía francesa cuyo objeto era eliminarla y quien se propuso estudiarla. Esto ocurría luego de la restauración del Imperio en 1852 y cuando todavía no se había disipado el temor generado por los levantamientos populares de 1848. Una operación que al suprimir el objeto de peligro en lo social, lo crea como objeto de conocimiento.

Sin embargo, lo que aparece más claro cuando se lo observa a la distancia, se vuelve opaco cuando es contemporáneo. ¿Cuál es el muerto, si es que lo hay, en nuestro caso? ¿Qué operación de sustracción, si es que la hay, habilita el ingreso al mundo de la investigación de los temas que registramos

¹⁴ De Certeau, M., Julia, D., Revel, J. "Nisard. La belleza de lo muerto, ed. cit.

hoy? Ya no se trata de la supresión del *peligro aborígen* que habilitó su estudio en calidad de *culturas étnicas* puesto que corresponde a una historiografía y antropología anterior a la que reseñamos aquí. ¿Quizá sea la centralidad de ese estado-nación, capaz de moldear espacios y poblaciones, lo que está muerto? ¿O bien la capacidad de grupos sociales minoritarios de *resistir* a un tipo de sociedad que avanzaba hasta cubrir todos los rincones de la existencia?

¿Qué es lo que la sociedad oculta, cuando pone el foco de su interés en estos temas? Es difícil determinarlo, y muy probablemente busquemos en la dirección equivocada. Lo más importante, de tan evidente, suele ser lo que no vemos. La pregunta por las relaciones entre la producción de conocimiento y la sociedad que lo produce es una interrogación también sobre nuestra propia sociedad. Nótese que los temas que sugiero exceden el ámbito local, en consonancia con la idea de que los temas de investigación se gestan desde un *lugar* académico que constituye un circuito transnacional.

Pero también podemos hacer mención a otro aspecto de esta cuestión, es decir, a la de la relación entre la sociedad y la investigación signada por una muerte. Si en el caso de Nisard y la literatura de cordel, la sustracción era un acto político deliberado, también pueden ocurrir constataciones de muertes *naturales*, entendiendo por eso procesos sociales, instituciones o actores sociales que dejan de tener relevancia al cambiar la sociedad. Volvemos entonces a De Certeau y a *La escritura de la historia*¹⁵ y advertimos que allí aborda este problema con un pequeño giro: la investigación y su corolario (un libro, un artículo) como rito de entierro.

Para De Certeau la operación historiográfica es el resultado de la combinación de un lugar social, de unos procedimientos (las prácticas científicas) y de una escritura. Nos detenemos aquí en esta última. La escritura, nos dice, es un paso extraño que parte de la práctica de la investigación y llega a un texto. Se trata de una representación -de una escenificación literaria- que

¹⁵ De Certeau, M. *La escritura de la historia*, ed.cit.

Lugar y escritura: una reflexión sobre la práctica de la investigación histórica y antropológica en Tierra del Fuego a partir de Michel de Certeau

Laura M. Horlent

nunca es lineal ni guarda, entre la práctica y el texto, una relación de correspondencia simple. Es una operación y también una *fabricación*. De esta fabricación surge una unidad coherente, una "arquitectura estable de elementos, de reglas y de conceptos históricos que forman sistema entre ellos"¹⁶ y que, a diferencia de lo que sucede en el curso de la práctica de investigación caracterizada por la existencia de lagunas, huecos, carencias, distorsiones, se presenta como plena, con sentido. *Luego de la escritura*, podríamos decir, la historia puede proponer modelos y mostrar cuadros del pasado. El carácter del texto así producido es globalizante y ofrece una cierta inteligibilidad. Varios mecanismos intervienen en esta operación, algunos vinculados a la temporalización y la cronología, otros a la autoridad que evoca el texto, otros a las formas de narrativización.

Hay un efecto en particular, de los que produce la operación de la escritura, que es el que nos interesa destacar aquí. Es un efecto que opera sobre el complejo haz de relaciones entre el pasado y el presente que una sociedad establece para sí. Una de las funciones de la escritura es, entonces, la de constituir un rito de entierro. Se exorciza la muerte al introducirla en el discurso. Mediante esta función simbolizadora de la escritura, sostiene De Certeau, una sociedad puede situarse en un lugar, al darse -en un lenguaje- un pasado. La historia recibe a los muertos producidos por un cambio social, de manera tal que queda marcado el espacio abierto por ese pasado. Al darle un lugar a los muertos, fija al mismo tiempo el lugar de los vivos. Queda creado un presente y, con él, un lugar en el cual hacer. El ordenamiento de los ausentes es el reverso de una normatividad que se dirige al lector viviente: organiza su presente (el del lector) eliminando de él lo que consagra como pasado.

Si no podemos contestar la pregunta de a qué o a quiénes estamos matando, nos queda variarla y preguntarnos ¿a qué o a quiénes estamos enterrando?. Nuevamente, ¿los estados-nación? El interés por las operaciones

¹⁶ De Certeau, M. *La escritura de la historia*, ed.cit., p. 102.

en que éstos desplegaron su potencia para conformar territorios y poblaciones y sujetarlos a su ley, a fines del siglo XIX, ¿aparece en la medida en que los percibimos, en la actualidad, cada vez menos capaces de moldear la realidad? ¿O es el muerto la existencia de espacios y poblaciones exteriores al capitalismo? ¿Es la certeza de que no existen ya ámbitos *exteriores* a él lo que despierta el interés por aquellas situaciones en las que tierras y personas completamente ajenas a dicho sistema eran forzadas a incorporarse? ¿Son ahora los *otros* del capitalismo y de los estados-nación siempre *interiores* y por eso observamos con fascinación una posibilidad ya perdida de sociedades ajenas a ellos?

Aunque las preguntas quedan abiertas, es un buen comienzo empezar a formularlas. La recurrente e insistente preocupación por el momento de la colonización de Tierra del Fuego que se observa en la actual producción académica, puede ser empezada a pensar, creemos, con los elementos que De Certeau propone. Observando el *lugar* en el que se produce la investigación, el punto ciego de la historiografía puede ser, al menos, rondado. No es poco.

Bibliografía

- Bascope Julio, J. "Bajo tuición. Infancia y extinción en la historia de la colonización fueguina. (Sentidos coloniales II)** ". En: *Corpus* Vol 1, n° 1. Disponible en: <http://journals.openedition.org/corpusarchivos/975>. 2011, (Fecha de consulta: 22/03/2018).
- Bascope Julio, J. "Pasajeros del poder propietario: la sociedad explotadora de Tierra del Fuego y la biopolítica estanciera (1890-1920)". En *Magallania*, vol. 36, n° 2, Punta Arenas, 2008, pp. 19-44.
- Belza, J. *En la isla de Tierra del Fuego*. Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Históricas Tierra del Fuego, 1975.
- Braun Menéndez, A. *Pequeña historia fueguina*. Santiago de Chile, Editorial Francisco de Aguirre, 1971.
- Bridges, L. *El último confín de la tierra*, Buenos Aires, Sudamericana, 2000.

Lugar y escritura: una reflexión sobre la práctica de la investigación histórica y antropológica en Tierra del Fuego a partir de Michel de Certeau

Laura M. Horlent

- Casali, R. "Contacto interétnico en el norte de Tierra del Fuego: primera aproximación a las estrategias de resistencia selk'nam". En: *Magallania*, vol. 36, n° 2, Punta Arenas, 2008, pp. 45-61.
- Casali, R. « Contacto interétnico en el norte de Tierra del Fuego: la Misión Salesiana La Candelaria (Río Grande) y la salud de la población Selk'nam (1895-1931) », En: *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. 2012. Disponible en: <http://nuevomundo.revues.org/64311>.
- Casali, R. *Conquistando el fin del mundo: la misión La Candelaria y la salud de la población Selk'nam;(Tierra del Fuego 1895-1931)*. Rosario, Prohistoria Ediciones, 2013.
- Cecarelli, S. *El penal fueguino. Origen del Estado y la sociedad en la frontera austral argentina (1895-1916)*. Ushuaia, Utopías, 2011.
- De Certeau, M. *La escritura de la historia*. México, Universidad Iberoamericana, 2006.
- De Certeau, M., Julia, D., Revel, J. "Nisard. La belleza de lo muerto". En: *La cultura plural*,. Buenos Aires, Nueva Visión, 1999.
- García Canclini, N. *Culturas híbridas*. México, Debolsillo, 2012.
- Horlent, L., Salemme, M. "Finis Terrae: The End of the World Imaginary in Tierra del Fuego (Argentina)". En: Herrero, N., Roseman, S. (eds.). *The Tourism Imaginary and Pilgrimages to the Edges of the World*. Bristol, Channel View Publications, 2015, p. 179-205.
- Luiz, M.T., Schilat, M. *Tierra del Fuego. Materiales para el estudio de la Historia Regional*, Ushuaia, Fuegia, 1998.
- Martinic, M. *Breve Historia de Magallanes*. Punta Arenas, Ediciones de la Universidad de Magallanes, 2002.
- Odone, M., Mege, P. "Imágenes misionales. Sueños y fotografías del extremo sur. Isla Dawson, Tierra del Fuego, 1889-1911". En: Alvarado, M. et al, *Fueguinos. Fotografías siglo XIX y XX. Imágenes e imaginarios del fin del mundo*, 2007, pp. 37-48.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
MECHANISM DESIGN: ANÁLISIS EPISTEMOLÓGICOS, RELEVANCIA PRÁCTICA Y
DOMINIO DE APLICABILIDAD

LA PROPUESTA DE AMARTYA SEN SOBRE LA ECONOMÍA DEL
DESARROLLO: VÍNCULOS ENTRE CAPACIDADES, POLÍTICAS
PÚBLICAS Y AGENCIA

Leonardo Ivarola
Sandra Maceri
CONICET-UBA/FCE/
Instituto Interdisciplinario de Economía Política de Buenos Aires/
Centro de Investigaciones en Epistemología de las Ciencias Económicas. Argentina
ivarola@economicas.uba.ar
smaceri@conicet.gov.ar
smaceri@hotmail.com

Resumen: La propuesta seneana de la economía del desarrollo económico-social vincula el enfoque de las capacidades, la implementación de las políticas públicas y la noción de sujeto en tanto agente. En este trabajo explicaremos qué entiende Amartya Sen por desarrollo económico-social explicitando el nexo entre sus componentes claves. Para ello, mostraremos por qué el sujeto debe participar en la confección de las políticas públicas y debe exigir su cumplimiento. Está en condiciones de hacerlo porque, a través de la expansión de las capacidades, el sujeto se empoderó, transformándose en agente de su propio desarrollo económico-social y el de su comunidad.

Palabras clave: desarrollo económico-social, capacidades, políticas públicas, agencia, Amartya Sen.

La propuesta seneana de la economía del desarrollo vincula el enfoque de las capacidades, la implementación de las políticas públicas y la noción de sujeto como agente. En este trabajo explicaremos qué entiende Amartya Sen por desarrollo económico-social explicitando el nexo entre sus componentes claves.

La economía del desarrollo nació como una subdisciplina de la ciencia económica en los años cuarenta, y sobre todo en los años cincuenta, con dos características principales: el rechazo de la tesis monoeconómica y la afirmación del beneficio mutuo. Así lo explica Hirschman en su artículo “Auge y ocaso de la Teoría del Desarrollo”, donde aclara que el rechazo a la tesis monoeconómica

La propuesta de Amartya Sen sobre la economía del desarrollo: vínculos entre capacidades, políticas públicas y agencia. LEONARDO IVAROLA, SANDRA MACERI.

refiere que el grupo de países considerados subdesarrollados se separan de los desarrollados por poseer características económicas comunes a ellos. El beneficio mutuo consiste en las relaciones económicas existentes entre estos dos grupos de países que pueden configurarse en forma tal que ambos resulten beneficiados. Sin embargo, hacia 1960 estas ideas son atacadas por economistas neomarxistas, de las cuales la economía del desarrollo no logró recuperarse.

Podemos considerar correcto la no aplicabilidad de los modelos ortodoxos a todos los países por igual (monoeconomía), pero es criticable incluir a los subdesarrollados como parte de un único grupo, puesto que es necesario tener en cuenta la idiosincrasia de cada uno, *i.e.*, su cultura, su forma de gobierno, la presencia o no de corrupción política, etc. Era evidente que el desarrollo en América Latina y Asia y África no podía explicarse bajo el esquema de un país típico, sino que asumía formas distintas.

Por otra parte, la ocurrencia de desastres políticos que afectaron a los países del Tercer Mundo a partir de los años sesenta (desde guerras civiles hasta regímenes autoritarios criminales) desconcertaron a los científicos sociales en su intento por comprender su objeto de estudio.

Algunos economistas se sintieron más activistas y trataron de lograr enmiendas con la denuncia de la injusticia económica. John Rawls, en *Teoría de la justicia* afirmó que la justicia debe ser la prioridad de las instituciones sociales por encima del bienestar, de modo que la pérdida de libertad igualitaria no puede justificarse ni compensarse por el adelanto social o económico de unos pocos. Con esta denuncia se despierta el interés por la distribución del ingreso.

No mucho tiempo después se incorpora el concepto de necesidades básicas a la idea de desarrollo. Numerosos estudios comenzaron el intento de configurar un proceso de desarrollo de acuerdo a metas de crecimiento con igualdad distributiva. Cabe aclarar que “crecimiento” no es sinónimo de “desarrollo”. Los estudios sobre el crecimiento tienen como objeto de estudio a los países desarrollados, los cuales producen cerca de la Frontera de Posibilidades de Producción (FPP) y su preocupación se centra en expandirla.

La propuesta de Amartya Sen sobre la economía del desarrollo: vínculos entre capacidades, políticas públicas y agencia. LEONARDO IVAROLA, SANDRA MACERI.

El desarrollo es el desafío de los países que no se hallan en la FPP que intentarán transformarse estructuralmente con el fin de lograr un crecimiento sustentable *-i.e.* teniendo en cuenta las generaciones futuras (justicia intergeneracional)-, elevando la calidad de vida y una distribución del ingreso más igualitaria.

Los autores estructuralistas (Comisión Económica para América Latina y el Caribe, CEPAL) elaboraron una taxonomía similar a la descrita por Hirschman, separando los países en dos grupos de acuerdo a su estructura productiva. De este modo, se encuentran, por un lado, los países del centro -avanzados, desarrollados, con una estructura productiva homogénea, y especializados en bienes manufacturados- y, por el otro lado, los de la periferia -países menos desarrollados, de estructura heterogénea, especializados en la producción de bienes primarios-.

La tesis Prebisch-Singer explica la razón por la cual los términos del intercambio denotan una tendencia secular a la baja desfavorable para la periferia. El motivo, según Prebisch, se centra en la debilidad de las instituciones laborales como los sindicatos, convenios, y leyes de la periferia, en contraposición a la fortaleza institucional propia de los países del centro con menor nivel de desempleo y, por lo tanto, mayor poder de negociación por parte de los trabajadores que les otorga la posibilidad de no ver afectados sus salarios ni siquiera en periodos de recesión económica.

La colaboración de Singer que completa esta tesis está dada por la distinción en la magnitud de las elasticidades-ingreso de los productos de ambos grupos. Para el caso de los bienes del sector industrial es mayor a uno, mientras que para los bienes primarios es menor a la unidad. Esto provoca en una fase ascendente del ciclo que los términos del intercambio mejoren para la periferia por el aumento de la demanda, el cual será cada vez menor puesto que, ante un incremento del ingreso, la respuesta en la demanda de bienes primarios es proporcionalmente menor. La justificación de Singer radica en el cumplimiento de la ley de Engels (el consumo de alimentos es una función

La propuesta de Amartya Sen sobre la economía del desarrollo: vínculos entre capacidades, políticas públicas y agencia. LEONARDO IVAROLA, SANDRA MACERI.

decreciente del ingreso), y en el cambio técnico que opera sobre las materias primas por dos vías, a saber: la sustitución de materias primas naturales por otras sintéticas, y el mejor aprovechamiento de desperdicios de materia prima logrado por la mejora tecnológica de las maquinarias utilizadas.

El pensamiento cepalino ha ido modificándose en la medida en que se sucedieron los hechos económicos desde 1960 hasta la actualidad: proteccionismo comercial, crisis del petróleo, inconvertibilidad del dólar en oro, endeudamiento de los países del Tercer Mundo y globalización.

Con la influencia de la corriente evolucionista basada en el cambio tecnológico van surgiendo nuevas ideas en el razonamiento cepalino catalogadas como neoestructuralistas. Sus investigadores notan, aggiornadamente, una divergencia estructural no sólo entre sectores, sino también intrasectores. Desde su punto de vista, la heterogeneidad económica genera heterogeneidad social, y con ella, pobreza. Esta corriente de pensamiento económico promueve el cambio tecnológico por sobre la industrialización en sí, por considerar a la industria como un sector más dentro de la estructura. Es así que promueven la generación de un Sistema Nacional de Innovación.

Los neoestructuralistas sostienen que el Estado no debe producir, sino generar incentivos para que los agentes privados lo hagan. Para ello, prescriben una serie de políticas como la aplicación de aranceles, subsidios a la educación (incluido el nivel superior), la salud, etc., brindando, de esta manera, estabilidad económica, seguridad jurídica, y por sobre todas las cosas, herramientas para que los individuos incrementen su capital humano y sean libres de elegir de acuerdo con sus valores. Promueven, pues, que el Estado se focalice en las políticas que posean mayor incidencia en el desarrollo económico.¹

¹ Maceri, S., Ruiz Díaz, S., "La economía del desarrollo y el enfoque de las capacidades" *Revista Humanum*, PNUD, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Abril 16, 2015.

La propuesta de Amartya Sen sobre la economía del desarrollo: vínculos entre capacidades, políticas públicas y agencia. LEONARDO IVAROLA, SANDRA MACERI.

En la actualidad es Amartya Sen quien, principalmente, se aleja de las corrientes mencionadas desde que entiende el desarrollo como el aumento de las libertades de las personas, es decir, su derecho a hacer y ser, y expandir sus capacidades. De esta manera, se entiende “pobreza” como la falta de acceso a un nivel mínimo de capacidades, la cual tiene como consecuencia un ingreso escaso. En consonancia con Attanasio y Székely, Sen señala que la provisión de bienes necesarios para la subsistencia por parte del Estado no fomenta el desarrollo de una nación, toda vez que no aumenta las capacidades de proveerse dichos bienes por sí mismos. Esto es considerado, según Keifman, como una política que afecta las transferencias, en lugar de afectar los activos – físicos, financieros y humano- de los individuos, de los cuales el humano es fundamental para el desarrollo por poseer la propiedad de ser autorreproducible: cuanto más se usa más se desarrolla.

La desigualdad provoca que no se generen capacidades, capital humano, y ello constituye una restricción al crecimiento y al desarrollo. Las personas que poseen capacidades insuficientes no producen, por lo cual no demandan, no ahorran, y esto reduce la inversión. Asimismo, la pobreza crea conflictos sociales que desincentivan la inversión.

La visión neoliberal establece como prescripción política eliminar las fallas de mercado para que luego sea éste el que resuelva el desarrollo. Pero en realidad, los pobres no se incorporan al mercado, no lo conocen, no intentan entrar porque no poseen capacidades para interactuar en él. Por lo cual son necesarias políticas específicas para reducir la pobreza entendida como la escasez de derechos y capacidades.

En este punto, es necesario explicar el enfoque seneano de las capacidades. La nota esencial de la noción de capacidad es su aspecto de la libertad que se concentra especialmente en las oportunidades sustantivas. Según el enfoque de las capacidades dos personas pueden tener oportunidades sustanciales muy diferentes, incluso cuando cuentan con el mismo conjunto de bienes. Es el caso de que una persona discapacitada puede hacer mucho menos

La propuesta de Amartya Sen sobre la economía del desarrollo: vínculos entre capacidades, políticas públicas y agencia. LEONARDO IVAROLA, SANDRA MACERI.

que una persona no discapacitada con exactamente los mismos ingresos y otros bienes primarios. En este sentido, la persona discapacitada no puede ser tenida como igualmente aventaja, es decir, que cuenta con las mismas oportunidades que una persona sin ninguna incapacidad física pero con el mismo conjunto de bienes. El énfasis de la teoría de las capacidades está puesto en buscar las oportunidades reales que una persona tiene y no los medios en los que ella tiene control. Por otra parte, las diferencias de la capacidad para funcionar surgen por una cantidad de factores que se relacionan con las características de las personas, las diversidades del medio ambiente y las variaciones en los recursos no personales, como la cohesión social o los servicios públicos, entre otros.

La meta es expandir las capacidades para los dos sentidos de desarrollo basados en políticas públicas que contemplamos en este trabajo: la planificación general y la búsqueda de excepciones favorables en el impacto social. Si se expanden las libertades reales (en uno de los sentidos seneanos de oportunidades), entonces se podrán usar recursos que de otra manera estarían en desuso o ni se conocerían. Se trata de los llamados “cisnes negros positivos”. Si se expandieran las capacidades-oportunidades, estaríamos en un escenario de asimetría positiva. A los fines de este escrito, basta saber que esto significa que lo que se pierde es poco en relación con lo mucho que se puede ganar. En un contexto de asimetría positiva tiene sentido arriesgarse – sobre todo en términos agregados – ya que las ganancias sobrepasarían más que significativamente a las pérdidas.

Es necesario apuntar que expandir oportunidades no garantiza las probabilidades de éxito: el proyecto puede fracasar o tener resultados inciertos. Probablemente, el sentido usual de diseño de políticas públicas tenga menores probabilidades de fracasar. En sentido usual-tradicional, las políticas públicas son los proyectos y las actividades que un Estado diseña y gestiona con fines de satisfacer las necesidades de una sociedad. El diseño debe tener un

La propuesta de Amartya Sen sobre la economía del desarrollo: vínculos entre capacidades, políticas públicas y agencia. LEONARDO IVAROLA, SANDRA MACERI.

planteamiento general, objetivos claros, de cumplimiento directo y con directo impacto social en los grupos más vulnerables.

Como fuere, el mejor camino para el desarrollo social parece ser invertir en políticas públicas. Bajo nuestro punto de vista, las políticas públicas son siempre una inversión y nunca un gasto. Para mejorar las oportunidades de las personas, ciertas políticas pueden ser consideradas por algunos ortodoxos como un gasto sinsentido (el neoliberalismo, por ejemplo, siempre ha abogado por minimizar el gasto público, y esto claramente repercute negativamente en financiar políticas de desarrollo).

Ahora bien, si se decide, por ejemplo, invertir en ciencia, pero no hay mecanismos que garanticen que de aparecer el cisne negro positivo o excepciones favorables, sus beneficios se repartan, entonces, de qué sirve la apuesta por el desarrollo. Y esto vale también para la inversión en políticas públicas en sentido tradicional (diseño tradicional que no apunta a la búsqueda de excepciones positivas). De modo que, si resulta claro que el Estado tiene como fin el logro del desarrollo individual y social de manera sostenible, es preciso conocer tanto el enfoque de desarrollo que el Estado maneja como la forma en que este enfoque se materializa en la actuación gubernamental.

Las políticas públicas materializan los modelos de desarrollo, en tanto su diseño e implementación responde (o debería responder) a determinado enfoque de desarrollo. Suelen reconocerse dos formas de hacer políticas públicas: la que asume al individuo como un medio para el desarrollo y la que asume al individuo como el fin del desarrollo.

El primer enfoque plantea una concepción de desarrollo basada en la idea de la correlación directa entre crecimiento económico y desarrollo. Bajo esta perspectiva, en aras de mantener la senda del crecimiento, es necesario hacer algunos sacrificios tales como suprimir las libertades fundamentales y aceptar niveles mínimos de desigualdad y exclusión social. El supuesto de fondo se expresa en la frase “primero crecemos y luego distribuimos; el mercado se encargará de realizar una justa asignación de los recursos”

La propuesta de Amartya Sen sobre la economía del desarrollo: vínculos entre capacidades, políticas públicas y agencia. LEONARDO IVAROLA, SANDRA MACERI.

El desarrollo se asocia, entonces, al crecimiento del Producto Bruto Interno, al crecimiento de los ingresos y al incremento de bienes y servicios, olvidando que los bienes por sí mismos no conducen al desarrollo de las personas y, mucho menos, a la realización de los derechos y libertades.

El otro enfoque del desarrollo se centra en la satisfacción de necesidades básicas insatisfechas. Es decir, las políticas públicas deben dirigirse a la reducción de la insatisfacción de estas necesidades básicas en el mayor número de personas. Las políticas de reducción de la pobreza encontraron aquí su sustento. Ciertamente, en este enfoque existe una diferenciación entre medios y fines, pudiendo las sociedades establecer cuáles son sus necesidades. Para la satisfacción de estas necesidades se requiere del acceso a bienes y servicios, así como medios que permitan el desarrollo cultural y la participación en las distintas esferas sociales. Sin embargo, este enfoque coloca al/a ciudadanx como un sujeto que sólo requiere condiciones mínimas: en tanto estas condiciones estén satisfechas, se logrará desarrollo, pero se olvida de los seres humanos y se preocupa más de los bienes y servicios necesarios para cubrir estas condiciones. Así, instituciones como el Banco Mundial y el FMI ponen mayor énfasis en el desarrollo de infraestructura, inversión industrial, y comercio, mientras esto genere mayores bienes y servicios sobre los cuales el sujeto podrá elegir y consumir lo mínimo indispensable para vivir. Es la idea del/la ciudadanx consumidor/a.

Por el contrario, existe un enfoque que asume al individuo como fin del desarrollo, propuesto por Amartya Sen. Como anticipamos, este autor se aleja de las visiones más estrictas del desarrollo, a saber, su identificación con el crecimiento del producto nacional bruto, con el aumento de las rentas personales, con la industrialización, con los avances tecnológicos o con la modernización social.

Apunta Sen que la diferencia entre la perspectiva que concentra su atención exclusiva en la riqueza económica y la perspectiva que concentra su atención en la vida que podemos llevar es una importante cuestión en la

La propuesta de Amartya Sen sobre la economía del desarrollo: vínculos entre capacidades, políticas públicas y agencia. LEONARDO IVAROLA, SANDRA MACERI.

conceptualización del desarrollo. Considera que si tenemos razones para querer más riqueza, hemos de preguntarnos: ¿cuáles son esas razones, cómo actúan, de qué dependen y qué cosas podemos hacer con más riqueza? Más precisamente, generalmente tenemos excelentes razones para querer poseer más renta o más riqueza, y no es porque la renta y la riqueza sean deseables en sí mismas, sino porque, por norma, son admirables medios de uso general para tener más libertad con la que poder llevar el tipo de vida que tenemos razones para valorar.²

Por ello, Sen sugiere identificar los fines y los medios del desarrollo para comprender mejor el proceso de desarrollo, porque no es suficiente fijarse como objetivo básico la maximización de la renta o de la riqueza que, como señaló Aristóteles, no es más que un instrumento para conseguir otro fin.³ En ese sentido, Sen plantea que el desarrollo debe concebirse fundamentalmente como el proceso de expansión de las libertades reales de que disfrutan los individuos, razón por la cual su evaluación ha de inspirarse en esta consideración. La expansión de la libertad es 1) el fin primordial y 2) el medio principal del desarrollo, a los cuales denomina “papel constitutivo” y “papel instrumental” del desarrollo, respectivamente.⁴

El papel constitutivo de la libertad alude a la importancia de las libertades fundamentales para el enriquecimiento de la vida humana. Entre estas libertades se encuentran algunas capacidades elementales tales como evitar privaciones, por ejemplo, la inanición, la desnutrición, la morbilidad evitable y la mortalidad prematura, o gozar de las libertades relacionadas con la capacidad de leer, escribir y calcular, la participación política y la libertad de expresión, entre otras.

El papel instrumental de la libertad se refiere a la forma en que contribuyen los diferentes tipos de derechos y oportunidades a expandir la libertad del hombre en general y, por lo tanto, a fomentar el desarrollo. La

² Cfr. Sen, A., *Development as Freedom*, Oxford University Press, 2000, p.30.

³ *Ibid.*, p.31.

⁴ *Ibid.*, p.35.

La propuesta de Amartya Sen sobre la economía del desarrollo: vínculos entre capacidades, políticas públicas y agencia. LEONARDO IVAROLA, SANDRA MACERI.

eficacia instrumental de la libertad se basa en el hecho de que los diferentes tipos de libertad están interrelacionados; de ese modo un tipo de libertad puede contribuir a aumentar otras.

Ahora bien, la concepción del desarrollo como libertad implica un cambio radical en la manera de evaluar el impacto de las políticas públicas. El reconocimiento de la libertad en tanto fin primordial puede alterar el análisis del desarrollo. En los enfoques de desarrollo centrados en el crecimiento o la generación de riqueza, a menudo se pregunta si la participación política o la oportunidad de recibir educación básica contribuyen al desarrollo. Desde la perspectiva del desarrollo seneano como libertad, esta manera de plantear la pregunta tiende a pasar por alto que estas libertades se encuentran entre los componentes constitutivos del desarrollo, por lo que su importancia no tiene que demostrarse por medio de su contribución directa al crecimiento del PBI o al fomento de la industrialización.

Por lo tanto, basados en un enfoque de derechos humanos y del desarrollo, como lo propone Sen, una política pública no debe juzgarse solamente por los avances en materia de crecimiento económico, sino por su impacto directo en el ejercicio de los derechos y las libertades, y la vida que se tiene la posibilidad de llevar.

Sen es un opositor a la economía del bienestar y se acerca un poco al consecuencialismo. Para Sen, la mayor limitación del bienestarismo proviene de adoptar la métrica de la utilidad como único ámbito de información moral para evaluar las ventajas de las personas, la justicia de las instituciones y la bondad de las políticas públicas. Esta métrica impone restricciones al uso de información distinta del placer, la felicidad y la satisfacción de los deseos cuando se juzga el provecho de las personas y se valoran las consecuencias de las acciones institucionales. La mayor limitación normativa de estos enfoques proviene, entonces, de su metodología monista, que define un único ámbito de evaluación: el bienestar o la utilidad. La imposición arbitraria de esta metodología excluye muchos aspectos importantes en la vida de las personas.

La propuesta de Amartya Sen sobre la economía del desarrollo: vínculos entre capacidades, políticas públicas y agencia. LEONARDO IVAROLA, SANDRA MACERI.

La uniformidad valorativa lleva a que el éxito de las políticas públicas y de las reformas institucionales se valore exclusivamente en función de su capacidad para ampliar el conjunto N de canastas de bienes de que disponen lxs consumidorxs, ignorando, una vez más, su impacto sobre la libertad y los derechos de las personas. La uniformidad valorativa de las funciones de bienestar social también lleva a que dichas funciones sólo centren su atención en los objetivos alcanzados, por ejemplo, en la satisfacción de las preferencias, es decir, en ordenar las opciones sociales considerando sólo las preferencias de lxs consumidorxs, sin cuestionar su legitimidad ni su valor y sin reconocer información diferente a las preferencias para guiar la elección social.

Con esta posición, Sen no intenta negar que el bienestar sea importante para el análisis moral, sino rechazar la creencia de que es lo único. Reconocer la importancia del bienestar no debe cerrar la puerta a la valoración de la importancia de otras facetas de las personas. Por ello, defiende un enfoque normativo que distinga claramente el aspecto del bienestar y la faceta de agente, al evaluar el impacto de las políticas públicas y el éxito de las instituciones.

Reconocer la faceta de agente implica la necesidad de una cuidadosa evaluación de los objetivos, propósitos o fidelidades de las personas, y también su concepción del bien cuando se juzga su bienestar. Cuando Sen exige incorporar la faceta de agente en las evaluaciones, exige valorar el éxito de las instituciones y de las políticas públicas en función de los resultados de agencia que alcanzan. Los logros de agencia se refieren al éxito de la persona en la búsqueda de la totalidad de sus metas y objetivos. Evaluar los logros de agencia de las políticas públicas implica evaluar los estados sociales resultantes a la luz de los objetivos, propósitos y metas de los propios agentes, por cuanto los logros de agencia no se pueden examinar a partir de un propósito previamente especificado. Si una persona pretende conseguir la independencia de su país, o la prosperidad de su comunidad, o alguna meta de este tipo, su realización como agente implicaría valorar los estados de cosas a la luz de los objetivos y

La propuesta de Amartya Sen sobre la economía del desarrollo: vínculos entre capacidades, políticas públicas y agencia. LEONARDO IVAROLA, SANDRA MACERI.

no sólo a la luz de la medida en que esos logros contribuyan a su propio bienestar.

En síntesis, Sen considera limitada la concepción del bienestar como elección, satisfacción de preferencias o felicidad. El bienestar entendido en cualquiera de esas formas no admite otros niveles de realización ni la capacidad de las personas para alcanzar esas realizaciones. Rechaza explícitamente la identificación del bienestar con la utilidad en cualquiera de sus formas y afirma que la característica esencial del bienestar es la capacidad para conseguir realizaciones valiosas. Por ello, aunque la valoración del impacto de las políticas públicas y del éxito de las instituciones debe incluir la felicidad, la satisfacción del deseo y la elección, no puede ni debe excluir o dejar de valorar las realizaciones y las capacidades correspondientes. Sin embargo, considera erróneo creer que reconocer el valor intrínseco de toda actividad o política pública es un motivo para ignorar su papel instrumental.

El sistema de evaluación consecuencialista que propone, caracterizado por la incorporación del cumplimiento y el incumplimiento de los derechos en la evaluación de los estados sociales, no niega la importancia instrumental de los derechos. De hecho, pueden existir derechos que se justifican en términos instrumentales, como el derecho a participar en la formulación de las políticas públicas. Este derecho se ha venido justificando en forma instrumental, es decir, como instrumento óptimo para agregar preferencias.

Además, participar en la formulación de las políticas públicas no sólo es un derecho sino una obligación del ser humano en tanto agente. El rol del agente es, pues, decisivo para el logro del desarrollo socio-económico en su totalidad.

Amartya Sen define agencia como “lo que una persona es libre de hacer y alcanzar en la búsqueda de la realización de las metas o los valores que esa persona considere como importantes”.⁵ Los sujetos son “agentes” y no “pacientes” de los procesos de desarrollo. Agente es la persona que actúa y

⁵ *Ibid.*, p.35.

La propuesta de Amartya Sen sobre la economía del desarrollo: vínculos entre capacidades, políticas públicas y agencia. LEONARDO IVAROLA, SANDRA MACERI.

provoca cambios y cuyos logros pueden juzgarse en función de sus propios valores y objetivos independientemente de que los evaluemos o no también en función de otros criterios externos. El individuo no debe ser considerado como un ente pasivo que recibe ayuda sino como un motor de generación y cambio de desarrollo y justicia social: ellos mismos deben participar en el proceso de creación e implementación de los planes de justicia social.

Es necesario no sólo que puedan participar en el diseño de los planes sino en la formulación de las prioridades y los valores sobre los cuales se basarán los mismos. Existen poderosas razones para reconocer el papel positivo que desempeña la agencia libre y viable, e incluso la impaciencia constructiva.⁶

La agencia se consigue por el debate. En efecto, el debate público es su condición de posibilidad. Sen enfatiza que la agencia se logra a través del debate y que el debate es el pilar para lograr el desarrollo como libertad.

La necesidad de analizar la valoración de las diversas capacidades en función de las prioridades públicas es un activo que nos obliga a dejar claro cuáles son los juicios de valor en un terreno en el que no es posible –ni se debe evitar– la realización de juicios de valor. De hecho, la participación pública en estos debates valorativos –explícita o implícitamente– constituye una parte fundamental del ejercicio de la democracia y de la elección social responsable.

En cuestiones de valoraciones públicas, no hay manera de evitar la necesidad de someter las valoraciones a un debate público. El debate público y la participación social son, pues, imprescindibles para la elaboración de la política económica y social en un sistema democrático. En un enfoque basado en la libertad, la libertad de participación no puede ser sino fundamental en el análisis de la política económica y social.⁷

⁶ *Ibid.*, *op.cit.*, p.38.

⁷ *Ibid.*, pp. 40-41.

La propuesta de Amartya Sen sobre la economía del desarrollo: vínculos entre capacidades, políticas públicas y agencia. LEONARDO IVAROLA, SANDRA MACERI.

Para finalizar, sintetizaremos el complejo nexo entre el enfoque seneano de las capacidades, las políticas públicas y la agencia en tanto componentes desarrollo económico-social.

Según Sen, el desarrollo es el aumento de las libertades de las personas. Las libertades reales, las positivas, no la mera falta de prohibición sino la posibilidad de hacer y ser la propia elección de vida, constituyen las capacidades. Una acepción tratada en este trabajo es la de capacidades como oportunidades. En varios de sus textos y especialmente en *La idea de la justicia* Sen refuerza la definición de capacidad como un aspecto de la libertad que se concentra especialmente en las oportunidades sustantivas. El enfoque seneano de las capacidades enfatiza las oportunidades reales que una persona tiene. La meta es, pues, expandir las capacidades y las capacidades se expanden a través de las políticas públicas.

Hemos sostenido que las políticas públicas son siempre una inversión y nunca un gasto. En este sentido, las políticas públicas son un conjunto de acciones planeadas y ejecutadas, adoptadas por el Estado, encaminadas a mejorar las condiciones de vida de la población, con énfasis en los grupos más vulnerables excluidos de los beneficios del desarrollo. Las políticas públicas materializan los modelos de desarrollo puesto que su diseño e implementación responden a un enfoque de desarrollo en el cual el individuo es el fin del desarrollo.

En definitiva, el desarrollo debe concebirse fundamentalmente como el proceso de expansión de las libertades reales de que disfrutaban los individuos. Esta concepción del desarrollo como libertad implica un cambio radical en la manera de evaluar el impacto de las políticas públicas. El reconocimiento de la libertad en tanto fin primordial puede alterar el análisis del desarrollo.

Apartándose de la concepción del desarrollo como aumento del crecimiento económico, basándose en la relación del desarrollo económico-social enfocado en los derechos humanos, una política pública no debe juzgarse, precisamente, sólo por los avances en materia de crecimiento económico, sino

La propuesta de Amartya Sen sobre la economía del desarrollo: vínculos entre capacidades, políticas públicas y agencia. LEONARDO IVAROLA, SANDRA MACERI.

por su impacto directo en el ejercicio de los derechos, las libertades y la vida que tienen la posibilidad de llevar.

De aquí surge la visión seneana de la necesidad de comprender la economía en relación con la ética. El sujeto de desarrollo es agente. Recordemos la definición seneana de agencia como lo que una persona es libre de hacer y alcanzar en la búsqueda de la realización de las metas o los valores que esa persona considere como importantes.

Sen exige incorporar al agente en las evaluaciones del éxito o no de las políticas públicas. El agente tiene este derecho y esta obligación puesto que participó en la formulación de las políticas públicas. El rol del agente es, pues, decisivo para el logro del desarrollo socio-económico. Por eso, en *Los bienes y la gente*⁸, afirma que agente es la persona que actúa y provoca cambios y cuyos logros pueden juzgarse en función de sus propios valores y objetivos independientemente de que los evaluemos o no también en función de otros criterios externos.

El sujeto debe participar en la confección de las políticas públicas y debe exigir su cumplimiento. Está en condiciones de hacerlo porque, a través de la expansión de las capacidades, el sujeto se empoderó, transformándose en agente de su propio desarrollo económico-social y el de su comunidad.

En palabras de Sen

Una mayor libertad aumenta la habilidad de las personas para ayudarse a sí mismas, y también para influir en el mundo. Estos temas son centrales para el proceso del desarrollo.⁹

Bibliografía

Attanasio, O., Székely, M., "La pobreza en América Latina: Análisis basado en los activos", *El Trimestre Económico*. (263), 1999, pp. 317-364.

⁸ Sen A. *Goods and People*, Proceedings of Seventh World Congress of the International Economic Association. London, MacMillan, 1987, p. 10.

⁹ Cfr. Sen, A., *Development as Freedom*, Oxford University Press, 2000, p. 44.

La propuesta de Amartya Sen sobre la economía del desarrollo: vínculos entre capacidades, políticas públicas y agencia. LEONARDO IVAROLA, SANDRA MACERI.

Dréze, J., Sen, A., *Hunger and Public Action*, Oxford Scholarship Online, November 2003.

Hirschman, A., "Auge y ocaso de la Teoría del Desarrollo", *El Trimestre Económico*. 5 (1), 1980, pp. 29-75.

Ibrahim, S., Alkire, S. Agency & Empowerment: A proposal of internationally comparable indicators. Working Paper. Disponible en www.ophi.org.uk

Keifman, S., *Progresos en Crecimiento Económico*, Consejo Profesional de Ciencias Económicas de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2012.

Maceri, S., Ruiz Diaz, S., "La economía del desarrollo y el enfoque de las capacidades" *Revista Humanum*, PNUD, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Abril 16, 2015.

Prebisch, R., "El desarrollo económico de la América Latina y algunos de sus principales problemas", *El Trimestre Económico* (16), 63(3), 1949, pp. 347-431.

Rawls, J., *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971.

Sen, A., "Equality of What?", first published in S. McMurrin (ed.) *Tanner Lectures on Human Values*, Cambridge University Press, 1980.

Sen, A., *On Ethics and Economics*. Oxford, Basil Blackwell, 1987.

Sen, A., *Inequality Reexamined*. Oxford, Clarendon Press; New York, Russell Sage Foundation; Cambridge, Harvard University Press, 1992.

Sen A. *Goods and People*, Proceedings of Seventh World Congress of the International Economic Association. London, MacMillan, 1987.

Sen, A., *Development as Freedom*, Oxford University Press, 2000.

Sen, A., *The Idea of Justice*, Harvard University Press, 2011.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
MESA DE PONENCIAS: FILOSOFÍA POLÍTICA Y JURÍDICA

**ENTRE EL ACTINGOUT Y LA ELABORACIÓN: APROXIMACIONES TEÓRICAS SOBRE EL
ABORDAJE DEL TRAUMA EN LA TRILOGÍA DE PRIMO LÉVI.**

Melisa Jordá
FFHA UNSJ
melifjorda@gmail.com

Resumen: Nuestro trabajo gira entorno a la indagación sobre la tematización del trauma en sucesos históricos extremos de importancia. A partir del marco teórico desarrollado por el historiador Dominik LaCapra se propone trabajar el abordaje del trauma en algunas de las obras de Primo Lévi. Este último fue víctima del holocausto judío durante el régimen nazi, acontecimiento que constituirá un quiebre en su vida y en adelante en su producción teórica.

Palabras clave: trauma , holocausto, fijación, elaboración.

*“Si la educación tiene un sentido, es evitar que
Auschwitz se repita”*
(Adorno, T, La educación después de
Auschwitz, 1967, p. 111).

1. La importancia del trauma en el “giro hacia la memoria”.

La tesis de algunos filósofos e historiadores contemporáneos en la que se sostiene el “hartazgo de la memoria”¹⁾ producido en los últimos años pone de manifiesto la incapacidad por encontrar mecanismos de elaboración de los hechos traumáticos tanto a nivel social como individual. A su vez, el avance de la ultraderecha en el Parlamento alemán expresa una preocupación evidente en toda Europa y nos preguntamos si dicha problemática no representa también una incapacidad a la hora de buscar nuevas formas de comprensión y abordaje de la diferencia y el conflicto con el fin de crear políticas que contrarresten la violencia presente. Estos dos hechos –falta de elaboración del trauma pasado y la problemática de la otredad- si bien parecen ser temas diferentes tienen una

¹Mudrovcic, M. *Historia, Narración y Memoria*. Madrid, Akal S.A, 2009.

Entre el actingout y la elaboración: Aproximaciones teóricas al abordaje del trauma en la trilogía de Primo Levi. MELISA JORDÁ.

íntima relación. En particular en Alemania la problemática de los inmigrantes y su imposibilidad de incluirlos en la sociedad genera miedo a la compulsión o repetición del pasado traumático del régimen nazi.

Por ello, reflexionar acerca del trauma originado por los horrores del Holocausto ha sido tarea de muchos académicos contemporáneos, entre ellos filósofos, historiadores, psicoanalistas, periodistas intentan por medio de las ruinas y los recuerdos dolorosos la reconstrucción del pasado reprimido por la memoria. Pero poco se ha investigado sobre las formas y mecanismos en que se realizan estos abordajes. Dominick LaCapra, es un historiador norteamericano que señala dos formas de recordar el trauma: como fijación, proceso que trae al presente el hecho traumático produciendo una compulsión a la repetición ,y como elaboración que implica un proceso de fuerzas compensatorias y de duelo con el fin de contrarrestar la repetición. Ambos procesos lejos de ser oposiciones binarias se presentan en continua relación compleja y dinámica.

Es cierto que después de la experiencia traumática se torna inevitable el recuerdo que atormenta una y otra vez al presente, sobre todo en el caso de las víctimas, generando una confusión temporal que impide alejarse del pasado. Esta fijación del trauma tiene diferentes modalidades. Por un lado, se produce una “fidelidad al trauma” caracterizada por el lazo inquebrantable de las víctimas con los muertos y las pérdidas. Las víctimas al no poder asumir las pérdidas pasadas quedan aferradas al hecho traumático con una fidelidad extenuante. Por otro lado, esta modalidad se relaciona con la “melancolía perpetua” que surge de identificar el duelo con la melancolía. En este caso se produce una “interminable aporía” en la cual no hay posibilidad alguna de generar procesos de elaboración del pasado como tampoco la emergencia de un futuro diferente. En ambas modalidades se considera la elaboración del trauma como una forma de traicionara los que quedaron aniquilados o destruidos por el pasado traumático.²

² Cf. LaCapra, D. Escribir la Historia, Escribir el Trauma. Buenos Aires, Nueva Vision, 2005. Cap. II.

Entre el actingout y la elaboración: Aproximaciones teóricas al abordaje del trauma en la trilogía de Primo Levi. MELISA JORDÁ.

Desde un punto de vista social, la fidelidad al trauma genera los llamados “traumas fundacionales”³, que funcionan como sustento de la identidad colectiva. LaCapra sostiene que lejos de tener un rol fundacional, los traumas históricos producen una ruptura en la identidad en cuanto las víctimas se encuentran desgarradas, divididas y sin identidad propia. ¿Cómo plantear la identidad después de un hecho traumático? Solo puede lograrse por medio de procesos de elaboración del trauma donde las víctimas asuman un rol activo, crítico y ético en su presente accionar político. Estos procesos son largos, en muchas ocasiones retrospectivos, introspectivos y reflexivos. Tanto la filosofía como el arte pueden ayudar en la “digestión” de un hecho traumático junto con su posible elaboración.

Otra modalidad es la del “trauma como lo sublime”⁴, que se presenta como tendencia a transfigurar el trauma como una prueba del propio yo o del propio grupo. Aquí el trauma se torna “irrepresentable”, incapaz de ser juzgado ya que excede los límites éticos; se encuentra transvaluado como fundamento de una prueba exaltada y trascendental de la historia. La ideología nazi evocaba en nombre de lo sublime su funcionamiento: opresión, indiferencia y asesinatos estaban representados como “hechos sublimes”, que glorificaban y ennoblecían la tarea del Fuller y de la raza aria. Por ello, LaCapra toma con cautela dicha denominación ya que en muchos casos dicha categoría ha funcionado como fuente de justificación en escenas marcadas por el exceso y el horror inimaginables.

Además de la fijación, se encuentran los procesos de elaboración que buscan contrarrestar la compulsión a la repetición del trauma. Estos implican procesos de duelo y fuerzas compensatorias que ayudan a las víctimas a vivir el presente sin estar atrapadas por el pasado tormentoso. El duelo afronta el trauma buscando re-investir la vida y re-comenzar de nuevo, permitiendo una

³Idem.

⁴Idem.

Entre el actingout y la elaboración: Aproximaciones teóricas al abordaje del trauma en la trilogía de Primo Levi. MELISA JORDÁ.

distancia con el pasado dando “lugar al cambio, a la recuperación de la vida social, la responsabilidad ética y la renovación.”⁵

De esta manera, es importante la consideración que los hechos traumáticos tuvieron un contexto y tiempo determinado, que fueron parte de un pasado y que ya no lo son del presente. La función de la memoria en este sentido tiene un rol fundamental:

El trabajo de la memoria, especialmente el de la memoria con cariz social involucrada en la elaboración, permite distinguir el pasado del presente y reconocer que algo nos ocurrió entonces (a nosotros o a nuestra gente), algo que está relacionado con el aquí y ahora pero no es idéntico a él.

En el libro *Historia y Memoria después de Auschwitz* (2009) LaCapra estudia la relación entre trauma y memoria. El trauma representa un quiebre en la memoria con respecto a la continuidad de pasado donde el acontecimiento traumático es reprimido registrándose oscuramente en la memoria. Solo a través de procesos de compensación y elaboración la memoria puede desprenderse del peligro de la fijación. En la medida en que la memoria existe no solo en tiempo pasado sino también en el presente y futuro podemos concebirá como una crítica una “crítica inmanente con la trascendencia situacional del pasado que no es total pero que resulta esencial para la apertura a posibilidades más deseables en el futuro”⁶

Por otra parte, los procesos de elaboración devuelven a la víctima su condición como sujeto de acción. La víctima en el presente necesita recobrar su identidad, volver a encontrar lazos que la ligen con la sociedad, el dolor y la vida misma. Esta tarea permite la producción de un pensamiento y quehacer autocrítico junto con la posibilidad de ser un agente ético y político.

Finalmente es necesario señalar que ambos procesos -fijación y elaboración- no representan una oposición binaria sino que son procesos que interaccionan entre sí. Procesos complejos y necesarios a la vez que se dan en los diferentes actores sociales tanto víctimas como victimarios, testigos,

⁵Ibid,p.54.

⁶LaCapra, D. *Historia y Memoria después de Auschwitz*. Buenos Aires, Prometeo Libros, 2009.

Entre el actingout y la elaboración: Aproximaciones teóricas al abordaje del trauma en la trilogía de Primo Levi. MELISA JORDÁ.

historiadores y sujetos de generaciones posteriores. La fijación, sin caer en excesos, es necesaria como “efecto post-traumático” ya que manifiesta no solo la complejidad y hondura del trauma sino también la necesidad de elaboración continua sobre estos hechos históricos. A su vez, son los procesos de elaboración aquellos que ayudan a una mejor asimilación del trauma, a una actitud activa con respecto a nuestro presente en cuanto a políticas transformadoras como también a una visión esperanzadora del futuro con rasgos más humanos y solidarios

El trabajo que presentamos a continuación se centra en la forma de abordar el trauma, desde una lectura lacapriana, en las obras de E. Lévinas y Primo Lévi. Ambos autores, Lévi y Lévinas tuvieron la experiencia de ser prisioneros en los campos de concentración nazi. Sin embargo, sus vivencias, sufrimientos y formas de afrontarlo fueron totalmente distintas: cada uno cuenta con características peculiares y divergentes. Por un lado, Levi se presenta a un público general en calidad de sobreviviente del campo de Auschwitz poniendo a disposición de toda la humanidad su testimonio y reflexiones personales. Lévinas por su parte, realiza una crítica académica y teórica dando cuenta tal como sostiene Reyes Mate en *Memoria de Auschwitz*⁷, que las características de los campos de concentración nazi nos hacen replantear la propia autocomprensión de Occidente.

2. El trauma en Primo Lévi.

2.1. La escritura testimonial.

Primo Lévi era un químico italiano. Su condición de judío implica la deportación en los campos de concentración nazi. Fue uno de los pocos italianos que sobrevivieron al exterminio una vez finalizada la guerra. Al

⁷Reyes, M. Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia". Madrid, Trotta, 2006.

Entre el actingout y la elaboración: Aproximaciones teóricas al abordaje del trauma en la trilogía de Primo Levi. MELISA JORDÁ.

regresar a Italia, Primo Levi comienza a escribir sus experiencias dolorosas a través de *Si esto es un hombre*⁸ y *La tregua*.⁹ Al principio el autor conserva un estilo testimonial en sus escritos narrando los sufrimientos vividos en carne propia. Ya en *Los hundidos y los salvados*¹⁰—último libro de su obra— se vuelca a un estilo ensayístico donde analiza y piensa nuevamente el holocausto nazi.

El testimonio realizado por Levi en sus tres grandes obras es un intento por comprender la experiencia de los casos límites y sus consecuencias. Levi no habla desde la postura de un filósofo, ni la de un científico, a pesar de serlo, sino desde el lugar de un hombre común, pero con la característica de ser un superviviente. En esta paradoja se mueve toda su obra: porque ha perdido todo rasgo de humanidad es que puede hablar sobre los diversos aspectos del alma humana. Es así como el autor se desplaza entre los límites de lo -humano- y lo -no humano- y nos introduce no solo en las experiencias individuales y colectivas del Holocausto sino también a las reflexiones y cuestionamiento que suscita en torno al hombre y la sociedad.

Lévi escribe por medio de fragmentos. Su producción presenta una ruptura al paradigma del pensamiento histórico que proyecta el tiempo como homogéneo, lineal y progresivo. Esta concepción desplegada por la corriente historicista no solo queda destruida por los hechos del Holocausto —que marca la imposibilidad de seguir sosteniendo la historia en términos de progreso— sino que también desenmascaran la exclusión inherente a la misma. A partir del Holocausto la historia solo puede entretorse y comprenderse a través de las ruinas y cenizas de los sujetos históricos silenciados y excluidos por el pasado. Los mismos constituyen los traumas históricos que como sociedad debemos elaborar. Por eso, los fragmentos de Levi nos invitan a detenernos en diversos aspectos de aquel fenómeno para poder reflexionar en la complejidad del mismo a la hora de ser abordado.

En *Los hundidos y los salvados* Lévi retoma algunos temas del Holocausto trabajados anteriormente y que no han sido suficientemente analizados. Hay

⁸Levi, P. *Si esto es un hombre*. Barcelona, Muchnik Editores S.A., 2002.

⁹Levi, P. *La Tregua*. Barcelona, Península, 2014.

¹⁰Levi, P. *Los hundidos y los salvados*. Barcelona, Muchnik Editores S.A., 2000.

Entre el actingout y la elaboración: Aproximaciones teóricas al abordaje del trauma en la trilogía de Primo Levi. MELISA JORDÁ.

una relación metodológica entre Lévi y LaCapra ya que ambos plantean la historia en función a las reivindicaciones de verdad proporcionando un mejor conocimiento del pasado tanto crítico como objetivo. Leví señala como en el caso del Holocausto el testimonio de las víctimas es fundamental ya que la verdad de los campos está constituida por la memoria de los sobrevivientes. Pero éstas se tornan difíciles de analizar debido a la carencia de una visión general de los propios testimonios y al olvido que se genera con el paso del tiempo y el deseo de no recordar. Además, los testimonios resultan siempre fragmentarios ya que el prisionero “se sentía dominado por un enorme edificio de violencia y de amenaza, no podía formarse una imagen de él porque tenía los ojos pegados al suelo por las vitales necesidades cotidianas de cada minuto.”¹¹ Por ello, es necesaria una reconstrucción de la verdad de los campos de concentración basada en una recopilación y análisis de los diferentes testimonios. También la complejidad que surge al analizar estos temas con las lecturas de historiadores y las diversas visiones que surgen a partir de la simplificación o exacerbación del Holocausto.

2.2. El recorrido de sus obras y el abordaje del trauma.

Al poco tiempo de salir del campo de concentración Levi ejerce como químico industrial al mismo tiempo que comienza a escribir sobre sus experiencias en *Si esto es un hombre*. En ella el autor relata su vivencia durante los diez años de prisión en Monowice-Auschwitz hasta que finalmente es liberado por el Ejército Rojo. En la presentación Levi escribe:

Habrán muchos, individuos o pueblos, que piensen más o menos conscientemente, que “todo extranjero es un enemigo”. En la mayoría de los casos esta convicción yace en el fondo de las almas como una infección latente; se manifiesta solo en actos intermitentes e incoordinados, y no está en el origen de un sistema de pensamiento. Pero cuando éste llega, cuando

¹¹ Op. Cit. Levi, P, p. 7

Entre el actingout y la elaboración: Aproximaciones teóricas al abordaje del trauma en la trilogía de Primo Levi. MELISA JORDÁ.

el dogma inexpresado se convierte en la premisa mayor de un silogismo, entonces, al final de la cadena está el Lager: Él es producto de un concepto de mundo llevado a sus últimas consecuencias con una coherencia rigurosa: mientras el concepto subsiste las consecuencias nos amenazan. La historia de los campos de destrucción debería ser entendida por todos como una siniestra señal de peligro.¹²

En este párrafo se encuentra condensada el sentido y finalidad de su obra. La expresión “habrá muchos, individuos o pueblos...” demuestra que no todos consideran al extranjero como enemigo sin embargo este es un “sentimiento generalizado y compartido por la gran mayoría de los pueblos occidentales. La problemática del Otro en el Lager señala la transformación de la “infección latente” propia de los individuos a la aparición del dogma o la premisa mayor. Es decir, el odio a los judíos no solo debía ser una cuestión de sentimientos, sino que convenía ser justificado desde argumentos políticos, éticos y estéticos, incluso hasta metafísicos. En sintonía con este tema, Levi en otra obra se pregunta ¿quiénes son los verdaderos perpetuadores del Holocausto? ¿Hitler, el régimen nazi, el pueblo alemán? Es cuestionable y difícil definir hasta qué punto la sociedad entera puede conspirar contra el enemigo sin embargo ya el autor señalaba como el miedo, el horror, la indiferencia y el deseo de no saber constituían los sentimientos que proliferaban en el pueblo alemán.

Por tanto, es tarea tanto urgente como necesaria la expresión y comunicación de la vivencia catastrófica de la Shoah no solo como una forma de liberación interior -intención expresada en su obra- sino también como exigencia de un cambio de paradigma en el pensamiento filosófico. Levi deja de situarse en el carácter estrictamente histórico y experimental en la medida que señala el peligro de una metamorfosis del Holocausto en cuanto no se extirpe el aguijón del odio por el otro. En *Si esto es un hombre* y *La Tregua* se describen diversos fenómenos sobre las formas y mecanismos de deshumanización del

¹²Op. Cit. Levi, P, p. 4

Entre el actingout y la elaboración: Aproximaciones teóricas al abordaje del trauma en la trilogía de Primo Levi. MELISA JORDÁ.

hombre: la “violencia sin bronca” hacia lo judíos, la locura colectiva que producía la incertidumbre y la desesperanza del futuro, el hambre, el frío, la distribución en el Lager, la “operación tatuaje”, la separación de los afectos, los procesos de “desinfección e higiene” son algunos ejemplos que comprenden la expresión “yacer en el fondo”. A esta expresión, Levi la explica de la siguiente forma:

Imaginaos ahora un hombre a quien, además de a sus personas amadas, se le quiten la casa, las costumbres, las ropas, todo, literalmente todo lo que posee: será un hombre vacío, reducido al sufrimiento y a la necesidad, falto de dignidad y de juicio, porque a quien lo ha perdido todo fácilmente le sucede perderse a sí mismo; hasta tal punto que se podrá decidir sin remordimiento su vida o su muerte prescindiendo de cualquier sentimiento de afinidad humana; en el caso más afortunado, apoyándose meramente en la valoración de su utilidad. Comprenderéis ahora el doble significado del término «Campo de aniquilación», y veréis claramente lo que queremos decir con esta frase: yacer en el fondo. (Levi, 2002, p. 14)

Este extracto escrito por Levi imprime el trabajo doloroso pero necesario de la fijación. Incluso en las dos primeras obras de Levi – Si esto es un hombre y La Tregua”, la memoria trabaja fijando el trauma, trayendo nuevamente el pasado traumático a nuestro presente y produciéndose así mismo una indiferenciación temporal. La locura colectiva, el desprecio por el cuerpo, la violencia sin bronca, la incomprensión y desesperación de las víctimas son solo algunas alusiones por las que el trauma del holocausto se convierte en una melancolía perpetua, en donde parecía que la única forma posible de recordar el trauma es por medio de la fidelidad a los estados de pulsión de muerte. Sin embargo, este proceso de fijación nos lleva a comprender con mayor complejidad el “mundo en pequeño” –zona gris expresada por Levi- dentro del holocausto que no se simplifica solamente en el uso de la violencia y el dominio, sino también en las diferentes características del alma humana que surgen dentro de que tales situaciones extremas.

En los textos también encontramos numerosas alusiones a los intentos de supervivencia de los propios prisioneros. Tal es el caso del diálogo que tiene Lévi con Steinlauf quien se esforzaba por conservar su dignidad y limpieza resistiéndose y defendiendo el derecho a no prestar consentimiento y convertirse en animal. Por ello era necesario “cuidar el esqueleto, la armazón, la forma de la civilización para sobrevivir y poder dar testimonio. En *Si esto es un hombre* el autor expresa:

para escribir este libro he usado el lenguaje medido y sobrio del testigo, no el lamentoso lenguaje de la víctima ni el iracundo lenguaje del vengador: pensé que mi palabra resultaría tanto más creíble cuanto más objetiva y menos apasionada fuese; sólo así el testigo en un juicio cumple su función, que es la de preparar el terreno para el juez. Los jueces sois vosotros.¹³

Creemos que a diferencia de las intenciones del autor diversos roles se entremezclan en los relatos de Levi. A veces el lenguaje en primera persona expresa los sufrimientos y traumas de una víctima. Pero su peculiar carácter de superviviente lo lleva a ponerse como testigo, dirigiéndose al público en nombre de un colectivo con el fin de realizar una lectura objetiva de los hechos con la conciencia que tanto él como la sociedad presente puedan juzgar de diferente manera. El testigo tiene en cuenta la diferenciación temporal, sabe que estuvo allí pero que ya no lo está y la necesidad de contar los hechos de la Shoah surge del querer buscar un rol activo que no se estanque en el pasado sino que fomente el poder pensar un futuro más deseable. Esta es la característica propia de todo proceso de elaboración.

Si bien Levi no se considera un judío piadoso también es destacable la pertenencia del autor a un nosotros, el pueblo judío. Este pueblo se caracteriza

¹³Op. Cit. Levi, P, p. 99.

Entre el actingout y la elaboración: Aproximaciones teóricas al abordaje del trauma en la trilogía de Primo Levi. MELISA JORDÁ.

por ser depositario de un vínculo interno muy fuerte, de naturaleza religiosa y tradicional. En los escritos de Levi también hay un intento de elaboración del Holocausto en la medida que relaciona estos hechos con la larga tradición de los judíos como es el caso cuando asimila los sufrimientos producidos en el tren con el largo camino del Éxodo o la incomprensión de los idiomas con la torre de Babel. Estos recuerdos constantes ayudan a Levi, y a los judíos en general, a soportar los sufrimientos del Lager. A diferencia de LaCapra, quién considera este tipo de discurso como “traumas fundacionales” que producen una fidelidad al trauma y sustento de la identidad colectiva; creemos que la experiencia religiosa ayuda a Levi a no retrotraerse simplemente a una visión mundana, banal de las experiencias. El poder trascenderlas es lo que aporta un significado reflexivo, propio de la elaboración. Por otro lado, LaCapra plantea la problemática del trauma con respecto a la cuestión de la identidad en la medida en que perturba las inversiones narcisistas y las autoimágenes deseadas. La identidad tanto individual como social genera la pertenencia a un determinado lugar o grupo social. Los traumas históricos producen una ruptura en la identidad en cuanto las víctimas se encuentran desgarradas, divididas y sin identidad propia. ¿Cómo plantear la identidad después de un hecho traumático? Solo puede lograrse por medio de procesos de elaboración del trauma donde las víctimas asuman un rol activo, crítico y ético en su presente accionar político. Estos procesos son largos, en muchas ocasiones retrospectivos, introspectivos y reflexivos.

Cuando Primo Levi intenta plantearse en el rol de “testigo” se produce una distanciamiento entre el pasado y el futuro. Aquí hay una necesidad no solo de contar la experiencia propia, subjetiva de la víctima sino una intención de realizar una reflexión objetiva de los acontecimientos del Lager. Creemos que esta posición de Levi constituye un proceso de elaboración como lo menciona LaCapra, que implica una revisión de la propia memoria con el fin de realizar una especie de “duelo compensatorio” o “liberación interior” que tanto anhelaba Levi.

En el capítulo V de *Los hundidos y los salvados* Levi analiza la violencia sin objetivo aparente, usada para causar placer al que la ejerce. A diferencia de una violencia útil, es decir aquella que se utiliza como medio para lograr un fin mayor como el poder, dominio o beneficio; la violencia hitleriana se convirtió en un fin en sí mismo:

Humilar, hacer sufrir al enemigo era su oficio de cada día, no pensaban en ello, no tenían segundo fines: el fin era aquel. No quiero decir que estuvieran hechos de una sustancia humana perversa, distinta de la nuestra, sencillamente habían estado sometidos durante algunos años a una escuela donde la moral corriente había sido subvertida.¹⁴

La violencia inútil explicada por Lévi y centralizada en la expresión “el enemigo no sólo debía morir sino morir en el tormento” se encuentra relacionada con la noción de “razón cínica” que LaCapra analiza junto con el entrecruzamiento de otras ideologías. Por ejemplo, la razón cínica junto al cruce del rito sacrificial construye la tesis “Sé que los judíos, según nuestra ideología, no merecen ser víctimas sacrificiales (pestes, gérmenes), pero de todos modos voy a sacrificarlos”¹⁵. El cinismo propio del régimen nazi no se debe a un hecho de ignorancia o de perversiones como el sadismo de los psicópatas –los había también, pero en menor proporción- sino que refleja una parafernalia ideológica que por sus excesos racionales se despliega en su mayor irracionalidad.

En las reflexiones que exceden los hechos del Holocausto podemos encontrar algunos cuestionamientos como ¿Quiénes son los enemigos del Holocausto? ¿es posible el perdón? ¿vale la pena recordar aquel trauma? ¿Cómo recordar el Holocausto? Responder a estas preguntas exige un largo proceso de fijación y elaboración. Todavía hoy resuenan estas preguntas en nuestras conciencias y sociedad. Por ello los escritos de Levi nos invitan a una reflexión

¹⁴Op. Cit. Levi, P, p. 51.

¹⁵Op. Cit. LaCapra, D. p. 57.

Entre el actingout y la elaboración: Aproximaciones teóricas al abordaje del trauma en la trilogía de Primo Levi. MELISA JORDÁ.

constantes sobre los temas del Holocausto, temas que la filosofía necesita pensar de fondo: en definitiva, es preguntarse cómo fue que las políticas de progreso, de la era industrial y racional, del superhombre dieran como fruto procesos de deshumanización extremos como fueron los campos de concentración.

3. A modo de conclusión:

Tanto en la Historia como en la reflexión filosófica sobre la misma (Filosofía de la Historia) se ha producido, a partir de los años 80', el llamado 'giro hacia la memoria' que hace replantear todo el conocimiento histórico, de este modo la memoria y el olvido se constituyen en piezas fundamentales para pensar el pasado histórico desde el presente. Los desastres y traumas producidos por el Holocausto a nivel mundial marcaron la necesidad de buscar nuevas formas de afrontar las experiencias vitales. A lo largo de nuestro trabajo hemos intentado expresar un esbozo sobre el tema del abordaje del trauma en la trilogía presentada por Primo Levi. Estos estudios sin duda requieren una mayor profundización y complejización. Sin embargo, este trabajo incipiente nos invita a pensar en las posibles relaciones entre trauma, historia y memoria como también en compleja relación entre la elaboración del trauma pasado y la problemática de la otredad. En la medida que en las sociedades no se propicie la elaboración de los traumas pasados, la responsabilidad por el Otro será nula.

Finalmente, Levi trabaja la relación entre memoria y trauma en el capítulo I de su obra *Los hundidos y Los salvados*. En la misma, señala las falencias de la memoria en la que los recuerdos tienen a borrarse con los años, se modifican y deforman en muchas ocasiones sin voluntad propia. El trauma tanto padecido como provocado es difícil de recordar, justamente por ser un hecho doloroso del cual la víctima y el opresor intentan liberarse con el olvido. Hay sin embargo una diferencia esencial entre ambos casos. En el caso del

Entre el actingout y la elaboración: Aproximaciones teóricas al abordaje del trauma en la trilogía de Primo Levi. MELISA JORDÁ.

opresor, es justo que sufra y expíe por las atrocidades y culpas cometidas, es decir que este debe ser castigado y execrado. La memoria en el caso del opresor tiende a actuar en forma defensiva. Los argumentos sobre la justificación de sus acciones tienen distintas modalidades: Por un lado se escabullan en la educación e instrucción recibida, en la propaganda y la cultura popular. Este postulado busca crear una realidad ficticia manipulando la verdad de los hechos pasados y buscando la inocencia del agresor por la construcción de hipótesis como “no tuvo otra opción” o “fue movido por el terror y el miedo”. Sin duda esos sentimientos existieron pero ya Levi señala como aquellos agresores habían sido educados mucho antes de que el régimen se vuelva totalitario. Otra modalidad es la negación como el caso del comisario Louis Darquier para quien los cadáveres en realidad fueron montañas, las cámaras de gases fueron construidas para matar piojos y las estadísticas sobre la cantidad de muertos fue una invención de judíos. Estas aberraciones como muchas otras sostenidas por los victimarios refleja cómo el cinismo sigue perdurando en las mentes y perturbando la memoria. La última modalidad es el olvido donde los agresores prefieren no recordar, “lo memorable ha querido convertirse en inmemorial”. Es más fácil en muchas ocasiones optar por el olvido que permitir la entrada al recuerdo sabiendo que luego hay que lidiar con él. Creemos que el análisis de Levi en cuanto a la memoria de los victimarios es un material interesante que podemos implicarlos dentro las categorías propias lacaprianas sobre el abordaje del trauma pero que a su vez toman características peculiares. El olvido, la negación y la deformación de los hechos constituyen procesos de fijación. En realidad es la fijación del horror en un nivel inconsciente, pero a nivel consciente no hay deseo de un abordaje del trauma. Hay un silenciamiento propio del tormento del pasado, una resistencia para poder entrar en la historia. Para ello, es necesario según Levi una “sinceridad profunda consigo mismo que exige un esfuerzo continuo intelectual y moral”, lo mismo cuando LaCapra señala la necesidad de un sujeto activo y crítico.

Entre el actingout y la elaboración: Aproximaciones teóricas al abordaje del trauma en la trilogía de Primo Levi. MELISA JORDÁ.

En cambio en la víctima el ultraje es incurable porque a pesar que no tiene culpa de nada, se siente culpable, con sentimientos de vergüenza y remordimientos interiores, la misma debe ser compadecida y ayudada. Para explicar hasta qué punto la víctima sufre los traumas del Holocausto Levi cita al filósofo Jean Améry: "Quien ha sido torturado lo sigue estando, quien ha sufrido el tormento no podrá ya encontrar lugar en el mundo, la maldición de la impotencia no se extingue jamás"¹⁶. Luego de la cita Levi comenta que el filósofo se suicida. En las víctimas no hay un deseo de engaño, sino que la desviación de la memoria, tanto en el recuerdo como en la comunicación del mismo, puede verse influenciada por la vergüenza del trauma. Notamos que en el recorrido del capítulo no hay alusiones a procesos de elaboración de las víctimas. La misteriosa muerte de Levi -incertidumbre sobre accidente o suicidio- nos cuestiona hasta qué punto fue posible un proceso de elaboración en el recorrido de sus obras. Si lo ponemos en duda para el autor, no así para el lector. La lectura de las obras nos sumergen en el abordaje del trauma en el Holocausto pasando de momentos por procesos de fijación como de elaboración -propio de la reflexión a partir de sus textos- a través del desasosiego empático.

BIBLIOGRAFÍA

- Lacapra, D. Historia y Memoria después de Auschwitz. Buenos Aires, Prometeo Libros, 2009.
- Lacapra, D. Escribir la Historia, Escribir el Trauma. Buenos Aires, Nueva Vision, 2005. Cap.
- Levi, P. Si esto es un hombre. Barcelona, Muchknik Editores S.A., 2002.
- Levi, P. La Tregua. Barcelona, Península, 2014.
- Levi, P. Los hundidos y los salvados. Barcelona, Muchknik Editores S.A., 2000.

¹⁶Op. Cit. Levi, P. p. 10

Entre el actingout y la elaboración: Aproximaciones teóricas al abordaje del trauma en la trilogía de Primo Levi. MELISA JORDÁ.

- Mudrovcic, M. Historia, Narración y Memoria. Madrid, Akal S.A., 2009.
- Mudrovcic, M. Pasados en conflicto. Representación, mito y memoria. Buenos Aires, Prometeo Libros, 2005.
- REYES, M. Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia". Madrid, Trotta, 2006

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
MESA DE PONENCIAS: HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MODERNA

**EL INFUNDAMENTO COMO GRADO CERO DEL SISTEMA. UNA LECTURA DE LOS
ESCRITOS SOBRE LA LIBERTAD DE F. W. J. SCHELLING.**

Lic. Carolina Jürgens
UNSAM
caro.jurgens@gmail.com

Resumen: En el presente trabajo se expone cómo Schelling en sus *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana* busca constituir al Infundamento como la base del sistema, su grado cero. Es la absoluta Indiferencia entendida como aquel punto anterior a la dualidad existente entre el ser, en cuanto que existe, y ser, en cuanto fundamento de la existencia. De esta manera, procura resolver la dialéctica de principios expuesta en sus sistema de la libertad devenido en un sistema del tiempo.

Palabras clave: Schelling, Fundamento, Existencia, Infundamento, Indiferencia, Sistema, Libertad, Tiempo.

1.Introducción

La obra de 1809 de F. W. J. Schelling, *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana*¹ se presenta como una obra fundamental en su pensamiento al operar como bisagra entre la parte real (en la que el punto de partida de su especulación es la Naturaleza como objeto) y la parte ideal de su Filosofía (en la que el punto de partida será el Espíritu como sujeto), a la cual él decide dar comienzo con estos Escritos. Su problema principal es el de conciliar la supuesta contradicción entre necesidad y libertad. Resuelta ella, puede dar con el inicio del

¹Las citas de la obra de Schelling se realizarán teniendo en cuenta la edición original de las obras completas (1856-1861), *Sämtliche Werke*, editadas por su hijo Karl Friedrich August Schelling, divididas en dos apartados. El primero cuenta con 10 volúmenes, mientras que el segundo con cuatro. Esta edición se cita de la siguiente manera y orden: SW (*Sämtliche Werke*), número de apartado con números romanos, número de volumen con números arábigos y número de página también con números arábigos. Para las citas en español de las *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana* se ha utilizado la traducción española de Helena Cortés y Arturo Leyte en: Schelling, F. W. J., *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana*, Trad. Arturo Leyte y Helena Cortés, Barcelona, Anthropos, 2004, edición bilingüe.

El Infundamento como grado cero del sistema. Una lectura de los Escritos sobre la Libertad de F. W. J. Schelling. CAROLINA JÜRGENS

sistema. La resolución de dicha oposición tiene lugar a partir de la comprensión de la esencia de la cópula en el juicio, es decir, del Principio de Identidad que es explicado a modo dialéctico. Sin embargo, Schelling, busca el comienzo originario del sistema, más allá de toda relación dialéctica, es decir un comienzo verdaderamente absoluto. Es allí, entonces, donde encontramos el In-fundamento (o Proto-Fundamento) como la instancia especulativa que da razón de este comienzo.

Por lo tanto, en la presente exposición se recorrerán los siguientes ejes temáticos a fin de explicar en qué consiste para Schelling constituir al In-fundamento en el grado cero de su sistema:

- 1) Características del Principio de Identidad:
- 2) La dualidad de principios en el seno del sistema de la libertad:
Fundamento y Existencia.
- 3) Ampliación de los principios al sistema del tiempo.
- 4) La absoluta Indiferencia de los principios.

2. Características del Principio de Identidad

Para Schelling el sentido de la cópula en el juicio no consiste en una identificación *toto genere* entre los dos términos como si ambos fueran iguales y sin diferencia alguna.²Cita aquí el ejemplo de la proposición “este cuerpo es azul”. No significa que el cuerpo sea también azul en aquello mismo en lo que y por lo que es cuerpo, sino que aquello mismo que es ese cuerpo, también es azul (aunque desde otra consideración). La cópula quiere decir: el cuerpo (Unidad) es el fundamento de todas las notas que convengan al cuerpo.³Lo que caracteriza esta relación de identidad por lo tanto es el establecimiento de la diferencia en el sujeto, diferencia

²Cfr. SW I, 7, 340.

³Cfr. SW I, 7, 341.

El Infundamento como grado cero del sistema. Una lectura de los Escritos sobre la Libertad de F. W. J. Schelling. CAROLINA JÜRGENS

dada por la explicación de una de sus características. En el sujeto se implican diferencias que se ven explicadas en el predicado.

La esencia de la cópula en el juicio es ser directriz, esto es, marcar el sentido y la dirección del uno hacia lo otro. Pone una diferencia a través del predicado en el sujeto. La cópula funda la relación entre sujeto y predicado. La dirección que marca la cópula es aquella que permite que un antecedente tenga su consecuente, genera, en tanto que creadora, el despliegue del uno hacia lo otro, y conduce hacia una comprensión del origen del sistema.

La relación de identidad queda caracterizada por una implicación y una explicación, un juicio sintético en el que se produce una extensión y un enriquecimiento. Se produce una relación de antecedente y consecuente, en donde ambos no son iguales pero sí pueden ser identificados el uno como consecuencia del otro. Por tanto se establece una estructura jerárquica de carácter ontológico en esta proposición.

Por otra parte, la proposición de identidad comprende a la identidad en un sentido superior como proposición dialéctica. Significa aquí comprender lo uno en tránsito a través de lo otro, lo uno es lo otro, estar referido esencialmente al otro. Así, en la diversidad del uno respecto al otro, como referencia se copertenece con él; ambos son idénticos en sentido superior.

3. La dualidad de principios en el seno del sistema de la libertad: Fundamento y Existencia.

Las *Investigaciones* se asientan sobre la distinción entre fundamento y existencia.⁴Con esto se logra una exposición científica, una analítica del ser.

⁴ Cfr. SW I, 7, 357-358.

La distinción entre el ser, en cuanto que existe, y el ser en cuanto mero fundamento (*Grund*) de la existencia (*Existenz*)⁵se demuestra simultáneamente operativa como categoría explicativa de la naturaleza en su concepción dinámica.

El Fundamento en la condición de posibilidad de la existencia y de lo existente. No es su principio explicativo, sino su base. Requiere de una causa que lo ponga como tal fundamento y dé razón de su relación de fundamentación respecto a la existencia. El fundamento (*Grund*) de Dios es la Naturaleza-en Dios. No es Dios considerado absolutamente, esto es en cuanto que existe, sino sólo en tanto que constituye el fundamento de su existencia. La raíz independiente del mal es la Naturaleza-en Dios. La configuración esencial de lo Absoluto en lo finito genera la posibilidad efectiva y real del mal.

4. Ampliación de los principios al sistema del tiempo.

La relación entre fundamento y consecuencia, *GrundundFolge*, esto es, la relación de consecución lógica o de predicación, no da razón de la relación de identidad, de la unidad viva y creadora que sostiene a los seres de la naturaleza. Schelling encuentra que es necesario exponer el despliegue del Absoluto, desde la indagación de los principios en él. Así, encuentra, dos nuevas díadas de principios. A saber: Voluntad propia y Voluntad Universal, y Voluntad de Fundamento y Voluntad de Amor.

Con toda claridad, sentencia Schelling: “la unidad de este principio [el de identidad] es inmediatamente creadora.”⁶ Si la unidad del principio de identidad es creadora, se está afirmando que la identidad de los principios crea una realidad, crea lo que denominamos precisamente la Creación o autoexposición del Absoluto.

La díada de principios Voluntad Propia y Voluntad Universal refieren a una escisión de fuerzas en Dios. La voluntad propia es el ansia en Dios como fuerza de

⁵ SW I, 7, 357.

⁶SW I, 7, 346.

El Infundamento como grado cero del sistema. Una lectura de los Escritos sobre la Libertad de F. W. J. Schelling. CAROLINA JÜRGENS

repliegue que lo conduce a volverse sobre sí mismo y que es el fundamento oscuro de Dios. En cambio, la Voluntad Universal es una fuerza de expansión o fuerza de amor que lo lleva a expresarse en la naturaleza y a salir de sí mismo en tanto que entendimiento.

El ansia en Dios busca permanecer encerrada en su naturaleza mientras que el entendimiento quiere desplegar la existencia de Dios en una construcción que no es sino la naturaleza como objeto de la creación. En esta separación se levanta la unidad escondida de lo que está escindido.

Schelling avanza en su especulación incluyendo los principios en Dios, en una tercera diada: la voluntad del amor y voluntad del fundamento.⁷ En Dios, como amor, no puede haber una voluntad para el mal. La voluntad del fundamento justamente está en la naturaleza en Dios, en su fundamento, que, aunque le pertenezca, es distinto de él.⁸ La voluntad del fundamento es entendida como un principio irracional, raíz del mal, mientras que la voluntad del amor es propia del entendimiento, esto es, del espíritu. Estas voluntades se relacionan entre sí dialécticamente. Sin embargo, actúan independientemente. Ambos principios ponen en marcha y mantienen en movimiento el proceso de la creación dado que el fundamento debe actuar para que el amor pueda ser.

5. La absoluta Indiferencia de los principios.

Schelling, en su búsqueda por el inicio absoluto del sistema, encuentra que estos principios tampoco explican de manera exhaustiva el mismo. Por este motivo, encuentra en la indiferencia como libertad originaria el In-fundamento del sistema.

⁷Cfr. SW I, 7, 374 - 375.

⁸Cfr. SW I, 7, 375.

La indiferencia es el momento en el cual una libertad absoluta originaria es puesta como materia para un desarrollo futuro. Indiferencia es no-ser y la superación de toda contradicción.

Hablar de la libertad como indiferencia implica varios puntos. Cabe aclarar que el movimiento especulativo de Schelling parte de la pregunta por el ser al concepto de devenir para luego llegar al de Nada (No-ser) en la indiferencia.⁹ Indiferencia es no-ser y la superación de toda contradicción. A su vez, implica que no se puede predicar la contradicción pero sí la disyunción.

Schelling afirma que “tiene que haber un ser anterior a todo fundamento y a todo existente, esto es, anterior absolutamente a toda dualidad.”¹⁰ Respecto a este pasaje, Carrasco Conde precisa:

La primera pregunta que surge se refiere a la afirmación por parte del filósofo de que no hay nada anterior a Dios. La respuesta se encuentra en la misma formulación de la pregunta porque nada hay antes que pueda pensarse: el Prius no es ya ni Identidad ni Diferencia sino la retracción pura, algo que, como el Barathros de los antiguos griegos o el Λ -ιδης (lo In-visible) es inaccesible, puro cierre, pero que también constituye la matriz primigenia de todo cuanto hay. Y dado que se encuentra antes de los principios mentados (Fundamento / Existencia) y constituye su origen, este ha de ser denominado proto-fundamento (Urgrund) o fondo sin fundamento (Ungrund). Ungrund no constituye la oposición entre Fondo y Existencia ni es la mera unión de ambos, sino que consiste en aquello que posibilita esta misma oposición: no es su identidad, sino su absoluta In-diferencia, es decir, es lo previo a ambos, el subsuelo del resto irreductible de todo ser y conocer.¹¹

⁹ Cfr. SW I, 7, 406-407.

¹⁰ SW I, 7, 406.

¹¹ Carrasco Conde, A., *Aberratio a centro. El mal en F. W. J. Schelling (1809-1810)*, Madrid, UAM, 2009, pp. 51-52.

La absoluta indiferencia de ambos principios (Fundamento y Existente) es posibilitada por este *Urgrund* (fundamento originario o proto-fundamento) o *Ungrund* (In-fundamento o fondo sin fundamento), términos que Schelling utiliza homológicamente. Tiene que haber un ser anterior a todo fundamento y existente, anterior absolutamente a toda dualidad que no sea la oposición misma sino su condición de posibilidad.

Al respecto, Albizu especifica que en Dios hay dos comienzos eternos de autorrevelación.¹² Uno está signado por la voluntad de fundamento primitivo, que es el ansia insaciable de Dios. El segundo, refiere a la voluntad de amor, de unidad, con la que en la naturaleza se proclama el entendimiento y Dios se hace personal. Albizu prosigue su indagación en torno al vínculo entre libertad y tiempo y asevera:

El ser divino, la indiferencia absoluta que la razón muestra en su intuición primigenia e irreductible, es lo absoluto que precede a todo, el *Ungrund*, el abismo sin fundamento. Su bifurcación da origen a la historia, en la cual Dios se manifiesta. Revelación dual, que acaba de remover los fundamentos de la anterior metafísica. Pero no se trata de una simple sustitución del ser por el devenir, de la eternidad por el tiempo. Se ha comprendido dialécticamente que el uno es el otro; se ha abierto el proceso de igualación por negación. La tarea consiste en pensar el despliegue por el que tiempo y eternidad se revelan idénticos.¹³

El Fundamento originario o Infundamento (*Urgrund* o *Ungrund*) precede a todas las oposiciones. Se puede afirmar que no sólo es un movimiento especulativo desde el pensar la libertad humana para pensar las condiciones de posibilidad de toda dualidad y así llegar al comienzo absoluto, sino que es la condición ontológica

¹² Cfr. Albizu, E., *Hegel, Filósofo del presente*, Buenos Aires, Prometeo, 2009, pp.53-54.

¹³ *Ibid.*, p.54.

El Infundamento como grado cero del sistema. Una lectura de los Escritos sobre la Libertad de F. W. J. Schelling. CAROLINA JÜRGENS

que permite la realidad de la creación así como también la posibilidad y efectividad del bien y del mal.

Schelling lo eleva a un status ontológico afirmando que la Indiferencia es un ser propio, es el no-ser de todos los opuestos.

La Indiferencia no niega ni cancela toda diferencia sino que la establece y la consolida. Desde el “punto de vista supremo” (es decir, absoluto, originario) se entiende y prueba la distinción entre Fundamento y Existente.

Pero el Infundamento no puede ser Absoluto más que dividiéndose en dos comienzos igualmente eternos (a saber: el comienzo de la voluntad del fundamento y el comienzo de la voluntad del amor), no siendo ambos al tiempo, sino estando presente en cada uno de ellos de la misma manera, es decir, siendo cada uno de ellos el Todo o un Ser Propio.¹⁴

El Infundamento o *Ungrund* es explicado por Carrasco Conde:

Ungrund designa así aquello de lo que no se puede dar cuenta o razón, aquello de lo que nada puede decirse, lo que carece de predicados, pero también lo que, aunque sin por qué, constituye el por qué mismo de las cosas, al darles su fundamento o base. Y si no puede decirse nada de él, en rigor tampoco podría serle asignado un nombre: simplemente no puede ser definido salvo por su carácter negativo. Por eso *Ungrund*—tanto en Böhme como en Schelling— es el puro el Ab-soluto entendido como lo des-ligado, lo que está *fuera* de todo y separado de todo: es el eterno *misterio*, nunca revelado y que permanece herméticamente cerrado en su interior, en su “sí mismo inconsciente”.¹⁵

Ungrund es la ausencia de predicados, de oposiciones, sea la del Fundamento y la Existencia. La indiferencia no es producto de los opuestos ni ellos están contenidos en ella implícitamente, sino que es un ser propio separado

¹⁴ Cfr. SW I, 7, 408.

¹⁵ Carrasco Conde, A., *op. cit.*, pp. 65-66.

El Infundamento como grado cero del sistema. Una lectura de los Escritos sobre la Libertad de F. W. J. Schelling. CAROLINA JÜRGENS

de toda oposición. No tiene otro predicado más que la ausencia de predicados.¹⁶ No puede ser ni bueno ni malo, ni real ni ideal, ni tinieblas ni luz al no contener determinaciones. El Infundamento es la base del sistema, su grado cero. Es la absoluta indiferencia entendida como aquel *punto anterior* a la dualidad existente entre el ser, en cuanto que existe, y ser, en cuanto fundamento de la existencia. Esto significa que no hay primero un fundamento y luego una existencia, sino que ambos son el todo, pero no están a la vez, sino que su dualidad irrumpe a partir de la indiferencia absoluta, de un “ni...ni” que implica que no hay dualismo en el sistema sino un “único y mismo ser en todos los opuestos”.¹⁷

La absoluta indiferencia es entendida como punto anterior a la dualidad existente entre el ser, en cuanto que existe, y ser, en cuanto fundamento de la existencia. Ahora bien, frente a esto queda claro que la indiferencia no es el principio de identidad como otrora Schelling había afirmado, no es la identidad suma. Sin embargo, pensar la indiferencia como In-Fundamento ausente de predicados deja en vilo al lector respecto al principio de identidad. No obstante, Schelling al decir que del In-Fundamento solo cabe la predicación como ausencia de predicados está afirmando que nada impide que a ambos principios se los pueda predicar como no-oposiciones. Es decir, no se los puede predicar como oposiciones, puesto que no se oponen al In-fundamento. Pero se los puede predicar disyuntivamente cada uno para sí, con lo que se establece precisamente la dualidad (la duplicidad efectiva de los principios).¹⁸

Por tanto, en términos lógicos, Fundamento y Existencia son dos extremos que pueden ser representados como $-A$ y $+A$ respectivamente. Dados estos, debe poseerse $|A|$ que preceda tanto a $-A$ como a $+A$. Carrasco Conde aclara:

¹⁶Cfr. SW I, 7, 406-407.

¹⁷ Cfr. Carrasco Conde, A., *op. cit.*, p. 73.

¹⁸Cfr. *Ibid.*, p. 78.

Un Absoluto que se decida a pasar de lo Uno a lo múltiple. De forma que queda así resuelta la incógnita que Schelling se planteaba al comienzo del *Freiheitsschrift*: si el principio de identidad lo que afirmaba era que lo mismo que es en A, lo es en B, o, formulado de otro modo, $A = X$ y $B = X$, donde X ha de ser entendido como la indiferencia que une a ambos extremos, y donde A y B o, si se quiere (-A) y (+A) remiten a una raíz común, entonces esta ha de ser entendida como absoluta indiferencia o *Ungrund*, a partir del cual se produce la división entre el ser como fundamento de la existencia y el ser como existente. Aquí se juega todo. Siendo -A el fundamento y +A el existente, |A| constituiría aquello de lo cual provienen: el *Urgrund*.¹⁹

Siguiendo a la crítica, la fórmula quedaría representada de la siguiente manera:

$$\frac{-A + A}{|A|}$$

De esta manera, la Filosofía de la Identidad propia de Filosofía de la Naturaleza (*Naturphilosophie*) de Schelling no queda anulada, sino, por el contrario, es reformulada y vivificada. La identidad deja de ser comprendida como una unión lógica para ser la base de la onto-teleología del filósofo. Ser y Naturaleza son lo mismo en Dios, aunque se distinguen de él, tal como se ha demostrado, y su despliegue constituye la exposición de la vida de Dios y de la Historia. El Infundamento es el punto de partida desde el cual Dios ha de salir de sí, es decir, de esta Indiferencia originaria, para que se posibilite su propia toma de conciencia, esto es, su voluntad de entendimiento, a través de la creación que no es otra cosa que su propia autoexposición.

Ahora bien, la unión de estos dos principios que no pueden ser simultáneamente se logra para el filósofo gracias al amor. Schelling afirma que el

¹⁹Carrasco Conde, A., *op. cit.*, pp. 78-79.

amor une a aquellos que podían ser cada uno para sí y que sin embargo no lo son ni pueden ser el uno sin el otro. Pero el Infundamento inicial se encuentra por encima del espíritu. Es el amor que es todo en todo. La identidad es el fruto de la unidad efectiva de la dualidad.

Pero el infundamento sólo se divide en dos comienzos igualmente eternos a fin de que los dos principios que, en tanto que infundamento, no podían ser simultáneamente, es decir, ser *uno*, se tornen uno gracias al amor, esto es, sólo se divide para que haya vida, amor y existencia personal; pues el amor no es ni en la indiferencia ni en los opuestos ligados que necesitan ese vínculo para ser, sino que el secreto del amor es (por repetir algo ya dicho) que une a aquellos que podrían ser cada uno para sí y que sin embargo no lo son ni pueden ser el uno sin el otro.²⁰

La unión (y diferencia) de la libertad humana y la libertad divina conforma el sistema de la libertad. La pasión de Dios hacia sí mismo, la tendencia de su voluntad hacia sí como entendimiento, es la que constituye a los seres en su devenir. Los seres devienen en el fundamento de Dios.

En Schelling el amor es la dinámica propia de una libertad que se mueve en el seno de la unidad. Sin embargo, la unidad inicial no es aún amor. La unión amorosa exige precisamente "unión", por lo que la distinción y la diferencia son requisitos para que dicha unión tenga lugar.

La noción de voluntad schellingiana queda expuesta entonces como un querer esclarecido, un poder dirigido y a la mano, que puede ser usado en la medida que es pasión de saber. La unidad de la que trata es la de la Voluntad. La libertad es conciencia de sí.

²⁰ SW I, 7, 408.

Existe para Schelling una conexión necesaria y esencial en Dios entre pasión y entendimiento, como elementos constitutivos de Dios como voluntad.²¹ No es una voluntad consciente, sino una voluntad anhelante, cuyo anhelo es el entendimiento.

Schelling aplica esta distinción de Dios a la Naturaleza, a la filosofía de la Naturaleza (es decir, aquella concepción que parte de las cosas mismas). El fundamento en Dios es una voluntad que es pasión como se precisó anteriormente.

Las cosas no devienen en Dios absolutamente hablando, dado que las cosas tienen su fundamento en lo que en Dios no es Él mismo, es decir, en lo que es el fundamento de su existencia.²² El concepto de devenir es el único adecuado a la naturaleza de las cosas.²³

Las cosas devienen en la voluntad de Dios. El mundo acontece entre Dios y su fundamento.

Schelling comprende a Dios como tiempo absoluto. La eternidad no excluye al tiempo, más bien se puede pensar la eternidad porque hay tiempo. De esta manera, tiempo y eternidad guardan una relación dialéctica. En la eternidad Dios es ser. En el tiempo Dios deviene en sí mismo como ser personal que separa el mundo de la luz de las tinieblas y que se despliega en la creación mediante su voluntad de amor que lo lleva a revelarse. Esto lo realiza en un tiempo absoluto, no cronológico, sino que debe comprenderse desde la eternidad. Al pensar Schelling sobre el tiempo en Dios, al modo de la pregunta de Agustín de Hipona, “¿Qué hacía Dios antes de crear el mundo?”, se topa con que no puede pensar un *antes*, sino más bien que debe hablarse de un tiempo absoluto. El filósofo afirma:

Mas toda vida tienen un destino y está sujeta a padecer y devenir. Por consiguiente, Dios también se sometió voluntariamente a esto, pues ya desde el principio, para hacerse personal, separó el mundo de la luz de las tinieblas.

²¹Cfr. SW I, 7, 359-360.

²²Cfr. SW I, 7, 359.

²³ Cfr. SW I, 7, 358-359.

Sólo en el devenir se hace sensible el ser. En el ser no hay, desde luego, devenir; antes bien, en este es puesto de nuevo como eternidad; pero en el realizarse por contraste hay con necesidad un devenir. Sin el concepto de un Dios que sufra humanamente, concepto común a todos los misterios y religiones espirituales de los tiempos más remotos, resulta incomprensible toda la historia; aun la Escritura distingue períodos en la revelación y pone en un futuro lejano la época en la que Dios será todo en todo, es decir, se habrá realizado por completo.²⁴

Sobre este fragmento, comenta Albizu:

Se pone en cuestión a la metafísica por no captar la vida de Dios como tiempo absoluto, idea desde la cual, aunque sea en forma inconsciente y contradictoria, resultan más comprensivas las mitologías y las religiones de lejanas épocas. Al dirigir la mirada a las mitologías y las religiones, que la razón no puede penetrar, lanza *implicitamente* la pregunta ante la que es impotente la metafísica del entendimiento. ¿No será que tiempo y eternidad, dialécticamente pensados, son uno y lo mismo? Es visible, en todo caso, que se supera el terreno en el que se movía el sistema de la identidad. Lo temporal y lo eterno se mantenían allí separados; los principios todavía vigentes hacían posible hablar de historia y de desenvolvimiento de lo absoluto sin tener que revisar esa dicotomía. (...) La idea de eternidad empieza a metamorfosearse: no excluye de sí al tiempo. (...) La novedad consiste en afirmar que no se repelen, que no son dos mundos que se excluyen sino que se unen en identidad dialéctica. La eternidad no excluye el tiempo; es el cumplimiento de la esencia de éste.²⁵

Aquí, Albizu, deja abierta la posibilidad de pensar dialécticamente tiempo y eternidad como una identidad. Como se muestra, esto queda planteado en las

²⁴ SW I, 7, 403-404.

²⁵ Albizu, *op. cit.*, pp. 55-56.

El Infundamento como grado cero del sistema. Una lectura de los Escritos sobre la Libertad de F. W. J. Schelling. CAROLINA JÜRGENS

Investigaciones. No obstante, Schelling lo retomará en *Las edades del mundo*, especialmente en la versión de 1815, en la cual intenta explicar cómo surge el tiempo en la eternidad a través de una teoría de la revelación divina. De esta manera, los temas que quedan postulados en los Escritos sobre la libertad, son retomados y desarrollados en la obra posterior de Schelling. El sentido de la cópula en el juicio cobrará una relevancia particular para comprender la teoría de las potencias y el consiguiente acto de autoexposición divina.

La misma dialéctica del principio de identidad tiene que ser aplicada a esta relación de Dios con su fundamento en la que el mundo y la Naturaleza se mueven. En este modo de ser idénticos, de estar relacionado fundamento y existencia, se diferencian radicalmente Dios y el mundo.

La Naturaleza no es más que el juego dialéctico, amoroso, entre el entendimiento y el deseo, para alcanzar el esclarecimiento sobre el querer originario que mueve todo lo real y que tiene su culmen en el hombre. En esta conciencia humana la Naturaleza revela el principio originario de su unidad y de su inteligibilidad: sólo en la conciencia humana encuentra la Naturaleza el secreto de su verdad y de su misterio.²⁶ Es decir, es en la inteligencia del hombre (objeto de la pasión misma del hombre) en la cual la Naturaleza se revela y por eso se habla de una exposición científica del mundo, porque no hay otra manera de exponerlo, si no es sistemática y científicamente, ya que es en la Inteligencia, como principio superior ideal de la naturaleza humana, en donde se manifiesta, se expone de manera culminante el Absoluto.

6. Conclusiones

La clave de toda esta “logomaquia”²⁷ se enclava en la antropología, comprendiendo al hombre como posición central, cumbre y corona de la

²⁶ Cfr. Pérez-Borbujo Álvarez, F., *Schelling, El sistema de la libertad*, Barcelona, Herder, 2004, p.71.

²⁷ Cfr. *Idem*.

El Infundamento como grado cero del sistema. Una lectura de los Escritos sobre la Libertad de F. W. J. Schelling. CAROLINA JÜRGENS

naturaleza. Puede afirmarse, pues, que la idea principal de las *Investigaciones* es indagar acerca del despliegue del Absoluto; o mejor dicho, de la revelación, autoexposición del Absoluto, el comienzo de la parte ideal desde el hombre porque en el hombre se da la misma escisión que se da en Dios y porque es en la Inteligencia del hombre en la cual la naturaleza primigenia alcanza su culmen. Entonces, las *Investigaciones* se centran precisamente en este inicio de la parte ideal del sistema concebido por la filosofía schellingiana, como bisagra entre su filosofía de la Naturaleza y la Filosofía de la Revelación. A la sazón, recurre a este culmen de la Naturaleza primigenia, para dar inicio a la parte ideal de su filosofía, explicando la esencia de la libertad humana para poder remontarse al Absoluto y porque es en la Inteligencia en donde se toma conciencia del Absoluto, es en donde se revela, en donde comienza a poder ser pensada la parte ideal de la filosofía, las condiciones trascendentales (de posibilidad) del mundo. De esta manera se puede dar inicio a la exposición científica del mundo desde las condiciones trascendentales de posibilidad, desde el Absoluto en su despliegue.

De esta manera, la Filosofía de la Identidad propia de Filosofía de la Naturaleza (*Naturphilosophie*) de Schelling no queda anulada, sino, por el contrario, es reformulada y vivificada. El Infundamento es el punto de partida desde el cual Dios ha de salir de sí, es decir, de esta Indiferencia originaria, para que se posibilite su voluntad de entendimiento, a través de la creación que no es otra cosa que su propia autoexposición.

En suma, encuentra así Schelling, la condición ontológica que posibilita la realidad de la Creación. Es un esfuerzo especulativo por llegar al comienzo absoluto y, en consecuencia, el inicio mismo de una concepción científica del mundo. Es decir, el inicio, sin más, del sistema. El Infundamento constituye entonces el grado cero del sistema.

Bibliografía

Libros

- Albizu, E., *Hegel, filósofo del presente*, Buenos Aires, Prometeo, 2009.
- Carrasco Conde, A., *Aberratio a centro. El mal en F. W. J. Schelling (1809-1810)*, Madrid, UAM, 2009.
- Pérez-Borbujo Álvarez, Fernando. *Schelling, El sistema de la libertad*. Barcelona: Herder, 2004.
- Schelling, F. W. J. *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling's Sämmtliche Werke*. Edición de K.F.A. Schelling. Stuttgart: Cotta, 1855-1861. I Abtheilung Vols. 1-10, II Abtheilung Vols. 11-14.
- Schelling, F. W. J. *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*. Hamburg: Meiner, 1997.
- Schelling, F. W. J. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Edición bilingüe. Traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte. Barcelona: Anthropos, 2004.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
MESA DE PONENCIAS: FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

MÁS ALLÁ DE LA MIRADA: LA INVISIBLE VIDA INTERPATÉTICA DE LA COMUNIDAD

Patricia Ema Knorr
Universidad Nacional de General Sarmiento
pknorr@ungs.edu.ar

Resumen: El presente trabajo aborda la concepción del lazo intersubjetivo en la fenomenología de Michel Henry, y su distanciamiento respecto de la fenomenología intencional husserliana, que lleva al rechazo de toda mirada y percepción sensible como modo de acceso a la experiencia trascendental del otro y de fundamentación de una comunidad posible. Si bien ambas posiciones comparten la búsqueda de una filosofía radical que, retomando la senda cartesiana, funde una ontología universal en la subjetividad trascendental absoluta pero concreta, los senderos fenomenológicos se bifurcan: para Husserl, una fenomenología de rigurosidad científica; para Henry, una nueva fenomenología de la Vida.

Palabras clave: intersubjetividad, fenomenología, vida interpatética.

En el presente trabajo nos proponemos un acercamiento a la concepción del lazo intersubjetivo en la fenomenología material de Michel Henry, y su distanciamiento respecto de la fenomenología intencional husserliana, que lleva al rechazo de toda mirada y toda percepción sensible como modo excluyente de acceso a la experiencia trascendental del otro y, por ende, de fundamentación de una comunidad posible.

Ambas posiciones comparten la búsqueda de una filosofía radical que, retomando la senda cartesiana, funde una ontología universal en la subjetividad trascendental absoluta pero concreta, por lo que rechazan tanto los presupuestos kantianos de un sujeto abstracto y nouménico. De igual modo, dejan de lado las concepciones de un yo psicológico meramente óptico. Sin embargo, los senderos fenomenológicos de ambos pensadores se bifurcan atraídos por polos diametralmente opuestos.

Para Husserl, su nascente fenomenología debía encaminarse a una filosofía de rigurosidad científica, capaz de sustentar toda ciencia particular. Esto requiere abandonar la perspectiva natural e ingenua de un mundo como

dado en sí, y realizar una reducción fenomenológica que nos lleve al fundamento último en el *ego* original y lo que le es propio, en la mundanización del *ego*, y por lo tanto a sus vivencias, es decir, al mundo de la vida que da sentido a todo mundo objetivo. Para Henry, que reconoce el profundo valor de la *epojé* husserliana operada en las *Meditaciones cartesianas*, una nueva fenomenología debería orientar sus pasos a la Vida que, en un sentido radical, no puede ser mundanizada sin perder irremediabilmente la esencia de su manifestación, la cual solo puede revelarse en la inmanencia de la autoafección sin distancia, sin mirada que la objective, sin horizonte mundano donde pueda ser observada, aprehendida o consumida.

Es por esto que, señala Henry, su filosofía solo puede hablar de “la prelación de la Vida respecto del pensamiento”¹ y sobre toda forma de representación. En este sentido, el advenir a sí de la Vida en la autoafección del *ego* viviente, concreto y real, resulta imperceptible a toda mirada posible, a toda observación experimental, a toda evidencia noemática. Como Eurídice en el mito, camina con nosotros, muda e imperceptible; pero, si intentamos echarle un vistazo e invocarla, se desvanece entre las sombras y quedamos, al igual que Orfeo, desconsolados por perderla.

En este punto, tanto Husserl como Henry convergen en los principios fundantes de la fenomenología: el volver “a las cosas mismas”, a los fenómenos. Nos referimos en particular a la formulación husserliana “tanto aparecer, tanto ser”, en tanto toda posibilidad de “ser” depende del aparecer mismo en que es dado. De igual modo, señala Henry: “Si la apertura del horizonte trascendental del ser realiza el devenir efectivo de la fenomenalidad, es que este horizonte se muestra. El horizonte del ser considerado en su pureza, debe ser perceptible en sí y para sí. El ser debe poder mostrarse”²

Sin embargo, la clave de la diferencia entre ambas posiciones está dada por el “cómo” se da lo que se da, como se fenomeniza el fenómeno. Por esto, aunque ambos plantean un *ego* trascendental vivo y una intersubjetividad

¹ Henry, M., *Encarnación. Una filosofía de la carne*, Salamanca, Sígueme, 2001, p 125-126.

² Henry, M., *La esencia de la manifestación*, Salamanca, Sígueme, 2015, p. 137-138.

fundada en ese yo, nos encontramos ante dos fundamentaciones que suponen concepciones disímiles de la comunidad: una, como objeto solo existente bajo la luz de la mirada que la captura en la representación; la otra, palpitante y plena en la invisibilidad patética de la vida.

En Husserl, el *ego* original y trascendental es quien constituye toda realidad posible y, por tanto, al otro como un *alter ego*. Tras la reducción trascendental, este *ego* original permanece como fundamento: el mundo objetivo reducido y el propio yo-hombre reducido, son recuperados como constituidos por el *ego* trascendental en sus vivencias, como lo que es propio del *ego*. En definitiva, como correlato noemático del yo intencional que constituye al mundo existente para sí y a este mismo yo-hombre como ser psíquico en ese mundo: "Todo lo trascendentalmente mío propio (de mí en tanto este *ego* último) se incorpora a mi alma a título de ser psíquico en virtud de esta mundanización"³.

En este punto, se ha concretado el desdoblamiento del *ego* en un yo original y un yo constituido en una apercepción mundanizadora, es decir mentado en su sentido, y por tanto re-presentado. De este modo, la concepción de la intencionalidad como característica propia del *ego* trascendental, que lo determina como polo de la relación *nóesis-nóema*, es lo que permite la recuperación de los términos noemáticos mundo y yo psicofísico en lo "propio" del *ego* original que "como componente de su esencia propia en concreto (...) es inseparable de su ser concreto"⁴. El mismo acceso al yo trascendental opera a modo de una representación interna en la reflexividad, dado que:

"en la reducción trascendental, hago reflexión sobre mí -el *ego* trascendental-, me estoy entonces dando a mí mismo perceptivamente en tanto que este *ego* (...). Me percato también que yo ya estaba para mí, de antemano, sin cesar <<dado previamente>>, ahí de modo genuinamente

³ Husserl, E, *Meditaciones cartesianas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p.160.

⁴ *Ibid.*, p. 161.

intuitivo (<<percibido>> en sentido amplio); solo que no estaba captado atentamente”⁵

En la esfera de lo “propio” del yo, el mundo trascendente se presenta como constituido originariamente en las percepciones propias en tanto dado en la corriente de vivencias inseparables del yo originario, por lo que Husserl apunta que “un importante resultado de la reducción de estas experiencias a lo propio ha sido que ha puesto de relieve un sustrato intencional de ellas en el que viene a acreditarse, como trascendencia inmanente, un mundo reducido”⁶. De este modo, la trascendencia de la representación del mundo constituida por la intuición, deviene en una inmanencia que permite transferirle el carácter supuestamente originario y concreto del ego trascendental, también dado en una percepción reflexiva. Aquí tenemos un primer nivel de dificultad en esta concepción de la reflexividad como inmanencia. El problema más complejo es poder constituir un sujeto de un modo originario como un “otro yo” con quien establecer un vínculo intersubjetivo, sin que se transforme en un mero objeto mundano mentado en una experiencia, como dice Husserl tener conciencia de un otro yo “supone, pues, que no todos los modos de conciencia míos propios pertenecen al círculo de los que son modos de mi conciencia de mí mismo”⁷.

El *alter ego*, según Husserl, se constituye sobre esta base de “lo propio del ego”, mediante una “asociación parificadora”, una apercepción asemejadora entre el cuerpo del *alter ego* dado en la percepción sensible (la mirada) y el cuerpo vivo propio del ego constituido como esa unidad psicofísica antes mencionada. Este procedimiento es empleado por Husserl para transferir sentido en la experiencia de los objetos, cuando dos contenidos que se dan a la conciencia presentan un mismo sentido objetivo. En este caso, resulta inadecuado transformar la experiencia del otro y la del propio yo en experiencia de dos objetos “parificables”. Por otra parte, en el caso de la percepción del otro, no existe la posibilidad de verificación impletiva que asegure el sentido dado a

⁵ *Ibid.*, p. 162-163.

⁶ *Ibid.*, p. 168.

⁷ *Ibid.*, p. 167.

Más allá de la mirada: la invisible vida interpatética de la comunidad. PATRICIA EMA KNORR

ese cuerpo “otro” presentado como un sujeto vivo igual que yo. El abismo se cubre con un nuevo salto parificador: “el cuerpo vivo ajeno objeto de la experiencia, se atestigua continuamente como cuerpo vivo real tan solo en su cambiante pero siempre acorde <<conducta>> de tal modo que esta tiene su lado físico que es índice apreativo de lo físico”⁸. Más adelante, el propio Husserl parece consciente del salto dado cuando se pregunta: “¿Acaso no están ambas esferas primordiales –la mía, que es para mí en tanto ego la original; y la suya, que para mí está apreatada– separadas por un abismo que yo no puedo realmente cruzar...?”⁹.

Al fin, es a partir de este endeble reconocimiento del otro como el pensador germano plantea la comunidad intermonadológica, una comunidad humana intencional, a la que considera una “intersubjetividad trascendental” constituida en el *ego* que medita, por lo que Husserl señala “pertenece a la esencia del mundo trascendentalmente constituido por mí (y lo mismo en toda comunidad de mónadas concebible para mí) el ser también, por necesidad de esencia, un mundo de hombres (...), que, ya a su vez, a título de <<vida anímica>>, están constituidos como existiendo en el mundo”¹⁰

En definitiva, el modo de fenomenicidad que impone una concepción intencional del ego es el de la objetividad en el horizonte del mundo. Sobre este aspecto se centrará la crítica henriana a la concepción de la intersubjetividad de Husserl, ya que “la necesaria inscripción del otro en mi propia experiencia, su aparición en mí, es una aparición noemática a título de correlato intencional”¹¹, es decir como un objeto trascendente.

En este punto, Henry pregunta qué se nos presenta realmente en la experiencia de la alteridad:

“soledad, amor, odio, resentimiento, aburrimiento, perdón, exaltación, tristeza, alegría, admiración, tales son las modalidades concretas de nuestra

⁸ *Ibid.*, p. 178.

⁹ *Ibid.*, p. 186.

¹⁰ *Ibid.*, p. 197.

¹¹ Henry, M., *Fenomenología material*. Madrid: Encuentro, 2009, p. 170.

vida en calidad de vida con el otro, en cuanto pathos con, a título de simpatía en todas sus formas. ¿Qué dice a propósito de todo esto la *Quinta meditación cartesiana* de Husserl? Ni una palabra”¹².

Así, para el fenomenólogo francés, la meditación husserliana presenta tres supuestos que determinan su concepción de la intersubjetividad. En primer lugar, solo hay otro si entra en mi experiencia y en este punto, señala, lo decisivo es la pregunta por el cómo me es dado el otro en la experiencia. En este caso, el único modo de donación es la intencionalidad. El segundo presupuesto refiere exactamente a esto: todo sentido que pueda tener un ser en su esencia y existencia solo puede darse en la vida intencional. Por último, nos encontramos con el carácter universal de esta donación en cuanto la donación del otro se da necesariamente en un yo como aparición noemática en tanto correlato intencional. En definitiva, la crítica se centra en el carácter intencional de la donación que siempre nos remite mediante la intuición a una representación del *alter ego*, algo “que recibe el sentido de ser él, sin serlo realmente; algo que no es el otro sino que es mentado como el otro; no el otro real sino el otro en el pensamiento, el otro-pensado, el nóema del otro, el otro reducido a un sentido, el sentido de ser el otro, el otro en el modo del como, del *als*, un cuasi-otro”¹³.

Por otra parte, en la determinación del otro se parte como ya se indicó de lo propio del *ego*. En este análisis, lo más propio debería ser el ego mismo, sin embargo, señala Henry, “de manera paradójica, la elucidación de lo propio del *ego* no comienza por este sino, al contrario, por el mundo”¹⁴. Otros aspectos criticados por el autor, ya referidos anteriormente, incluyen el modo en que el ego trascendental se da a sí mediante una percepción reflexiva, es decir un yo representado, y la asociación parificadora entre el cuerpo del otro y el propio como un ser vivo portador de un psiquismo como el mío. En este caso, para Henry, el cuerpo subjetivo experimenta al otro en la afectividad inmanente por

¹² *Idem.*

¹³ *Ibid.*, p. 168-169.

¹⁴ *Ibid.*, p. 172.

lo que “dicho cuerpo no puede ser precisamente el cuerpo representado y percibido que se parifica con el cuerpo representado y percibido del otro”

En definitiva, la dificultad de percibir al *alter ego* en sí mismo radica no en que es otro, sino en ser un *ego*, y como tal el acceso no puede darse bajo la luz del mundo “porque la vida trascendental no permite, en calidad de viviente, que se abra en ella el más mínimo distanciamiento, es por lo que toda intencionalidad (...) carece por principio de la capacidad de proporcionar acceso esta vida”¹⁵.

La Vida se presenta como el Fondo absoluto de toda comunidad posible en tanto en el viviente, la misma adviene a sí en la autoafección radicalmente inmanente y sin distancia. Por tanto, para Henry, la comunidad supone una vida interpatética invisible que no se enmarca en el horizonte del mundo ni es resultado de alguna percepción sensible o intuición. El otro viviente no puede nunca ser un objeto captable por una mirada, ni un cuerpo que se juzga vivo por ciertos atributos percibidos en la irrealidad de la representación; por el contrario, “toda experiencia de la alteridad en el sentido de un estar real con él se lleva a cabo en nosotros bajo la forma del afecto”¹⁶.

Por eso la subjetividad absoluta no se manifiesta en la reflexión, sino en la pura inmanencia del experimentarse a sí, de la autoafección, y es aquí donde la vida se revela. La comunidad, en definitiva, se presenta como el conjunto de vivientes, por tanto “oponer lo uno a la alteridad, la comunidad y el individuo, de establecer entre ellos una relación jerárquica, es un sinsentido”. En tanto el *pathos* es la esencia de la comunidad, en tanto hay un *pathos-con* que, según Henry, incluye “todo lo que se halla definido en sí por el Sufrir primitivo de la vida”, la comunidad no solo incluye al hombre. Es posible así pensar una comunidad extendida de todos los seres que abrevan en la corriente afectiva de la Vida, en ese manantial subterráneo del que emergemos y que sentimos sin poder nunca tomar distancia de su invisible abrazo patético.

¹⁵ *Ibid.*, p. 183.

¹⁶ *Ibid.*, p. 188.

Bibliografía

Henry, Michel, *Encarnación. Una filosofía de la carne*, Salamanca, Sígueme, 2001.

-----, *Fenomenología material*, Madrid, Editora Nacional, 2002.

-----, *La barbarie*. Madrid, Caparrós Editores, 2006.

-----, *Fenomenología de la vida*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2010.

-----, *La esencia de la manifestación*. Salamanca, Ed. Sígueme, 2015.

Husserl, Edmund, *Meditaciones metafísicas*, México, F.C.E., 1996.

Lipsitz, Mario, "Michel Henry y la crítica del Intuicionismo", *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, N° 10, España, octubre de 2000. Disponible en: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/henry.pdf>

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
MESA DE PONENCIAS: FILOSOFÍA POLÍTICA Y JURÍDICA

DESACUERDO Y HORIZONTE DE PARIDAD

Rodrigo Laera
CONICET/ Sadaf
rodrigolaera@gmail.com

Resumen: Los objetivos de este trabajo son dos: (a) repesar la noción de paridad epistémica en términos de “horizonte de paridad” en relación al debate acerca de la racionalidad de las posiciones en desacuerdo; (b) argumentar que tanto el punto de vista firme como el conciliatorio o el escéptico son eficaces en el manejo de nuestras atribuciones de conocimiento, siendo la alternancia de estas posiciones una actitud racional dependiendo de si el desacuerdo es en primera, segunda o tercera persona. Se concluye que la racionalidad de las elecciones acerca de las posiciones en desacuerdo depende de la fuerza de nuestro carácter a la hora de emprender determinadas discusiones, ya sea con otros pares o con nosotros mismos.

Palabras claves: desacuerdo, pares epistémicos, racionalidad, horizonte de paridad

1. Horizontes de paridad

El presente trabajo tiene dos objetivos fundamentales. El primero consiste en Justamente, de reconocer o percibir al interlocutor como un rival digno en la discusión. Así, un rival digno con quien desacordar en igualdad de condiciones sí lo encontramos frecuentemente en la vida diaria, cuando se discute sobre los más diversos temas como, por ejemplo, política, religión, filosofía (en el sentido amplio de la palabra). No hace falta que sea exactamente un par, ni que su estado psicológico sea semejante al sujeto con quien discute, sino simplemente alcanza con ser alguien que tiene opiniones propias que funcionan como contra-evidencias de aquello que se dice que se cree y cuya opinión sea lo suficientemente digna de confianza. El segundo objetivo, es más bien pragmático, y consiste en argumentar que resulta eficaz, para el manejo de nuestras atribuciones de conocimiento, el

punto de vista firme como el conciliatorio o el escéptico, siendo la alternancia de estas posiciones una actitud racional en cada caso: primera, segunda o tercera persona. En los tres casos, dicha racionalidad depende no solo de nuestros intereses, sino también de la fuerza de nuestro carácter al momento de emprender determinadas discusiones, ya sea con otros pares o con nosotros mismos.

Muchas veces, las razones necesarias para cambiar el punto de vista se dan mediante el desacuerdo –esto es que si S1 cree que p , entonces S2 creerá que $\text{no-}p$ –, porque precisamente el desacuerdo se constituye como la fuente donde se pone en duda las creencias bajo distintas inferencias. Sin embargo, no todas las razones que se den para p y $\text{no-}p$, son tenidas en cuenta, el punto de vista se mantendrá si las razones no son concebidas por S1 o S2 respectivamente como dignas de confianza. La autoridad epistémica de que quien transmite dichas razones resulta ser fundamental. Quienes son dignos de confianza a la hora de transmitir razones, ya sea porque son expertos en la materia o por una cuestión de carisma entre muchos otros motivos, tendrán más influencia en nuestras opiniones. Sin embargo, no todos los sujetos son dignos de la confianza suficiente como para que sea razonable que uno cambie de punto de vista, esto ocurre especialmente en los casos donde existe una relación jerárquica, quien ostenta una posición superior en la pirámide no cambiará fácilmente de opinión si las razones provienen de una posición inferior. También, en algunos casos, la confianza en quien sostiene $\text{no-}p$ es igual a la que se tiene en quien sostiene p . Esto sucede principalmente cuando se trata con pares epistémico.

Por par epistémico se entiende a quien es igual respecto a la familiaridad con la evidencia disponible y respecto a virtudes intelectuales tales como la inteligencia, el grado de especialización, incluso a los prejuicios que influyen en la interpretación de dicha evidencia.

King (2012) ha argumentado que es muy difícil reconocer a un par epistémico en la vida real. Por lo tanto, no resulta claro hasta qué punto la

discusión acerca de pares en desacuerdo sea relevante para determinar el estado racional las creencias. Los argumentos presentados por King son sencillos, pues se basan en cuatro requisitos que no se cumplen. El primero consiste en que, para reconocer a un par epistémico, se precisa que el desacuerdo sobre el tema sea genuino, esto es que las actitudes doxásticas estén confrontadas respecto a la misma proposición. Por lo tanto, la proposición en cuestión no puede ser ambigua, ni los sujetos pueden relacionarlas con argumentos que lo sean. El segundo requisito radica en que ambos sujetos tengan la misma evidencia relevante. Aun apostando por una dialéctica concepción de la evidencia –es decir, aquella que se da a través de un discurso articulado–, la similitud de condiciones en el entendimiento de tal evidencia es patente, pero los cuerpos de evidencias que satisfacen las condiciones argumentales a lo sumo se solapan, pero no son co-extensivos. Compartir un cuerpo de evidencias no quiere decir que satisfagan las mismas condiciones en las que se manifiesta la evidencia particular, ya que tales condiciones incluyen tácitamente una catarata de estados subjetivos (prejuicios, intuiciones, experiencias, etc.). El tercer requisito consiste en que ambos sujetos deben estar igualmente dispuestos a responder a una evidencia de una misma manera, con idéntica probabilidad de llegar a una creencia verdadera. La característica de este requisito es que ambos sujetos deben ser igualmente fiables respecto al objeto de disputa. Fiabilidad que implica que no haya disparidad en las virtudes intelectuales como en el conjunto de creencias que son necesarias para evaluar una determinada evidencia. El último requisito radica en la condición de reconocimiento. Con esta condición se afirma que ambos sujetos tienen que tener buenas razones para pensar que los anteriores requisitos son satisfechos. Aun si S1 tiene una buena razón para pensar que S2 es un par epistémico, S1 podría estar en un error al pensar que lo es. De la misma manera que S1 puede ser parte de un desacuerdo entre pares sin tener buenas razones para pensar que lo es.

Sin embargo, se podría cambiar la noción de par epistémico por otra que quizás posea una connotación más flexible, basándose en la idea de reconocer o

percibir al interlocutor como un rival digno en la discusión. Así, un rival digno con quien desacordar en igualdad de condiciones sí lo encontramos frecuentemente en la vida diaria, cuando se discute sobre los más diversos temas como, por ejemplo, política, religión, filosofía (en el sentido amplio de la palabra). No hace falta que sea exactamente un par, ni que su estado psicológico sea semejante al sujeto con quien discute, sino simplemente alcanza con ser alguien que tiene opiniones propias que funcionan como contra-evidencias de aquello que se dice que se cree

Volviendo a los cuatro requisitos: (i) no se necesita que las actitudes doxásticas estén confrontadas respecto a la misma proposición; sino que estén confrontadas de tal manera que S1 considere que S2 comparte el mismo tema de confrontación o viceversa, la proposición a desacordar puede resultar ambigua, mientras que la ambigüedad no sea considerada como relevante por ambos interlocutores; (ii) no se necesita que ambos sujetos tengan la misma evidencia relevante, alcanza con se considere que la evidencia que uno posee es tan relevante y que sea semejante a la que posee su interlocutor; (iii) tampoco es necesario que ambos sujetos deban responder a una evidencia de una misma manera; alcanza con que a uno le parezca, ex ante, que responde de la misma manera que el otro; (iv) solo hace falta uno de los sujetos piense que tiene tan buenas razones como su interlocutor para satisfacer los puntos anteriores.

Lo que se ha hecho es una subjetivación de los requisitos presentados para considerar a un interlocutor como par epistémico. En este sentido, la idea de paridad epistémica parece más funcional que objetiva. Basta con que los argumentos o las evidencias funcionen como presentadas por un par epistémico, para considerar un par epistémico. De esta manera, alcanza con que los sujetos estén preparados para percibirse como candidatos con idénticas probabilidades de alcanzar una creencia verdadera, pues no importa si uno es realmente un par epistémico, sino que lo que importa que uno perciba al otro como par epistémico (aunque quizás no lo sea) para que pueda influir en sus creencias racionalmente.

La noción de paridad puede tomarse rigurosa o laxamente y, dependiendo de ello, admitir más o menos pares epistémicos según la psicología de cada persona. Como se ha dicho, no hay verdaderos desacuerdos, es decir objetivos, si cada uno tiene un criterio propio con el que intenta prevalecer en la deliberación sin un estándar común. Si S sabe que p, mediante la percepción o mediante el testimonio de alguna autoridad, entonces uno podría cuestionar su conocimiento, dependiendo de la jerarquía meta-epistemológica que sea considerada como un criterio adecuado para legitimar dicha atribución de conocimiento. Si se parte de criterios o estándares diferentes, entonces el desacuerdo será aparente, pues cómo se podría acordar o desacordar con alguien si se parte de contextos diferentes. Pero si pensamos en términos de horizontes de paridad, entonces el desacuerdo aparente se transforma en un auténtico desacuerdo.

2. Tipos de desacuerdo

Hay tres posiciones elementales en la que gira el debate actual en torno al desacuerdo. La primera posición, llamada “firme” sostiene que la confianza en las razones de uno no se encuentra lo suficientemente afectada por quien está en desacuerdo con ellas como para revisar o reevaluar su propia opinión¹. La segunda posición, llamada “conciliatoria” sostiene que es racional revisar el punto de vista de uno, cuando existe algún tipo de controversia². La tercera posición es la llamada “escéptica”, que consiste en que ante el desacuerdo entre pares epistémicos, la actitud más racional es la de suspender el juicio³. Estas tres posiciones generalmente se articulan con tres tipos de desacuerdo: el desacuerdo con uno mismo, el desacuerdo con un par epistémico, y el desacuerdo entre dos pares epistémicos donde uno debe decidir a quién creer. Sin embargo, hay un cuarto tipo

¹ Por ejemplo, Kelly (2005) o Enoch (2010)

² Por ejemplo, Elga (2007) o Christensen (2007)

³Véase por ejemplo: Carey & Matheson (2013)

de desacuerdo, bastante descuidado, que se produce entre muchos sujetos, algunos pares y otros que no son pares.

Parece normal pensar que uno mantendrá una posición más firme cuando desacuerda con alguien menos experto o menos informado en la materia, y que mantendrá una posición más conciliatoria cuando desacuerda con alguien más experto o más informado. Sin embargo, no resulta tan claro qué posición se mantendrá cuando el desacuerdo se produce con un par epistémico.

Dado un horizonte de paridad, cabe destacar tres tipos elementales de desacuerdo que rigen la investigación respecto a los horizontes de paridad:

- (a) Primera persona: cuando el desacuerdo es con uno mismo
- (b) Segunda persona: cuando el desacuerdo es con un par epistémico
- (c) Tercera persona: cuando desacuerdan dos pares epistémicos y uno debe decidir con cuál de los dos quedarse.

Esto tres tipos de desacuerdos conllevan a tres tipos de decisiones elementales:

- (1) Suspender el juicio
- (2) Mantener la posición original
- (3) Cambiar la posición original

Cada una de estas opciones, puede ser combinada de acuerdo con el contexto en el que se desarrolla el desacuerdo y bajo el horizonte de paridad. Si partimos de la base que el contexto juega un rol importante para la toma de decisión en el desacuerdo, entonces la personalidad de cada sujeto también jugará un papel importante. De este modo, si un sujeto es lo suficientemente obstinado en sus creencias, entonces dada su personalidad tenderá a resolver el desacuerdo a su favor, llamemos a este sujeto "fuerte", mientras que si el sujeto no es obstinado sino que además tiende a estar influido por otras opiniones, tenderá a renunciar a su posición original, llamemos a este sujeto "débil". Por supuesto, uno se preguntará si el carácter racional es aquel que se encuentra en equilibrio entre el fuerte y el débil. Dejaremos esta cuestión para el final, porque concierne a una idea

de racionalidad que parecería no ajustarse a la toma de decisiones influida por las debilidades o las fortalezas del carácter.

Retomando, el horizonte de paridad hace posible que S1 pueda en un determinado contexto considerar que S2 sea tan digno de confianza como él, aunque no haya sujetos con exactamente las mismas facultades cognitivas o las mismas evidencias disponibles. Además, el carácter, las disposiciones prácticas que constituyen las condiciones pragmáticas de sus elecciones epistémicas, juegan un rol importante cuando se trata de tomar una elección entre mantener la posición original o cambiar de posición ante el desacuerdo.

Tómese el caso de la segunda persona, por ser quizás el más simple, considerando el siguiente caso, tomado de Kelly (2010): dos individuos igualmente atentos y bien avisados, están al lado de la meta de una carrera de caballos. La carrera está muy cerca. En el instante T0, los primeros caballos cruzan la línea de meta muy igualados, a S1 le parece que el caballo A ha ganado la carrera en virtud de terminar ligeramente por delante del caballo B; por otro lado, a S2 le parece como si el caballo B hubiera ganado en virtud de terminar ligeramente por delante de caballo A. Un instante después T1, ambos descubren que no están de acuerdo sobre qué caballo ha ganado el carrera. Pero ¿deben ambos revisar los juicios originales sobre la base de esta nueva información? No necesariamente. Si S1 cree que p y S2 cree que no-p, siendo S1 fuerte, y S2 débil, entonces S1 mantendrá su creencia, mientras que S2 la cambiará en el desacuerdo. No es necesario que la cambia para pensar lo mismo que S1, basta que la cambie introduciendo la duda de su propia creencia. Los escenarios que se presentan son (i) si ambos son fuertes el desacuerdo no tendrá límites, ninguno cambiará su creencia; (ii) si ambos son débiles, entonces ambos empezarán al menos a dudar de lo que creen; (iii) si uno es fuerte y el otro débil, el fuerte mantendrá su creencia y el débil cambiará.

La explicación de este estado de desacuerdo es que el fuerte tenderá a mantener sus creencias sospechando de las creencias que se le contraponen, mientras que el débil tenderá a sospechar de sus propias creencias cuando se le

oponen creencias contrarias. Por supuesto, uno no es fuerte o débil en todo contexto, sino que determinadas circunstancias S puede ser débil frente a un par epistémico y fuerte en otra circunstancia, algo que no se puede predecir. Esto es que S1 puede considerar que María es rica, mientras que S2 considerar que no lo es, porque tiene otra idea de lo que es “ser rico”. Así uno podría sugerir que no se trata de un auténtico desacuerdo. De hecho, uno podría también agregar que los desacuerdos auténticos son una rareza. Sin embargo, cuando se plantea un horizonte de paridad, no se piensa en desacuerdos idealmente auténticos, sino en desacuerdo que se producen en escenarios de la vida práctica. En este sentido, de la misma manera que alcanza con que se considere a otro como par epistémico para que lo sea, alcanza también con considerar que hay un desacuerdo para que lo haya. De este modo, hay un desacuerdo entre S1 y S2 que pasa por el distinto significado del concepto de “riqueza” aplicado al capital de María.

Ahora bien, ¿qué sucede en lo que concierne a la primera persona? Cuando uno dialoga consigo mismo, muchas veces una creencia sostenida con anterioridad se opone a la creencia que se le presenta. Esto sucede cuando creyendo que p recuerda en el pasado había creído no-p. Aquí uno podría pensar que el sujeto de la creencia del momento es S1 mientras que el sujeto de la creencia pasada es S2, y tratar el desacuerdo como se hace con el de segunda persona o el de tercera persona cuando se busca tomar una decisión racional. No obstante, no es posible tratar este tipo de desacuerdo como de tercera o segunda persona debido a que el carácter es el mismo. Si bien uno es conservador respecto a las creencias, es decir uno no cambia de creencia hasta que consigue remplazarla con otra creencia que considera mejor o más beneficiosa, realmente sostiene sus creencias hasta que encuentre otra que la confronte. Uno puede olvidar una creencia que sostuvo en el pasado y en el presente sostener la creencia contraria, sin que con ello se contradiga, el diferencia entonces se encuentra en que la distinción entre sincronía y diacronía. En consecuencia, el desacuerdo de primera persona debe tratarse de manera distinta al de segunda o tercera, porque es siempre un desacuerdo

diacrónico y no sincrónico. En los desacuerdos de segunda o tercera persona una creencia se opone a otra sincrónicamente, mientras que el de primera es diacrónica para no caer en contradicción. Este aspecto es decisivo porque no se oponen caracteres. En este sentido la creencia que está más presente cuenta con ventaja a la creencia pasada. De la misma manera, que la creencia presente cuenta con ventaja respecto a las nuevas creencias que pueden ir surgiendo de uno mismo. Para el caso, el fenómeno de la creencia olvidada puede ilustrar lo dicho: S tenía una creencia p que ha olvidado con el paso del tiempo, ahora surge una creencia en S que implica $\text{no-}p$. Seguramente, S mantendrá la creencia que implica $\text{no-}p$ en detrimento de la creencia de que p , si es que dicha creencia ya no juega una función epistémica en el momento. Por el contrario, cuando ambas creencias juegan todavía un rol epistémico, surge la perplejidad propia de una contradicción que conduce al escepticismo que consiste en suspender el juicio.

Respecto a la tercera persona, es decir, S tiene que decidir en entre la controversia de dos creencias contrarias sostenidas por dos pares epistémicos, cabe añadir que en la esfera teórica se puede argumentar que suspender el juicio es la alternativa más racional. Sin embargo, en la esfera práctica no siempre es así. Por ejemplo, si S lee en un periódico que el Barcelona le ganó 1-0 al Real Madrid, y en otro periódico, igualmente de fiable, lee que el Barcelona perdió 0-1 con el Real Madrid, lo racional en el caso de que S sea preguntado por el resultado del partido, es decir que no sabe cómo salió, lo que es lo mismo que suspender el juicio –y este es caso similar al de la carrera de caballo, desde la perspectiva de una tercera persona. En cambio, supóngase que S se encuentra en el medio del océano y ha recibido la información antes del naufragio que la isla más cercana se encuentra al este así como de que se encuentra al oeste, producto de dos pares epistémicos igualmente de convincentes. En esta situación, lo idealmente racional es lo prácticamente racional, ante el desacuerdo conviene, no ya suspender el juicio, sino tomar una decisión arbitraria confiando fuertemente en ella. Y justamente, esta arbitrariedad en la toma de decisión es profundamente racional. Tan racional en un

caso, como suspender el juicio en el otro caso. La perspectiva de la tercera persona respecto al desacuerdo entre pares epistémicos pone de manifiesto la idealidad del espectador imparcial. En casos como el del Barcelona o de la carrera de caballo, quien es espectador de la controversia parece no tener ningún incentivo para tomar una posición u otra. Pero esta falta de incentivos es muy difícil de determinar en la perspectiva de la segunda persona. La racionalidad de una decisión epistémica, en este caso, se mezcla con la mochila pragmática propia de todo ser humano.

Ahora bien, conviene aclarar que lo que se está afirmando en este trabajo no es que siempre suceda lo mismo, sino que hay un equilibrio que tiende a él –tal como sucede con la teoría de juegos. Dicho de otra manera, cuando los casos no se dan como se ha sugerido, lo que hay es un fallo en el desacuerdo. Un fallo en el desacuerdo es que, por ejemplo, que uno considere par epistémico en un momento dado, pero en el momento dado de desacordar, en el medio del desacuerdo, resuelva que hay cierta imparidad. De la misma manera que puede haber alguien epistémicamente indolente, que considera que las razones o las evidencias de quienes ve como pares epistémicos, no vale la pena el esfuerzo de cambiar su postura –o bien puede no se esfuerza lo suficiente como para incluir las opiniones de su par epistémico dentro de su cuerpo de evidencia relevante. Por el contrario, puede darse el caso de que el sujeto tenga una personalidad muy permeable, careciendo de confianza en sí mismo. Así, a pesar de reconocer que su adversario no es ni superior ni inferior a él, elige replantearse sus creencias.

Por último, cabe establecer una diferencia fundamental entre el desacuerdo actual y el potencial. Esta diferencia es importante respecto a la reflexión filosófica acerca del desacuerdo porque en ella radica un eventual escepticismo. En efecto, si se cambian las creencias mediante todo desacuerdo potencial, entonces se está a un paso del precipicio del escepticismo. Incluso no sea necesario que se cambien las creencias originales, basta con estar menos seguros de sus creencias de lo que comúnmente se está. Si alguien está desacuerdo para que baje la confianza en una

creencia, entonces alcanza con imaginar desacuerdos posibles para que dicha confianza baje. Por lo tanto, la confianza en nuestras creencias siempre estará llenas de cavilaciones y será bastante pobre. Carey (2011), rechazó la idea de que el desacuerdo potencial sea tan epistémicamente relevante como el desacuerdo actual, pues cualquier creencia que se tenga puede imaginársele una creencia contraria que alguien sostendría. Por ejemplo, la proposición $2+2=4$ puede ser sostenida por S que es un neófito en matemáticas y también es posible suponer que hay alguien igual de neófito que sostenga $2+2=5$. Y que finalmente, por esta razón, no deberíamos estar seguros de tales creencias. Debido a que este tipo de conclusiones resulta inaceptable, el punto de vista conciliacionista respecto a los desacuerdos potenciales, debe ser falsa.

3. Conclusión

Uno puede agregar pares en desacuerdo por los que decidir racionalmente, esto es que uno puede pensar que hay por ejemplo varios pares que creen p como otro tanto que cree no-p. Siguiendo esta lógica, también se podría pensar que hay un tercero y si ese tercer sujeto inclinaría la balanza acerca de la creencia de S – también un cuarto o un quinto. Lo interesante es que llegado a este punto, cabría preguntarse cuántos son suficientes para tomar o influir decisivamente en una decisión racional; cuántos pares se necesitan para vencer el carácter de uno, o para que un solo sujeto no domine la decisión. Estas son preguntas que se encuentran pendientes en la epistemología del desacuerdo.

Bibliografía

Carey, Brandon. "Possible disagreements and defeat." *Philosophical Studies* 155, no. 3 (2011): 371-381.

- Carey, Brandon, and Jonathan Matheson. "How Skeptical is the Equal Weight View?" In *Disagreement and Skepticism*, edited by Diego Machuca, 131-149. New York: Routledge, 2013.
- Christensen, David. "Epistemology of Disagreement: the Good News." *Philosophical Review* 116 (2007): 187-217.
- Elga, Adam. "Reflection and Disagreement." *Nous* 41 (2007): 478–502.
- Enoch, David. "Not Just a Truthometer: Taking Oneself Seriously (But Not Too Seriously) in Cases of Peer Disagreement." *Mind* 119 (2010): 953–997.
- Kelly, Thomas. "Epistemic Significance of Disagreement." In *Oxford Studies in Epistemology Vol. I*, edited by Tamar Szabó Gendler and John Hawthorne, 167-196. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Kelly, Thomas. "Peer Disagreement and Higher Order Evidence." In *Social Epistemology: Essential Readings*, edited by Alvin Goldman and Dennis Whitcomb, 183-217. New York: Oxford University Press, 2010.
- King, Nathan. "Disagreement: What's the problem? or a good peer is hard to find." *Philosophy and Phenomenological Research* 85, no. 2 (2012): 249-272.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
MESA DE PONENCIAS: ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

LOS MOVIMIENTOS DE MASAS EN EL SIGLO XX.
CONVERGENCIAS ENTRE HANNAH ARENDT Y JOSÉ KENTENICH

María Inés Lagos
UCA
ineslagos89@gmail.com

Resumen: Hannah Arendt y José Kentenich ofrecen un agudo análisis sobre los movimientos de masa del siglo XX. Ambos autores coinciden en varios puntos básicos. En primer lugar, el fenómeno de la masificación es heredero del individualismo, el cual, por afirmar el yo, ignora los vínculos. Segundo, la cohesión que posee la masa, es puramente negativa, porque carece de un objetivo común que la aglutine. Por eso, estos autores señalan que la masa es inorgánica. Finalmente, los individuos que pertenecen a la masa, pierden también su identidad personal y, con ella, la responsabilidad por cualquier acción que puedan realizar.

Palabras clave: totalitarismo, individualismo, masificación, Arendt, Kentenich

*“El corazón que se ha masificado [...],
ya no es capaz de un afecto personal
ni siquiera del odio”*
(Kentenich, *Desafíos de nuestro tiempo*,
[1985] 2012, p. 19).

1. Introducción

El siglo XX vivió un fenómeno sin precedentes en la historia que lo marcó profundamente: el totalitarismo. Este sistema requiere del número y la fuerza de los movimientos de masa como elemento fundamental para su instalación y permanencia en el poder. Entre las muchas personas que intentaron comprender los movimientos de masa, queremos destacar los aportes de Hannah Arendt y José Kentenich, quienes presentan importantes coincidencias en sus respectivos análisis antropológicos. Arendt analiza el problema a partir del ya mencionado fenómeno político de los totalitarismos, particularmente, como se dieron en Alemania y en la Unión Soviética, mientras

que Kantenich contempla el fenómeno de la masificación desde un punto de vista más bien antropológico y social.

En primer lugar conviene aclarar qué entendemos con el término 'masa'. Arendt utiliza esta expresión para referirse a "(...) personas que, bien por su puro número, bien por indiferencia, o por ambos motivos, no pueden ser integradas en ninguna organización basada en el interés común (...)".¹ Esto quiere decir que la cohesión que puede darse en una masa, es puramente negativa y se basa habitualmente en el rechazo al *status quo*. La autora señala, además, que la masa es "inorgánica"², expresión que nos llama la atención, porque el concepto de 'organismo' es central en la obra kantenichiana.³ Kantenich, en efecto, utiliza permanentemente esta expresión y con ello designa, ante todo, un modo de pensar, sentir y vivir capaz de captar la totalidad en la parte, la causa en el efecto y el significado en el significante. Posee, asimismo, una clara analogía con la vida, en la cual los diferentes estratos o partes están integrados y comunicados. En contraste, la masa carece de vida, cohesión y diálogo entre sus miembros.

2. Arendt

Empecemos, entonces, por Hannah Arendt. En *Los orígenes del totalitarismo*, declara, en primer lugar, que "los movimientos totalitarios dependen de la pura fuerza del número",⁴ porque se requieren muchas muertes para implantar un sistema totalitario, muertes que se justifican con el pretexto de que las víctimas son *enemigos del sistema*. El totalitarismo sería, así, un gran devorador de seres humanos que subsiste en la medida en que puede seguir consumiendo.⁵

¹Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid, Taurus, [1951] 1999, p. 392.

²Arendt, H., *Los orígenes...*, ed. cit., p. 396.

³Cfr.: Kantenich, J., *Oktoberbrief 1949 an die Schönstattfamilie*, Vallendar, Schoenstatt, [1949] 1970. Cfr.: Kantenich, J., *Oktoberwoche 1950*, Vallendar, Schoenstatt, [1950] 1993.

⁴Arendt, H., *Los orígenes...*, ed. cit., p. 389.

⁵Cfr.: Arendt, H., *Los orígenes...*, ed. cit., p. 391.

Ahora bien, podemos preguntarnos de dónde surgen los movimientos de masa que sustentan los totalitarismos. Arendt⁶ aclara que éstos son consecuencia de la atomización social y la individualización llevadas a un grado extremo. En otras palabras, es posible un movimiento de masas allí donde los vínculos personales se debilitan hasta el punto de desaparecer. Por tal motivo, se puede decir que “la característica del hombre-masa no es la brutalidad y el atraso, sino su aislamiento y su falta de relaciones sociales normales”.⁷ Y, por supuesto, sólo a partir de una masa atomizada es posible establecer un totalitarismo, porque no hay grupo que pueda ofrecer resistencia al sistema, pero por sobre todo, porque no hay vínculos que puedan llegar a ser puestos por encima de la pertenencia del individuo al todo. El individuo, así, se encuentra solo frente al sistema, completamente vulnerable y sujeto a los dictámenes del mismo. Y esta pertenencia alcanza su punto más alto en la disolución del individuo y de su conciencia que puede provocar, sorprendentemente, la inmólación voluntaria del mismo a favor del sistema.

La ausencia de vínculos, entonces, caracteriza a las masas que constituyen el fundamento sobre el cual se apoyan los movimientos totalitarios. Pero Arendt da un paso más. Dentro de un totalitarismo, los pocos vínculos personales que puedan subsistir, son consciente y sistemáticamente atacados y esto se realiza de dos maneras complementarias. En primer lugar, la autora⁸ presenta la estrategia de la *culpabilidad por asociación*, entendiéndolo con ello el hecho de que, cuando una persona es sospechada de traición al sistema, inmediatamente caen bajo sospecha sus familiares, amigos y colegas de trabajo, por el solo hecho de tener relación con el acusado. La consecuencia lógica –y que de hecho se dio innumerables veces– es que, ante una acusación, los allegados, incluso los más íntimos, abandonan al acusado o, peor, presentan acusaciones (a veces falsas) para salvar su propio pellejo. Este método de la

⁶Cfr.: Arendt, H., *Los orígenes...*, ed. cit., p.398.

⁷Arendt, H., *Los orígenes...*, ed. cit., p. 398.

⁸Cfr.: Arendt, H., *Los orígenes...*, ed. cit., p. 459.

culpabilidad por asociación resultó sumamente útil para los sistemas totalitarios.

Hay una segunda estrategia que opera de manera complementaria. Básicamente, es un rasgo característico de las masas el hecho de que no existe la responsabilidad personal por los propios actos. Así, si un individuo de la masa asesina a alguien, la responsabilidad por la muerte cae sobre ésta, no sobre aquel. Todavía más, hay incontables testimonios de crímenes cometidos en nombre de un movimiento totalitario que se exhibían públicamente y ello resultaba atrayente en una sociedad que se había hastiado de la hipocresía burguesa. Resumiendo, “mi honor es mi lealtad”,⁹ decía Himmler al dirigirse a las SS. Esto supone que no hay moral anterior a la pertenencia del individuo al grupo y se logra una adhesión completa, cuando el individuo teme más quedar fuera del grupo que cometer algún crimen.

Hay en estas dos estrategias un detalle que nos llama la atención. En el primer caso, la responsabilidad por una eventual traición se expande a los conocidos del acusado, de manera que *todos* son culpables. En el segundo caso, la responsabilidad por un hecho se extiende por sobre la masa con el efecto contrario: se diluye y ya *nadie* responde por ella. Resulta interesante este manejo a discreción de la responsabilidad y la culpa. En un primer momento podríamos decir que es una estrategia incoherente. Pero una segunda mirada nos revela que no lo es. En efecto, una persona sospechada de infidelidad al régimen es alguien que aún no ha adherido a la masa y, por tanto, todavía puede conservar algo de su identidad personal que le haría responsable por sus acciones. Cuando su círculo íntimo le abandona, el sistema está logrando que estos individuos renuncien a su identidad y se dejen disolver en la masa a fin de salvar sus vidas. En pocas palabras, todos son responsables (culpables) si no pertenecen a la masa; una vez adentro, nadie lo es.

Ahora bien, no es solamente el individuo que pertenece a la masa quien está privado de identidad personal, también lo está el líder totalitario. En efecto,

⁹Cit. por.: Arendt, H., *Los orígenes...*, ed. cit., p. 406.

Arendt¹⁰ señala que la identidad de cada individuo se fusiona con la del jefe quien, finalmente, se convierte en una función más dentro del sistema. En este sentido, dentro de un movimiento totalitario la responsabilidad va de un extremo al otro. Primero, todos los miembros del movimiento se hacen responsables por lo que éste hace. Pero, paulatinamente, el *todos* se transforma en *nadie*, porque ya no existen los sujetos moralmente imputables: ni siquiera existen los sujetos.

Finalmente, hay un cuarto elemento a tener en cuenta. Se ha visto que apenas cae el sistema totalitario, los individuos lo abandonan. Se podría decir que se han *curado* de la fiebre totalitaria. Sin embargo, nuestra autora es de la opinión contraria.¹¹ Ella destaca que es muy propio de la mentalidad de masa el poseer una ausencia de continuidad y, por tanto, una extraordinaria adaptabilidad. Básicamente, cada individuo hace lo que hace la masa y cualquier cambio exterior genera la correspondiente reacción por parte del individuo que sigue haciendo lo que dicta la masa o esperando las órdenes de un nuevo jefe. Arendt lo resume diciendo que el nazismo arrasó con todo, incluso con el fanatismo de sus miembros, de manera que, cuando aquel cayó, ni siquiera éste quedó en pie.¹² En pocas palabras, el fenómeno de masas es un problema personal y social y, aun cuando políticamente pueda ser exacerbado, no puede ser políticamente eliminado.

Para concluir, el fenómeno de la masificación es consecuencia del individualismo que primero corta los vínculos sociales y que termina eliminando la subjetividad. Una vez inmerso en la masa y privado de su identidad, el individuo ya no es responsable por sus actos, porque no hay, por decirlo de alguna manera, nadie más que el sistema.

Kantenich

¹⁰Arendt, H., *Los orígenes...*, ed. cit., p. 462.

¹¹Cfr.: Arendt, H., *Los orígenes...*, ed. cit., p. 386.

¹²Cfr.: Arendt, H., *Los orígenes...*, ed. cit., p.450.

Escuchemos ahora a José Kantenich. Frente a los desafíos que propone el tiempo actual, afirma que dos grandes corrientes, el individualismo y el colectivismo, procuran ofrecer una respuesta acerca de qué es el individuo y en qué consiste la sociedad.¹³

Por un lado, tenemos el individualismo, el cual conoce una sola cosa: el yo. Aspira en última instancia a la anarquía y sólo acepta la comunidad por cuestiones utilitarias. En efecto, el individualista sólo es capaz de renunciar a sus derechos, en la medida en que esto sea necesario para garantizar una convivencia pacífica y de esta manera, no perjudicarse a sí mismo. El individualismo, ya lo vimos, atomiza la sociedad.

Por el otro lado, el colectivismo prioriza, la sociedad, olvidándose del sujeto. Sólo vale el derecho del grupo, no el de la persona. Dice Kantenich: "El individuo está incondicionalmente entregado a la masa. Tiene valor y derecho a existir solamente en la medida en que sirve a la masa y se deja sumergir por ella".¹⁴ En pocas palabras, el individuo es para el colectivismo, como la pieza reemplazable de una máquina. Y, de más está aclararlo, el hombre colectivista es el hombre masa.¹⁵ Asimismo, nuestro autor afirma que el colectivista es el hombre que vive en el desarraigo más absoluto: constatamos una vez más que el fenómeno de la masificación es heredero del individualismo.¹⁶

¿Cómo podemos ilustrar la situación del hombre masa? Kantenich recurre en este caso a la imagen del "hombre-cine"¹⁷ que está sentado como espectador, inmóvil y totalmente dependiente de las impresiones exteriores. Semejante tipo de hombre es incapaz de plantarse como protagonista de su propia vida y de tomar decisiones por sí mismo. En pocas palabras, el hombre masa es aquel que hace *lo que* todos hacen, *porque* todos lo hacen y *como* todos lo hacen. Kantenich también señala que los actos del hombre masa "(...) desconocen la unión orgánica de unos con otros. Pareciera que sus actos no

¹³Kantenich, J., *Desafíos de nuestro tiempo*, Santiago de Chile, Patris, [1976] 1998, pp. 11-12.

¹⁴ Kantenich, J., *Desafíos...*, ed. cit., p. 12.

¹⁵Cfr.: Kantenich, J., *Desafíos...*, ed. cit., p. 103.

¹⁶ Cfr.: Kantenich, J., *Desafíos...*, ed. cit., p. 103.

¹⁷Kantenich, J., *Desafíos...*, ed. cit., p. 10.

están enraizados en el núcleo de su personalidad".¹⁸ Evidentemente, la falta de coherencia y cohesión entre sus acciones se debe a que ellas no están conectadas a nivel personal, podemos decir que les falta el ancla.

En síntesis, ambas posiciones destruyen tanto al individuo como a la sociedad, puesto que desconocen el hecho de que el hombre necesita tanto afirmarse a sí mismo, cuanto vincularse a los demás. El individuo sin vínculos muere, como muere una planta que no tiene raíz; la comunidad sin personalidades se desintegra, porque sólo desde el núcleo personal pueden establecerse vínculos fuertes capaces de mantenerla cohesionada. Si consideramos al individuo y a la sociedad como dos extremos, nuestro autor quiere afirmar los dos en simultáneo, asegurando que si se toma sólo uno de ellos –como hacen el individualismo y el colectivismo– terminamos perdiéndolos a ambos. Se los ha de preservar, dice Kantenich, en una doble afirmación que él denomina *tensión polar*.¹⁹

A pesar de que pinta con colores ciertamente oscuros la situación del hombre actual, a pesar de haber experimentado en carne propia lo que él llama *las crisis del hombre contemporáneo* ya pesar de haber estado preso en un campo de concentración, Kantenich es un gran optimista. Una y otra vez llama a educar un nuevo tipo de hombre y a gestar un nuevo tipo de comunidad conformada por personalidades auténticas y libres. ¿Cómo podemos caracterizar esa comunidad? “La esencia de la comunidad –dice– consiste en el estar espiritualmente el uno en el otro, con el otro y para el otro”.²⁰ Ciertamente, no hay comunidad donde dos personas están juntas, por ejemplo, en el colectivo (están una *juntoa* la otra). Tampoco hay auténtica comunidad cuando el motivo de unión es puramente egoísta (por ejemplo, para asegurar la salvaguarda de los propios derechos). Más bien, hay comunidad cuando se

¹⁸Kantenich, J., *Desafíos...*, ed. cit., p. 10.

¹⁹Cfr.: Kantenich, J., *Das Lebensgeheimnis Schönstatts. 1. Teil: Geist und Form*, Vallendar, Schönstatt, [1952] 1971

Cfr.: Kantenich, J., “Schönstatts Zukunftsvision. Vorträge der Oktoberwoche 1967”, en: *Propheta locutus est. XVIII*, Vallendar, Schoenstatt, [1967] 2004, 345 ss.

²⁰Kantenich, J., *Desafíos...*, ed. cit., p. 23.

reconoce el valor único y original de cada persona y cuando cada una, desde su núcleo interior, establece vínculos con los demás.

El término *vínculo* posee en este autor un sentido muy específico. Se trata de un lazo de amor fuerte, lúcido y estable que brota del interior de la persona, de su libertad.²¹ Si bien la dimensión afectiva es fundamental en el vínculo (y en toda la obra kantenichiana), el autor es claro en que en muchas ocasiones lo que sostiene un vínculo es el compromiso de la voluntad. El vínculo también es lúcido, porque está esclarecido por la inteligencia. En otras palabras, es un amor maduro y consciente. Mediante el vínculo, el hombre se ata no sólo a las personas (el tema que hoy nos interesa), sino también a las cosas y a los lugares.

Entonces, la comunidad con la que Kantenich sueña, se resume como un "*organismo de vinculaciones*".²² Recordemos lo que mencionamos más arriba: el organismo, en analogía con un ser viviente, posee una articulación rica por la cual sus distintas partes están integradas y comunicadas. De manera similar, una comunidad auténtica es como un ser vivo en el cual la cohesión se da por la fuerza del amor y se fundamenta en la libertad que es el privilegio más grande que tiene el ser humano.

Conclusión

Resumiendo, los autores que acabamos de presentar, tratan desde distintas perspectivas el problema de los movimientos de masa. El paralelo entre las dos propuestas es claro: el individualismo, considerado como una afirmación desproporcionada del yo en detrimento del nosotros, es condición necesaria para la formación de la masa. Tanto el individualismo, cuanto el colectivismo, desintegran no sólo el tejido social, sino la interioridad de la persona, hecho que se manifiesta en una forma de pensar y obrar que se da, podemos decir, 'a saltos'. Finalmente, ambas corrientes desconocen el hecho de que el hombre posee dos dimensiones en tensión, la personal y la social. Por

²¹Cfr.: Kantenich, J., *Desafíos...*, ed. cit., p.182.

²²Kantenich, J., *Desafíos...*, ed. cit., p. 182, nota al pie nro. 2.

afirmar con vehemencia uno de los polos, terminan perdiendo los dos y, por tanto, pierden al hombre a que quieren defender.

Bibliografía

- Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid, Taurus, [1951] 1999
- Kantenich, J., *Oktberbrief 1949 an die Schönstattfamilie*, Vallendar, Schoenstatt, [1949] 1970
- Kantenich, J., *Oktoberwoche 1950*, Vallendar, Schoenstatt, [1950] 1993
- Kantenich, J., *Das Lebensgeheimnis Schönstatts. 1. Teil: Geist und Form*, Vallendar, Schönstatt, [1952] 1971
- Kantenich, J., "Schönstatts Zukunftsvision. Vorträge der Oktoberwoche 1967", en: *Propheta locutus est. XVIII*, Vallendar, Schoenstatt, [1967] 2004, 345 ss.
- Kantenich, J., *Desafíos de nuestro tiempo*, Santiago de Chile, Patris, [1976] 1998
- Strada, A., *La imagen del hombre según José Kantenich*, Córdoba, Patris, (2013)

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
SIMPOSIO: FILOSOFÍA LATINOAMERICANA Y CIENCIAS SOCIALES CRÍTICAS
ENTRE LA “OBJETIVIDAD” JURÍDICA Y LA SUBJETIVIDAD POLÍTICA
PARA PENSAR LA COLONIALIDAD DEL DEBER

María Cristina Liendo.
CIFFYH – IDH – UNC
marialiendo@hotmail.com

Resumen: Como marco general, en esta presentación retomo las reflexiones ya realizadas en otras presentaciones sobre las relaciones entre democracia y política, frente a los desafíos que proponen los sujetos emergentes y las nuevas formas de construcción de esas subjetivaciones, tratando de profundizar en las heterogeneidades histórico estructurales y en los disímiles contextos que fue construyendo la colonialidad moderna en América. Tiene el objetivo de ampliar la conversación entre las perspectivas de la filosofía latinoamericana contemporánea y de las ciencias sociales críticas, a las que considero como productoras de conocimiento sobre y desde nuestra América. En particular, me he detenido en las relaciones conflictivas que se establecen entre el movimiento de lo instituyente que es radicado, preferentemente, en la diversidad de las luchas sociales, en las emergencias y en las insurgencias revolucionarias y aquello que va quedando sedimentado de ese momento y va consolidando como lo instituido también radicado, generalmente, en el espacio de la legalidad jurídica. Frente a la persistencia histórica de las luchas sociales por producir transformaciones emancipatorias, se me habilita la pregunta sobre desde qué lugar y de qué maneras podrían esas luchas interpelar a este último espacio para producir lo que algunos teóricos mencionan como “un nuevo sentido común en el derecho”.

Palabras clave: Democracia, Política, Derecho, Colonialidad, Insurgencia.

1.- Introducción

Como marco más general, en esta presentación retomo las reflexiones ya realizadas en otras sobre las relaciones entre democracia y política frente a los desafíos que proponen los sujetos emergentes y las nuevas formas de construcción de esas subjetivaciones, tratando de profundizar en las heterogeneidades histórico estructurales y en los disímiles contextos que fue construyendo la colonialidad moderna en Latinoamérica. Tiene el objetivo de ampliar la conversación entre las perspectivas de la filosofía latinoamericana contemporánea y de las ciencias

sociales críticas, a las que consideramos como productoras de conocimiento sobre y desde nuestra América.

Particularmente, me he detenido en las relaciones conflictivas que se establecen entre el movimiento de lo instituyente que es radicado, preferentemente, en la diversidad de las luchas sociales, en las emergencias y en las insurgencias revolucionarias y aquello que va quedando sedimentado de ese momento y va consolidando como lo instituido también radicado, generalmente, en el espacio de la legalidad jurídica. Frente a la persistencia histórica de las luchas sociales por producir transformaciones emancipatorias, se me habilita la pregunta sobre desde qué lugar y de qué maneras podrían esas luchas interpelar a este último espacio para producir lo que algunos teóricos mencionan como "un nuevo sentido común en el derecho". La interrogación que cruza, entonces, toda esta presentación se refiere a las posibilidades de pensar el derecho, ya sea como ciencia social crítica y como práctica política, buscando el modo en que pueda contribuir a los cambios necesarios en nuestras sociedades, en el sentido de participar de la tarea de democratización y descolonización de ese lugar epistémico político.

Desde la filosofía latinoamericana contemporánea y la perspectiva que nos aporta el proyecto Modernidad/Colonialidad, la reflexión queda instalada en la crítica a la modernidad constitutiva de nuestros Estados Nación. Desde esa configuración teórica, particularmente se me abre el tema de las formas de la institucionalidad estatal y de sus modos de relación con la sociedad civil; se me fue haciendo más potente la cuestión de indagar acerca de sus fortalezas, de sus debilidades y de sus imposibilidades, tanto para sostener el statu quo como para iniciar y sustentar transformaciones en el cuerpo social.

De esta manera fueron ingresando varias cuestiones hasta desembocar en el Derecho como problema político. Entre ellas, puedo mencionar a las diferentes formas de las luchas sociales capaces de producir innovaciones rupturales y a los sujetos y las finalidades de esas luchas. También aparece la cuestión de las

relaciones entre el discurso y el poder (de sujeción, de transformación, de liberación) y las capacidades transformadoras de los discursos de esos sujetos. En esa relación discurso – poder se recorta con mucha nitidez la característica de la performatividad del discurso jurídico, que es la que le habilita su fuerte capacidad para autodeterminarse como última instancia al expresarse como ley, más allá de la cual no habría nada, salvo el "subsuelo político"¹ o la "facticidad social", para decirlo en términos roigeanos². Considero que es en ese lugar desde donde emergen las posibilidades de transformación y de generación de los nuevos derechos y de los nuevos actores jurídicos que dicha facticidad va posibilitando. Al mismo tiempo, se abre también el ámbito de lo jurídico como un renovado escenario de lucha social, muy fértil para disputar con las formas de la colonialidad del deber como prefiero aludir a esta otra manifestación o dimensión de la colonialidad del poder.

Desde este marco general epistemológico propongo analizar el derecho como práctica política, en relación con los modos de acción del poder social, práctica que queda enmarcada en el horizonte general del capitalismo global, puesto que es en ese horizonte donde las diversas luchas por las transformaciones emancipatorias se tensionan, se traccionan y hasta se contradicen, en el juego de los principios normativos del estado, del mercado y de la comunidad. En este marco general el derecho es, simultáneamente, un saber operante como ciencia y un fenómeno social constructor de subjetividades y de significaciones, que puede intervenir en las sociedades tanto en una dirección conservadora y reproductiva del statu quo, como también hacerlo con una orientación ruptural, emancipatoria y contra hegemónica³.

¹ Tapia, L. *Política Salvaje*. La Paz, Bolivia. Muela del Diablo Editores (2008) Cap. 5

² Roig, A. *Teoría y Crítica del Pensamiento Latinoamericano*. México. Fondo de Cultura Económica. (1981) Cap. 16.

³ Santos, B. de Sousa. *Sociología Jurídica Crítica*. Bogotá, Colombia. ILSA (2009)

Particularmente, me interesa ocuparme que esta temática entre en la agenda de la filosofía latinoamericana contemporánea, para analizar cómo va siendo posible que el derecho pueda ser pensado también como una fuerza transformadora que contribuya a las luchas por la desigualdad social en nuestra América. La intención teórica epistemológica del trabajo es acercar el Derecho y la Política, mostrando que las acciones y los actores jurídicos también son acciones y actores políticos, con el propósito de criticar la separación ideológica de estos dos espacios que aparecen como ciencias sociales separadas, todavía apelando a la ya perimida distinción entre ideología y ciencia.

2.- Formalismo y Realismo Jurídicos

Estaseparación se fortaleció a partir delpredominio del Formalismo Jurídico. En nuestros países herederos de la tradición occidental hemos recibido el binarismo episteme - doxa, adjudicando la primera a la cientificidad y la segunda a la experiencia sensible, carente de ese rigor. El espacio de lo jurídico no ha sido una excepción, allí se ha construido una supremacía jurídica encarnada en el Formalismo, que supone la prescindencia de los condicionantes sociales en la aplicación de la norma y el consiguiente privilegio de una perspectivaontologista, normativista y universalista; es decir, un enfoque del derecho como una cosa sustante y una esfera autónoma que determina el deber ser de las sociedades. Los aportes de Hans Kelsen y su Teoría Pura del Derecho, que abstrae de los fines y de los contenidos empíricos ola Teoría de la Justicia de Rawls, con la idea de una justicia formal como método de orden social que debilita las singularidades y las heterogeneidades en las instituciones, ellos han contribuido entre muchos otros, a fortalecer el mencionado binarismo entre ideología y ciencia y a favorecer el aislamiento disciplinar de lo jurídico. El formalismo acomoda el derecho como un espacio soberano, como una extensión de la soberanía estatal, en el sentido de su exclusividad para crear y aplicar la norma, aun cuando esta soberanía esté en

nuestros días cada vez más condicionada por las regulaciones bilaterales o multilaterales internacionales

La neutralidad formal del derecho es cuestionada desde diversos lugares teóricos. Las perspectivas más constructivistas tienen bases en el realismo jurídico que privilegia los aspectos sociológicos, antropológicos y etnográficos en el derecho, lo que implica entrar en las heterogeneidades y en las diferencias. Si bien la normatividad es ineludible para cualquier grupo humano, el propósito es disputarle al formalismo la definición de norma teniendo en cuenta esos aspectos, lo cual la complejiza bastante y acarrea otros problemas teóricos. El proceso tiene un doble carril, ya que además de reflexionar sobre los nuevos derechos que se van conquistando y sobre los nuevos sujetos de derecho que se van constituyendo, también se trata de poner en foco el interior de las prácticas jurídicas que van emancipando a sus propios actores internos del estereotipo de *lo* jurídico. En esta dirección coloco los aportes realizados por los análisis de la Teoría Crítica del Derecho cuyo trabajo básico consiste en señalar los límites de la interpretación judicial y, consiguientemente, poner en cuestión la diferencia entre la creación legislativa de la norma - que aparece respaldada y legitimada por el voto popular a los legisladores - y la pura aplicación de ella, cuya única legitimación es el respaldo en el saber técnico y la experticia de los juristas que deben aplicarla. El punto de partida de esta perspectiva que se aleja del formalismo jurídico, es pensar la presencia de la discrecionalidad, como un atributo de la decisión judicial, a partir de sostener la tesis de la indeterminación del derecho, en el sentido de que siempre será posible para un juez "trabajar en pos de la obtención de un resultado determinado" sin necesariamente quebrar el principio de fidelidad para actuar conforme a derecho⁴.

⁴ Moro, G. "Introducción" en Kennedy, D. *Izquierda y Derecho. Ensayos de teoría jurídica crítica*. Buenos Aires, Argentina. Siglo XXI (2010).

En la perspectiva constructivista también considero a la Sociología Jurídica Crítica, que considera su objeto de análisis como un fenómeno social capaz de construir y de dar forma a nuevas subjetividades y nuevas materialidades jurídicas. Boaventura de Sousa Santos caracteriza a esta perspectiva como la que "...explícitamente tematiza las articulaciones del derecho con las condiciones y las estructuras sociales en las que actúa..."⁵. Consecuentemente, esta posición, abandona el predominio exclusivo del enfoque universalista, sustantivista y normativista del derecho que determina el deber ser de las sociedades; en cambio, ella se desplaza hacia una posición que privilegia las formas cómo las sociedades se van construyendo, en una perspectiva más inclinada hacia sus aspectos organizacionales y procesales. Esto último implica discutir la definición de norma jurídica al articularla con las condiciones materiales en las que es creada, en las que ella actúa y se aplica, una articulación que mostraría la distancia entre un derecho sustantivo y uno procesal, es decir, la distancia del trabajo jurídico que se realiza entre los enunciados abstractos de la ley y el ámbito de aplicación de las decisiones judiciales. Esa distancia involucra una conciencia operante, que no es un reflejo de una realidad transparente y sustante por sí misma, puesto que no hay objetividad posible, sí hay procesos de objetivación de lo real desde una subjetividad situacional y contextualizada históricamente.

Ampliando un poco más la conformación de la perspectiva sociológica del derecho, Santos menciona dos clases de condiciones: a) las teóricas, con el desarrollo y la convergencia de algunas disciplinas, como la antropología y la etnología social con la sociología. Entre esos condicionamientos teóricos menciona, preferentemente, el desarrollo de la sociología de las organizaciones, sobre su estructura y forma y sobre las interacciones en su interior; el desarrollo de la ciencia política, sobre el sistema político en general y el sistema jurídico y

⁵ Santos, B. de Sousa. *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la posmodernidad*. Bogotá, Colombia. 1 ° reimpresión. Siglo del Hombre Editores. (1998) Pág. 194

lostrribunales en particular; el desarrollo de la antropología del derecho o etnología jurídica que desplaza su objeto de estudio desde las sociedades coloniales hacia los países en desarrollo y hacia los países centrales. Estos desarrollos tuvieron impacto en la sociología del derecho provocando una ampliación que permitió dejar de considerar la norma como la unidad de análisis exclusiva y excluyente para el trabajo jurídico y extender esa consideración hacia el litigio, considerando también los mecanismos y dispositivos de las soluciones jurídicas informales, según usos y costumbres, en paralelo o al margen del monopolio del derecho estatal: este es el entramado del Pluralismo Jurídico. Trabajo también en este tema pero no como teoría general, que considero se desaprovecha en establecer definiciones de derecho para poder deslindar qué sería norma jurídica de lo que no lo es sino, mejor, para pensarlo como prácticas diferenciales, como pluralidad de ordenamientos normativos y sus posibilidades de coexistencia, es decir, como derecho "vivo" o derecho "de facto". Aquí es donde aparecen las jurisprudencias del Derecho Indígena, de los Derechos Humanos, o el Derecho Planetario.

b) Las segundas son las condiciones sociales, que ponen el acento en las luchas de los diversos grupos y movimientos sociales. Me interesa detenerme en estas condiciones porque esas luchas afirman que sin ellas no hay transformaciones emancipatorias y que son los grupos más desiguales de una sociedad los que finalmente inician la batalla por constituirse en sujetos de un derecho del que hasta ese momento se consideran excluidos. Son ellos los que se constituyen en nuevos actores jurídicos y van creando nuevos derechos, todo lo cual a su vez, va abriendo fuentes de nuevos conflictos sociales y también jurídicos.

Esa lucha repercute muy sonoramente en la organización judicial por excelencia: en los tribunales y en las posibilidades del acceso a la justicia. Hay crisis en la administración de justicia porque la ciudadanía es sólo cívica, porque la igualdad jurídica es sólo formal y opera en un contexto de desigualdad económica y social. Para decirlo más claramente, los sectores de menores recursos no logran acceder

fácilmente a la justicia, generalmente por problemas económicos ya que los costos del litigio o el depósito de dinero como garantía para la excarcelación se vuelven inaccesibles, pero también porque no saben cómo hacerlo, porque desconocen los derechos que les corresponden o no reconocen su problema como jurídico, o tuvieron malas experiencias anteriores, o por la distancia geográfica de las ciudades sedes de los tribunales, entre muchas otras dificultades.

3.- Derecho y Estado

Para abrir las posibilidades de pensar la colonialidad del deber ser como una forma de la colonialidad del poder, se vuelve necesario tomar en cuenta las instituciones que van consolidando como estado nación porque las relaciones entre el estado y el derecho modernos son relaciones muy fuertes, tanto que a partir de ellas ha quedado establecida la expresión "estado de derecho", como la situación deseable y exigible en nuestros países con tradición occidental, donde el estado garantiza la legitimidad de la legalidad jurídica que queda establecida como universal. Así se instaura una supremacía jurídica⁶. En tiempos de consolidación de cualquier proceso político o social, esto funciona así; en cambio, en este momento de innovación y búsqueda de "un nuevo sentido común" en el derecho, en momentos de transiciones hacia otros lugares de lo establecido, cualquier propuesta que procure alterar el ordenamiento es percibido como una amenaza, una desobediencia civil, es calificado como una anomalía y como una subversión del orden constituido. Pero así se producen las transformaciones.

El estado de corte liberal, que se constituye desde sus inicios como defensor de los derechos civiles y políticos igualitarios para todos los ciudadanos se vio empujado a su propia mutación en estado de bienestar o estado providencia, por la exigencia de las luchas de la sociedad civil hacia la ampliación de los derechos en económicos, sociales y culturales, es decir, por la exigencia de acceso a los bienes

⁶Santos, B. de Sousa. *Ibid.*, Pág. 17.

de consumo, a la seguridad social, al trabajo registrado, al trabajo femenino, etc. Los procesos de la globalización mundial debilitaron el espacio del estado nación y acrecentaron, ampliaron e intensificaron el espectro de los derechos exigibles por las poblaciones: el derecho a la identidad, al territorio y a la lengua propia, a la salud colectiva, a la autorepresentación, a los derechos colectivos, a la creación de nuevos derechos, entre muchos otros. Dice Santos:

"Fue en ese contexto (el de la posguerra) que las desigualdades sociales fueron recodificadas en el imaginario social y político, pasaron a constituir una amenaza para la legitimidad de los gobiernos apoyados sobre la igualdad de los derechos (...) vasto campo de análisis sociológico y de innovación social centrada en la cuestión del acceso diferencial al derecho y a la justicia por parte de las diferentes clases y estratos sociales". Santos, B de Sousa. 1998. Pág. 198.

Para facilitar la apertura al potencial emancipador del derecho considero que también se vuelve necesario abandonar dos ideas: la del enfrentamiento binario entre sociedad civil y el estado como el Leviatán y la de la homogeneidad fuerte hacia el interior de cada uno de estos espacios. Es preciso poder pensar algunas de sus posibles articulaciones, además de dar cuenta de las complejidades de las relaciones entre sí y en su interior (Santos, 1998). Si se pueden identificar espacios de heterogeneidad tanto en el estado como en la civilidad, ello también permitiría situar algunos intersticios en los espacios organizacionales, algunas grietas de apertura en sus instituciones que permitan traccionar desde ellos para posibilitar opciones de acción más autónomas y amplias, que accedan a diversificar las estrategias⁷.

El trabajo de descolonización del derecho es doble, es una tarea científica y una tarea política porque hay que trabajar en los dos frentes: por un lado, creando

teoría jurídica que se aleje de la exclusiva normatividad y universalidad y, por el otro, activando esa construcción no sólo en el campo de las luchas sociales territoriales sino también en los propios tribunales y en las legislaturas, como los espacios de aplicación y creación de las leyes, ambos convertidos también en territorios de lucha y disputa política.

Bibliografía

Kennedy, D. *Izquierda y Derecho. Ensayos de teoría jurídica crítica*. Buenos Aires, Argentina, Siglo XXI (2010).

Lachenar, C; Pirker, K; (coords.). *Movimientos sociales, derechos y nuevas ciudadanía en América Latina*. México. Barcelona. Fundar - Gedisa (2012).

Moro, G. "Introducción" en Kennedy, D. *Izquierda y Derecho. Ensayos de teoría jurídica crítica*. Buenos Aires, Argentina, Siglo XXI (2010)

Roig, A. *Teoría y Crítica del Pensamiento Latinoamericano*. México, Fondo de Cultura Económica. (1981)

Santos, B. de Sousa. *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la posmodernidad*. Bogotá. Colombia. Siglo del Hombre Editores. 1° reimp. (1998)

Santos, B. de Sousa. *Sociología Jurídica Crítica*. Bogotá. Colombia, ILSA Bogotá (2009)

Tapia, Luis *Política Salvaje*; La Paz Bolivia, Muela del Diablo Editores (2008)

**XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFIA
MESA REDONDA: LECTURAS Y ESCRITURAS CRÍTICAS**

**LA ESCRITURA DE LA HISTORIA Y EL LUGAR DE LO NO-DICHO EN LA ESCRITURA DE LA
HISTORIA DE TIERRA DEL FUEGO**

*Noelia Soledad Lobo
Universidad Nacional de Tierra del fuego/Universidad de Buenos Aires
noelia.lope@gmail.com*

Resumen: El presente trabajo tiene como objetivo exponer algunas reflexiones que toman como punto de partida la obra de Michele De Certeau, particularmente: La Escritura de la Historia. Allí el autor sostiene que la operación historiográfica es una práctica ambigua que en el proceso de construcción deja cosas no-dichas (De Certeau, 1987).

Dicha reflexión también se alimenta de los debates actuales que giran alrededor de una revisión en la construcción histórica y teorías académicas que hoy son puestas en discusión, en tanto ponen en cuestión el presente y la legitimidad de los integrantes de pueblos originarios de Tierra del Fuego.

Palabras clave: historia, escritura, construcción histórica, tierra del fuego.

1. Introducción

El presente trabajo tiene como objetivo exponer algunas reflexiones que toman como punto de partida la obra de Michel De Certeau.

Por un lado, partimos desde el abordaje del pensamiento del historiador francés, particularmente del que ha manifestado en su obra: La Escritura de la Historia. Se toma como punto de partida la idea de que la operación historiográfica es una práctica que se da entre un lugar social, la práctica científica y la escritura. Agregamos además que el autor afirma que como resultado de esta práctica se dejan cosas no-dichas (De Certeau, 1987).

Por otro lado, nuestra reflexión también se alimenta de la propia práctica de investigación en el ámbito de la antropología y la filosofía. Dicha investigación parte de la hipótesis de que los modos y medios en que la memoria y la historia oral reconstruyen la identidad de colectivos indígenas varían de acuerdo a sus condiciones de vida (dispersión/concentración y posesión/desposesión de las tierras) y a su afiliación étnica y, pueden aportar

un punto de vista no tomado en cuenta por las discusiones filosóficas en torno a las problemáticas de la memoria.

Actualmente el trabajo se centra en las comunidades originarias de Tierra del Fuego, éstas han sido objeto de investigación desde disciplinas tales como la arqueología, la antropología y la historia, siendo (Gusinde, 1931; Lothrop, 1928; Gallardo, 1910; Chapman, 2007; Orquera y Piana, 2015; Canclini; Vidal, 1993; Bascope, 2008; Mansur, 2012; Casali, 2011) algunos de los teóricos más reconocidos.

Los debates actuales giran alrededor de una revisión en la construcción histórica y de teorías académicas arraigadas al resto de la sociedad y que hoy son puestas en discusión, en tanto ponen en cuestión el presente y la legitimidad de los integrantes de pueblos originarios (Gerrard, 2015).

2. El lugar de lo no-dicho

De Certeau nos afirma que la operación historiográfica es una práctica que se produce desde lugares específicos y, que es el lugar social desde el que está inserto el historiador siempre el punto de partida. Pero ésta también es una práctica científica, por ende desde donde se parte no es cualquier lugar, sino que se trata de instituciones concretas: las universidades. Y es desde estos lugares que se va estableciendo que se dice y que no se dice.

En esta práctica el historiador socializa la naturaleza y naturaliza las relaciones sociales, es decir que “civiliza” la naturaleza, la “coloniza” y la cambia, porque durante esta práctica el orden social se establece como un orden natural. El aporte innovador de De Certeau es incluir a la ficción como un elemento de la historia, puesto que el trabajo del historiador es ficcionar porque el pasado ya no existe, entonces interpreta, recrea. Cuando el investigador construye el objeto, acumula datos y realiza un análisis de los mismos, está interpretando. Ahora bien si se trata de literatura o ciencia, dependerá del lugar en el que se coloque a la técnica.

Al respecto la denominada “filosofía narrativista” de la historia, ha mostrado que la forma narrativa que en general ha tomado la historiografía no

es una elección neutral y que detrás de ella se ocultan factores ideológicos, como por ejemplo el hacer aparecer a los hechos como si “hablaran por sí mismos”, ocultando de esta manera el carácter hipotético de la reconstrucción historiográfica (H. White, 2003; F. Ankersmit, 2004).

En este punto es pertinente mencionar que para De Certeau la operación historiográfica es también una escritura, siendo ella la que nos lleva de la práctica al texto. El relato historiográfico se destaca por la pretensión de dar un contenido verdadero, pero bajo la forma de una narración, así el discurso historiográfico es el que “comprende” a su otro, que es el archivo. Epistemológicamente se trata de una función hermenéutica, es decir, de “interpretación” que se caracteriza por el hecho de reproducir en su discurso la relación entre un lugar de saber y su exterioridad.

Al citar, el discurso transforma lo citado en fuente de confiabilidad y coloca al lector en la relación entre un saber y un no saber, es decir, que el discurso tiene una función didáctica. Afirma De Certeau que esto lo hace por ejemplo cuando disimula el lugar desde el que habla, cuando se borra el yo del autor apareciendo bajo un lenguaje referencial logrando que de este modo nos hable “lo real”. Pasando, de este modo, desde la organización del espacio textual a la organización del espacio social (De Certeau, 1987: 112).

Entre otras características, la escritura invierte un orden, primero porque presenta como comienzo lo que en realidad fue el punto de llegada. La exposición manifestada en la escritura sigue un orden cronológico, mientras que en la investigación el punto de partida es el lugar social, la institución y los conceptos determinados por ésta. Luego, la escritura presenta una investigación coherente y cerrada, es decir con conclusiones, con un final, mientras que en la práctica investigativa la estrategia consiste en desviarse de la base proporcionada por el marco. Y por último, nuestro autor afirma que la escritura invierte el orden de la práctica porque mientras la representación de la escritura es plena y completa, en la investigación hay carencia y falta.

Otro punto importante para nuestra reflexión es que la escritura al hablar del pasado lo entierra, puesto que aquí el lenguaje dice lo que ya no se hace. De

este modo la escritura libera al presente y hace muertos para que haya vivos. Es decir que la escritura desempeña una función simbolizadora, ya que permite a una sociedad situarse en un lugar al darse un pasado. Pero mientras que algo del pasado se retiene, algo se fuga, puesto que la ambivalencia de la historiografía está en que elimina mientras construye. Es a partir de este marco que queremos reflexionar sobre la construcción del pasado en Tierra del Fuego y sus fugas o lo no-dicho.

3. La construcción del pasado en Tierra del Fuego

La literatura científica y el discurso oficial afirmaban hasta hace poco tiempo que las poblaciones originarias del territorio conocido como Tierra del Fuego se encontraban “extintas”. Las investigaciones arqueológicas han demostrado que este territorio estuvo habitado desde hace al menos diez mil años. Por lo general, se afirma que fueron las enfermedades traídas por los colonos desde fines del siglo XIX lo que terminó con gran parte de la población local. Es bien sabido que los colonos, “afectados” por la fiebre del oro y por la “fiebre expansionista territorial”, perpetuaron un genocidio ampliamente documentado. Sin embargo, reconocer el genocidio no implica necesariamente hablar del exterminio total de los pueblos.

Es en este marco que el discurso de la “extinción total” de la población originaria local empieza a generar “tensión” frente a la nueva situación, es decir, frente a la aparición oficial desde el año 1995 de la comunidad SelkNam Rafaela Ishton y desde el año 2014 la aparición oficial de la comunidad Yagán Paiakoala.

Claramente, el único destino de los pobladores originarios de ésta parte de la tierra no ha sido la muerte, sino que otro destino fue el “traslado forzado” a las misiones, así como su incorporación a las filas de trabajadores rurales en las estancias.

Sin embargo, desde gran parte de la literatura académica se ubica a las poblaciones originarias como parte de un pasado. Es desde este marco que se establece el discurso de la “extinción total” y desde el cual la población

fueguina actual se refiere a las poblaciones originarias casi siempre en pretérito. O como afirma De Certeau, es desde aquí que se pasa desde la organización del espacio textual a la organización del espacio social. Es decir, la población fueguina actual reconoce a sus pueblos originarios e incluso los admira, los identifica con este territorio, pero siempre como parte de un pasado, ignorando su presencia actual o negándola bajo la “acusación” de la “no pureza”, restándole de este modo legitimidad (Gerrard, 2015).

Esto no nos debería de resultar extraño si tomamos en cuenta las políticas que se implementaron desde la constitución del estado nacional para invisibilizar a los “otros” internos, por ejemplo las políticas de blanqueamiento a las que hace referencia Claudia Briones en su trabajo *Cartografías Argentinas* (Briones 2005). Allí la autora sostiene que la Argentina, al menos desde 1837 se caracteriza por contar con un centro, pequeño y poderoso, el puerto de Buenos Aires y, una periferia grande y débil, el interior del país, concebido como “desierto”, que necesariamente debe ser poblado, entonces se implementaron las políticas de atraer a inmigrantes europeos para “poblar” el país y se abrían las puertas a “todos los hombres del mundo que quieran habitar el suelo argentino”.¹

En este contexto la Argentina se postula como blanca y europea, diferenciándose así del resto de Latinoamérica. Es así que para 1870 se consideraba que ya no había negros en el territorio nacional (Geler, 2010), fundamentados en teorías sociales muy influenciadas por la biología, desde las que emergieron conceptos tales como “raza”, “evolución” y “extinción” (Gerrard, 2015) que operaron bajo ideas *sui generis*, que postulaban un blanqueamiento de la población, convirtiendo a la Argentina en un país en el que fue posible la invisibilización de indígenas y afro-descendientes.

Sin embargo, durante los últimos años en el contexto de las “reemergencias indígenas” en todo el mundo, pero principalmente en toda latinoamérica, personas adscriptas y autoadscriptas a poblaciones originarias se han organizado y han conformado comunidades, luego reconocidas por los

¹ Preámbulo de la Constitución Argentina.

estados nacionales, provinciales y locales, así como por instituciones académicas y el resto de la sociedad (Briones, 1998, Escolar, 2005). Y el territorio más austral de América no es una excepción.

En Tierra del Fuego, la clasificación de los indígenas como “paisanos” siguió la lógica antes planteada (Vidal, 1993, Gerrard, 2015), los sobrevivientes al genocidio, fueron empleados en las estancias e incorporados a la población regional, como marginales indiferenciados. Muchos fueron forzados a emigrar al continente, para hacer el servicio militar obligatorio. Las mujeres, por su parte, pasaban su infancia y adolescencia en el ámbito de las misiones salesianas. Para el caso de los peones de estancia, sobre todo los que lograron criar su propio ganado, es común en los archivos encontrar alusiones a su clasificación “paisanos”. El paisano ya no era considerado como “indígena” para los historiadores, ni para los censistas, tampoco para los antropólogos, que buscaban hallar pistas de ese pasado de pieles de guanaco, focas y rituales de iniciación. Sin embargo, a pesar de la hegemonización temprana del discurso de la “extinción”, en la interacción cotidiana la identificación como indígenas permanecía. Es necesario al mismo tiempo señalar que el ocultamiento de la pertenencia indígena puede ser considerado como una estrategia de supervivencia. Los padres dejaron de enseñar la lengua materna a los hijos, y se interrumpió el traspaso generacional de información “cultural”. De este modo, las poblaciones indígenas fueguinas pasaron a ser invisibles dentro de la población regional y su presencia fue eliminada a través de la historia de múltiples maneras (Gerrard, 2015).

Además es de resaltar que en la formación del estado nación argentino se fomentó el imaginario de la ausencia de indígenas en el territorio. Es por ello que la lucha de los integrantes de pueblos originarios pasa por visibilizarse y por borrar los estereotipos inculcados a la población en general, que trajo aparejado, no solo la negación o el ocultamiento de los orígenes de los indígenas que se mudaron a las ciudades, sino la sospecha de la autenticidad de indígenas intelectuales o escolarizados, que los aleja de la imagen del “verdadero indio” (Rodríguez, 2015, De la Cadena, 2005).

Sin embargo en las últimas décadas y luego de años de silencio, los miembros de los pueblos indígenas que viven en zonas urbanas y suburbanas comienzan a desarrollar nuevos procesos de reinterpretación de sus culturas, a apropiarse de los espacios urbanos, a generar demandas colectivas, etc. En palabras de José Bengoa:

La emergencia indígena en América Latina tiene en este fenómeno urbano una de sus expresiones más importantes. Hasta hace muy pocos años los indígenas se escondían en las ciudades. Eran pobladores. Hoy comienzan a mostrar con orgullo creciente su condición indígena.²

Los sujetos identificados y autoidentificados como indígenas han entrado en escena pública demandando reconocimiento. Sin embargo, este resurgimiento se da en el marco de una idea dóxicamente asumida por la población nacional y local, y que encuentra sus fundamentos en cierto discurso académico, que sostiene que en Tierra del Fuego “ya no hay indios”. (Gerrard, 2015)

En relación a lo anterior, Bartolomé sostiene que:

El incremento de la población indígena no se debe sólo al crecimiento demográfico y a la utilización de nuevos criterios censales. Nos encontramos ante procesos que podríamos considerar de reetnización³, derivada de la experiencia de participación política adquirida a partir de los años 70 y mediada por la influencia de las organizaciones etnopolíticas, que contribuyeron a dignificar lo étnico y otorgarle un sentido positivo a la condición indígena. Se desarrollaron así procesos sociales de identificación que ahora expresa la emergencia de viejas o nuevas identidades con nuevos rostros, asumidas como fundamentales por sus actores, dentro de contextos históricos y contemporáneos en los cuales se mantienen fronteras entre grupos percibidos como distintos.⁴

²Bengoa, J., *La emergencia indígena en América Latina*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 60.

³Hace algunos años el término “reetnización” se ha vuelto objeto de interés de la antropología.

⁴Bartolomé, M., *Interculturalidad y territorialidad confrontadas en América Latina*, Buenos Aires, RUNA XXXI, 2010, pp. 929.

Por su parte, el término “etnogénesis” (Gerald Sider, 1976) aparece con un sentido claro de una oposición al etnocidio. En términos teóricos, la aplicación de este término puede sustantivar un proceso que es histórico y dar la falsa idea de que en otros casos, en que no se habla de “etnogénesis” o de “emergencia étnica”, el proceso de formación de identidades estaría ausente. Otra clasificación frecuente es la de invisibilidad, dicha noción establece una identificación entre visión y conocimiento, considerando a la visión como una facultad privilegiada y en relación a las poblaciones indígenas de América no se trata de una aplicación nueva. Por su parte la caracterización de “indios emergentes” aparece como una imagen literaria que remite a una aparición imprevista que enfatiza el factor sorpresa.

Pacheco de Oliveira (Pacheco de Oliveira, 2010) prefiere referirse a proceso de etnogénesis, puesto que la etnicidad supone necesariamente una trayectoria, que es histórica y determinada por múltiples factores y un origen, que es una experiencia primaria, individual, pero que también se traduce en saberes y narrativas. Lo que vendría a caracterizar, según el autor, a las identidades étnicas, es que en ellas la actualización histórica no anula el sentimiento de referencia al origen sino que lo refuerza y que es de esa contradicción que resulta la fuerza política y emocional de la etnicidad.

Por su parte Bartolomé afirma que es la etnogénesis la que designa específicamente:

los procesos de actualización identitaria de grupos étnicos que se consideraban cultural y lingüísticamente extinguidos y cuya emergencia contemporánea constituye un nuevo dato tanto para la reflexión antropológica como para las políticas públicas.⁵

⁵ Bartolome, M., *Los pobladores del “desierto”*, Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM, [En línea], Puesto en línea el 21 février. URL: <http://alhim.revues.org/index103.html> 2005.

3. Reflexiones finales

A modo de conclusión, quisiéramos recuperar algunas de las nociones del historiador francés que nos motiva a seguir pensando y repensando la propia práctica. La misma parte de la hipótesis de que los modos y medios en que la memoria y la historia oral reconstruyen la identidad de colectivos indígenas pueden aportar un punto de vista no tomado en cuenta por la literatura científica y las discusiones filosóficas en torno a las problemáticas de la historia y la memoria.

En palabras del autor esto queda claro puesto que la historiografía es ambivalente, ya que elimina mientras construye, porque al darse un pasado mientras que algo se retiene, algo se fuga. Aquí cabe agregar que es entonces desde el contexto de reemergencias indígenas actual y desde las memorias de los protagonistas, desde donde consideramos oportuno navegar por esos puntos de fuga de la historia de la provincia de Tierra del Fuego en este caso particular.

Para finalizar pareciera pertinente una reflexión de Pacheco de Oliveira, donde sostiene que mientras que la tarea de los antropólogos se centró en desmitificar la noción de "raza" y deconstruir la de "etnia", los miembros de un grupo étnico se dirigen con frecuencia en la dirección opuesta, reafirmando su unidad y situando las conexiones con el origen en planos que no pueden ser atravesados o arbitrados por los de afuera. Entonces, al respecto el autor toma como ejemplo la siguiente indagación de Radhakrishnan (Radhakrishnan 1996: 210-211) donde éste se pregunta sobre por qué no puede ser indiano sin ser "auténticamente indiano", indagando sobre cuál es esa autenticidad que se le exige desde grupos dominantes.

En referencia a esto Peter Wade en su trabajo "Raza y etnicidad en Latinoamérica" propone que es necesario un trabajo de reflexividad en torno a estos temas en los tiempos posmodernos en los que vivimos. Porque de acuerdo a nuestras investigaciones, se puede afectar de manera negativa algunos de los objetivos de los mismos actores, por ejemplo en la obtención de tierras. Es por eso que aclara que:

No tiene sentido ser romántico sobre esto y pretender que las relaciones de poder, que han distinguido tradicionalmente a los que estudian de los estudiados, están por dar un vuelco.⁶

Por supuesto, el autor tampoco ignora que hoy en día los “propios actores” comienzan a estudiarse a sí mismos de un modo académico y no académico, de modo tal que las fronteras de lo que conocemos como conocimiento científico pudiera cuestionarse.

Bibliografía

Ankersmit, F. R., *Historia y tropología. Ascenso y caída de la metáfora*, F.C.E, Buenos Aires, 2004.

Bartolomé, M., “Interculturalidad y territorialidades confrontadas en América Latina”, *RUNA FFyL UBA*, XXXI, Buenos Aires, 2010.

Bartolomé, M., “Los pobladores del “desierto””, *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, [En línea], Puesto en línea el 21 février. URL: <http://alhim.revues.org/index103.html>, 2005.

Bascopé, J., “Pasajeros del poder propietario. La sociedad Explotadora de Tierra del Fuego y la biopolítica estanciera (1890-1920)”, *Magallania*. 36 (2), Punta Arenas. 2008, pp. 19-44.

Bengoa, J., *La emergencia indígena en América Latina*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 2000.

Bhaba, H. (comp.) *El entremedio de la Cultura. En Cuestiones de identidad cultural. Hall, Stuart y Paul du Gay (comps.)*. Buenos Aires. Amorrortu. 2003.

Briones, C., *Cartografías argentinas. políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires, antropofagia. 2005.

Briones, C., *La alteridad del “Cuarto Mundo”. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires, Ediciones del Sol, 1998.

Canclini, A., *Tierra del Fuego, su historia en historias*, Buenos Aires, Galerna, 1986.

⁶ Wade, P., *Raza y etnicidad en latinoamerica*. http://digitalrepository.unm.edu/abya_yala/312. 2010, p. 141

La escritura de la historia y el lugar de lo no-dicho en la escritura de la historia de Tierra del Fuego. NOELIA SOLEDAD LOBO

Chapman, A., *Los Selk'nam, la vida de los onas en Tierra del Fuego*, Buenos Aires, Emecé, 2007.

De Certeau, M., *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1975.

Escolar, D., "El "estado de malestar". Movimientos indígenas y procesos de desincorporación en la Argentina: el caso Huarpe" en *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*, Buenos Aires, Antropofagia. 2005, pp. 45-78.

Gallardo, C., *Los onas*, Buenos Aires, Ed. Chubut y Cia. 1910.

Geler, L., "Periódicos y periodistas afroporteños a fines del siglo XIX" en *Andares negros, caminos blancos. Afroporteños, Estado y Nación Argentina a fines del siglo XIX*, Rosario, Protohistoria Ediciones, 2010, pp. 27-53.

Gerrard, C., (en prensa) *Ya no saben cómo extinguirnos. Los Selk'nam de Tierra del Fuego: historia, territorio e identidad*. Tesis de Licenciatura en Antropología Social. DAS- FHyCS- UnaM. 2015.

Gusinde, Martín. *Los indios de Tierra del Fuego*, Buenos Aires, Centro Argentino de Etnología Americana, 1982.

Lothrop, S., *The indians of Tierra del Fuego. Museum of the American Indian*, New York, Heye Foundation, 1928.

Mansur, E. y Pique Huerta, R., "Arqueología de Hain. Investigaciones etnoarqueológicas en un sitio ceremonial de la sociedad Selknam de Tierra del Fuego", *Treballs d'Etnoarqueología*, 9. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2012.

Orquera L. y Piana, E., *La vida material y social de los Yámana*. Ushuaia. Ediciones Monte Olivia, 2015.

Pacheco de Oliveira, J., "¿Una etnología de los indios misturados? Identidades étnicas y territorialización en el Nordeste de Brasil", *Desacatos*, núm. 33, 2010, pp. 13-32.

Rappaport, J. y Abelardo Ramos P., "Una historia colaborativa: retos para el diálogo indígena académico", *Historia Crítica*, n. 29, 2005, pp. 39-62

Rodriguez, M., ""Invisible Indians" and "Degenerate Descendants": The Peculiarities of Mestizaje Ideology in Southern Patagonia" en *Shades of the*

La escritura de la historia y el lugar de lo no-dicho en la escritura de la historia de Tierra del Fuego. NOELIA SOLEDAD LOBO

Nation: Rethinking Race in Modern Argentina, P. Alberto y E. Elena (eds.). Cambridge, Cambridge University Press, 2016.

Sider, G., "Lumbee Indian Cultural Nationalism and Ethnogenesis" en *Dialectical Anthropology*, núm. 1, 1976, pp. 161-172.

Vidal Espinoza, H. *A través de sus cenizas. Imágenes etnográficas e identidad regional en Tierra del Fuego (Argentina)* Tesis de Maestría. FLACSO. Sede Ecuador. Quito. 1993.

Wade, P., Raza y etnicidad en Latinoamérica. http://digitalrepository.unm.edu/abya_yala/312, 2000.

White, H., *El texto histórico como artefacto literario*, Paidós, Barcelona, 2003.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
MESA DE PONENCIAS: FILOSOFÍA POLÍTICA Y JURÍDICA

**APROXIMACIÓN A LAS IMPLICANCIAS Y ALCANCES DEL CONCEPTO “TIEMPO” EN EL
PENSAMIENTO DE KARL MARX**

Sebastián Martín
UNLPam - IELES
sebastian_martin@live.com

Resumen:El modo de producción capitalista organiza racionalmente el tiempo a partir de una concepción utilitaria, instrumental, e impersonal. Este hecho es lo que impulsa a Marx a procurar desmontar y desarticular esta imagen del tiempo como flujo continuo, homogéneo y vacío. El capitalismo aplanar, bajo el rasero de la uniformidad y la indistinción al tiempo como mera sucesión de unidades cuantificables. Despojando de contenido a la forma, el tiempo se presenta como una estructura que permite emplazar procesos y conductas sistematizándolos. Concibiendo el tiempo solo como unidad métrica resulta posible convertir el trabajo en mercancía y fijarle un precio.

Palabras clave:marxismo, enajenación, tiempo, mercancía.

*La reducción del ser al tiempo es la esencia misma
de la alienación como extrañeza de sí mismo
(Bensaïd, Marx intempestivo, 2013, p. 131).*

1. Presentación

No caben dudas de que Marx cultivó una exquisita sensibilidad por el tiempo, no exenta, a veces, de tensiones y contradicciones. Conviven en sus textos pasajes y análisis que expresan una fascinación por un tiempo prometeico que progresa de modo sostenido y lineal como consecuencia del desarrollo técnico, con otros que oponen una perspectiva más compleja, que reusa concebir el tiempo de manera homogénea y lineal. Es en la exploración de estos últimos senderos que emerge, una y otra vez, la preocupación por el imperio, en el proceso de producción capitalista, de un tiempo que pretende erigirse como total y omnicompreensivo a condición de volverse continuo y homogéneo, carente de textura, vacío.

Es esta concepción técnica o calculadora del tiempo (para retomar dos conceptos caros a Heidegger) la que permite a la economía política administrarlo, ordenarlo, mensurarlo, fragmentarlo... en definitiva tenerlo a disposición a modo de “fondo fijo” (*Bestand*). Es esta la comprensión del tiempo que señorea, al menos, uno de los momentos claves del capitalismo y la técnica moderna. Regular, fijar y dirigir tiempos es una de las empresas fundamentales de toda economía.

Al hablar del carácter fundamental de la administración del tiempo en la economía, debemos entender la expresión en su sentido originario. Con ella no se mienta o describe un proceso relevante, junto a otros, a la hora (si vale el juego de palabras) de organizar y disponer procesos económicos. Lo que más bien queremos indicar es que: es precisamente la posibilidad de disponer del tiempo lo que fundamenta y sostiene toda práctica económica, pues: “toda economía es `economía de tiempo´. La categoría de tiempo está en el centro de la crítica de la economía política”.¹

2. Temporalidades en conflicto

El modo de producción capitalista organiza racionalmente el tiempo a partir de una concepción utilitaria, instrumental, e impersonal que reduce toda producción y trabajo a la producción de plusvalía y no de valores de uso:

El motivo propulsor y la finalidad determinante del proceso de producción capitalista son, ante todo, obtener la mayor *valorización posible del capital*, es decir, hacer que rinda la mayor plusvalía posible y que, por tanto, el capitalista pueda explotar con la mayor intensidad la fuerza de trabajo.²

La constatación de este hecho es lo que impulsa, al menos a cierto Marx, a procurar desmontar y desarticular esta imagen del tiempo como flujo continuo, homogéneo y vacío. En algún sentido, enfrentar críticamente al

¹Bensaïd, D., *Marx intempestivo*, Buenos Aires, Herramientas, 2013, pp. 129.

²Marx, K., *EL capital. Tomo I*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 267.

capital, es enfrentar su intento de imponer esta temporalidad lineal que pretende erigirse en sentido común, según la cual el tiempo representa una serie de compartimentos susceptibles de ser llenados mediante los procesos de producción y circulación. Así, se desarrolla una imagen “espacial” del tiempo en la que cada momento es un recipiente que debe ser colmado obedeciendo al imperativo de incrementar constantemente la cuota de ganancia.

El capitalismo se torna entonces un enorme sistema formal autonómico que desplaza todo contenido como irrelevante, deviniendo solo una estructura procedimental que emplaza al hombre y la naturaleza. “Lo que distingue a las épocas económicas unas de otras no es lo que se hace, sino el cómo se hace...”³

Nótese que en la economía capitalista, donde toda producción reviste la *forma* mercancía, no existe un interés palmario por la producción de valores de uso, sino única y exclusivamente por la producción de valores de cambio, los cuales, en la esfera de la circulación materializan la explotación del trabajo excedente “entregado” por los obreros como plusvalor. Con su habitual sarcasmo, y la corrosión de sus certeras observaciones apunta Marx:

La producción capitalista no es ya *producción de mercancías*, sino que es, sustancialmente, producción de plusvalía. El obrero no produce para sí mismo, sino para el capital. Por eso, ahora, no basta con que produzca en términos generales, sino que ha de producir concretamente plusvalía. Dentro del capitalismo, *sólo es productivo el obrero que produce plusvalía para el capitalista o que trabaja para hacer rentable el capital*. Si se nos permite poner un ejemplo ajeno a la órbita de la producción material, diremos que un maestro de escuela es obrero productivo si, además de moldear las cabezas de los niños, moldea su propio trabajo para enriquecer al patrono. El hecho de que éste invierta su capital en una fábrica de enseñanza en vez de invertirlo en una fábrica de salchichas, no altera en lo más mínimo los términos del problema.⁴

³*Ibíd.*, p. 132.

⁴*Ibíd.*, pp. 425-426.

Repetimos, en toda economía capitalista no hay lugar para el qué, mucho menos para el porqué de la producción, lo que realmente cuenta, en el sentido plenamente aritmético de la palabra, es el cómo. El sistema se desempeña como un autómata que no sólo se da a sí mismo el movimiento sino que también fija las leyes que lo gobiernan, de ahí su carácter autonómico. Ahora bien, como ya mencionamos, esta legalidad se reduce a la optimización de las ganancias, y es precisamente aquí donde el tiempo desempeña uno de sus papeles centrales, ya sea como producción de plusvalía absoluta o relativa, esto es, como extensión o intensificación de la jornada de trabajo. La puja entre trabajo necesario y trabajo excedente es un conflicto de temporalidades, entre el tiempo socialmente necesario para reproducir la mercancía fuerza de trabajo, esto es, la propia existencia física y el tiempo de servicio al capital.

Extender o intensificar el tiempo de trabajo no remunerado es el desvelo de todo capitalista, de hecho, el aumento de la productividad no reduce la jornada laboral sino que incrementa la cuota de plusvalía. En contraposición, disminuir este tiempo, salvaguardarlo, o mejor aún anularlo es la meta del proletariado, pues, en última instancia, la plusvalía arrancada no es sino una parte de la vida del trabajador. El conflicto, la lucha entre el trabajo necesario y el trabajo excedente es un enfrentamiento de temporalidades entre el trabajo vivo (como fuerza de trabajo) y el trabajo excedente (como plusvalor).

... el obrero no es, desde que nace hasta que muere, *más que fuerza de trabajo*; por tanto, *todo su tiempo disponible* es, por obra de la naturaleza y por obra del derecho, *tiempo de trabajo*, y pertenece, como es lógico, *al capital para su incrementación*. Tiempo para formarse una cultura humana, para perfeccionarse espiritualmente, para cumplir las funciones sociales del hombre, para el trato social, para el libre juego de las fuerzas físicas y espirituales de la vida humana, incluso para santificar el domingo –aún en la tierra de los santurrones, adoradores del precepto dominical-: ¡todo una pura *pamema!* En su impulso ciego y desmedido, en su hambre canina devoradora de trabajo excedente, el capital *no solo derriba las barreras morales, sino que derriba también las barreras puramente físicas de la jornada de*

trabajo. Usurpa al obrero el tiempo de que necesita su cuerpo para crecer, desarrollarse y conservarse sano [...] En vez de ser la conservación normal de la fuerza de trabajo la que trace el límite a la jornada, ocurre lo contrario: es el máximo estrujamiento diario posible de aquella el que determina, por muy violento y penoso que resulte, el tiempo de descanso del obrero. El capital no pregunta por el *límite de vida de la fuerza de trabajo*. Lo que a él le interesa es, única y exclusivamente, el máximo de fuerza de trabajo que puede movilizarse y ponerse en acción durante una jornada. Y, para conseguir este rendimiento máximo, no tiene inconveniente en *abreviar la vida de la fuerza de trabajo*...⁵

La pluma de Marx habilita una lectura capaz de sustraerse a la representación moderna hegemónica del tiempo, abriéndose a una dinámica temporal en la que conviven y se coligan de modo complejo pasado, presente y futuro. Solo sustrayéndonos y abandonando una representación ingenua del tiempo podemos abrirnos a esta experiencia no progresiva del mismo. Recordemos que, Marx y Engels afirman en el *Manifiesto Comunista* que:

En la sociedad burguesa, el trabajo vivo es solo un medio para multiplicar el trabajo acumulado. En la sociedad comunista, el trabajo acumulado es solo un medio para ampliar el proceso vital de los obreros, para enriquecerlo y mejorarlo.

En consecuencia, en la sociedad burguesa el pasado predomina sobre el presente, mientras que en la comunista el presente predomina sobre el pasado.⁶

La conciencia burguesa sobre la importancia del tiempo para el modo de producción capitalista es tal que, en torno a él se articulan gran parte de los conceptos centrales de Marx, fundamentalmente aquellos que refieren al trabajo y que ponen de relieve la existencia de tiempos no necesariamente contemporáneos u homogéneos. Pensemos por ejemplo en los pares de

⁵*Ibid.*, pp. 207-208.

⁶Karl, M., Engels, F., *Manifiesto Comunista*, Barcelona, Crítica, 1998, p. 59.

opuestos trabajo necesario/excedente; trabajo concreto/ abstracto; trabajo pretérito/vivo. Todos ellos expresan pluralidad y conflicto de temporalidades entre ciclos, ritmos, reproducciones, rotaciones, crisis...

El modo de producción capitalista aplana, bajo el rasero de la uniformidad y la indistinción al tiempo como mera sucesión de unidades medibles, cuantificables y calculables. Despojando de contenido a la forma, el tiempo se presenta como una estructura que permite emplazar mecánicamente procesos y conductas sistematizándolos y volviéndolos eficientes, útiles y funcionales. De este modo resulta plausible convertir el trabajo en mercancía y fijarle un precio, a partir de concebir el tiempo únicamente como unidad métrica. En efecto, afirma Marx en *Miseria de la filosofía*:

Siendo el trabajo en sí mismo mercancía, se mide como tal por el tiempo de trabajo que es menester para producir el trabajo mercancía. ¿Y qué es menester para producir el trabajo mercancía? Estrictamente el tiempo de trabajo que es preciso para producir los objetos indispensables al entretenimiento incesante del trabajo, es decir para mantener la vida del trabajador y ponerle en estado de propagar su raza.⁷

Nótese cómo claramente la concepción lineal y homogénea del tiempo posibilita montar y sostener la explotación de la fuerza de trabajo del proletariado. Él único índice que integra los cálculos de los poseedores de los medios de producción es el tiempo como escala métrica de producción. El hombre, sólo es considerado en su condición de trabajador, en su devenir mercancía, esto es, fuerza de trabajo susceptible de ser comprada y vendida, en resumidas cuentas explotada.

(...) los diferentes géneros de trabajo se han igualado por la subordinación del hombre a la máquina o por la división extremada del trabajo; que los hombres desaparecen ante el trabajo; que el péndulo del reloj ha llegado a ser la medida exacta de la actividad relativa de dos obreros, como lo es de la

⁷ Marx, K., *Miseria de la filosofía*, Madrid, Ediciones Orbis, 1984, p. 70.

celeridad de dos locomotoras; en cuyo caso no se debe decir que una hora de un hombre vale tanto como una hora de otro hombre, sino, más bien, que un hombre de una hora vale tanto como otro hombre de una hora. El tiempo es todo; el hombre no es nada; todo lo más es el esqueleto del tiempo. No se trata, pues, de la calidad. La cantidad sola lo decide todo; hora por hora, jornada por jornada.⁸

El trabajador desaparece y la singularidad de su trabajo vivo queda obturada bajo el gobierno de un tiempo que ordena, organiza, clasifica y dispone técnicamente el quehacer y el ritmo de cada jornada laboral en función de la abstracción de los ritmos y plazos “socialmente necesarios” y cuya razón obedece al cálculo egoísta de la extracción de plusvalía mediante la explotación de la mercancía fuerza de trabajo, esto y no otra cosa es el trabajo abstracto. La fuerza de trabajo, solo es concebida como el “esqueleto del tiempo” que permite metamorfosear el trabajo vivo en trabajo abstracto al someterlo “al péndulo del reloj”, de modo tal que “la cantidad sola lo decide todo”. Calcular para optimizar, para volver más eficiente y útil la producción y al obrero; calcular para incrementar la cuota de ganancia; calcular para acrecentar la plusvalía relativa; calcular para asegurar la empresa pues:

Condición esencial de la explotación fabril, sobre todo una vez sujeto a la jornada de trabajo, es la seguridad normal del resultado, es decir, *seguridad* de conseguir la producción de una determinada cantidad de mercancías o el efecto útil apetecido en un espacio de tiempo dado.⁹

3. A modo de cierre

Adentrarse en los escritos de Marx y recuperar su preocupación por el tiempo, explorar sus contradicciones, ambigüedades y sus impensados supone recorrer un itinerario de lectura capaz de sustraerse a la imagen antaño dominante de un Marx fascinado y obnubilado por el desarrollo de la técnica

⁸Ibíd., p. 72.

⁹ Marx, K., *EL capital. Tomo I*, ed. cit., p. 397.

moderna. El tiempo es el concepto que forja el andamiaje de toda economía, por ende, comprender cómo es concebido en el modo de producción capitalista es central a la hora de entender cómo funciona y opera para sostener y materializar históricamente la explotación.

La economía política, como antes se dijo, nos presenta una “imagen” del tiempo homogénea, lineal, vacía y progresiva. Reduce el trabajo a la abstracción de un tiempo sin cualidad y al trabajador a la personificación de tiempo de trabajo. Es esto lo que le permite operar sobre el tiempo, administrándolo racionalmente, calculando y disponiendo técnicamente de él a partir del establecimiento de unidades y patrones de medida.

Dicho esto, queda claro que en Marx, traer a la luz los ritmos desacompañados, desquiciados y plurales posibilita arremeter con la “imagen de época” homogénea que desde la modernidad procura sostener la economía política y la ideología en general. Desarticularla, comprendiendo seriamente cómo esta comprensión del tiempo y la historia hace posible la organización, la planificación y la disposición del tiempo, es el puntapié inicial para desmontar el aparato, para restablecer la importancia del valor de uso y su resistencia a ser reducido a la igualdad de una temporalidad vacía, progresiva y emplazada como armazón de la producción y de la técnica.

Quizás esta meditación habilite el claro (*Lichtung*) capaz de encaminarnos a un pensar de otro registro, próximo a aquello que Heidegger nombrara como *Gelassenheit*, abriendo y haciendo propicia la posibilidad de un exterior respecto al modo lineal de concebir el tiempo y reducir la vida. Como magistralmente escribe Bensaïd (2013, pp. 123-124):

En Marx, como en Proust, el tiempo perdido es el tiempo sin cualidad de un dios cronometrista. Sin memoria ni música, simple patrón de una historia insoportable, ese tiempo desesperadamente vacío de la abstracción relojera y monetaria encadena sus períodos sombríos, siguiendo “el cambio puramente indiferente de la progresividad” del que se aflige Hegel. Manteniendo a raya

Aproximación a las implicancias y alcances del concepto “tiempo” en el pensamiento de Karl Marx. SEBASTIÁN MARTÍN

a la moda y a la muerte mercantiles, el tiempo reencontrado será el de la obra salvada y la actividad creadora.¹⁰

Poner el tiempo a resguardo, cobijarlo hospitalariamente en el fragor de la lucha contra la explotación, la enajenación y la opresión, sea quizás, el pulso mesiánico que late en el legado heredado del pensamiento más profano de Marx.

Bibliografía

Bensaïd, D., *Marx intempestivo. Grandezas y miserias de una aventura crítica*, Buenos Aires, Herramienta Ediciones, 2013.

Marx, K., *Miseria de la filosofía. Contestación a la “Filosofía de la miseria” de Proudhon*, Madrid, Ediciones Orbis, 1984.

Marx, K., *El Capital. Tomo I*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

Marx, K. y Engels, F., *La ideología alemana*, Buenos Aires, Ediciones Pueblos Unidos, 1985.

Marx, K., Engels, F., *Manifiesto comunista*, Crítica, Barcelona, 1998.

¹⁰Bensaïd, D., *Marx intempestivo*, ed. cit., pp. 123-124.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFIA
MESA REDONDA: FENOMENOLOGÍA

CONSIDERACIONES RESPECTO DE LA CRISIS DE LA HUMANIDAD EUROPEA
(EN EL MARCO DE LA CONFERENCIA DE VIENA EN MAYO DE 1935)

Viviana Mirta Martínez Domínguez
martinezsigloxxi@gmail.com

Resumen: Transcurridos 82 años de las presentaciones que bajo el título *Krisis der europäischen Menschheit*, tienen lugar en Viena, entre el 7 y 10 de mayo de 1935, consideramos repensar desde la misma perspectiva husserliana, esto es desde lo cultural e histórico, los tres nudos altamente significativos que quedaron expuestos en aquellas conferencias. El tema, allí tratado, ahondaba en las consideraciones de Husserl respecto de las ciencias y la filosofía en el marco de la aguda crisis europea. Para situarnos en este propósito nos referiremos a tres consideraciones según el siguiente detalle: Qué representa Europa - El concepto de supranacionalidad - y en última instancia - El renacimiento espiritual surgido del heroísmo de la razón.

Palabras y expresiones claves: Europa, Ciencias, Ciencias humanas, Crisis, Supranacionalidad, Heroísmo de la razón.

Introducción:

El tema de la obra *La crisis de las ciencias Europeas y la fenomenología trascendental* tiene como inmediato antecedente las conferencias que Husserl dicta en el Círculo Cultural de Viena en 1935. Allí, el más legítimo exponente de la fenomenología, aborda la realidad europea desde una perspectiva cultural e histórica.¹

¹ Vale la referencia porque seguramente vamos a recurrir a ella cuando tengamos necesidad de aclarar algunos conceptos que el fundador de la fenomenología expone con claridad en estas conferencias.

Consideraciones respecto de la crisis de la humanidad europea (en el marco de la conferencia de viena en mayo de 1935) VIVIANA MIRTA MARTÍNEZ DOMÍNGUEZ

Edmund Husserl se pregunta: qué representa para él, a esa altura de los tiempos, ser europeo. Y no es ésta una pregunta menor cuando advierte, tras las consecuencias que arroja la Primera Guerra Mundial, una profunda crisis que en todos sus aspectos se presenta con rasgos de deshumanización en cuanto a lo científico y tecnológico y barbarización en cuanto a lo propiamente humano.

“Meras ciencias de hechos hacen meros hombres de hechos”²,

dice el pensador. Este es uno de los irrefutables argumentos expuesto al inicio del texto póstumo de Husserl. Queda en él manifiesto, en su fase teórica y práctica, la crisis de las ciencias a la que refiere en casi toda su obra. En otras palabras, el pensador observa que las meras ciencias de hechos se han abstraído de la verdadera función que a cada una de ellas le es propia dentro de la vida humana³.

En efecto: el positivismo lógico⁴, el escepticismo⁵, y los relativismos⁶, al concluir el siglo XIX y en las primeras décadas del siglo XX, (cuando el pensar

² HUSSERL, Edmund, La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental, Traducción y notas de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Barcelona, Ed. Crítica, 1990, p6

³ Confer; MADRID CASADO, Carlos M. Husserl y la mathesis universalis. Rev. El Catoblepas, España, 2004, N° 26 p16

⁴ Me parece oportuno destacar aquí, a modo de recordatorio, las palabras de Bertrand Russell, profesor a mitad del siglo XX en la University of Cambridge, ante el Primer Congreso Nacional de Filosofía (Mendoza, Argentina, 1949), en las que considera al positivismo lógico como un método. Dice el Profesor Russell: “<Logical Positivism> is a method, not for a certain Kind of result. A philosopher is a logical positivist if he holds that there is no special way of knowing that is peculiar to philosophy, but that questions of fact can only be decided by empirical methods of science, while questions that can be decided without appeal to experience are either mathematical or linguistic. Many members of the school would describe their position briefly as a determination to reject "metaphysics", but "metaphysics" is such a vague term that this description has no precise meaning. I should prefer to say that questions of fact cannot be decided without appeal to observation. For example seventeenth century continental philosophers would contend that the soul must be immortal because the soul is a substance and substances are indestructible. A logical positivist would reject this argument, but would not necessarily hold that the soul is mortal, since he might think that psychical research give empirical evidence of survival.

⁵ Nos referimos a la posición científica epistemológica tomada frente a todo conocimiento que no sea susceptible de prueba empírica que lo valide. Todas las cosas y todos los fenómenos caen bajo una actitud de desconfianza o duda que el escéptico (skeptikós) examina absteniéndose de todo juicio.

Consideraciones respecto de la crisis de la humanidad europea (en el marco de la conferencia de viena en mayo de 1935) VIVIANA MIRTA MARTÍNEZ DOMÍNGUEZ

científico, gestado por las ciencias positivas en plena efervescencia de la modernidad, había desviado sus intereses últimos de lo concerniente a la existencia humana hacia la razón físico-matemática), abren con comodidad las puertas del conocimiento al cientificismo, convencidos de que la razón humana limitada en su búsqueda de la verdad, habilitaba con carácter científico, sólo aquellos conocimientos obtenidos por medio del método hipotético deductivo.

El cientificismo concibe al mundo libre de contradicciones, puede ser absolutamente conocido por la razón. Es la ciencia la que a su criterio y juicio, mediante la actividad del conocimiento, la que puede operar sobre él y transformarlo. “En medios filosóficos –desde Nietzsche a Husserl, Apel, Gadamer, Habermas, Heelan, Popper, Feyerabend, Kockelmans, Rescher y otros-, se ha considerado al cientificismo como “la falsa conciencia fundamental de nuestra era”. Gerard Radnitzky ha escrito que el cientificismo es “la conciencia dogmática de que el modo de conocer llamado ‘ciencia’ es el único que merece el título de conocimiento, y que su forma vulgarizada se manifiesta en la creencia de que la ciencia, eventualmente, resolverá todos nuestros problemas o, cuando menos, todos nuestros problemas ‘significativos’.”⁷

Propósito:

Como quedó expuesto en el resumen de esta exposición, han transcurridos ya 82 años de las presentaciones que bajo el título *Krisis der europäischen Menschheit*,

⁶ De esta posición respecto del conocimiento, queremos destacar que, en el plano epistemológico, destaca la imposibilidad de acceder a una verdad universal. No hay verdad objetiva, nada vale para todos, nada vale para siempre. “Este sistema de pensamiento ha inundado por todos lados la sociedad actual. En el plano espiritual ya no existe un solo Dios Personal que se ha revelado por medio de las escrituras en forma suficiente, definitiva y autoritativa. Afirmar esto es reconocer que la verdad es absoluta y eso se considera una expresión intolerante hacia otras expresiones de fe que difieren de esta afirmación. La negación de la existencia de una verdad absoluta deja al ser humano a la deriva en un mar de subjetivismo.” Ivan Reyes en *El relativismo, la epidemia del siglo XX*.

⁷ ALONSO, Carlos Javier, Panorama histórico del cientificismo en: *La agonía del cientificismo. Una aproximación a la filosofía de las ciencias*, EUNSA, Pamplona 1999, p1.

Consideraciones respecto de la crisis de la humanidad europea (en el marco de la conferencia de Viena en mayo de 1935) VIVIANA MIRTA MARTÍNEZ DOMÍNGUEZ

tienen lugar en Viena, entre el 7 y el 10 de mayo de 1935, sin embargo, no es anacrónico considerar hoy volver a pensar desde la misma perspectiva husserliana, esto es, desde lo cultural e histórico, los tres nudos altamente significativos que quedaron expuestos en aquellas conferencias: Qué representa Europa, El concepto de supranacionalidad y El renacimiento espiritual surgido del heroísmo de la razón. Estimamos que en la conclusión queda justificado nuestro regreso en el tiempo.

I: Qué Representa Europa

No es casual que Husserl se pregunte qué representa Europa en 1935 y en Viena. El pensador alemán había sido expulsado por su condición de judío de la curia científica alemana, Heidegger lo había eliminado de la dedicatoria de *Ser y Tiempo* y, como durísimo golpe a su condición de ser humano, cargaba el dolor de haber perdido en las líneas del frente alemán a uno de sus dos hijos. Ese es el mundo que le está dado necesariamente como campo universal de su praxis real y posible⁸. Pero esto no es todo, a cuenta de lo que nos preocupa temáticamente, cabe decir que Husserl instala la pregunta por Europa en orden al sentido espiritual; puesto que, Husserl advierte que la sociedad europea y las ciencias modernas se han desviado de su sentido originario. El mundo va hacia la segunda guerra mundial, las naciones europeas están enfermas, está enferma la cultura y el espíritu humano.

Desde el inicio queda claro el propósito de la conferencia. Husserl va a hacer el intento de renovar el interés por la crisis europea, mostrando cuál es la función que le corresponde a la filosofía y a las ciencias. La pregunta ahora es por el motivo del fracaso de las ciencias del espíritu a pesar del desarrollo que han

⁸Confer, HUSSER, Edmund, LA CRISIS DE LAS CIENCIAS EUROPEAS Y LA FENOMENOLOGÍA TRANSCENDENTAL, Barcelona, Ed. Crítica, 1991, p 148

Consideraciones respecto de la crisis de la humanidad europea (en el marco de la conferencia de viena en mayo de 1935) VIVIANA MIRTA MARTÍNEZ DOMÍNGUEZ

logrado. Para esclarecer este asunto es preciso profundizar en el significado de Europa, al respecto nos dice:

“Europa no en un sentido geográfico, (...) como si fuera posible delimitar el conjunto de los hombres que coexisten aquí territorialmente como humanidad europea. Los dominions ingleses, los Estados Unidos, etc., pertenecen claramente, en un sentido espiritual, a Europa; no así los esquimales o los indios de las tiendas de campaña de las ferias anuales, ni los gitanos que vagabundean continuamente por Europa. Es manifiesto que bajo el rótulo de Europa lo que está en juego es la unidad de una vida espiritual, de un hacer y de un crear con todos los objetivos, intereses, preocupaciones y esfuerzos, con las configuraciones teleológicas, con las instituciones y organizaciones.”⁹

Mas, esta delimitación carecería de sentido si no tuviera como punto neurálgico el interés del pensador de dejar al descubierto que, la crisis de las ciencias europeas proviene de la aceptación del modelo de ciencia que pone en marcha la modernidad. Un modelo de ciencia que en su afán de atenerse a lo que es, a los meros hechos, ha perdido el significado de lo humano. De allí que es posible concluir que: la crisis y el fracaso de éstas, no es, sino, la crisis y el fracaso del hombre y su existencia.

Ii: El Concepto De Supranacionalidad En Lo Cultural Y Científico

El concepto de supranacionalidad le adviene al pensamiento en su carácter científico, en tanto Husserl considera a Europa una unidad cultural, esto es: una supranación cuya identidad consiste en portar el modo cultural occidental. Este concepto es importante, más, cuando al definir nación afirmamos para esta una

⁹HUSSER, Edmund, LA CRISIS DE LAS CIENCIAS EUROPEAS Y LA FENOMENOLOGÍA TRANSCENDENTAL, Barcelona, Ed. Crítica, 1991, p.328

Consideraciones respecto de la crisis de la humanidad europea (en el marco de la conferencia de Viena en mayo de 1935) VIVIANA MIRTA MARTÍNEZ DOMÍNGUEZ

comunidad de lenguaje. ¿Podríamos preguntarnos respecto de dónde plasmar y cómo hacerlo para tan vasto territorio y tan amplia diversidad de lenguas, al referirnos a Europa, una unidad sintaxis-gramatical y conceptual del pensamiento? Dicho de otro modo ¿cómo podemos aceptar sin más la expresión husserliana “lengua europea”? Pues, la respuesta llega a nosotros fenomenológicamente, debemos considerar el concepto de supranacionalidad y el de lengua europea, desde el plano de las ciencias y no, como ya ha sido aclarado, desde el plano del territorio. “Las ciencias en plural, todas las que aún debían de fundarse y todas las ya establecidas, no eran sino ramas no independientes de la Filosofía una. En una acentuación audaz y aún exagerada del sentido de universalidad, que comienza ya en Descartes, esta filosofía vino a pretender nada menos que abarcar, de forma rigurosamente científica y en la unidad de un sistema teórico, absolutamente todas las cuestiones significativas mediante un método apodícticamente evidente y un progreso infinito, pero racionalmente ordenado, de la investigación.”¹⁰ Desde este lugar, no hablamos de lengua europea y por extensión de ciencias en la cultura occidental, como un corpus sistemático, definido y cerrado, sino como un saber viviente de la conciencia sujeto a un constante repensar crítico, evento que puede ser siempre revivido (puesto entre paréntesis) en el ejercicio del espíritu en su proceso de continua génesis.

Podemos asegurar entonces que,

“En el concepto de supranacionalismo, no tiene nada que ver con la ideológica noción de internacionalismo, se expresa una visión análoga a la que había llevado a José Ortega y Gasset a hablar de una Europa que precede a las naciones europeas, no sólo en sentido geohistórico, sino también espiritual. (...) La

¹⁰, Ídem, p.8

Consideraciones respecto de la crisis de la humanidad europea (en el marco de la conferencia de viena en mayo de 1935) VIVIANA MIRTA MARTÍNEZ DOMÍNGUEZ

“supranación” no es, pues, el conjunto de todas las naciones europeas o el órgano de su gobierno colectivo, sino la condición de posibilidad de su cooperación”.¹¹

Desde la perspectiva husserliana es evidente que no se pretende una arqueología de Europa, pero si, reconocerla en un proceso de génesis continua, a partir de una comprensión crítica de la totalidad de la historia.

Iii.El Renacimiento Espiritual Surgido Del Heroísmo De La Razón

Respecto de la crisis de Europa, Husserl señala en la segunda parte de la conferencia de 1935 que ésta radica en un racionalismo dogmático, es decir en una perversión de la razón. Ya al concluir la conferencia, el pensador judío-alemán no encuentra más que dos alternativas para la evidente crisis, el camino del odio y la barbarie o la recuperación del mundo espiritual a partir del heroísmo de la razón.

De cara a lo científico, el pensador señala que no todas las ciencias pueden ser consideradas iguales. No duda en confirmar, tal como ya lo había hecho Dilthey, dos grandes esferas en las que se ubican las ciencias. Una para las llamadas ciencias naturales (Naturwissenschaften), otra para las ciencias del espíritu (Geisteswissenschaften). Lo que no encuentra inicialmente respuesta a los interrogantes que se plantea es: ¿por qué las ciencias no logran resolver la crisis? Y especialmente ¿por qué si las ciencias naturales avanzan en el dominio técnico de la naturaleza, no sucede lo mismo en las ciencias humanas, por qué éstas últimas fracasan en su razón propia? En un intento de otorgarle un marco conceptual al problema, Husserl examina desde su presente y hasta sus orígenes la actitud

¹¹ GARCIA MARQUÉS Alfonso y GARCÍA LORENTE, José Antonio, Europa a Examen: Nuevos diálogos sobre el viejo mundo, Dykinson, España, 2013 p. 33

Consideraciones respecto de la crisis de la humanidad europea (en el marco de la conferencia de viena en mayo de 1935) VIVIANA MIRTA MARTÍNEZ DOMÍNGUEZ

teórica de Europa, concluyendo que es en la antigua Grecia donde la razón europea tiene sus raíces. Razón que según observa ha desvirtuado su actitud teórica desinteresada trocando en una actitud dominante y totalitaria. Y esto, porque se ha apartado del mundo de la vida, porque ha transformado el mundo en un mundo matemático, porque ni óptica, ni metódicamente, hace diferencias entre naturaleza físico-matemática y espíritu, porque la razón se ha vuelto objetivista e instrumental, porque la razón se ha extraviado y en su extravío, ha terminado devorando la infinitud.

La razón, en su investidura instrumental, es motivo de totalitarismo, fuente de barbarie, negación de cualquier racionalidad que no pueda ser expresada conceptual o técnicamente en términos matemáticos.

“Es errado por ello, por parte de las ciencias del espíritu, competir con las ciencias de la naturaleza por la igualdad de derechos entre ambas. En la medida en que acuerdan a estas últimas su objetividad como autonomía, caen ellas mismas en el objetivismo”.¹²

Partiendo de la tesis de que nada queda fuera de un naturalismo y de un objetivismo, o lo que es lo mismo, que todo es naturaleza, que no hay nada que no sea objeto y que toda posibilidad de conocer radica en el lenguaje, Husserl considera que no hay salida y que lo único que hay que esperar es la barbarie y el distanciamiento de Europa de su propio sentido.

En cambio, si la razón crítica aparece heroicamente triunfando sobre el naturalismo, aún hay esperanzas, esto es, en palabras de Husserl:

¹² HUSSER, Edmund, LA CRISIS DE LA HUMANIDAD EUROPEA, Barcelona, Ed. Crítica, 1991, p.356

Consideraciones respecto de la crisis de la humanidad europea (en el marco de la conferencia de viena en mayo de 1935) VIVIANA MIRTA MARTÍNEZ DOMÍNGUEZ

“volver a los orígenes de las ciencias en el “mundo de la vida” en donde es posible explicar la subjetividad como dadora de sentido y, por consiguiente, como subjetividad operante y práctica”.¹³

Conclusión:

El camino recorrido hasta aquí, es una apretada síntesis en relación a la crisis de las ciencias europeas, en la que Husserl intenta mostrar cómo y por qué, a pesar de los progresos de la razón instrumental, el espíritu ha caído en un estado de malestar consigo mismo. Malestar en sentido de carencia, en el sentido de que el mundo circundante e intuitivo, meramente subjetivo, en la modernidad no forma parte de la temática científica, y por consiguiente tampoco forma parte de esta temática el propio sujeto operante. La crisis de las ciencias europeas es sin lugar a dudas, la crisis de la humanidad europea. Las ciencias contemporáneas se han deshumanizado. Por esta razón, el pensador nos ha conducido a pensar respecto del sentido o del sin sentido de las ciencias en orden a cuestiones que resultan decisivas para una humanidad.

El esfuerzo heroico de la razón por corregir sus propios desvíos, es la única posibilidad que el pensador encuentra para evitar la barbarie.

BIBLIOGRAFÍA:

Alonso, Carlos Javier, *Panorama histórico del científicismo en: La agonía del científicismo. Una aproximación a la filosofía de las ciencias*, EUNSA, Pamplona 1999.

García Marqués Alfonso y García Lorente, José Antonio, *Europa a Examen: Nuevos diálogos sobre el viejo mundo*, Dykinson, España, 2013.

¹³ Ídem, p. 348

Consideraciones respecto de la crisis de la humanidad europea (en el marco de la conferencia de viena en mayo de 1935) VIVIANA MIRTA MARTÍNEZ DOMÍNGUEZ

Husser, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Ed. Crítica, 1991.

-----, *La crisis de la humanidad europea*, Barcelona, Ed. Crítica, 1991
Madrid Casado, Carlos M. *Husserl y la mathesis universalis*. Rev. El Catoblepas, N° 26. España, 2004.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
MESA DE PONENCIAS: FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

LA CUESTIÓN DEL SENTIDO DE LA VIDA Y EL ABSURDO DE LA EXISTENCIA
(HUMANISMO EN EL PENSAMIENTO DE ALBERT CAMUS)

Viviana Mirta Martínez Domínguez
UNCuyo. F.FYL
martinezsigloxxi@gmail.com

Resumen: Desde el último tercio del siglo XIX y a lo largo del siglo XX, las reflexiones que llevan lo cotidiano hasta sus últimas consecuencias, basadas en el esfuerzo vano de los hombres por acceder a una respuesta sobre el origen del universo y el principio y el fin de la vida humana, cobran auge en la literatura¹ y en la filosofía² que postulan el carácter absurdo de la existencia.

Lo que carece de sentido es absurdo. Para Camus, por ejemplo, el mundo y la vida carecen de sentido. De allí que vivir entre el impulso del hombre hacia lo eterno y el carácter finito de la existencia, sea aceptar el absurdo.

A partir de lo enunciado, en esta exposición se pretende reflexionar acerca del sentido o el sin sentido de la existencia y el valor inestimable de la vida a pesar del carácter absurdo de la realidad. Proponemos para esta tarea, partir de la reflexión crítica de algunos pasajes del pensamiento camusiano, especialmente del ensayo *El mito de Sísifo*.

Palabras claves: Absurdo - Existencia - Vida - Eternidad - Finitud - Esperanza

1-Exordio:

“El hombre absurdo no puede sino agotarlo todo y agotarse.
Lo absurdo es su tensión más extrema,
la que mantiene constantemente con un esfuerzo solitario,
pues sabe que con esa conciencia y esa rebelión
al día testimonia su única verdad,
que es el desafío.”

CAMUS, Albert.
El mito de Sísifo, Madrid, Alianza, 1985.

¹ En esta línea de conocimiento se inscriben Manuel Pedrolo Molina el escritor español cuya obra ha sido traducida a más de veinte idiomas; también Kafka y su obra *La metamorfosis*.

² En la arista filosófica además de Camus, Unamuno, Sartre y el mismo Nietzsche constituyen una importante línea de referencia.

La cuestión del sentido de la vida y el absurdo de la existencia (humanismo en el pensamiento de Albert Camus). *VIVIANA MIRTA MARTÍNEZ DOMÍNGUEZ*

El siglo XX, marcado en su segunda década por la Primera Guerra Mundial, y más tarde, en la década del 40 por la Segunda Guerra Mundial, denuncia el vacío existencial que provoca la búsqueda infructuosa del sentido de la vida. En efecto, cuando la condición humana viene a significar la soledad, la desesperanza y la muerte como destino, el sin sentido de la vida llega a su estadio máximo.

Ya no tiene lugar en el pensamiento ni en la vida el optimismo racionalista, antes bien, el fin de las certezas y la decadencia de la Ética sobrevienen sin posibilidad de dar vuelta atrás la página de la historia que interpela al hombre de postguerra.

En medio del conflicto humano se instalan la deshumanización, la desconfianza en la realidad y el absurdo.

La deshumanización aparece en el marco histórico social, donde nuevos esquemas de poder colocan sus preferencias colonizando el mundo vital del “hombre de carne y hueso”, del hombre concreto. Dicho de otra manera, lo humano real, lo que se siente en la carne y en el alma, es desplazado por lo “no humano”. Una “nueva complejidad” (las guerras, el exterminio, los diversos colonialismos, o el abuso ejercido sobre los más débiles por parte de los que ostentan el poder) procede a instalarse sobre la libertad de la persona, anulando toda posibilidad de que ésta sea reconocida como un fin en sí misma. Y esta complejidad, no es otra que aquella que la despoja de su humanidad para situarla en el rango de “medio disponible” para ser de cualquier modo manipulada.

La desconfianza en la realidad no es otra cosa que la reflexión que surge al constatar que la vida, en un mundo en constante cambio, se ubica por atrás y por debajo del conocimiento tecno-científico, y que éste, frente a lo propiamente humano, ha cobrado vida propia para elevarse a un nivel “supremo” donde la

La cuestión del sentido de la vida y el absurdo de la existencia (humanismo en el pensamiento de Albert Camus). VIVIANA MIRTA MARTÍNEZ DOMÍNGUEZ

reflexión antropológica parece no alcanzarlo. La desconfianza estriba en el hecho de que es el mismo hombre el que propicia la deshumanización. ¡Tal el progreso para una humanidad sin “hombres de carne y hueso”! ¡tal el progreso para una vida sin sentido!, que estando aun en una etapa en la que el ser humano es conducido a más y más complejidad y sofisticación en los diversos órdenes de la realidad, sin embargo, no le es posible satisfacer los anhelos más legítimos y primarios de la existencia. Los pensadores de post-guerra, y también los del siglo XIX, sabían que los tiempos por venir, desde una consideración abstracta, aniquilarían al hombre real. De allí la sospecha y la demanda que atraviesan sus pensamientos. Por ejemplo, leemos en *El hombre rebelde* que,

“dos siglos de rebelión, metafísica o histórica, se ofrecen justamente a nuestra reflexión”³.

Y sospechamos que es un punto de partida desde dónde Camus estima que hay que buscar un hilo conductor o al menos una hipótesis que explique la desmesura de los tiempos que corren. Su preocupación es legítima y se sustenta en la lectura de los conflictos humanos que le ponen carnadura a su época.

Francisco Gutiérrez Sánchez comenta:

“Los tratados de paz (a los que tanto les dio importancia Camus) los tratados y convenios económicos, tecnológicos, las temáticas sobre los valores humanos, ya sean personales o sociales, los efectos de la globalización, la educación y la cultura del ciudadano futuro, sus medios y fines, la moral y la política como instrumentos de poder social sobre los pueblos son algunos de los temas actuales controversiales y que de una manera o de otra son discutidos y analizados por Camus a lo largo de toda su obra”⁴.

³ CAMUS, Albert, *El hombre rebelde*, 9na ed. Traducción de Luis Echávarri, Buenos Aires, Losada, 1978, p.16

⁴ GUTIÉRREZ SÁNCHEZ, Francisco. *Albert Camus y el existencialismo*, en Rev. Espiga n° 4 Julio-Diciembre del 2001, Costa Rica, ISSN: 1409-4002, e-Dialnet, Latindex. (<http://www.uned.ac.cr/>) XVIII Congreso Nacional de Filosofía (AFRA)

La cuestión del sentido de la vida y el absurdo de la existencia (humanismo en el pensamiento de Albert Camus). VIVIANA MIRTA MARTÍNEZ DOMÍNGUEZ

Estos pensadores estiman que la multiplicación de los conflictos humanos en los escenarios mundiales, puede desatar una catástrofe a escala planetaria con dimensiones impredecibles. Nunca más actual en nuestro tiempo, cuando surge en el seno de un mundo anárquico la desconfianza en la realidad, las reflexiones del pensador argelino y sus páginas respecto del absurdo.

Lo expuesto hasta aquí, conduce a pensar en la insignificancia de la vida humana, vida que, en la reflexión de Albert Camus, por ejemplo, depende del valor⁵ que los hombres le otorguen.

De modo tal que, el conflicto humano al que referimos en el título de esta exposición es el que cobra forma entre libertad y justicia, cuando la insignificancia atribuida a la vida le hace decir al autor:

“Juzgar que la vida vale o no la pena vivirla es responder a la pregunta fundamental de la filosofía. Las demás, si el mundo tiene tres dimensiones, si el espíritu tiene nueve o doce categorías, vienen a continuación. (...) Y si es cierto, como pretende Nietzsche, que un filósofo, para ser estimable, debe predicar con el ejemplo, se advierte la importancia de esa respuesta, puesto que va a preceder al gesto definitivo. Se trata de evidencias perceptibles para el corazón, pero que se deben profundizar a fin de hacerlas claras para el espíritu.”⁶

En efecto, estamos ya próximos a hacer pie en el punto neurálgico y contundente del conflicto humano desde el pensamiento de Camus: **el absurdo**.

Literalmente podemos definir el absurdo como lo que es inverso a la razón, lo que carece de sentido, tal por ejemplo:

“...el espectáculo de la sinrazón ante una condición injusta e incomprensible...”⁷.

⁵ Las Guerras Mundiales para unos significan la muerte, la destrucción; para otros la oportunidad de someter a los más débiles a sus lógicas colonialistas.

⁶ CAMUS, Albert. *El mito de Sísifo*, Madrid, Alianza, 1985, p. 13

⁷ ----, *El hombre rebelde*, Buenos Aires, Losada, 9na ed. Traducción de Luis Echávarri, 1978, p.15

La cuestión del sentido de la vida y el absurdo de la existencia (humanismo en el pensamiento de Albert Camus). *VIVIANA MIRTA MARTÍNEZ DOMÍNGUEZ*

Desde esta perspectiva, es posible visualizar el absurdo como un modo de presentarse la vida en el humanismo de postguerra. Entonces la pregunta, ¿tiene sentido la vida o el sentido es algo que los hombres tenemos que construir?, dicho de otra manera, ¿es posible buscar y encontrarle sentido a la vida, o es el hombre concreto que posicionado de su existencia debe darle tal sentido, no sólo muy especialmente a la vida propia, sino también a la vida del universo? Exige imperativamente reflexión desde todas las perspectivas posibles, y sin duda, obra.

2-El absurdo y la pregunta por el sentido de la vida:

Albert Camus, al inicio de su obra: *El mito de Sísifo*, señala como tarea fundamental de la filosofía responder a la pregunta por el sentido de la vida. Es esta una pregunta de la que el hombre no puede prescindir. El único recurso que posee para silenciar este crucial interrogante, es no pensar. Más, ¿no es acaso el pensar el hito insoslayable de la filosofía, aun cuando impelida por lo real, la pregunta que interroga por el sentido de la vida parezca carecer absolutamente de sentido?

Al quedar aprisionada en lo rutinario del diario vivir y en la finitud de la existencia, la pregunta por el sentido de la vida parece conducir a lo absurdo de la condición humana. Se trata para Camus de saber si vale o no la pena vivir; prescindiendo para ello de toda respuesta que contemple la búsqueda de sentido desde una dimensión religiosa o metafísica. El filósofo argelino se sitúa en el ámbito de lo humano. Es desde la propia realidad de cada hombre desde dónde debe advenir la respuesta.

El filósofo danés Sören Kierkegaard escribe en el *Elogio de Abraham*:

“Si el hombre no tuviese conciencia eterna; si un poder salvaje y efervescente productor de todo lo grandioso y lo fútil, en el torbellino de las oscuras pasiones,

La cuestión del sentido de la vida y el absurdo de la existencia (humanismo en el pensamiento de Albert Camus). VIVIANA MIRTA MARTÍNEZ DOMÍNGUEZ

no fuese el fondo de todas; si bajo ellas se ocultase el vacío infinito que nada puede colmar, ¿qué sería la vida sino desesperación?"⁸

A Kierkegaard también le importa el individuo concreto. Todo su pensamiento gira en torno a cómo dar sentido a la vida que se le presenta como una pasión interior, únicamente a salvo de la desesperación en la conciencia eterna del hombre. A diferencia de Camus, Kierkegaard se instala en la dimensión religiosa para abordar la cuestión del sentido de la vida, sin que sea su preocupación tematizar al respecto. De la lectura de *Temor y Temblor*, podemos concluir que para él la existencia humana es drama, angustia, desesperación, soledad, experiencia trágica, pero, que en la dialéctica de la fe se haya la sublimidad que da lugar a la paradoja que otorga sentido a la vida. Así el sentido de la vida del hombre concreto (Abraham), del hombre que es un constante devenir entre lo temporal y lo eterno, del hombre trágico, reposa en la fe que le permite superar la angustia y la desesperación.

En cambio para Sartre la vida no tiene sentido, si el hombre es una pasión inútil, ni el nacer ni el morir tienen sentido, el hombre es deseo de ser algo que lo defina como ser. La vida humana es un anhelo turbulento, un camino inexorable hacia la muerte. Para Sartre Dios no existe. No hay una esencia divina que lo dote de existencia, el hombre es lo que él se hace, un proyecto que vive subjetivamente, que es lo que quiere ser y siempre podrá dejar de ser lo que es.

“La muerte ha sido siempre –con razón o sin ella, pues no podemos determinarlo aún– considerada como el término final de la vida humana. En tanto que tal, era natural que una filosofía preocupada, sobre todo, por precisar la posición humana con respecto a lo inhumano absoluto que la rodea, considerará primeramente a la muerte como una puerta abierta sobre la nada de realidad-humana, ya fuera esta

⁸ KIERKEGAARD, Sorel, *TEMOR Y TEMBLOR*, Bs.As. Losada, 1958, p11.

La cuestión del sentido de la vida y el absurdo de la existencia (humanismo en el pensamiento de Albert Camus). *VIVIANA MIRTA MARTÍNEZ DOMÍNGUEZ*

nada por otra parte, la cesación absoluta de ser o la existencia en una forma no-humana”⁹

Si la muerte ha sido siempre, tanto la muerte como la vida carecen de sentido, son absurdas; nuestra existencia no tiene un sentido previo. De allí la náusea, la conciencia de que la vida carece de sentido, el sentimiento radical de la contingencia y la soledad de cada hombre.

3-Afrontar la cuestión de la propia vida: El mito de Sísifo

No hay otra vida más allá de la muerte. Para Albert Camus, el pensador considerado uno de los exponentes más significativos del pensamiento francés de postguerra, no hay trascendencia. Entonces, edifica su pensamiento sobre la base de que este mundo es la única realidad para el hombre. La única realidad, porque es también su único lazo con lo otro¹⁰, aunque no pueda aprehenderlo, aunque en sí mismo no sea razonable, aunque sea absurdo. Es su única realidad pero no su pertenencia. El pensador escribe:

“He aquí también unos árboles cuya aspereza conozco, y un agua que saboreo. Estos perfumes de hierba y de estrellas, la noche, ciertos crepúsculos en que el corazón se dilata: ¿cómo negaría yo este mundo cuya potencia y cuyas fuerzas experimento? Sin embargo, toda la ciencia de esta tierra no me dará nada que pueda asegurarme que este mundo es mío”¹¹.

⁹ SARTRE, Jean Paul, *EL SER Y LA NADA* (Ensayo de Ontología Fenomenológica), Buenos Aires, Losada, 1976, p. 26

¹⁰ Esta expresión: “lo otro”, significa aquí entre otras cosas, el flujo de contradicciones de la existencia; las situaciones vitales interpeladas por intereses ajenos al sentido de la vida, etc.

¹¹Ob.Cit. p20

La cuestión del sentido de la vida y el absurdo de la existencia (humanismo en el pensamiento de Albert Camus). *VIVIANA MIRTA MARTÍNEZ DOMÍNGUEZ*

Y no lo es! Cuando el hombre se angustia y vuelve a encontrarse con la existencia, concluye que el mundo no puede ya ofrecerle nada.

“La conciencia de la muerte es el llamamiento de la inquietud y la existencia se dirige entonces un llamamiento a sí misma por medio de la conciencia”.¹²

Dicho de otra manera, la conciencia de finitud, de límite de la vida, empuja a la búsqueda de sentido, llama a la inquietud, a la extrañeza del hombre por el mundo que lo rodea, aunque en el horizonte de tal búsqueda, sólo la conciencia del sin sentido de la vida se haga visible, visible como absurdo.

El mito de Sísifo, de cuna griega, describe entre líneas el absurdo como un mal de todos los tiempos. Y Camus lo destaca en todas sus obras, y en especial en ésta, como un mal de su época. Extrayendo de él, en el ámbito de una existencia carente de sentido un aspecto positivo: la rebelión. En el mito originario la rebelión se dirige contra los dioses, en la obra de Camus la rebelión es en contra de los hombres que en nombre de ideologías absurdas, se yerguen como dioses y condenan y asesinan a otros hombres que no piensan como ellos. Pero no es la rebelión en sí el asunto en cuestión de nuestra propuesta. El asunto es considerar si vale la pena o no vale la pena vivir cuando el espíritu juzga que ésta, la vida y su decorado, carece de sentido. Y entonces, la filosofía se encuentra según Camus, con el verdadero problema filosófico serio: el suicidio, no como un fenómeno social, sino en relación con el pensamiento individual. Leemos:

“El gusano se haya en el corazón del hombre y en él hay que buscarlo. Este juego mortal, que lleva de la lucidez frente a la existencia, a la elevación fuera de la luz, es algo que debe investigarse y comprenderse. (...) Matarse, en cierto sentido, y como en el melodrama, es confesar. Es confesar que se ha sido sobrepasado por la vida o que no se la comprende. (...) Es solamente confesar que eso “no vale la pena”. Vivir,

¹²Idem. P23

La cuestión del sentido de la vida y el absurdo de la existencia (humanismo en el pensamiento de Albert Camus). *VIVIANA MIRTA MARTÍNEZ DOMÍNGUEZ*

naturalmente, nunca es fácil. Uno sigue haciendo los gestos que ordena la existencia, por muchas razones, la primera de las cuales es la costumbre. Morir voluntariamente –continúa afirmando Camus– supone que se ha recorrido, aunque sea instintivamente, el carácter irrisorio de esa costumbre, la ausencia de toda razón profunda para vivir, el carácter insensato de esa agitación cotidiana y la inutilidad del sufrimiento.”¹³

La conciencia de inutilidad del sufrimiento no necesariamente conlleva al suicidio, el suicidio no es la propuesta de Camus. Justamente el pensador repara en Sísifo como aquel que se acostumbra a llevar su piedra hasta la cima. De la misma manera ve en el hombre común la característica del héroe trágico que siempre se encuentra frente a la vida en condiciones absurdas y haciendo uso de su libertad, al igual que el personaje de la mitología griega, no renuncia a su vida. Ni Sísifo, ni el hombre común que asume el absurdo eligen en la reflexión camusiana abandonar su situación incomprensible, antes bien, cuando se dan cuenta de las contradicciones de su existencia, asumen y asimilan el absurdo.

“Se ha comprendido que Sísifo es el héroe absurdo. Lo es tanto por sus pasiones como por sus tormentos. Su desprecio a los dioses, su odio a la muerte y su apasionamiento por la vida le valieron ese suplicio indecible en el que todo ser se dedica a no acabar nada. Es el precio que hay que pagar por las pasiones de esta tierra. (...) Con respecto a éste, lo único que se ve es todo el esfuerzo de un cuerpo tenso para levantar la enorme piedra, hacerla rodar y ayudarla a subir una pendiente cien veces recorrida; se ve el rostro crispado, la mejilla pegada a la piedra, la ayuda de un hombro que recibe la masa cubierta de arcilla, de un pie que la calza, la tensión de los brazos, la seguridad enteramente humana de dos manos llenas de tierra. Al final de ese largo esfuerzo, medido por el espacio sin cielo y el tiempo sin profundidad, se alcanza la meta.”¹⁴

¹³ Ob. Cit. p14.

¹⁴Idem, pp66y 67

La cuestión del sentido de la vida y el absurdo de la existencia (humanismo en el pensamiento de Albert Camus). *VIVIANA MIRTA MARTÍNEZ DOMÍNGUEZ*

Todo parece indicar que aquella incompatibilidad entre el hombre y el mundo que señalamos más arriba y que da nacimiento al absurdo en la confrontación de sus implicados, encuentra en la tensión del mito su más trágica analogía.

Tan pronto la piedra alcanza la cima vuelve al punto de inicio, rueda hacia el lugar donde comienza la condena de aquel del que se dice, burló a los dioses y encarceló a la muerte. Esta escena repetida eternamente es para Albert Camus metáfora de la vida del hombre que sin un sentido último inicia una y otra vez la tarea del diario vivir. Sin propósito verdaderamente humano, pues, en este orden de la existencia se nace para morir. Una y otra vez se llevan a cabo los quehaceres rutinarios, una y otra vez se produce el desgarramiento ontológico entre Sísifo y su piedra que son uno y lo mismo en la metáfora de la condena. Y una y otra vez también se produce el desgarramiento ontológico entre el hombre y lo absurdo de su existencia, metáfora de la imposibilidad de escapar de la brevedad de la vida.

Cada vez que la roca vuelve a caer, Sísifo comienza su trabajo de nuevo. El hombre que está condenado a la frustración se hace uno con su tormento, como Sísifo es uno con la roca. Camus lleva hasta el extremo de la analogía el mito y el absurdo de la vida diaria. Nos dice:

“Si este mito es trágico es porque su protagonista tiene conciencia. ¿En qué consistiría, en efecto, su castigo si a cada paso le sostuviera la esperanza de conseguir su propósito?¹⁵

Y aquí, en el momento en que la ficción parece fundirse con la realidad, Camus señala al obrero condenado a realizar cada día su trabajo, en un destino tan absurdo como el del personaje del mito, personaje que él ve como el proletario de los dioses y que aunque imponente y rebelde conoce la “magnitud de su miserable condición”. Destino que se vuelve trágico para este hombre en los momentos que

¹⁵Op.Cit. p 67.

La cuestión del sentido de la vida y el absurdo de la existencia (humanismo en el pensamiento de Albert Camus). VIVIANA MIRTA MARTÍNEZ DOMÍNGUEZ

cobra conciencia de su realidad, cuando su angustia pesa tanto que no parece que pueda sobrellevarla.

Conclusión:

La rebeldía de Sísifo consiste en aceptar su destino. El personaje Meursault de su novela *El extranjero*, también se acostumbra a todo, también acepta su destino, también se encuentra frente a la vida en condiciones absurdas.

El absurdo como fenomenología del conflicto humano atraviesa toda la obra de Camus, al tiempo que se extiende también a todos los demás seres en tanto imposibilitados de superar desde la inmanencia su finitud. Desde ese lugar se puede concluir que para Albert Camus, en razón de que es absurdo todo lo que carece de sentido, el mundo y la vida son absurdos. De allí que vivir entre el impulso del hombre hacia lo eterno y el carácter finito de la existencia, sea aceptar el absurdo aunque esto suponga la ausencia total de la esperanza. Por otra parte, en efecto, ante la insensibilidad y la irresponsabilidad, por nombrar algunas de las deidades de los últimos tres siglos, su preocupación, la pesada piedra que cada hombre tiene arrastrar hasta la cima de lo que será eternamente su fracaso, nos dispone al recuerdo y la reflexión permanente de que subraya Camus, que “lo absurdo no tiene sentido sino en la medida en que se lo consciente”¹⁶

Bibliografía:

CAMUS, Albert, *El hombre rebelde*, 9na ed. Traducción de Luis Echávarri, Buenos Aires, Losada, 1978.

-----, *El mito de Sísifo*, Madrid, Alianza, 1985, p. 13

GUTIÉRREZ SÁNCHEZ, Francisco. *Albert Camus y el existencialismo*, en Rev. Espiga n° 4 julio - diciembre del 2001, Costa Rica, ISSN: 1409-4002, Dialnet, Latindex.

¹⁶Idem. P25.

La cuestión del sentido de la vida y el absurdo de la existencia (humanismo en el pensamiento de Albert Camus). *VIVIANA MIRTA MARTÍNEZ DOMÍNGUEZ*

(<http://www.uned.ac.cr/>)

KIERKEGAARD, Søren, *TEMOR Y TEMBLOR*, Bs.As. Losada, 1958.

SARTRE, Jean Paul, *EL SER Y LA NADA* (Ensayo de Ontología Fenomenológica), Buenos Aires, Losada, 1976

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
SIMPOSIO: FILOSOFÍA LATINOAMERICANA Y CIENCIAS SOCIALES CRÍTICAS
DEL CANIBALISMO ECONÓMICO A LA CIUDADANÍA POR EL
CONSUMO. APROXIMACIONES A UNA LECTURA DE CARLOS
JÁUREGUI

Paula Massano
CIFyH - UNQ
paumassano@gmail.com

Resumen: En el presente trabajo me propongo realizar una genealogía cultural y simbólica de las discusiones en torno al ser latinoamericano a partir del tropo del caníbal o Calibán como consumidor.

A los intereses de esta ponencia, es preciso entender al consumo como metáfora de prácticas sociales identitarias, consumo cultural, no en el sentido estricto de la economía política. El consumo no es siempre una forma de dominación por medio del cual el capital devora al consumidor, en él también existen prácticas de comunicación y de lucha social.

Palabras clave: Canibalismo, consumo, ciudadanía, y lucha social.

PRÓS. - ¡Esclavo aborrecido, que nunca abrigarás un buen sentimiento, siendo inclinado a todo mal! Tengo compasión de ti. Me tomé la molestia de que supieras hablar. A cada instante te he enseñado una cosa u otra. Cuando tú, hecho un salvaje, ignorando tu propia significación, balbucías como un bruto, doté tu pensamiento de palabras que lo dieran a conocer. Pero, aunque aprendieses, la bajeza de tu origen te impediría tratarte con las naturalezas puras. ¡Por eso has sido justamente confinado en esta roca, aun mereciendo más que una prisión!

CAL. - ¡Me habéis enseñado a hablar y el provecho que me ha reportado es saber cómo maldecir! ¡Qué caiga sobre vos la roja peste, por haberme inculcado vuestro lenguaje!

(Shakespeare, *La tempestad*, 2003).

1. Introducción: el ser latinoamericano a partir del tropo caníbal-Calibán

En este trabajo me propongo realizar una posible actualización de la perspectiva de la filosofía latinoamericana al hacerla entrar en diálogo con otros enfoques y otros saberes que posibiliten hacer estallar en múltiples sentidos nuestra heterogénea realidad social. He intentado realizar una breve genealogía cultural y simbólica de algunas de las posibles discusiones en torno al ser latinoamericano a partir del tropo caníbal-Calibán. A sabiendas de que dicho

propósito parte de un carácter problemático que implica encarnar estos personajes-conceptuales como topos identitario latinoamericano. Pues bien, canibalismo, calibanismo y la antropofagia cultural, no sólo están en el mismo campo semántico, sino que se pueden relacionar y articular entre sí porque replantean una y otra vez, en diversos momentos históricos, el lugar anómalo de América Latina en Occidente¹. Este carácter problemático no impide, por el otro lado, que estos discursos guardan una infinidad de rastros y ofrecen múltiples maneras de abordar el análisis de la historia cultural latinoamericana.

El punto de partida de la filosofía latinoamericana nos señala Ofelia Schutte a propósito de Arturo Roig, es su comienzo concreto (es decir, histórico) en el momento que el sujeto del filosofar se tenga a sí mismo como absolutamente valioso (palabras de Hegel). Sin embargo, Roig advierte que no se trata de un sujeto abstracto o una mera subjetividad, sino de un “nosotros” situado en una realidad empírica latinoamericana².

Para llevar adelante el objetivo de esta ponencia, es preciso realizar una reconstrucción de la transmutación axiológica que dichos personajes-conceptuales han tenido a lo largo del tiempo. Dicha reconstrucción se realizará en vistas a abrir el campo semántico hacia el tropo del consumo, ya que, el consumo se erige en el tropo eje de uno de los tantos discursos culturales posibles de nuestros tiempos. En palabras de Jáuregui:

el consumo aparece como otro tropo de las transacciones digestivas, la transformación y la pugna de identidades en los violentos vaivenes de la historia cultural latinoamericana; no en vano el consumo, (...) se sirve de las connotaciones simbólicas agresivas y sexuales de comer(se) al Otro o ser devorado por éste.³

2. Canibalismo, calibanismo y antropofagia cultural como tropo identitario

El sujeto latinoamericano, como todo sujeto que nace en una sociedad y en una cultura, nace en una realidad que él mismo no ha determinado. En palabras de Roig, nace dentro de un “legado” cultural, el cual cada uno puede transformar a través de su pensamiento crítico y acción creadora⁴. La imagen de Calibán - personaje del drama de Shakespeare, *La Tempestad*. - es recuperada por el filósofo mendocino, porque en él se observa una “nuevo hombre” que, por la fuerza de los hechos, no renuncia a su legado impuesto, sino que toma la lengua y los instrumentos de trabajo y les da un nuevo valor, los usa para maldecir. Esto supone una forma espontánea de descodificar el discurso opresor.

Durante muchos años, la polisémica imagen del personaje de *La tempestad* Calibán, ha sido atractivo por numerosos intelectuales de la segunda mitad del siglo XX, demostrando que el mismo se constituyó como un símbolo duradero y flexible a la realidad política latinoamericana. Roberto Fernández Retamar reúne en el libro *Todo Calibán* la mayor parte de sus trabajos relacionados con este tema.

¹ Cfr. Jáuregui, C., *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*, La Habana, Fondo Editorial Casa de las Américas, 2005, p.793.

² Cfr. Roig, A. A., *Rostro y filosofía de nuestra América*, Buenos Aires, Una ventana, 2011, pp. 13-23.

³ Jáuregui, C., *op. cit.*, p. 795.

⁴ Roig, A. A., *op. cit.*, p. 18.

En este libro se puede observar el recorrido del personaje shakesperiano por diferentes autores, al mismo tiempo que su “transmutación axiológica”⁵.

En 1933 Fernández Retamar deja entrever algo de cansancio con la metáfora de Calibán. En su ensayo “Calibán. Quinientos años más tarde” es posible encontrar críticas de la obsolescencia de Calibán como tropo identitario latinoamericano. El propio cubano reconoció las limitaciones de este personaje-conceptual, pero, al mismo tiempo señala que, el imperialismo, lejos de desaparecer como lo advirtieron alegremente la muerte de grandes relatos, este se perpetua a partir de lo que ahora llamamos “globalización, neoliberalismo, mercado salvaje, debilitación del Estado en los países pobres, transnacionalización, privatización, nuevo orden mundial... y hasta democracia y derechos humanos, que es llevar el sarcasmo un poco lejos”⁶. No obstante, los “pueblos agredidos”, anota el cubano, por supuesto, ni se han enterado de que el imperialismo murió en el papel.

El objetivo de este trabajo es el de recuperar una lectura de Calibán realizada por Carlos Jáuregui, a través del monólogo teatral que realiza Marcos Azevedo en 1997. Allí se ensaya una intersección política entre el calibanismo y la antropofagia y deja vislumbrar ante este consenso en la pérdida de vigencia de Calibán como un símbolo de identidad que el sujeto latinoamericano de hoy no sería Calibán, ni un antropófago sino un consumidor.⁷

2.1. ¿Obsolescencia de Calibán como símbolo de identidad?: Monólogo teatral de Marcos Azevedo.

Luego de la pérdida de vigencia de Calibán como símbolo de identidad aparece en 1997 un monólogo teatral de un interesante actor y dramaturgo brasileño, Marcos Azevedo. Jáuregui reconoce en este texto la primera intersección política entre calibanismo y antropofagia y ve en el mismo ejercicio de re-narrar *La tempestad* de Shakespeare, una acción antropofagia. En esta reescritura se observa una reflexión sobre la colonización del Brasil distanciándose de una interpretación apologética del salvaje, pero quizás el gesto más desafiante es que, el autor, sostiene un “proyecto liberador frente a la continuidad del colonialismo, el neocolonialismo y la intensidad de una explotación humana en el Brasil.”⁸

Transitando por una nueva era de globalización podemos decir que hay un desencanto con el personaje-conceptual, ya no es posible identificarse con él, no es posible hablar ya de un Calibán revolucionario. Pues, Calibán deambula ya perdido entre las desilusiones de la posmodernidad, incluso hasta es políticamente incorrecto decir Calibán, porque es machista y mestizo. Estas son las caracterizaciones injustificadas o criticadas del personaje-conceptual del

⁵ Esta expresión es utilizada por Roig, A. para dar cuenta de la transformación del signo valorativo del personaje a lo largo de la historia. Véase: Roig, A. A., *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económico, 1981, p. 51.

⁶ Fernández Retamar R., *Todo Calibán*, La Habana, Fondo Cultural del ALBA, 2000, pp. 163-164.

⁷ Jáuregui C., *op. cit.*, p. 811.

⁸ *Idem.*

ensayo de Fernández Retamar, incluso hasta él mismo reconoce estas limitaciones en "Adiós a Calibán" (1993).

Si bien, Marcos Azevedo reconoce una relativa obsolencia del personaje shakesperiano en el discurso político cultural. Ésta se convierte en condición para repensar la continuidad en la que persiste, de manera transformada, pero no extinta, de la colonialidad: la explotación del trabajo por el capital, el racismo, las asimetrías del poder, las desigualdades socioeconómicas, la exclusión, la represión política. A continuación, transitaremos por diferentes elementos de la obra de Azevedo para dar cuenta de esta transmutación de sentidos.

Una de las apropiaciones de Calibán en Latinoamérica de comienzo de siglo XX era aliada a la idea de representación nacional y latinoamericana. El Calibán de Azevedo reniega y se burla de dichas ideas. Desmitifica aquellos ideales modernos de identidad nacional como el mestizaje y la democracia racial, como así también del latinoamericanismo arielista de Rodó. En el fondo dichas apropiaciones de Calibán se fundan sobre una concepción de identidad fija y homogéneas, afirmadas "gracias a ideologías sincretistas como el mestizaje que posibilitaban la integración."⁹

Esta crítica se ve claramente señalada, en el monólogo de Azevedo cuando, deja entre ver que las interpretaciones martianas como la brasilidad, mexicanidad, argentinidad, dejaron de tener valor explicativo al cimentar la cultura de nuestra América en un mestizaje. Pues estas interpretaciones buscaron comprender la cultura como formas de "filiación" en lugar de "deslizamiento" cuando lo que verdaderamente caracterizaba al personaje era más bien su "excentricidad diaspórica"¹⁰ no su capacidad de mestizaje.

La imagen más representativa de esto en la obra de teatro se da cuando Calibán se imagina su prole, con Miranda (hija del Duque de Milán), pero en lugar de dejar embarazada a la hija de Próspero, queda embarazado él y en lugar de parir su hijo, vomita en un balde la "mascara de su propia monstruosidad". Las primeras palabras pronunciadas como monstruo son: la queja por tanto trabajo y su hambre. Pues bien, aquí deja claramente en evidencia que el mestizaje como posibilidad de integración es una burla. Concluye Jáuregui que entre todas las definiciones que tuvo y tiene Calibán, la que hoy en día "subsisten no es la nación, ni la raza o el mestizaje, sino el trabajo y el dolor, categorías supérstitas de su *condición colonial*."¹¹ Tiene razón Fernández Retamas cuando señala, aunque Calibán ha quedado obsoleto, el imperialismo persiste y no sólo en papeles.

A parte de Calibán y Miranda, los otros personajes shakesperianos de la *Tempestad* son Ariel y Próspero. El primero, Ariel el intelectual está representado en el monólogo de 1997 por una "mosca roja de mierda", que si bien tiene poca participación ésta sigue participando con Próspero. Éste último, refleja varias formas de dominación. A través de un simplemente un saco de vestir es capaz de encarnar desde la dominación política, hasta la explotación asalariada y la marginación. Un simple saco de vestir es capaz de tornar a Calibán en

⁹ *Ibid.*, p. 815.

¹⁰ *Idem.*

¹¹ *Ibid.*, p. 816.

Enfremdung o alienado, como lo escribe Marx en sus textos tempranos. Es el sujeto extrañado, fuera de sí, que trabaja jornada completa en el cajero de un supermercado. Es el empleado que, en lugar de trabajar **en** la empresa, trabaja **para** la empresa, que se despersonaliza, que se pierde y mimetiza con la organización. El saco de vestir expresa la alienación en la explotación. A Calibán lo define el trabajo, el dolor y su rebeldía a la opresión. Jáuregui señala, “en la era de la transnacionalización muchas cosas han cambiado para Calibán, salvo la subordinación de su trabajo al capital y la colonialidad que sigue definiendo lo nacional y lo global”¹².

La globalización ha cambiado las definiciones de los espacios culturales, pero el trabajo para Calibán sigue implicando la “pérdida de realidad” de la que habla Marx en los *Manuscritos Económicos*. Pues bien, el capitalismo y el colonialismo operan bajo la misma estrategia, señala Jáuregui, tornando al sujeto en un mero objeto de explotación. Próspero representa una continuidad de la explotación del trabajo en el capitalismo global. Ir en contra de esa explotación laboral, es la salida revolucionaria que le queda a Calibán, y este la exclama como lo hace Mancunáima de Mario Andrade, “¡hay que pereza!”. La pereza extrema, el ausentismo del trabajador, el utilizar el tiempo del trabajo para realizar cosas personales, son aquellas acciones revolucionarias que le quedan a Calibán¹³.

La escena titulada “El banquete” es quizás la más representativa de lo antes dicho. Esta escena, representa “la fantasía de destrucción de Próspero, y el tropo mediante el cual lo representa es el canibalismo”¹⁴ Nos describe Jáuregui sobre la obra de teatro que Calibán se encuentra afeitando a Próspero con una navaja y de pronto éste se duerme. Aprovechando esa oportunidad lo mata, dando comienzo al banquete. El personaje de Calibán sirve trozos de Próspero al público, e insinúa a que estos lo coman, luego cita la canción del caníbal de Montaigne: “esa carne, esos músculos, esas venas, son las tuyas, pobres tontos. Saboreen cuidadosamente, y usted sentirá el saber de su propia carne.”¹⁵

Este banquete resulta ser una fantasía; Calibán despierta de su ensueño con el grito del amo; ¡CALIBÁN!. Es la explotación misma la que despierta a Calibán del sueño, es el grito de su amo: ¡trabaja animal! el que lo despierta. Es el descuento a fin de mes, el despido, la explotación misma la que lo despierta del sueño revolucionario.

2.2. *Canibalismo económico: el cuerpo consumido*

En la producción el sujeto se objetiva; en el consumo el objeto se subjetiva.
(Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, 2011.).

En la exposición realizada se pretendió establecer el vínculo entre el campo semántico de deglutir, devorar, canibalismo y consumo. Pues, el

¹² *Ibid.*, p. 818.

¹³ *Cfr.*, *Ibid.*, p. 820.

¹⁴ *Ibid.*, p. 822.

¹⁵ De Montaigne M., “De los caníbales”, en: id., *Ensayos I*, Barcelona, Altaza, 1994, p. 276.

canibalismo comparte con el consumo, aparte del campo semántico (ingesta, incorporar) infinidad de problemas, los mismos fueron analizados a partir de la lectura que Carlos Jáuregui realiza de la obra de teatro de Marcos Azevedo. Me propongo a continuación desglosar el análisis que el autor de *Canibalia* hace sobre las diferentes acepciones o definiciones del tropo consumo, entendiendo que hay formas de consumo que contribuyen a un proyecto emancipador.

El primer análisis que presenta pertenece a una lectura desde el sentido común, como consumo de bienes y servicios. Ésta se ubica como parte central de cualquier sistema económico y cultural y es anterior al sistema capitalista. Para realizar esta primera aproximación a las formas de consumo el autor va a valerse del aporte que Marx hace al respecto en *Contribución a la crítica de la economía*. Este último señala que en la producción se pone a disposición de los hombres los objetos que responden a sus necesidades. Al consumir los productos estos se convierten en objeto de disfrute, esto es lo que Marx llama: apropiación individual. Van a ser las leyes sociales las encargadas de la distribución de la producción. Sin embargo, entre la producción y el consumo se encuentra el mercado. Marx distingue entre consumo propio y consumo productivo. El primero, es la “la sustracción de un producto del mercado: <<el producto desaparece del movimiento social, se convierte directamente en objeto y servidor de la necesidad individual y la satisface con el disfrute>>”¹⁶ La sustracción del mercado y la incorporación en la esfera individual es lo que denomina “subjetivación del objeto”. Pues bien, el consumo final se encuentra fuera del plano de la economía, a menos que reacciones sobre el punto inicial, y de comienzo al proceso nuevamente.

Este caso puede ser analizado a partir de la película argentina “El patrón: radiografía de un crimen” de 2015 con guion de Sebastián Schindel, Nicolás Batlle y Javier Olivera, adaptación del libro de Elías Neuman. Allí se cuenta la historia de Hermógenes, un humilde peón de campo santiagueño y analfabeto que empieza a trabajar de carnicero para un siniestro personaje dueño de una cadena de supermercados.

En el caso de Hermógenes, todo lo que él consume (consumo individual) no se sustrae de “movilidad social”, a esto Marx llama consumo productivo de los medios de producción. De modo que, su consumo individual hace parte del consumo productivo de los medios de producción (como cuando la producción consume la materia prima para realizar el producto, o el consumo de la electricidad para mantener la maquina produciendo), Hermógenes al atender a su subsistencia se mantiene en condiciones de seguir trabajando. El consumo individual reproduce la fuerza de trabajo, es un tipo de consumo que sirve para generar plusvalía. Es decir, sostiene al trabajador en su condición de obrero y no de hombre. “El sistema funciona como las cadenas invisibles de la esclavitud; la apariencia de independencia se mantiene por los cambios en la persona individual del patrono y por la ficción legal de un contrato”¹⁷.

¹⁶ Cfr. Jáuregui C., *op. cit.*, pp. 825.

¹⁷ *Ibid.*, p. 826.

El disfrute de lo que come, la alegría de lo que consigue Hermógenes, no modifica en ningún aspecto el proceso de producción. Que disfrute de la comida no quita que sea condición necesaria de reproducción del capital, es decir, que genere plusvalía. “Si el capital, mediante el proceso productivo, consume el cuerpo del trabajador que éste ha producido con su consumo, al final no queda sino consumo productivo de los cuerpos humanos; es decir, el canibalismo económico.”¹⁸

¿Cómo es posible seguir sosteniendo la figura de Calibán como tropo identitario? Creemos que es posible, siguiendo la lectura de Jáuregui, analizar el consumo como metáfora de prácticas sociales identitarias. A modo de pregunta, ¿cuáles son aquellos discursos que consideran la función social del consumo cultural dentro de la lógica del capitalismo y respecto a la formación de identidades y alteridades? La metáfora de Calibán implica una “transmutación axiológica” por lo que su consumo, necesariamente no puede quedarse en la aceptación de su condición de enajenado, sino que debe apropiarse del lenguaje de Próspero, del Patrón y maldecirlo, o como el caso de la película analizada de matarlo. A diferencia de la obra de teatro de Marcos Azevedo, en la película argentina el sueño de matar a su jefe no es una expresión de deseo, sino que es algo que se logra, incluso que se logra sin desearlo y sin previa meditación. Ese fue el motivo por el que la justicia fallo a favor de Hermógenes.

3. A modo de conclusión: Del consumo de bienes simbólicos a la ciudadanía por el consumo.

En el consumo puede haber resistencia y replica, pues, el consumo puede hablar. A los efectos de ir trazando el camino hacia la conclusión, cabe preguntarse ¿cómo llegamos del canibalismo económico o el cuerpo consumido a la construcción de la ciudadanía por el consumo? Es posible pensar, sostiene Jáuregui, que, en materia de consumo de bienes simbólicos, se puede reemplazar el canibalismo económico por una práctica ciudadana por el consumo.

Para revertir la connotación negativa del consumo, es necesario ampliar el horizonte de comprensión crítico sobre las funciones sociales del consumo. Para ello es preciso partir de que el consumo popular no es necesariamente un lugar de alienación y dominación, como sostendría la concepción frankfurtiana de la manipulación ideológica de la industria cultural, sino de reivindicación de derechos, de participación y de lucha; es una “nueva forma de sociabilidad”¹⁹.

Si bien el consumo puede presentarse como una forma de dominación por medio de la cual el capital devora al consumidor, o reproduce las fuerzas de trabajo. Éste no es su único sentido, Martín Barbero nos señala que el consumo puede contener “procesos de comunicación y lucha social”. Para explicar esto quisiera concluir la ponencia con una cita que Jáuregui realiza de este último autor:

El consumo puede hablar y habla en los sectores populares de sus justas aspiraciones a una vida más digna. [...] De allí la necesidad grande de una concepción no

¹⁸ *Ibid.*, p. 827.

¹⁹ *Ibid.*, p. 835.

reproductivista ni culturalista del consumo, capaz de ofrecer un marco a la investigación de la comunicación/cultural desde lo popular [...] que nos permita una comprensión de los diferentes modos de apropiación cultural. [...] El consumo no es sólo reproducción de fuerzas, sino también producción de sentidos; lugar de una lucha que no se agota en la posesión de objetos, pues pasa aun decisivamente por los usos que le dan forma social y en los que se inscriben demandas y dispositivos de acción que provienen de diferentes competencias culturales.²⁰

El objeto de consumo se constituye no sólo como objeto, sino también como un signo, organizado, resignificado, que puede ser apropiado para la lucha y la resistencia, al simplemente rehacer creativamente la cotidianidad del significado del objeto consumido.

Bibliografía

De Montaigne, M., "De los caníbales", en: id., *Ensayos I*, Barcelona, Altaza, 1994, pp. 236-278

Fernández Retamar R., *Todo Calibán*, La Habana, Fondo Cultural del ALBA, 2000

Jáuregui, C., *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*, La Habana, Fondo Editorial Casa de las Américas, 2005

Roig, A. A., *Rostro y filosofía de nuestra América*, Buenos Aires, Una ventana, 2011

Shakespeare, W., "La tempestad" en *Obras Completas*, tomo II, Aguilar, Madrid, 2003.

²⁰ *Ibid.*, pp. 836-837.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
MESA DE PONENCIAS: FILOSOFÍA POLÍTICA Y JURÍDICA/ DERECHOS HUMANOS

**LA IDENTIDAD POLÍTICA COMO DERECHO HUMANO EN EL CONTEXTO
DE LA GLOBALIZACIÓN CULTURAL**

Tamara Edith Massara Quintar
CIJS - UNC
tamaramassara@gmail.com

Resumen: Atendiendo a las transformaciones en la configuración de la política mundial imperante, la globalización cultural postula desigualdad y desequilibrio en las sociedades. En la actual crisis del Estado-Nación solo deviene posible referirnos a culturas parcialmente globales. La identidad política no puede definirse conforme a la referencia de pertenencia exclusiva a una comunidad nacional homogénea a nivel mundial y entendiendo a la identidad política como una de las tantas manifestaciones de los derechos humanos, el actual sistema institucional debe procurar el reestablecimiento de las diversas formas de ejercicio de la democracia participativa de los sujetos que conforman una comunidad política determinada.

Palabras clave: identidad política, globalización, democracia, derechos humanos.

*“Aquellas personas que no están dispuestas
a pequeñas reformas, no estarán nunca en las filas
de los hombres que apuestan a cambios trascendentales”*
Mahatma Gandhi
1869 - 1948

1. Identidad Política y Estado-Nación

La identidad política puede entenderse como un conjunto de mecanismos de individuación tendientes a distinguir y reconocer a un sujeto como tal en relación a su entorno, como así también un conjunto de mecanismos de autoidentificación basados en las cualidades mediante las cuales un sujeto se identifica con respecto a sí mismo. De modo tal que la identidad política es una categoría de la praxis ya que no se trata de algo que viene dado como sí, sino de algo que debe conquistarse como tal mediante el reconocimiento de la misma en

base a la adscripción de sentido que le otorgue el sistema institucional democrático.

En la década de los 80 y principios de los 90 el estado se caracterizó por haber quedado sumergido en “una crisis de legitimidad”¹ producto de la apertura económica de los mercados al libre comercio, los procesos de integración regional, la transnacionalización de la tecnología y la comercialización de los bienes culturales; todo lo cual trajo aparejado el denominado debilitamiento del Estado-Nación, y en su consecuencia la pérdida de la relevancia de los referentes tradicionales constitutivos de la identidad política.

Atendiendo al actual contexto del Estado-Nación debemos tener en cuenta las diversas repercusiones provocadas por los procesos de globalización a nivel mundial, los cuales repercuten consecuentemente en la configuración de la política mundial imperante; en donde la globalización cultural no procura la configuración de una especie de sociedad mundial basada en el reconocimiento y respeto de las características propias que dotan de cierta particularidad a los distintos grupos humanos, sino que postula el despliegue de un escenario que impone desigualdades a nivel social, cultural, económico y político; generando desequilibrio entre las sociedades. Por tanto, en términos de la actual crisis del Estado-Nación solo deviene posible hacer referencia a culturas parcialmente globales que no atenten en detrimento de sus particularidades características.

Teniendo en cuenta “que la sociedad civil moderna está basada en principios igualitarios y en la inclusión universal, la experiencia en la articulación de la voluntad política y de la toma de decisiones colectivas es de importancia capital para la reproducción de la democracia”², en donde la configuración de la identidad política demanda hacer una revisión en relación a la concepción del

¹ Roth, André Noel, “El Derecho en crisis: fin del estado moderno”, *Enlace 1, Revista de Sociología Jurídica*, Lima, Perú, 1996, pp. 217-229.

² Cohen, Jean L., Arato, Andrew, “*Sociedad civil y teoría política*”, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 38.

sistema democrático procurando “eliminar los nuevos mecanismos de exclusión de la ciudadanía, de combinar formas individuales con formas colectivas de ciudadanía y, finalmente, de ampliar ese concepto más allá del principio de reciprocidad y simetría entre derechos y deberes”³.

Frente a lo expuesto podemos considerar que nos encontramos inmiscuidos en un proceso de transición identitaria, ya que todo sujeto es el resultado de un proceso histórico-cultural que lo constituye como tal, lo cual no significa necesariamente que se encuentre reconocido a nivel identitario debido a la configuración que requiere la constitución de la identidad en cualquiera de sus sentidos, incluida la identidad política.

Dicha transición identitaria se refleja en la relación existente entre identidad social – cultural – política, lo cual puede ser entendido como el siguiente proceso. Primero se desarrolla la identidad social, consistente en un complejo resultado que surge de una determinada formación histórica y social; la cual se torna operativa cuando mediante la transmisión cultural de sentidos (valores – pautas – criterios) se configura una multiplicidad de relaciones sociales que posibilitan la interacción de los hombres que conforman un determinado grupo social dentro del espacio de contención brindado por una determinada estructura social. Podemos decir entonces que la identidad social, cuando adquiere operatividad, se constituye en identidad cultural. En segundo lugar y a consecuencia de ello surge la identidad cultural, la cual comprende un sinnúmero de manifestaciones de localismos y/ o regionalismos culturales, lo cual impone la necesidad de respetar la pluralidad cultural sin perder de vista la posibilidad de que a menudo surjan tensiones internas entre la particularidad y la universalidad caracterizado por el desarraigo de las identidades locales y la sustitución de los tradicionales símbolos culturales y las formas de vida, poniéndose de manifiesto mediante la relación dialéctica que

³ Santos, Boaventura de Sousa, “Subjetividad, ciudadanía y emancipación”, *El otro Derecho*, Vol. 5, n° 3, Bogotá, Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos (ILSA), 1994, pp. 7-60.

surge entre “la oposición centro-periferia... y la tradición opuesta a la modernidad”⁴. En tercer y último lugar, encontramos a la identidad política en base a la fusión de la identidad social y cultural para ser considerada mediante su inclusión en los diversos espacios públicos destinados al ejercicio de la participación ciudadana.

Advirtiendo entonces que la globalización provoca la mencionada crisis en el Estado-Nación, repercutiendo en la configuración y aplicación de sus políticas internas, deviene necesario la reformulación de las mismas para poner en movimiento el proceso de promoción en la construcción y ejercicio de la identidad política, ya que la misma es un presupuesto necesario para que los actores sociales-políticos cuenten con un marco de referencia a nivel institucional y de pertenencia a la comunidad política de la cual forman parte.

2. Identidad Política y Globalización Cultural

En base a la teoría de la modernización reflexiva en materia de ciencias sociales, tomando las ideas de Santos Boaventura de Sousa se determina que la globalización se configura como un proceso multifacético que abarca los distintos aspectos que configuran el entorno de una sociedad, señalando que se trata de “un proceso a través del cual una determinada condición o entidad local amplía su ámbito a todo el globo y, al hacerlo, adquiere la capacidad de designar como locales las condiciones o entidades rivales”⁵, resultando imposible pretender la configuración de una sociedad de tipo global que se instaure en desmedro del reconocimiento del Estado Nación “al pretender restar poder a la política estatal-nacional”⁶.

⁴ Primera Cumbre Iberoamericana, Guadalajara, México, 1991, Fondo de Cultura Económico, México D.F., 1992.

⁵ Santos, Boaventura de Sousa, *“La globalización del Derecho”*, Bogotá, Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos (ILSA), 1998, pp. 11-67.

⁶ Beck, Ulrich, *“¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización”*, Barcelona, Paidós, 1998, pp. 14-23.

La globalización entendida en sentido amplio implica un “no Estado mundial... sociedad mundial sin estado mundial y sin gobierno mundial... estamos ante un capitalismo globalmente desorganizado puesto que, en el aspecto económico y político, no existe ningún poder hegemónico ni tampoco ningún régimen internacional”⁷. Frente a dicho panorama provocado por las diversas transformaciones que repercuten en la configuración de la política a nivel mundial como consecuencia del fenómeno de la globalización imperante, podemos decir que “vivimos en un mundo de transformaciones que afectan casi a cualquier aspecto de lo que hacemos; para bien o para mal nos vemos propulsados a un orden global que nadie comprende del todo, pero que hace que todos sintamos sus efectos”⁸.

Si bien en términos generales podemos reafirmar la idea de que el fenómeno de la globalización se caracteriza por consistir en un proceso “selectivo, dispar y cargado de contradicciones y tensiones”⁹, es loable tener en cuenta que “la globalización mientras, por un lado, introduce potencialidades positivas de asimilación y circulación de nuevos conocimientos, nuevos lenguajes y diferentes modelos de vida, en suma de múltiples y nuevas pertenencias; por otro, amplía peligrosamente los márgenes de la disgregación, la pérdida de cualquier identidad, con el concreto peligro de que este vacío se llene de nuevos integrismos”¹⁰.

Siguiendo la corriente antropológica contemporánea propulsada por Jonathan Friedman se analiza la globalización cultural, la cual no pretende el reconocimiento de las diferencias culturales sino la imposición de una única cultura global que mediante la paulatina universalización consistente en la unificación de los modos de vida, símbolos culturales y conductas transnacionales,

⁷ Ibid., pp. 162-177.

⁸ Giddens, Anthony, *“Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas”*, Madrid, Taurus, 1990, pp. 13-63.

⁹ Santos, Boaventura de Sousa, *“La globalización del Derecho”*, ed. cit.

¹⁰ Cacciatore, Giuseppe, *“Ética, política e identidad en el mundo contemporáneo”*, Lisboa, Portugal, VII Congreso Internacional del CLAD sobre la Reforma del Estado y de la Administración Pública, Octubre, 2002, pp. 8-11.

procura la adopción de los parámetros impuestos por los países dominantes donde la cultura y la tradición identitarias se encuentran avasalladas por la posmodernidad, ya que no podemos referirnos a la existencia de una cultura de tipo global porque “la cultura es por definición un proceso social construido en la intersección entre lo universal y lo particular”¹¹.

Al referirnos a la globalización cultural debemos considerar a la pluralidad cultural en términos de diversidad cultural. En principio la diversidad cultural no plantea problema alguno porque nada impide la coexistencia de las diversas culturas entre sí, en donde cada una de las mismas se constituye por una multiplicidad de factores sociales, económicos, políticos, religiosos, geográficos, etc. que interactúan entre ellas en base a un sistema social que mediante la aceptación de las diferencias que las caracterizan logra contener a las mismas. Esto ocurre cuando las múltiples culturas son simplemente consideradas como diferentes entre sí en virtud del reconocimiento positivo o negativo de las mismas, sin que ello atente contra su existencia como tales. Sin embargo la situación varía tornándose conflictiva cuando una cultura determinada trata de imponerse sobre una u otras culturas pretendiendo la sustitución de las particularidades específicas de cada cultura en miras de imponerse sobre aquellas alegando cierta superioridad y generando en consecuencia desigualdades en cuanto al reconocimiento genuino de cada una de las diversas culturas, de lo cual se deriva que la fusión entre la globalización cultural y la identidad política debe ser entendida en términos de reconocimiento y respeto de la multiplicidad de culturas globales plurales que coexisten en una determinada estructura social.

3. Identidad Política y Democracia

¹¹ Santos, Boaventura de Sousa, “*La globalización del Derecho*”, ed. cit.

En materia democrática encontramos distintos modelos, a saber: la democracia deliberativa, la democracia como mercado, la democracia pluralista y la democracia agonista.

El modelo de la democracia deliberativa “es un modelo político normativo cuya propuesta básica es que las decisiones políticas sean tomadas mediante un procedimiento de deliberación democrática... actúa como proceso de justificación o legitimación de las decisiones políticas”¹². Se trata de un modelo que procura fusionar el elemento democrático y el elemento deliberativo, combinando las ideas de la “inclusión democrática y... procedimiento discursivo o argumentativo de toma de decisiones”¹³ respectivamente. De modo tal que, el aspecto democrático del modelo radica en la participación de todas las personas o de sus representantes en la toma de decisiones políticas y el aspecto deliberativo del modelo radica en los argumentos racionales e imparciales que brindan los participantes al momento de tomar tales decisiones. De lo dicho surge el carácter de “un ideal regulativo”¹⁴ de tipo normativo propio de toda concepción de la democracia al cual se pretende alcanzar por entender que se trata de un estado de cosas que consideramos valiosas y que procuramos alcanzar, haciéndose palpable el carácter ideal de la democracia deliberativa al considerar el mundo real y el mundo ideal para justificar un determinado diseño institucional. Desde la concepción de la democracia deliberativa el ideal regulativo nos indica que “debemos acercarnos al estado de cosas ideal en la medida de lo posible, y esto implica precisamente un juicio de plausibilidad empírica acerca del entorno en el que dicho ideal debe ser aplicado”¹⁵, motivo por el cual se afirma que el objetivo ideal de la democracia deliberativa se funda en el consenso razonado que surge de las deliberaciones en el proceso de toma de decisiones, dejando así de lado las incompatibilidades con los

¹² Martí, José Luis, *“La República Deliberativa – Una teoría de la democracia”*, Madrid, Marcial Pons - Ediciones Jurídicas y Sociales S.A., 2006, p. 22.

¹³ *Ibid.*, p. 24.

¹⁴ *Ibid.*, p. 25.

¹⁵ *Ibid.*, p. 26.

valores del pluralismo, con la existencia de los desacuerdos básicos y con la falibilidad de las mayorías.

Los modelos alternativos al modelo de la democracia deliberativa son la democracia como mercado, la democracia pluralista y la democracia agonista.

La democracia como mercado entiende a la democracia como un sistema “sucedáneo del mercado económico”¹⁶, razón por la cual la democracia es concebida en términos económicos aplicándose las mismas reglas del sistema mercantil. Adopta el principio del voto para la toma de decisiones colectivas democráticas por constituirse dicho mecanismo como “el comportamiento político democrático por excelencia”¹⁷. Los ciudadanos expresan la autonomía política de sus decisiones mediante el voto, poniendo de manifiesto las preferencias individuales que luego serán maximizadas en su conjunto por la organización política institucional. Se trata de un modelo liberal que promueve la neutralidad estatal contra todo intento de organización política de tipo paternalista o perfeccionista. Su principal exponente es Josep Schumpeter.

La democracia pluralista entiende a la democracia en términos de la libre competencia reconocida entre los diversos grupos políticos de interés que, en un plano de igualdad, cuentan con las mismas oportunidades para influenciar en el proceso de toma de decisiones colectivas democráticas adoptando el diseño institucional que resulte más adecuado para evitar que un grupo domine a los demás imponiendo sus preferencias. Dicho modelo adopta el principio de la negociación “para alcanzar un compromiso básico”¹⁸ en la toma de decisiones entre los distintos grupos de interés haciendo uso de las diversas habilidades de negociación. Su principal exponente es Robert Dahl.

La democracia agonista, entendida como un modelo ligeramente relacionado con el modelo de la democracia pluralista, considera a la democracia

¹⁶ *Ibid.*, p. 67.

¹⁷ *Ibid.*, p. 66.

¹⁸ *Ibid.*, p. 70.

en términos radicales, sosteniendo que no existen posibilidades de alcanzar un consenso racional que resulte real en el terreno de lo político entre los diversos grupos de personas que conforman una comunidad, ya que en base al relativismo cultural la ciudadanía es concebida como “una forma colectiva de identificación entre las exigencias democráticas que se encuentra en una variedad de movimientos”¹⁹. Ello es así porque se entiende que lo político resulta equivalente a la conflictividad social inherente a las diversas comunidades, distinto a lo que se entiende por la política, la cual se constituye por “el conjunto de prácticas, discursos e instituciones que buscan establecer un cierto orden y organizar la coexistencia humana en condiciones que son siempre potencialmente conflictivas porque están afectadas por la dimensión de lo político”²⁰. El ideal de la democracia no se basa en el consenso sino en la identidad colectiva compartida por los diferentes grupos según las prácticas sociales determinadas por las reglas democráticas. Atendiendo entonces a las pugnas que surgen al momento de determinar una concepción moderna de la democracia, debemos superar la incapacidad que en tal sentido manifiestan los modelos de la democracia como mercado y la democracia pluralista por tratarse de concepciones neoliberales, para poder concebir a la democracia moderna sin negar las paradojas de la misma, las cuales surgen por el hecho de aceptar el pluralismo en el interior de la ciudadanía política para lograr el consenso político sin necesidad de suprimir el antagonismo existente en toda comunidad política, ya existe una inevitable “una confrontación agonística entre interpretaciones conflictivas de los valores constitutivos de una democracia liberal”²¹.

En relación a dichas pugnas cabe considerar la tesis de Wittgenstein, de quien podría decirse que sostiene la idea de que en los postulados liberales se

¹⁹ *Ibid.*, p. 72.

²⁰ *Idem.*

²¹ Mouffe, Chantal, “*La paradoja democrática*”, Barcelona, segunda edición, Gedisa S.A. Editorial, 2012, p. 26.

encuentra la raíz de las mismas por el hecho de generar “una tensión constitutiva entre sus respectivas gramáticas, una tensión que nunca puede superarse, sino únicamente negociarse de distintos modos”²². Es por ello que resulta loable tener en cuenta la tesis de Carl Schmitt, de la cual se deduce que “la lógica democrática siempre implica la necesidad de trazar una línea divisoria entre ellos y nosotros, entre aquellos que pertenecen al demos y aquellos que se encuentran fuera de él”²³. Sus principales exponentes contemporáneos son Chantal Mouffe y Ernesto Laclau, quienes formulan dicho modelo tomando como referente a Carl Schmitt.

En base a lo expuesto, relacionamos la idea de la identidad política con el modelo de la democracia deliberativa, tomando algunos aspectos de la democracia agonista en aspectos estrictamente identitarios.

Atendiendo a la teoría de la democracia deliberativa y a la política democrática relativa a la misma, puede decirse que ambas contribuyen a la adscripción identitaria de los diversos grupos sociales para establecer cierto equilibrio entre los estereotipos de identidad política positivos y negativos teniendo en cuenta las finalidades públicas que se persiguen según se respeten o contraríen los derechos civiles, políticos, sociales y culturales como también la igualdad de libertades y oportunidades; promoviendo en tal sentido la participación ciudadana en el ámbito de lo político, en donde “los movimientos sociales para la expansión de los derechos, para la defensa de la autonomía de la sociedad civil y para su mayor democratización son los que mantienen viva a una cultura política democrática”²⁴; ya que en todo sistema democrático las personas gozan de la libertad para unirse entre sí en miras de conformar su núcleo referencial a nivel político, donde “los grupos de identidad permiten a los

²² *Ibid*, p. 22.

²³ *Ibid*, p. 21.

²⁴ Cohen, Jean L. y Arato, Andrew, ed. cit., p. 38.

individuos expresarse en la política democrática, cosa que hacen para mejor y para peor”²⁵, manifestando lo que son y lo que desean ser.

El modelo de la democracia moderna radical propuesto por Chantal Mouffe acepta el pluralismo consistente en el reconocimiento de las diferentes concepciones políticas de las personas, diferencias que evitan el surgimiento de relaciones de subordinación, lo cual ocasiona conflictos que deberán ser cuestionados por el modelo que plantea. Con ello, reconoce a su vez la existencia de la dimensión de lo político en el ámbito de la sociedad, ya que las relaciones de poder que se generan en la misma son constitutivas de las instituciones democráticas. De modo tal que, la democracia planteada en términos radicales, reconoce el antagonismo en las relaciones de poder entendiendo que el conflicto es constitutivo de la sociedad y por ello necesario.

En la misma línea de pensamiento, según “el estructuralismo”²⁶ entienden que, teniendo en cuenta que lo social desborda sistemáticamente los marcos institucionalizados de la sociedad, debe considerarse que la construcción de la identidad política es inherente a las diversas prácticas socioculturales, y por ello es que Laclau sostiene que vivimos en una etapa caracterizada por la conciencia que tenemos de la presencia de lo político en los diversos sectores de identidad social, lo que trae aparejado un doble movimiento conjunto: por un lado nos encontramos frente a una fuerte tendencia de disminución de los actores históricos y de los espacios públicos de toma de decisiones, y por otro lado nos encontramos con una progresiva y significativa politización de diversas áreas sociales, resultando conveniente fortalecer el segundo aspecto en miras de posibilitar la proliferación de identidades políticas particularistas.

²⁵ Gutmann, Amy, *“La identidad en democracia”*, Buenos Aires, Katz Editores, 2008, p. 291.

²⁶ Son considerados los postulados de la teoría política posfundacional posmarxista, tomando como referente a Ernesto Laclau y sus antecesores (Louis Althusser, Jacques Derrida, Alain Badiou, Michel Foucault, entre otros).

De lo dicho se desprende que, desde un “enfoque filosófico-racionalista crítico”²⁷, la configuración de la identidad política solo puede proyectarse en el marco de una nueva concepción de la teoría de la democracia, por cuanto “las formas de acción colectiva rodean el armazón de la política institucional y crecen o disminuyen con el ritmo de los cambios en las oportunidades y las restricciones políticas”²⁸, siendo el Estado el que brinde las condiciones de solidaridad política necesarias en defensa de las características adscriptivas en materia política mediante políticas públicas idóneas para determinar a nivel institucional una reformulación del campo de lo político en todos los espacios estructurales donde se desarrolla la interacción social de los diversos actores, ya que la globalización, en el sentido propulsado por Paul Kennedy y Catharine J. Danks, le provoca al Estado fragmentación y desintegración; sus estructuras internas son cada vez desmontadas e integradas en la vorágine de la global post-moderna.

4. Identidad Política y Derechos Humanos

Considerando lo expuesto, desde la teoría de los derechos humanos puede entenderse que la identidad política sea concebida de manera específica como un derecho humano autónomo mediante su inclusión dentro de la nómina de dichos derechos, ya que los derechos humanos son una especie de derechos subjetivos concebidos en primer término como derechos humanos morales y en segundo término como derechos humanos jurídicos; lo cual deriva de su “positivización”²⁹ en términos de reconocimiento, legitimidad y validez efectiva a nivel normativo, sin dejar de lado su acepción moral, aclarando que “si pretendemos que los

²⁷ El racionalismo crítico deriva de dos enfoques: el platónico y el kantiano. Consideramos la vertiente kantiana (razón crítica).

²⁸ Tarrow, Sidney, *“El poder en movimiento: Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política”*, Madrid, 2 edición, Alianza, 2004, p. 106.

²⁹ Bulygin, Eugenio, *“Sobre el status ontológico de los derechos humanos”*, *Doxa N° 4*, Cuadernos de Filosofía del Derecho, Alicante, España, 1987, p. 83.

derechos expresen no cualquier exigencia moral, sino precisamente las más importantes frente a la comunidad política, parece postular su prevaencia en caso de conflicto con cualquier otro bien o valor que haya decidido tutelar dicha comunidad”³⁰. Hablar de derechos humanos jurídicos pone de manifiesto que, como señala Bulygin, “cuando un orden jurídico positivo otorga derechos humanos, en realidad no hace otra cosa que reconocer derechos ya preexistentes e independientes de lo que establece el orden jurídico en cuestión”³¹.

De lo señalado surge la idea de suprimir la relación dicotómica existente entre los postulados universalistas y los postulados particularistas, concibiendo a la teoría de los derechos humanos en términos de un relativismo moderado, en donde si bien prima el reconocimiento contextualizado de las diferencias culturales ello no implica dejar de lado ciertos parámetros para reconocer la generalidad de los derechos. Lo dicho no importa una “retórica”³² de los derechos humanos tendiente al desarrollo de la denominada inflación normativa de los mismos, sino que se toma como referencia la idea sostenida por Laporta, donde “cuanto más se multiplique la nómina de los derechos humanos menos fuerza tendrán como exigencia y cuanto más fuerza moral o jurídica se les suponga más limitada ha de ser la lista de derechos que la justifiquen adecuadamente”³³, lo cual no implica renunciar a la idea de universalidad de los demás derechos humanos que no son considerados fundamentalísimos, sino que consiste en la posibilidad de que “se pueden establecer categorías en las que sólo aquellos derechos sean universales, mientras que los básicos pueden tener pretensión de universalidad, pero con

³⁰ Pietro Sanchis, Luis, “Derechos fundamentales” en Ernesto Garzón Valdéz y Francisco J. Laporta (editores), “El derecho a la justicia”, Trotta, Madrid, 2000, p. 503.

³¹ Bulygin, Eugenio, “Sobre el status ontológico de los derechos humanos”, ed. cit., p. 79.

³² Hierro, Liborio L., “¿Qué derechos tenemos?”, *Doxa* N° 4, Cuadernos de Filosofía del Derecho, Alicante, España, 2000, p. 352.

³³ Laporta, Francisco J., “El concepto de los derechos humanos”, *Doxa* N° 4, Cuadernos de Filosofía del Derecho, Alicante, España, 1987, p. 23.

menor fuerza y con mayor adaptabilidad a las realidades culturales, morales y regionales”³⁴.

Nuestro Derecho Constitucional ha acogido expresamente una doble fuente para el sistema de derechos, a saber, la interna y la internacional. Con la reforma constitucional del año 1994 se les reconoció “supremacía constitucional”³⁵ a los Tratados Internacionales de Derechos Humanos, ampliándose la parte dogmática de nuestra Constitución Nacional.

Dentro de este campo, “la cultura”³⁶ se configura como un derecho reconocido en forma expresa a nivel constitucional, lo cual pone de manifiesto el deber que recae sobre el Estado Nacional, Provincial y Municipal de promover la cultura posibilitando a la población el acceso a los beneficios que la misma brinda, garantizando los respectivos canales o vías de participación, y por tanto de inclusión en la vida cultural.

Si bien la identidad política no se encuentra receptada de manera expresa a nivel normativo nacional e internacional, podríamos entender a la misma como un auténtico derecho cultural – por derivación de su reconocimiento como derecho humano – sin negar su reconocimiento como derecho humano autónomo, donde la garantía, tutela y defensa de los derechos humanos se tornan operativos mediante el reconocimiento de todo ser humano como “persona”³⁷ con el consiguiente derecho al respeto de su “integridad psíquico-física y moral”³⁸, en donde la razón de ser de este sistema de derecho protector de los derechos humanos se funda en la consideración de que deviene esencial que “los derechos humanos sean protegidos

³⁴ Laporta, Francisco J., citado por Rossetti, Andrés en “La universalidad de los derechos humanos en el derecho internacional”, *“Derechos y Libertades”*, Revista del Instituto Bartolomé de las Casas, p. 80.

³⁵ Art. 75 inc. 22 de la Constitución Nacional Argentina.

³⁶ Derecho a la Cultura: arts. 41, 75 inc. 19 y 125 de la C. N.

³⁷ Convención Americana sobre Derechos Humanos, suscripta en San José, Costa Rica, el 22 de noviembre de 1969 y aprobada por la República Argentina mediante la ley 23.054, Art. 1. (Obligación de respetar los derechos), Art. 2. (Deber de adoptar disposiciones de derecho interno).

³⁸ Convención Americana sobre Derechos Humanos, Instrumento citado, Art. 5 ap. 1. (Derecho a la integridad personal).

por un régimen de derecho”³⁹, y dicho compromiso se manifiesta en el deber que tiene nuestro Estado, dentro de sus instituciones democráticas, de consolidar “...un régimen de libertad personal y de justicia social, fundado en el respeto de los derechos esenciales del hombre...”⁴⁰, en donde el reconocimiento de dichos derechos “...no nacen del hecho de ser nacional de determinado Estado, sino que tienen como fundamento los atributos de la persona humana, razón por la cual justifican una protección internacional...”⁴¹; como así también el deber de promover “...mediante la enseñanza y la educación...”⁴² el respeto de los derechos humanos y las libertades fundamentales, y de asegurar “...por medidas progresivas de carácter nacional e internacional...”⁴³ el reconocimiento y aplicación universal y efectiva de dichos derechos y libertades.

Bibliografía

BAUMAN Zygmunt, *“Modernidad Líquida”*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.

BECK Ulrich, *“¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización”*, Barcelona, Paidós, 1998.

BULYGIN Eugenio, *“Sobre el status ontológico de los derechos humanos”*, Doxa N° 4, Cuadernos de Filosofía del Derecho, Alicante, España, 1987.

CACCIATORE Giuseppe, *“Ética, política e identidad en el mundo contemporáneo”*, Lisboa, Portugal, VII Congreso Internacional del CLAD sobre la Reforma del Estado y de la Administración Pública, Octubre, 2002.

³⁹ Declaración Universal de Derechos Humanos, adoptada y proclamada por la Resolución 217 A (III) de la Asamblea General de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948, Preámbulo: párrafo 3.

⁴⁰ Convención Americana sobre Derechos Humanos, Instrumento citado, Preámbulo: párrafo 2.

⁴¹ Convención Americana sobre Derechos Humanos, Instrumento citado, Preámbulo: párrafo 3.

⁴² Declaración Universal de Derechos Humanos, Instrumento citado, Proclama de la Asamblea General.

⁴³ Declaración Universal de Derechos Humanos, Instrumento citado, Proclama de la Asamblea General.

La identidad política como derecho humano en el contexto de la globalización cultural
TAMARA E. MASSARA QUINTAR

Constitución Nacional de la República Argentina, aprobada mediante asamblea constituyente en la ciudad de Santa Fe en el año 1853 y sus modificaciones.

Convención Americana sobre Derechos Humanos, suscripta en San José, Costa Rica, el 22 de noviembre de 1969 y aprobada por la República Argentina mediante la ley 23.054.

COHEN Jean L. y ARATO Andrew, *"Sociedad civil y teoría política"*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

Declaración Universal de Derechos Humanos, adoptada y proclamada por la Resolución 217 A (III) de la Asamblea General de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948.

FRIEDMAN Jonathan, *"Identidad cultural y proceso global"*, Buenos Aires, Amorrortu editores S. A., 2001.

GIDDENS Anthony, *"Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas"*, Madrid, Taurus, 1990.

GUTMANN Amy, *"La identidad en democracia"*, Buenos Aires, Katz Editores, 2008.

HABERMAS Jürgen, *"Tiempo de Transiciones"*, Madrid, Trotta, 2004.

HIERRO Liborio L., *"¿Qué derechos tenemos?"*, Doxa Nº 4, Cuadernos de Filosofía del Derecho, Alicante, España, 2000.

KENNEDY Paul and DANKS Catherine J., *"Globalization and National Identities: Crisis or Opportunity?"*, New York, Palgrave, 2001.

LACLAU Ernesto, *"The Making of Political Identities"*, New York, Verso, London, 1994.

LAPORTA Francisco, *"Sobre el concepto de los derechos humanos"*, Doxa Nº 4, Cuadernos de Filosofía del Derecho, Alicante, España, 1987.

MARTÍ José Luis, *"La República Deliberativa - Una teoría de la democracia"*, Madrid, Marcial Pons - Ediciones Jurídicas y Sociales S.A., 2006.

MOUFFE Chantal, *"La paradoja democrática"*, Barcelona, segunda edición, Gedisa S.A. Editorial, 2012.

La identidad política como derecho humano en el contexto de la globalización cultural
TAMARA E. MASSARA QUINTAR

PIETRO SANCHIS Luis, *“Derechos fundamentales”* en Ernesto Garzón Valdéz y Francisco J. Laporta (editores), *“El derecho a la justicia”*, Trotta, Madrid, 2000.

ROSSETTI, ANDRES, *“La universalidad de los derechos humanos en el derecho internacional”*, *“Derechos y Libertades”*, Revista del Instituto Bartolomé de las Casas.

ROTH André Noel, *“El Derecho en crisis: fin del estado moderno”*, Enlace 1, Revista de Sociología Jurídica, Lima, Perú, 1996.

SANTOS Boaventura de Sousa, *“La globalización del Derecho”*, Bogotá, Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos (ILSA), 1998.

SANTOS Boaventura de Sousa, *“Subjetividad, ciudadanía y emancipación”*, Bogotá, *El otro Derecho*, Vol. 5, nº 3, Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos (ILSA), 1994.

TARROW Sidney, *“El poder en movimiento: Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política”*, Madrid, 2 edición, Alianza, 2004.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
MESA DE PONENCIAS: ESTÉTICA Y FILOSOFÍA DEL ARTE

**ESBOZOS DE UNA POSIBLE AMPLIACIÓN DEL MARCO CONCEPTUAL DE LA DOCTRINA
DE LA IMAGEN EN EL *DE RERUM NATURA***

Roberto Mattos
UNSAM/ CONICET
mattos.schafer@gmail.com

Resumen: Al restringir el análisis de la doctrina lucreciana de la imagen a las esferas física y epistemológica, a menudo, se desatiende la posibilidad de considerar la presencia de elementos estéticos. Dada esta circunstancia, el objetivo del presente es determinar si la mencionada doctrina puede ser entendida en un marco conceptual más amplio. Para lograrlo partiremos del supuesto de que el proceso de atracción erótica es concebido por Lucrecio como una experiencia psicofísica que responde, exclusivamente, al accionar de la imagen de un cuerpo bello sobre su receptor. En este marco, la labor consistirá, por un lado, en manifestar el modo en que los elementos de las esferas física, epistemológica y estética se articulan en este tipo de imagen y, por otro, en constatar su injerencia en el proceso de atracción erótica.

Palabras clave: estética, erotismo, *simulacrum*, imagen, epicureísmo.

1. Origen y naturaleza de las imágenes

Con el fin señalar los términos en que comprendemos nuestra pretendida articulación, es preciso realizar una breve revisión de los elementos físicos y epistemológicos que intervienen desde la producción de la imagen hasta su percepción. Para dar inicio a nuestra labor indentificaremos el supuesto sobre el que, según Lucrecio, se sostiene la doctrina que nos ocupa: nos referimos al hecho de que las imágenes están constituidas de unos cuerpecillos tan delgados (*tenuis / subtilis*) que no pueden ser captados por los ojos uno a uno (*Drn.* IV.88-89, 105-106, 110-115, 256-258): los *simulacra*, mucho más que una versión latina de los *eídola* de Epicuro (*Ep. Hdt.* 46-52). Tanto el origen de los *simulacra*, como

Esbozos de una posible ampliación del marco conceptual de la doctrina de la imagen en el *De rerum natura*. ROBERTO MATTOS

su naturaleza corpórea y el modo en que estos hacen posible las imágenes, son revelados a través de una analogía inductiva en la que se barajan una serie de acontecimientos biológicos con un patrón común.

Cuando las cigarras en el estío abandonan sus torneadas túnicas (*tunicas*), y cuando los nacientes terneros se despojan de la superficie (*summo*) del cuerpo las membranas (*membranas*), y también cuando la lúbrica serpiente despega entre espinos su vestimenta (*vestem*); pues, a menudo vemos los arbustos espinosos incrementados con aquellos volanderos despojos. Puesto que tales hechos suceden, también una fina imagen (*tenuis imago*) debe ser emitida desde las cosas, desde la superficie del cuerpo (*summo de corpore*) de las cosas.¹

Bajo estos lineamientos, concibe a los simulacros como membranas (*membranae*)² que son eyectadas (*iaculo*) o emitidas (*mitto*), ordenada y simultáneamente, a la manera de capas sucesivas que conservan (*servo*) la forma (*forma*), la apariencia (*species*) (IV.51-53; 67-71) y la materia de la superficie (*summus*) del cuerpo emisor.³

Para acreditar la constancia e inmediatez con que estas imágenes se exhiben ante el receptor, el filósofo distingue y articula, en primer lugar, tres condiciones determinantes en torno al mecanismo de generación: la facilidad, la rapidez y la perpetuidad con que se lleva a cabo el desprendimiento de *simulacra* desde la superficie de los cuerpos⁴ (IV.143-146). Apoyado en estas condiciones, comprende cada cuerpo como una fuente constante e inagotable

¹ Lucr. *Drn.* IV. 57-64. La traducción ofrecida es nuestra. Utilizamos la edición latina de Valentí Fiol, E., *De rerum natura. De la naturaleza*, Barcelona, Acantilado, 2012.

² También utiliza el término corteza (*cortex*) (IV. 31-32, 42-43).

³ Un ejemplo de la conservación de la materia lo hallamos en la captación visual de las partículas que componen el cuerpo del sol (IV. 299-306).

⁴ Cfr. Epic. *Ep. Hdt.* 48.

Esbozos de una posible ampliación del marco conceptual de la doctrina de la imagen en el *De rerum natura*. ROBERTO MATTOS

de imágenes (IV. 227-229). Por otra parte, adjudica al desplazamiento de los *simulacra* un factor crucial, a saber, su grandiosa movilidad (*mobilitas*), la que se cimenta en dos causas. La primera de ellas es la velocidad resultante de la eyección de *simulacra* y las colisiones (*plagae*) -los postreros impactan a los primeros- producidas en su constante e inacabable sucesión (IV. 187-194). La segunda causa se observa en la naturaleza corpórea de estas partículas: mientras su minúsculo tamaño les aporta una extrema ligereza (*levis*) (IV. 195), su textura (*textura*) le permite penetrar (*penetro*), entre varios tipos de materia porosa, las masas de aire que se interponen entre el objeto y la visión (IV.196-197). Prueba de todo este constructo, esgrime el poeta con astucia, es la cotidiana experiencia de la reflexión especular: fenómeno en el que se verifica no solo la rapidez, la constancia y la perpetuidad con que las imágenes se emiten desde los cuerpos (IV. 155-167), sino la inmediatez con que se presenta ante la superficie espejada, aunque diste de su fuente una inconmensurable distancia (IV.211-213).

2. Percepción visual y mental de las imágenes

2.1. Durante la vigilia

Entendiendo la mecánica básica de la visión en términos de experiencia háptica⁵, Lucrecio señala que el ojo (*oculus*) solo puede ser estimulado a causa de un contacto material (*tactus*) con aquellos *simulacra* que, emanados desde una multitud de cuerpos circundantes, continuamente se abalanzan sobre el receptor transmitiendo el acontecer de la naturaleza en su literalidad (IV.230-243). Se trata de un tipo de experiencia que, con algunas variantes, se replica en la mecánica básica de la percepción mental, la que se efectiviza a través de un

⁵ Cfr. Císař, K., "Epicurean Epistemology in Lucretius' 'De Rerum Natura' IV 1-822." *Listy Filologické / Folia Philologica*, vol. 124, n° 1/2, 2001, p. 24.

Esbozos de una posible ampliación del marco conceptual de la doctrina de la imagen en el *De rerum natura*. ROBERTO MATTOS

contacto material (*tactus*) con simulacros que, a pesar de compartir la misma naturaleza material que los visuales, difieren en tamaño, textura y velocidad (IV.750-756). En tanto que la anatomía lucreciana ubica al *animus* en el pecho del cuerpo humano (III. 140), el filósofo interpreta que los *simulacra* que logren ponerse en contacto con aquel deben ser capaces de penetrar (*penetro*) los poros del cuerpo humano (IV. 728-731). En consecuencia, les atribuye una mayor delgadez (*tenuis*), una textura (*textura*) adecuada para dicho fin (IV.728-731) y una rapidez (*celer*) acorde a la que posee el *animus* (IV.745-748)⁶. El modo en que se efectúa el contacto es a través de un complejo mecanismo tempo-material que depende, sustancialmente, del visual. Según el poeta, la más breve experiencia visual concentra una multitud de imágenes mentales que pueden ser discernidas (*cerno*) por el *animus* en cualquier instancia (*tempus*) posterior -segundo, minuto, mes, etc.- (IV.774-776, 794-800). Así como el *animus* tiene la facultad de descomponer un vocablo (*vox*) en sílabas y en letras, así mismo es capaz descomponer una mínima instancia (*tempus*) de captación sensitiva en múltiples instancias (*tempora*) de la misma naturaleza.⁷ Concentrados en multitud (*copia*) y ocultándose de la vista en la instancia (*tempus*) de percepción visual, los *simulacra* mentales permanecen en perpetua disposición para el posterior abastecimiento voluntario del *animus*⁸. De modo que para lograr el contacto con una imagen puntual de la multitud, el *animus* debe ser capaz de

⁶ Un importante cúmulo de factores que hacen a los *simulacra* mentales inaccesibles a los *oculi*.

⁷ Cfr. Císař, K., "Epicurean Epistemology in Lucretius' 'De Rerum Natura' IV 1-822." *Listy Filologické / Folia Philologica*, art. cit. , pp. 41-ss.

⁸ Para Lucrecio el *animus* no puede crear (*creo*) imágenes; cfr. Mattos, R., *Las incidencias de un recorte de la doctrina de los simulacra sobre las cuestiones relativas al amor en el De rerum natura de Lucrecio*, Tesis de Licenciatura, San Martín, Universidad Nacional de San Martín, 2017, p. 25-27.

Esbozos de una posible ampliación del marco conceptual de la doctrina de la imagen en el *De rerum natura*. ROBERTO MATTOS

discernir con precisión -“*acute cernere*”- aquella imagen que desea captar⁹; acción que implica perder (*perdio*) el contacto con las restantes (IV. 802-815)¹⁰.

2.2. Durante el sueño

Para Lucrecio, la visión solo es posible durante la vigilia; al salir de este estado, todos los sentidos se apagan. Si bien el sueño no desactiva al *animus*, atenta, por un lado, contra su capacidad para reconocer la veracidad de lo percibido y, por otro, contra su normal funcionamiento. Para dar cuenta de lo primero solo basta con echar un vistazo a las consideraciones epicúreas en torno al rol que juegan los sentidos en el descubrimiento de la verdad.¹¹ En relación a lo segundo, es imprescindible aclarar que el proceso de percepción mental se altera notablemente. La razón principal es que el *animus* pierde su aptitud para evocar imágenes a voluntad. Apagado el cuerpo, las imágenes se presentan de súbito a través de dos únicas fuentes: unas veces desde las instancias temporales (*tempora*) relativas al quehacer cotidiano (IV.962-986), otras desde la naturaleza circundante (IV.728-731). Bajo estas circunstancias, el *animus* es pasible de errores cognitivos que van desde juzgar como verdadera la experimentación de situaciones que emulan la realidad¹² hasta acreditar la existencia de lugares¹³ y criaturas fantásticas¹⁴.

⁹ Cfr. Thury, E. “Lucretius' Poem as a Simulacrum of the Rerum Natura.” *The American Journal of Philology*, vol. 108, n° 2, 1987, pp. 282-ss.

¹⁰ En el caso de las situaciones imaginarias que impliquen movimiento, el *animus* se pone en contacto con una sucesión puntual de imágenes (IV.768-773).

¹¹ Cfr. IV.478-479 y Epic. *K.D.* 23 y *Ep. Hdt.* 48. 9-11.

¹² Tal es el caso de quien cree estar despierto moviendo los miembros, contemplando el sol en una oscura, cerrada y silenciosa habitación mientras recorre vastos territorios escuchando sonidos y profiriendo voces mientras el cuerpo permanece inmóvil y los sentidos apagados (IV. 453-461).

¹³ Un claro ejemplo de ello es el Aqueronte (IV. 29-39).

3. Las imágenes y las sensaciones psicofísicas

En la convergencia de las consideraciones físicas concernientes a la imagen y el antifinalismo sobre el que se configuran ambos procesos de captación¹⁵ podemos apreciar el rol activo que asume frente al receptor. Con todo, el rol asumido no se limita al terreno de la percepción, sino que se extiende hacia el dominio de las sensaciones psicofísicas que se producen en la relación de las partes (*pars*) del ser sintiente en su funcionamiento conjunto. Se trata de una interacción sensitiva que, iniciada en el *animus* llega hasta los confines del cuerpo (*corpus*) humano en su mediación con el alma (*anima*)¹⁶. El grado de injerencia de las imágenes en estas interacciones es apreciable, incluso, en acciones tan triviales como la locomoción. Así, para que un hombre logre mover un miembro debe, desde un primer momento, evocar una imagen de dicho movimiento: “*simulacra meandi*” (IV. 882). Al hacerlo tiene lugar una cadena de estímulos que comienza en el instante en que la imagen pulsa (*pulso*) al *animus* (IV.883-885). Luego, este, excitado, procede a herir (*ferio*) al *anima* (IV. 886-889), la que subordinada a la orden del primero¹⁷, procede a herir (*ferio*) al cuerpo (*corpus*) de manera que se efectivice el movimiento premeditado (IV.890-891)¹⁸. Del mismo modo, el filósofo establece el proceso en el que se dan las sensaciones psicofísicas más complejas:

¹⁴ Nos referimos al centauro, Escila, Cancerbero y a los espectros de quienes han abandonado el mundo de los vivos (IV. 724-734).

¹⁵ Todos los mecanismos de percepción se formulan en base a su antifinalismo; cfr. IV. 822-857.

¹⁶ El alma es una sustancia material que se aloja, según Lucrecio, en todos los miembros, órganos y nervios del cuerpo (III. 117, 143, 216-217, 440, 588-589); cfr. Epic. *Ep. Hdt.* 66; cfr. Lathière, A., “Lucrece Traducteur D'Epicure: Animus, Anima Dans Les Livres 3 Et 4 Du De Rerum Natura.”, *Phoenix*, vol. 26, n° 2, 1972, pp. 123-133.

¹⁷ Cfr. III. 144, 400.

¹⁸ Cfr. también II.263-283.

... cuando el ánimo es conmovido por un temor (*metu*) más impetuoso, vemos que toda el alma participa de sudores a través de los miembros y de esta manera observamos que la palidez aparece por todo el cuerpo y la lengua se traba, desaparece la voz, los ojos se oscurecen, los oídos zumban y decaen los miembros, en fin, a menudo vemos a los hombres desmayarse a causa de un terror mental (*animi terrore*); por lo tanto cualquiera puede discernir con facilidad que el ánimo está unido al alma, la que cuando es empujada (*percussa est*) por la fuerza (*vi*) del ánimo, finalmente golpea (*propellit*) e incita (*icit*) al cuerpo.¹⁹

Pruebas de que las imágenes propician la activación de esta cadena de estímulos se verifican en el análisis lucreciano de ciertas situaciones ilusorias que, inevitablemente, invaden al receptor durante el sueño. A causa de la vulnerabilidad cognitiva que sufre siempre ante este estado²⁰, el *animus* es capaz de ordenar al *anima* sentir dolor (*dolor*) al creer que el cuerpo está siendo devorado por feroces fieras (IV.1015-1017). Y esto mismo sucede ante la agitación (*aestus*) que, a menudo, sacude al cuerpo cuando se cree vivenciar una estrepitosa caída (IV.1020-1023). Proceso que se repite cuando se siente el terror (*terror*) ante la ilusión de estar afrontando a la mismísima muerte (IV.1029) o de que venga al encuentro la figura de quien ha abandonado ya el mundo de los vivos (IV.33-36; V.62-63).

En suma, la actividad que el poeta le confiere a la imagen llega a su punto máximo cuando la concibe con la aptitud para tomar el control de la

¹⁹ *Ib.* III. 152-157.

²⁰ Durante el sueño, entiende Lucrecio, todos los sentidos, los únicos capaces de corroborar la verdad de lo que acontece, se apagan. En el transcurso de este período, la única *pars* del cuerpo que permanece encendida es el *animus* (IV. 757-764).

Esbozos de una posible ampliación del marco conceptual de la doctrina de la imagen en el *De rerum natura*. ROBERTO MATTOS

voluntad (*voluntas*) humana durante el sueño o la vigilia²¹. En lo tocante al primero de estos estados, se encuentran aquellas engañosas secuencias imaginarias que obligan al receptor a reproducir la acción onírica en la realidad. Uno de los ejemplos más ilustrativos es aquel en el que describe cómo la persona que es invadida por una secuencia rutinaria, termina por consumir el mismo acto en la realidad.

A menudo, las personas limpias, siempre que por el sueño son amarradas (*somno devincti*), creen (*credunt*) levantarse la ropa ante una cuba o un cántaro, y vierten toda la orina filtrada del cuerpo, y se impregnan en los tapices babilónicos de magnífico esplendor.²²

En este caso, los impulsos suscitados tras el engaño del *animus* revelan que la secuencia imaginaria es capaz de hacerse con el control de una necesidad fisiológica.

4- La imagen de un cuerpo bello y el proceso de atracción erótica

4.1. Durante el sueño

Consignadas, apretadamente, las aptitudes que Lucrecio le confiere a la imagen, estamos en condiciones de señalar cómo aquella que interviene en el proceso erótico añade aspectos de la esfera estética, aspectos que siendo articulables a las esferas física y epistemológica no han sido concebidos, hasta ahora, dentro del marco conceptual de la doctrina en cuestión. Teniendo en cuenta que, a lo largo del desarrollo del proceso erótico, la imagen participa de todos los procesos de percepción, podemos efectuar nuestra primera

²¹ En este apartado solo trataremos el comportamiento de la imagen durante el sueño. El caso del estado de vigilia será revisado en virtud de la imagen en que pretendemos llevar a cabo la articulación.

²² *Ib.* IV.1026-1029.

Esbozos de una posible ampliación del marco conceptual de la doctrina de la imagen en el *De rerum natura*. ROBERTO MATTOS

articulación apelando, inicialmente, a un fenómeno onírico semejante al que acabamos de describir. Se trata de la captación imaginaria de un tipo de imagen que suscita intensas conmociones fisiológicas a causa de la belleza y el porte erótico que hereda del cuerpo humano.

También, en aquellos de efervescente edad, en los que, por primera vez, se insinúa el semen, cuando, por la misma maduración, el tiempo lo ha engendrado en sus miembros, les acuden simulacros de un cuerpo desde el exterior, nuncios de un rostro hermoso y bello color²³ (*praeclari voltus pulchrique coloris*), el que moviliza enardeciendo (*ciet inritans*) los lugares henchidos de mucho fluido seminal de manera que, así como si hubiesen concluido el acto sexual, a menudo, hacen fluir oleadas de inmoderado chorro y ensucian la vestidura.²⁴

Aquí, la articulación de las mencionadas esferas puede apreciarse en el accionar de la imagen como tal y en la particularidad de las afecciones que provoca. En su estatus de imagen onírica, la representación de aquel cuerpo es capaz de vulnerar el entramado constitutivo *-animus, anima, corpus-* de quien abandona el estado de vigilia para hacerse, en última instancia, con el control de sus acciones. Como portadora de una belleza de la que carece el cuerpo del resto de las especies (IV.1040)²⁵, esta imagen posee una fuerza (*vis*) capaz de conmover (*commovueo*) y excitar (*irrito*) el fluido seminal (*semen*) del ser humano. Bajo este particular influjo, el receptor es obligado a reproducir en la realidad la operación que lleva a cabo durante el sueño: la consumación del acto sexual.

²³ Un factor que tanto para griegos como romanos tenía un alto valor erótico; crf. Brown, R., *Lucretius on Love and Sex: A Commentary on De rerum natura IV, 1030–1287*. Leiden-New York: E.J. Brill. 1987. p. 176.

²⁴ *Ib.* IV. 1030-1036.

²⁵ Belleza que solo puede conmover a la especie humana.

4.2. Durante la vigilia

En suma, el grueso del despliegue del proceso de atracción erótica se desarrolla conforme al estado de vigilia en dos etapas sucesivas y complementarias: la que procura su inicio, donde participa la imagen visual, y la que lo sostiene, donde actúa la imagen mental. Una prueba contundente de la injerencia que la primera presenta en el proceso se observa en el ingenioso montaje de una dramática escena que es entendida en términos de una sangrienta cacería²⁶, en la que el cuerpo emisor realiza un ataque unilateral contra su receptor.

... todos, generalmente, sucumben a causa de la herida (*vulnus*) y la sangre brota en parte hacia aquel lugar desde donde el impacto es lanzado; y si está cerca, el rojo fluido se anticipa al enemigo. De este modo, entonces, ya sea un joven con miembros femeninos quien se proyecta (*iaculatur*), ya sea una mujer la que proyecta (*iactans*) amor (*amorem*) desde todo su cuerpo, el que recibe el impacto de las flechas de Venus (*Veneris qui telis accipit ictus*), engañado, se presenta ante quien lo hiere y desea ardientemente unirse y eyacular el líquido de su cuerpo en el de aquel. En efecto, el mudo deseo (*muta cupido*) presagia placer (*uoluptatem*).²⁷

En esta ocasión, la belleza y el porte erótico adjudicado al cuerpo proyectante son denotados en la exquisita caracterización de los posibles atacantes, sean femeninos o masculinos (IV.1053-1054). La proyección de la imagen es ilustrada, análogamente, con el lanzamiento de dardos (*tela*) asociados a la figura de Venus (*Venus*) (IV.1052). Las flechas, en sí mismas, revelan la capacidad de desplazamiento y la agresividad que Lucrecio pretende

²⁶ Cfr. Caston, R., "Love as Illness: Poets and Philosophers on Romantic Love", *The Classical Journal*, vol. 101, n° 3, 2006, p. 282.

²⁷ *Ib.* IV. 1049 - 1057.

Esbozos de una posible ampliación del marco conceptual de la doctrina de la imagen en el *De rerum natura*. ROBERTO MATTOS

asignar a los simulacros. Su asociación con *Venus*, por otra parte, no busca dotar a las saetas de atributos divinos, sino utilizar la carga semántica que representa su figura²⁸ como un recurso pedagógico para dar viva cuenta de la naturaleza heredada por el medio transmisor. En una nueva articulación de los elementos físicos, epistemológicos y estéticos, la doctrina de la imagen es comprendida en un marco conceptual más amplio: además de producirse la percepción por el contacto (*tactus*) entre la imagen emitida y el receptor, tras el impacto (*ictus*) material con el órgano visual, los dardos de *Venus* -la sucesión de imágenes bellas- provocan una serie de experiencias psicofísicas que son manifestadas a través de la audaz figura de la herida de amor.

A partir de este fenómeno, el poeta despliega la segunda etapa del proceso analizando el sostenimiento de la atracción erótica conforme a una llamativa ampliación de los fundamentos del mecanismo de percepción mental. Tras la experimentación visual y en ausencia del cuerpo emisor, afirma Lucrecio, la continuidad del estímulo erótico depende de la evocación voluntaria e ininterrumpida de las imágenes que lo generaron (IV.1061-1062). En esta ocasión, el poeta se esfuerza en demostrar que el consumo constante de estas figuras conduce al receptor a un *dura libido*, es decir, a un deseo antinatural²⁹ (IV.1046; 1090). A nuestro modo de ver, este deseo debe ser interpretado como una experiencia psicofísica que surge de uno de los efectos más agresivos que el filósofo atribuye al accionar de las imágenes bellas: el engaño.

... así como en sueños (*in somnis*) el sediento siempre desea y no se le ofrece el agua que pueda extinguir el ardor de los miembros, sino que en vano persigue simulacros (*simulacra*) de líquido, y sufre y tiene sed, incluso, bebiendo en medio del arrollador río, así mismo en el amor Venus engaña

²⁸ Cfr. Betensky, A., "Lucretius and Love", *The Classical World*, vol. 73, n° 5, 1980, p. 292.

²⁹ Cfr. Schiesaro, A. "A Note on Lucretius 4.1046." *The Classical Quarterly*, vol. 39, n° 2, 1989, p. 556.

Esbozos de una posible ampliación del marco conceptual de la doctrina de la imagen en el *De rerum natura*. ROBERTO MATTOS

(*ludit*) a los amantes con simulacros (*simulacris*)...³⁰

El rol activo que asume este tipo de imagen, a diferencia de la genérica, se ve potenciado por el amalgamiento de los elementos estéticos. A causa de la belleza y el porte erótico de la imagen, el ser humano presenta una vulnerabilidad cognitiva y anímica similar a la padecida durante el sueño. Por ello, aunque la atracción erótica se lleve a cabo durante la vigilia, momento en el que goza de los sentidos para superar toda ilusión, el voraz apetito suscitado en el entramado *animus-anima-corporis* potencia el engaño sufrido durante la cognición: en lugar de saciar el deseo pasional, absurda expectativa a la que es sometido, las imágenes mentales o visuales de esta naturaleza tienden a incrementarlo de manera que el receptor es conducido a un estado de insatisfacción crónica.³¹ De este modo, asevera Lucrecio, la persona afectada deposita su esperanza (*spes*) en creer que el cuerpo que encendió y sostuvo la pasión mediante la proyección de su imagen es capaz de apagarla (IV.1086-1087). Se trata de un acto que, siendo en sí mismo contradictorio, se opone a lo que realmente sucede por naturaleza (*natura*):

... la naturaleza (*natura*) se opone (*repugnat*) a que acontezca todo lo que es contrario; y esta es la única cosa de la que cuanto más tenemos, tanto más el ánimo enardece (*ardescit*) con deseo antinatural (*dira cuppedine*).³²

La presente sentencia pone de manifiesto la singularidad del fenómeno antedicho, una singularidad que se revela en la relación directamente proporcional entre el consumo de lo que provee el cuerpo bello y el incremento

³⁰ *Ib.* IV. 1097-1101.

³¹ La importancia que las imágenes presentan en la promoción de la atracción erótica puede apreciarse claramente en una de las medidas que vuelven reversible el estado de insatisfacción: la posibilidad de rehuir (*fugitare*) a los *simulacra* del cuerpo bello (IV. 1063-1064).

³² *Ib.* IV.1089-1090.

Esbozos de una posible ampliación del marco conceptual de la doctrina de la imagen en el *De rerum natura*. ROBERTO MATTOS

del apetito incitado. Con todo, su carácter antinatural resulta todavía más palpable en la comparación con un tipo de deseo que, según la categorización epicúrea, es considerado como natural y necesario: *ieiuna cupido*³³, la apetencia de líquido y alimento.³⁴

Pues, alimento y líquido son absorbidos (*adsumitur*) dentro de los miembros del cuerpo; puesto que pueden llenar ciertas partes, el deseo (*cupido*) fácilmente se satisface (*facile expletur*) con líquido y comida; pero del rostro bello y colorido (*facie pulchroque colore*) de un ser humano nada es concedido gozar al cuerpo, excepto tenues simulacros (*simulacra*), los que la miserable esperanza (*spes*), a menudo, al viento arrebatada (*raptat*).³⁵

Este contraste deja al descubierto cómo la ingesta de figuras con que se pretende satisfacer el deseo surgido de la atracción erótica resulta ser, precisamente, la que lo genera, pervierte y recrudece. A diferencia del apetito de agua y de pan³⁶, los *simulacra* solo alimentan la pasión del receptor, no a su cuerpo³⁷. En este sentido, el *dira lubido* se convierte en un desequilibrio fisiológico esperando a ser corregido como el *ieiuna cupido*³⁸. Puesto que este suceso jamás se concreta, el *dira lubido* debe ser comprendido como un engaño cognitivo y una pulsión anímica que, si no se interrumpe de algún modo³⁹, perpetúa el proceso de atracción erótica indefinidamente.

Conclusión

³³ Cfr. Epic. S.V. 33 y K.D. 29.

³⁴ Un deseo que invierte la anterior relación.

³⁵ *Ib.* IV. 1091-1096.

³⁶ Cfr. Epic. K.D. 15.

³⁷ Cfr. Brown, R., *Lucretius on Love and Sex: A Commentary on De rerum natura IV, 1030–1287*, ed. cit., p. 76.

³⁸ Cfr. IV. 867-876.

³⁹ Cfr. nota 31 del presente.

Dada la plausibilidad de la articulación propuesta afirmamos que la doctrina lucreciana de la imagen puede ser comprendida en un marco conceptual más amplio que el habitual: marco en el que se integran elementos de la esfera estética. Consignados los argumentos que prueban esta posibilidad, estamos en condiciones de asegurar que para llevar a cabo una correcta interpretación del proceso de atracción erótica no debe obviarse la injerencia de la doctrina en cuestión. Bajo estos lineamientos, los términos en que hemos evaluado su ampliación sugieren que dicho proceso debe ser comprendido como una experiencia psicofísica que responde, en su génesis y en su sostenimiento, al accionar de la imagen de un cuerpo bello sobre su receptor.

Puesto que las interpretaciones relativas al tratamiento del amor no contemplan esta posibilidad, la novedad de nuestra propuesta habilita una vía de abordaje alternativa a tópicos clásicos del libro IV, entre los que se destacan el amor como enfermedad y la diatriba contra el amor. Esto mismo sucede con tópicos que, aún irresolutos, atraviesan la totalidad de la obra. Tal es el caso del análisis que el propio Lucrecio hace no solo de los montajes imaginarios que los poetas emplean con fines persuasivos, sino de los que él mismo ejecuta con la misma finalidad.

Bibliografía

Bailey, C., *Epicurus. The Extant Remains*, Oxford, The Clarendon press, 1926.

Betensky, A., "Lucretius and Love." *The Classical World*, vol. 73, n° 5, 1980, pp. 291-299.

Brown, R., *Lucretius on Love and Sex: A Commentary on De rerum natura IV, 1030–1287*. Leiden-New York, E.J. Brill, 1987.

Caston, R., "Love as Illness: Poets and Philosophers on Romantic Love", *The Classical Journal*, vol. 101, n° 3, 2006, pp. 271-298.

Čísař, K., "Epicurean Epistemology in Lucretius' 'De Rerum Natura' IV 1-822." *Listy Filologické / Folia Philologica*, vol. 124, n° 1/2, 2001, pp. 1-54.

Esbozos de una posible ampliación del marco conceptual de la doctrina de la imagen en el *De rerum natura*. ROBERTO MATTOS

Lathière, A., "Lucrece Traducteur D'Epicure: Animus, Anima Dans Les Livres 3 Et 4 Du De Rerum Natura." *Phoenix*, vol. 26, n° 2, 1972, pp. 123-133.

Mattos, R., *Las incidencias de un recorte de la doctrina de los simulacra sobre las cuestiones relativas al amor en el De rerum natura de Lucrecio*, Tesis de Licenciatura, San Martín, Universidad Nacional de San Martín, 2016. Disponible en: <http://bit.ly/2f0VuzO> (Fecha de consulta: 25/08/2017).

Schiesaro, A. "A Note on Lucretius 4.1046." *The Classical Quarterly*, vol. 39, n° 2, 1989, p. 555-557.

Thury, E. "Lucretius' Poem as a Simulacrum of the Rerum Natura." *The American Journal of Philology*, vol. 108, n° 2, 1987, pp. 270-294.

Valentí Fiol, E., *De rerum natura. De la naturaleza*. Barcelona, Acantilado, 2012.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
MESA DE PONENCIAS: FILOSOFÍA DE LA MENTE Y DE LAS CIENCIAS COGNITIVAS

NEUROCIENCIAS Y EDUCACIÓN.
UNA REVISIÓN DE LA CONSTRUCCIÓN DE CONOCIMIENTO INTERDISCIPLINAR

Agustín Mauro
Escuela de Filosofía - FFyH - Universidad Nacional de Córdoba
agustinfmauro@gmail.com

Resumen: Las últimas décadas han visto el surgimiento de un programa de investigación que propone una fuerte interacción entre las ciencias cognitivas y la educación, en particular, las neurociencias y la educación. El presente trabajo es una primera aproximación a los problemas epistemológicos que genera la creación de este campo de estudio. Se plantean algunos riesgos sobre el modo en que se están construyendo las relaciones inter-disciplinarias. Se propone individualizar las disciplinas involucradas y aprovechar el potencial de los espacios de intercambio bidireccionales en la producción del conocimiento.

Palabras clave: Neurociencias, Educación, Interdisciplina, Aplicación de conocimiento.

1. Un programa científico sobre educación

Las últimas décadas han visto el surgimiento de un programa de investigación que propone una fuerte interacción entre las ciencias cognitivas y la educación, en particular, las neurociencias y la educación. El programa fue respaldado por diferentes instituciones científicas, como la Royal Society¹, y se concretó en la creación de revistas especializadas².

A nivel local, esto se observa en el incremento de la producción de libros sobre neurociencias cognitivas en general ³ ⁴, libros sobre la interacción entre

¹ Royal Society, *Brain Waves Module 2: Neuroscience: Implications for education and lifelong learning*, London, The Royal Society, 2011

² Spitzer, M., "Education and neuroscience". *Trends in Neuroscience and Educations*, vol. 1, n° 1, 2012, 1(1), pp. 1-2

³ Manes, F. F., & Niro, M., *Usar el cerebro*, Buenos Aires, Planeta Argentina, 2014

⁴ Golombek, D., *Las neuronas de Dios: una neurociencia de la religión, la espiritualidad y la luz al final del túnel*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2015

neurociencias cognitivas y educación ⁵ y surge el proyecto Educando al Cerebro, una propuesta que manifiesta como objetivo instruir en conocimiento científico a docentes ⁶. El proyecto contó con el aval del Ministerio de Educación de la provincia de Córdoba, la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Córdoba, entre otros, por lo que podemos hablar de un conocimiento legitimado. La propuesta, junto con el resto del movimiento neurocientífico, generó mucha adhesión y muchas críticas, siendo parte de una discusión más general sobre el rol de las neurociencias, un tema que produce conflictos en la actualidad. Los tópicos de controversia son muchos. Entre otros, se debate el modo en que este conocimiento puede impactar en las prácticas educativas, también el conflicto es interpretado por algunos sectores como una embestida en contra de las ciencias sociales y las humanidades y su papel en el ámbito educativo.

El presente trabajo es una primera aproximación a los problemas epistemológicos que genera la creación de este campo de estudio. Se toma la perspectiva de la filosofía de las ciencias cognitivas, no en su vertiente teórica, sino en la tradición de la filosofía de la ciencia, y por lo tanto se atiende a la justificación, validación, evaluación y construcción del conocimiento y de ciertas prácticas científicas. Pretende así revisar la construcción del conocimiento para entender los alcances de este conocimiento a la hora de informar decisiones educativas. En particular, plantea algunas posibilidades y riesgos sobre el modo en que se están construyendo las relaciones inter-disciplinares en el contexto local. En tanto que primera aproximación, el trabajo pretende delinear una serie de problemas a ser abordados en profundidad en el futuro.

⁵ Lipina, S., & Sigman, M., *La pizarra de Babel: Puentes entre neurociencia, psicología y educación*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2012

⁶ Ballarini, F., Tomasi, D., Golombek, D., López, E., Martínez, C., Calero, C., Rubinstein, N., Abusamra, V., Schapachnik, F. ... & Alvarez Heduan, F., *Educando al cerebro: libro 1*, Buenos Aires, Fundación Williams, 2016

2. Posibilidades y riesgos interdisciplinarios

Para abordar esta problemática, en primer lugar, hay que atender a que la interacción entre las comunidades científicas, y entre comunidades científica y el resto de la sociedad es una práctica que debe ser alentada. La historia de la ciencia en Latinoamérica muestra que la producción científica latinoamericana siempre fue dependiente de los programas de investigación de los países centrales⁷ y que, por lo tanto, los grupos de investigación en su mayoría estuvieron desconectados de otros investigadores, o de los problemas e intereses locales. Dado este contexto, se considera valioso el intento de modificar estos modos de producir conocimiento científico, intentando crear espacios de intercambio entre las comunidades científicas locales y otras comunidades de la sociedad. En ese sentido, algunas de las posibilidades que ofrece la neurociencia para la educación son: teorías sobre los procesos involucrados en el aprendizaje y la enseñanza, evidencia sobre diferentes fenómenos de relevancia educativa, modelos para interpretar la evidencia, métodos de validación y evaluación de ciertos conocimientos y ciertas prácticas, entre otros. Entonces, la revisión que se propone no es respecto de la existencia de la interacción entre las ciencias del cerebro, la mente y el comportamiento, por un lado, y la educación, por otro, sino más bien sobre el modo en que se construye la interacción. Habiendo hecho la aclaración, a continuación se explicitan algunos riesgos en el modo en que el proyecto Educando al Cerebro construye las relaciones entre las disciplinas involucradas en este diálogo entre ciencia y educación.

El primer riesgo que se encuentra con la propuesta Educando al Cerebro es la singularización de algunas disciplinas cuando de hecho hay un campo

⁷Varsavsky, O., *Ciencia, política y cientificismo y otros textos*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2010

complejo de disciplinas que aportan a nuestra comprensión del cerebro, la mente y la conducta. Específicamente las neurociencias, y el estudio del cerebro, corren el riesgo de estar sobre-representadas y destacadas. Esto no sólo minimiza las perspectivas de otras disciplinas involucradas, sino que además introduce sesgos negativos para la incorporación del conocimiento neurocientífico: por ejemplo, se ha estudiado que la mera presencia del vocabulario neurocientífico facilita la aceptación y creencia de ciertos contenidos⁸, dificultado una perspectiva crítica sobre este conocimiento. Usar la palabra neurociencia entonces se convierte en un modo de legitimar el conocimiento y por lo tanto se convierte en el rótulo que utilizan los autores para presentarse ante el público. Dada esta situación, el término “neurociencia” se utiliza para referirse a un amplio conjunto de disciplinas que muchas veces no están involucradas con el estudio del cerebro, o que lo están con metodologías muy variadas. Dentro de lo que podríamos llamar neurociencias propiamente dichas puede llegar a incluirse la perspectiva experimental de la neurociencia cognitiva y la neurobiología hasta la perspectiva clínica de la neuropsicología y la neurología. Pero además “neurociencia”, se utiliza para presentar experimentos, modelos y evidencia de campos que no estudian el cerebro como las ciencias cognitivas, en particular la psicología cognitiva, pero también la psicología social, la psicología política, y otras, que muchas veces se unifican por realizar estudios de laboratorio. Para ambos grupos de disciplinas se propone utilizar el término “**ciencias de la mente-cerebro**”, y dejar el término “**neurociencias**” para el primer grupo, las disciplinas que específicamente estudian el cerebro. Esto no pretende ser un ejercicio de purismo conceptual, o normativa lingüística, sino una llamada de atención a la *diversidad de disciplinas involucradas, cada una con sus modelos, instrumentos, formas de evaluación, etc.* Para que el intercambio entre científicas y educadoras sea fructífero, ambas partes deben estar en condiciones de individualizar las

⁸Weisberg, D. S., “Caveat lector: The presentation of neuroscience information in the popular media”, *Scientific Review of Mental Health Practice*, vol. 6, n° 1, pp. 51-56.

disciplinas involucradas. Una vez las partes pueden convenir en cual es el tema de debate, se puede realizar una evaluación crítica que atienda cómo cada disciplina tiene ciertos modelos, con sus alcances y limitaciones, ciertos instrumentos, construye cierta evidencia, etc.

El segundo riesgo sobre las relaciones entre disciplinas de Educando al Cerebro es un **modelo de intercambios unidireccional**. En palabras de Ballarini y colaboradores⁹, el objetivo de Educando al Cerebro es “transferir conocimiento científico sobre educación a docentes”. El modelo supone que el nuevo campo de investigación puede ser un espacio de intercambio en un sentido desde las ciencias cognitivas (particularmente las neurociencias) a la educación. Este sentido del intercambio ofrecería marcos teóricos y de comprensión sobre los fenómenos cognitivos, guías de acción, métodos de enseñanza, herramientas de enseñanza y herramientas para investigar la educación. Sin embargo, este modelo de intercambio tiene al menos dos problemas. En primer lugar, pierde el potencial de los espacios áulicos como espacio de estudios *in vivo*, donde es posible aumentar las probabilidades de estar investigando fenómenos cognitivos importantes en el aula. En este sentido el aula puede entenderse como un laboratorio más complicado, donde los científicos y educadores pueden observar fenómenos cognitivos. Para superar este obstáculo, un primer paso podría ser la realización de ensayos controlados aleatorizados (RCT, por sus siglas en inglés, randomized control trials), pero la evidencia que proporcionan y la forma en que esa evidencia se articula con las prácticas que se desean modificar, en este caso la educación, es insuficiente. Este aporte podría venir de un modelo teórico que ofrezca una visión más general y que pueda determinar qué intervenciones pueden funcionar mejor que las existentes¹⁰.

⁹ Ballarini, F., et al., *Educando al cerebro: libro 1*, ed. cit., 2012, pp. 3.

¹⁰ Pasquinelli, E., “Slippery slopes. Some considerations for favoring a good marriage between education and the science of the mind-brain-behavior, and forestalling the risks”, *Trends in Neuroscience and Education*, vol. 2, n° 3, 3013, pp. 111-121.

En segundo lugar, y más importante aún, el modelo de intercambio en un sentido produce *metodologías de enseñanza que no se relacionan con las necesidades de los educadores*. Por ejemplo, una revisión de la propuesta de Ballarini *et al.*¹¹ muestra que la estabilización de un fenómeno relacionado al aprendizaje en el laboratorio no necesariamente se transfiere a una práctica educativa. En este caso, en trabajo de laboratorio se establece que para los roedores la sorpresa facilita la memorización de eventos previos y posteriores. Los autores comprueban la hipótesis de que en el aula las experiencias novedosas facilitan la memoria de las actividades previas y posteriores. Por lo que la propuesta es que si los docentes quieren mejorar el rendimiento de sus alumnos, deben introducir eventos novedosos en el calendario. El riesgo es que la transferencia del fenómeno de laboratorio al aula no es verdadera transferencia del conocimiento, es simplemente la habilidad de crear el mismo efecto en un contexto diferente. La transferencia de conocimiento aquí es la propuesta de que los docentes realicen eventos novedosos, y la propuesta tiene varios problemas. En primer lugar, los docentes ya tienen muchos asuntos de los que hacerse cargo para además pensar cual va a ser el evento novedoso del día, osea que la propuesta está *descontextualizada*. En segundo lugar, la mejora del rendimiento de los alumnos se piensa como una mejora en la memorización. Pero la memorización está muy distante de ser un objetivo educativo. De hecho los paradigmas educativos basados en la memorización están muy mal vistos entre educadores porque son los paradigmas educativos del siglo pasado que tuvieron que eliminar de la práctica educativa. En otras palabras la propuesta *no se corresponde con las demandas de los educadores*. En resumen, dado que el intercambio unidireccional no crea un espacio donde las necesidades de los educadores puedan expresarse, las propuestas que ofrecen los científicos se no corresponden con sus proyectos y/o están descontextualizadas. Un primer paso

¹¹ Ballarini, F., Martínez, M. C., Pérez, M. D., Moncada, D., & Viola, H., "Memory in elementary school children is improved by an unrelated novel experience", *PloS one*, 2013, vol. 8, n° 6.

para tratar el riesgo de descontextualización es crear **espacios de intercambio bidireccionales** entre las muchas disciplinas involucradas.

3. Conclusión

La interacción entre comunidades científicas y la sociedad no tiene normas universales porque son interacciones que dependen de los actores involucrados y el tipo de actividad que se realiza. En el caso de las ciencias del cerebro, la mente y el comportamiento, y su relación con la educación, hay una necesidad de cooperación multidisciplinar. Pero, ¿qué disciplinas deben participar en este proceso? ¿Se debería incluir en el debate y cómo a otros actores involucrados como docentes, alumnas y padres? ¿Cómo resolver los conflictos entre disciplinas?

Generar esos espacios de intercambio entre educadores e investigadores es el objetivo a largo plazo. No obstante, la creación de espacios interdisciplinarios es dificultosa, y por lo tanto crear una epistemología de la interdisciplina es un proyecto relevante y necesario para el campo considerado aquí. Esta podría dar guías sobre cómo construir conocimiento cuando las investigadoras no comparten lenguajes, marcos teóricos, herramientas, estrategias de investigación, etc.; o incluso cómo construir conocimiento cuando hay más actores que articular en la producción del conocimiento.

Bibliografía

- Ballarini, F., Martínez, M. C., Pérez, M. D., Moncada, D., & Viola, H., "Memory in elementary school children is improved by an unrelated novel experience", *PloS one*, 2013, vol. 8, n° 6.
- Ballarini, F., Tomasi, D., Golombek, D., López, E., Martínez, C., Calero, C., Rubinstein, N., Abusamra, V., Schapachnik, F. ... & Alvarez Heduan, F., *Educando al cerebro: libro 1*, Buenos Aires, Fundación Williams, 2016
- Golombek, D., *Las neuronas de Dios: una neurociencia de la religión, la espiritualidad y la luz al final del túnel*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2015
- Lipina, S., & Sigman, M., *La pizarra de Babel: Puentes entre neurociencia, psicología y educación*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2012
- Manes, F. F., & Niro, M., *Usar el cerebro*, Buenos Aires, Planeta Argentina, 2014
- Pasquinelli, E., "Slippery slopes. Some considerations for favoring a good marriage between education and the science of the mind-brain-behavior, and forestalling the risks", *Trends in Neuroscience and Education*, vol. 2, n° 3, 2013, pp. 111-121.
- Royal Society, *Brain Waves Module 2: Neuroscience: Implications for education and lifelong learning*, London, The Royal Society, 2011
- Spitzer, M., "Education and neuroscience". *Trends in Neuroscience and Education*, vol. 1, n° 1, 2012, 1(1), pp. 1-2.
- Varsavsky, O., *Ciencia, política y científicismo y otros textos*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2010
- Weisberg, D. S., "Caveat lector: The presentation of neuroscience information in the popular media", *Scientific Review of Mental Health Practice*, vol. 6, n° 1, pp. 51-56.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFIA
MESA REDONDA: EDUCACIÓN Y PRÁCTICAS DISCIPLINARIAS

LAS COMPLEJIDADES DE ENSEÑAR PARA LA LIBERACIÓN EN AMÉRICA

Medina Martín
Instituto de Investigación de Ciencia de la Educación,
Facultad de Filosofía y Letras - Universidad de Buenos Aires
martincho_medina94@hotmail.com

Resumen: El trabajo indagará las propuestas teóricas que realizan: Paulo Freire y Rodolfo Kusch en aras de pensar el lugar que ocupa la educación en nuestro continente y las tensiones culturales que generan los procesos educativos. En un principio se analizará *Pedagogía del oprimido* donde se propone las campañas de alfabetización como un dispositivo de *concientización*. Al mismo tiempo se considerarán las críticas que realiza Kusch a Freire en *Geocultura del hombre americano*, en tanto se señala los procesos de alfabetización hacia los campesinos e indígenas como una forma de *desarrollismo*, es decir como un proceso de occidentalización.

Palabras claves: educación, emancipación, desarrollo, estar.

1. Introducción:

El siguiente trabajo indagará las propuestas teóricas que realizan: Paulo Freire y Rodolfo Kusch en aras de pensar el lugar que ocupa la educación en nuestro continente y las tensiones culturales que generan los procesos educativos.

En un principio se analizará *Pedagogía del oprimido* donde Freire propone las campañas de alfabetización como un proceso de *concientización*, que tiene el fin de buscar la libertad de todos los hombres. El planteo freiriano entiende que los sujetos entran al mundo de la cultura por medio de la palabra, proponiendo el pensamiento crítico como el método de reflexión predilecto. Se postula la necesidad de la mediatización de saberes en los círculos de la cultura, donde los

Las complejidades de enseñar para la liberación en América MEDINA MARTÍN

sujetos se objetivizan para lograr ver su forma de vida y poder modificarla. En este sentido, la propuesta freiriana plantea la liberación del oprimido y el opresor, en tanto, entiende que: la verdad del opresor reside en la conciencia del oprimido. Lo que debe hacer el oprimido es disputar el monopolio de la palabra que tiene el dominador, en tanto ha impuesto una lengua y por medio de ella determinadas formas culturales socio-económicas. De este modo, Freire realiza una propuesta educativa que busca problematizar los conflictos sociales y en última instancia politizarlos.

Para analizar la mencionada obra de Freire se retomará la crítica que realiza Kusch en *Geocultura del hombre americano*. En *Geocultura* se señala los procesos de alfabetización hacia los campesinos como un proceso de *desarrollismo*, es decir como un proceso de occidentalización. En otras palabras se incluye a los campesinos en la cultura de la ciudad (occidental) al hacer que renuncie a sus propios valores culturales, sin tener en cuenta la visión de mundo que tienen estas otras culturas que buscan ser alfabetizadas. Kusch señala que estos procesos de alfabetización, son un proceso de desarrollo. Dicho desarrollo tienen un aspecto interno y otro externo, pero que el interno predomina sobre el externo. De este modo, da cuenta que todo cambio cultural implica un cambio del sentido de vida del sujeto, que es del aspecto interior. En este punto, se indica que el campesino al verse asediado por una agente que tiene una forma de vida diferente, en primera instancia se niega a ese modo de existencia como un modo de resistencia cultural. En síntesis, la crítica que le formula Kusch a Freire es que busca mutar el *ethos popular*, es decir que por medio del ideal educativo que propone el pedagogo (propio de una cultura occidental con valores como conciencia, objetividad, y libertad) no toma en cuenta la propia cultura a la cual desea alfabetizar/conciencitizar/educar. Por otra parte, Kusch critica que la propuesta educativa de Freire es general y que busca ser trasladable hacia otras culturas como si todas fueran iguales.

Entiendo que la crítica central que realiza Kusch a Freire, es que este último no comprende que toda cultura tiene la capacidad de ver sus propios problemas y buscar sus propias soluciones. Lo que va a resaltar la propuesta kuschiana es que otras culturas que no son las occidentales buscan resolver sus problemas desde un fundamento mítico y no desde el mito occidental: la ciencia. Así lo que occidente ve como un problema para otra cultura podría no serlo. Una pregunta fundamental que realiza Kusch es: “¿Se conoce con toda exactitud los límites que separan a la magia de la ciencia?”¹. Lo que busca cuestionar esta pregunta, es que el paradigma científico siempre se rige por normas de causalidad y propone una filosofía de la acción (que en otras culturas puede no estar presente). Donde se busca constantemente transformar la naturaleza en base a necesidades del hombre occidental, imperando un *deber-ser dinámico*. Kusch señala que el sujeto de ciudad es un ser de acción que transforma la naturaleza para remediar la progresiva anomia en la cual se sumerge la evolución de la civilización occidental². Lo que busca explicar este planteo, es que el mito de occidente no tiene un fundamento último. En tanto, la ciencia no da una explicación totalizadora del mundo, sino que explica con certeza pequeñas partes de conocimientos legitimadas por el método científico. Kusch entiende que occidente tiene un mito catalizador, que lleva a que el sujeto constantemente tenga que transformar la naturaleza para mantener su horizonte cultural. Por eso occidente se refugia en el mito de la transformación, que tiene una explicación parcial dada por la ciencia que pide una constante actividad, un constante desarrollo. El ejemplo de la propuesta kuschiana indica que en occidente se utilizan herramientas tecnológicas pero se desconoce el funcionamiento, esto sucede porque occidente se basa en un mito catalizador, que da explicaciones parciales y que lo llevan a una inseguridad que solo se calma con la actividad de transformar la naturaleza. Por el contrario una explicación

¹ Kusch, R. *Geocultura del hombre Americano*, en Obras completas tomo III. Rosario, Ed. Ross, 2000. p. 117.

²*Ibid.*, p. 120.

totalizadora la podemos encontrar en los rituales de las culturas andinas que funcionan como una solución completa, en tanto se confía en el órgano cultural que lo propone.

El último aspecto relevante que encuentro en la crítica de Kusch es que todo organismo cultural plantea sus propias necesidades según su apreciación del mundo. En este sentido, otros grupos culturales en América tendrían una lógica desde el *estar*, desde una filosofía de la pasividad, donde por ejemplo se le da sentido a las herramientas occidentales por medio de un ritual, es decir recurriendo a un mito que fundamente su accionar dentro del propio horizonte cultural.

Este primer debate tiene el fin de dar cuenta de la complejidad que tiene ser un educador en nuestro continente y, las connotaciones tanto políticas como sociales que se ven imbricadas. Vale la pena destacar que desde la postura freiriana se puede plantear un proceso de política educativa revolucionaria en un marco occidental. En tanto, las campañas de alfabetización lo que buscan es una toma de conciencia como clase, que cuestione el orden establecido. La disputa en este contexto pasa por la toma de la palabra que nos lleva -al mismo tiempo- a una lógica de la acción. Por otro lado, lo que se podría cuestionar a la crítica de Kusch es si estos grupos culturales que cuentan con una filosofía de la pasividad no se verán asediados por lógicas occidentales de todas formas, dado que occidente es una cultura expansiva que impone sus reglas por medio de la violencia y sus instituciones que la legitiman. En este punto, lo que busco plantear es que las campañas de alfabetización iniciadas por Freire en Brasil buscaban empoderar al campesinado que se veía constantemente violentado por las lógicas de la ciudad. Los planteos que nos señala Kusch nos llevan a una propuesta política-educativa compleja, dado que el método de resistencia es no aprender el lenguaje del dominador, para no entrar en su lógica y mucho menos en su filosofía. La pregunta que me queda luego de revisar las posturas de ambos autores es si en la actualidad

existe un afuera de occidente. En este sentido, se buscará reflexionar sobre el lugar central que ocupa la lengua en la cultura. Se analizará la posibilidad de realizar una defensa cultural a partir de aprender la lengua y las pautas culturales del conquistador o disputar la hegemonía cultural a partir de resistir al aprendizaje de la lengua y pautas culturales que propone occidente.

2. Humanidad y libertad.

Freire en el primer capítulo de *Pedagogía del oprimido*, luego de remitirse a su libro *La educación como práctica de la libertad*, comienza a explicar lo que entiende por *humanización*. Este concepto se vuelve fundamental para Freire, dado que por medio de él logra dar cuenta de las posibilidades que tiene el hombre de ser libre.

En este sentido, va a explicar que la humanización es el saberse como ser inconcluso, que hace que el sujeto esté en constante búsqueda de conocimiento, a lo que denomina la “vocación del hombre”. Sin embargo, va a indicar que esta vocación se ve distorsionada por el *ser más*, que lleva a que un grupo de hombres oprima violentamente a otros y los haga *ser menos*. Dicho proceso termina en la lucha encarnada por los seres disminuidos. En palabras de Freire: “*la gran tarea humanista e histórica de los oprimidos: liberarse a sí mismo y liberar a los opresores*”³. Seguidamente, Freire da cuenta que esta lucha comienza cuando los “condenados de la tierra” toman conciencia de su opresión y comienzan a cuestionar el orden establecido. Resalta que los oprimidos son seres duales, en tanto, alojan al opresor en su interior y en la medida que perciben que tienen al opresor en sí mismo es que pueden comenzar con la pedagogía liberadora. En este punto –Freire– indica que los oprimidos deben renunciar a su *adherencia* al opresor, deben lograr objetivarlo para ver que esta fuera de ellos, ya que su *adherencia* al opresor no les permite tener conciencia de sí y tampoco les permite verse como clase oprimida.

Freire comprende que la libertad debe ser conquistada y no puede ser una

³ Freire, P. *Pedagogía del oprimido*, Buenos Aires, Ed. Siglo XXI, 1985. p. 33.

donación, debe ser una búsqueda permanente llevada a acabo por un sujeto responsable y activo para generar una transformación⁴. Este sujeto oprimido carece de libertad y debe luchar para obtenerla. De este modo, logra pasar de ser un *ser menos* a la búsqueda de un *ser mas de todos*, es decir: rompe con la alienación propia que tiene por ser un sujeto oprimido, que lo lleva a encontrarse cosificado; como así también rompe con la alienación del dominador que cosifica el mundo. Freire considera la libertad como un parto doloroso, que da a luz un hombre nuevo, que debe supere la contradicción opresor-oprimidos.

2. Desarrollo y desarrollistas.

El concepto de desarrollo para Kusch es mal interpretado por los “desarrollistas”, en tanto, lo entiende como una meta. Como un movimiento que tiene pautada su salida y llegada. Entiende que los “desarrollistas” proponen una solución mecánica, que no sirve para dar cuenta de los procesos que se dan en otras culturas que no sean las occidentales. Para el autor argentino esta es una mala interpretación porque el desarrollo tiene dos puntos: uno exterior y otro interno. El punto interno es el que predomina en el desarrollo de una persona, dado que es el que brinda sentido a la vida. El desarrollo es algo a ser desplegado en una persona en crecimiento, que se desenvuelve de una manera espiral en su crecimiento. Por ende, no cumple con una linealidad, sino con una búsqueda individual en un horizonte colectivo. Debe tenerse en cuenta que Kusch plantea la cultura como un órgano, no en sentido biológico, sino más bien como un código que se transmite al individuo, el cual le permite tener una coherencia de sentido en su existir⁵. Debe entenderse que este *organismo cultural* siempre se encuentra en movimiento y que no es posible plantear una definición taxativa o normativa pero si es posible realizar una descripción tentativa para un estudio que siempre será provisorio.

Kusch entiende que Freire propone el desarrollo por medio de la educación.

⁴ *Ibid.*, p. 37.

⁵ Kusch, R. *Geocultura del hombre Americano*, ed. Cit , 2000. p. 125.

Al mismo tiempo que señala que el pedagogo comete el error de plantear un método educativo en general que lo pensó desde occidente y lo busca traspasar a otras culturas. De este modo, Kusch resalta que educar para la libertad es un concepto occidental, dado que este concepto tiene arraigado una concepción de “ser-dinámico” donde el sujeto debe transformarse y convertirse en su propio objeto de investigación. Esto hace que el individuo deba escindirse de la naturaleza para luego transformarla. Por lo tanto, se debe realizar un proceso de subjetivización y objetivización, donde el sujeto debe comenzar a realizar una clasificación binaria. Kusch explica que Freire realiza un planteo binario, porque entiende que la propuesta que se les hace a los campesinos -desde la visión freiriana- es un paulatino alejamiento de su *órgano cultural*, que tiene una estrecha relación con la naturaleza. En tanto, que verse dentro de naturaleza es para Freire un “pensamiento ingenuo”, siendo este paulatino alejamiento el que los hará llegar a los campesinos a un “pensamiento crítico” que objetive la naturaleza y pueda pensar en su transformación.

Para Kusch se debe sacrificar los ideales de progreso para poder tener en cuenta al campesino, se debe salir de las categorías occidentales para poder comprender el horizonte cultural de un campesino. En este punto Kusch señala que Freire *“Describe bien al campesino pero no lo toma en cuenta, ya que lo occidentaliza con su ideal educativo”*⁶.

3. La cultura de la ciudad y la cultura campesina.

Lo que cambiaría para Kusch entre el campesino y un habitante de la ciudad es la solución de un problema, mientras que el primero acude a un ritual ante una plaga, el segundo acude a la ciencia como remedio. Lo que busca demostrar el escritor argentino es que en occidente la ciencia es un mito catalizador que brinda una explicación parcial del mundo, por ende el sujeto occidental se encuentra

⁶ *Ibid.*, p. 114.

hostigado constantemente por sus problemas y debe mantenerse activo, transformando la naturaleza para poder mantener la tranquilidad. Para este fin es que desarrollar la técnica como un deber permanentemente y así incrementa su seguridad que está al resguardo de la ciencia y sus certezas que nunca son absolutas. Mientras que los campesinos ante un problema proponen rituales como otra forma de resolver sus problemas, teniendo una cosmovisión totalizadora del mundo, en tanto remiten a una divinidad propia de su cosmovisión del mundo. En este sentido, Kusch entiende que sería iluso creer que hay un “pensamiento crítico” en una propuesta cultural y que otra cultura tiene una “propuesta ingenua”, dado que se debe entender los comportamientos existenciales de cada cultura para poder interpretarlos. El investigador debe adentrarse en la cosmovisión de la otra cultura para poder comprenderla y no puede juzgarla desde su propia cultura. En este punto la denuncia de Kusch a Freire es que el pedagogo no renuncia a sus propias categorías para analizar otras culturas e impone un tipo de educación que responde más bien a los problemas culturales de su propio grupo antes que a los problemas de las otras culturas. De este modo, lo que postula Kusch es que hay un “organismo cultural” que es coherente y desarrolla una explicación del mundo repudiando a cualquier agente externo al grupo.

4. La colonización:

Freire entiende al oprimido como los “condenados de la tierra”, es sabido que este concepto es acuñado por Fanon quien en su libro trata de dar cuenta de las complejidades que tiene una cultura que ha sido colonizada, marcando las diferencias entre lo que es ser una colonia y lo que es ser colonizado. Fanon nos permite ver como hay sectores sociales donde se dan pliegues de violencia dentro de las culturas colonizadas al tiempo que indica que: *“los análisis marxistas deben modificarse ligeramente siempre que se aborda el sistema colonial”*⁷. Lo que se busca señalar con este planteo es que la opresión de un pueblo colonizado es aún mayor

⁷ Fanon, F. *Los condenados de la tierra*, Buenos Aires, Ed. Fondo de cultura económica, 2013. p. 34.

que la de un pueblo oprimido por su propia clase dirigente. El escritor argelino resalta como el opresor en un pueblo colonizado es un extranjero que impuso por la violencia otras formas culturales junto con sus instituciones. Es por medio de estas que logra detentar el poder. Entiendo que Freire no toma en cuenta la perspectiva de la colonización propuesta por Fanon y plantea el método dialéctico para liberación en términos marxistas ortodoxos al plantear que: “No se puede pensar en objetividad sin subjetividad. No existe la una sin la otra, y ambas no pueden ser dicotomizadas.”⁸ (1985: 42) Plantea una única solución para salir de la opresión que se da por medio de una toma de conciencia, donde se debe postular un tipo de sujeto que tenga la capacidad de discernir entre lo subjetivo y objetivo para poder transformar tanto la naturaleza como así también su situación. Para lograr enfrentar a su dominador los oprimidos deben lograr manejar la lengua del amo y así obtener la libertad. En este punto, me parece necesario destacar que Freire no ve en los campesinos a un otro cultural que puede ser un mestizo o un descendiente de un pueblo originario o simplemente un pueblo con un arraigo cultural diferente. Freire ve un ser occidental desvalorizado al cual por medio de la educación debe lograr potenciar y hacer que tome la palabra como la forma menos violenta de liberarse. Sin embargo, es Fanon, autor al que Freire retoma quien indica que: “la descolonización es siempre un fenómeno violento”⁹. Así mismo, el argelino aclara que el colonizador hace la historia y sabe que la hace, que es la historia de la metrópolis a la cual él pertenece. En ese relato están sus victorias por eso cuenta la hambruna y miseria que le hace vivir al pueblo conquistado y lo pone como una extensión de su propia tierra, culminando su relato con una estatua del general que ha realizado la conquista. Aquí se hace necesario ver como el colonizado tiene como última herramienta de lucha mantener su propia cultura, sus rituales, sus lenguajes y sus formas de pensamiento. En este sentido, interpretar el pensamiento campesino como una forma de “pensamiento ingenuo”

⁸ Freire, P. *Pedagogía del oprimido*, Buenos Aires, Ed. Cit., 1985. p. 42.

⁹ Fanon, F. *Los condenados de la tierra*, Buenos Aires, Ed. Cit., 2013. p. 30.

es la última manera de declarar que el otro que habita una cultura diferente no tiene la capacidad de ser sin la ayuda de un educador de la cultura occidental. De esta manera el educador termina convirtiéndose en policía de la epistemología legítima, que impone su mito desde la violencia institucional que es su propia lengua. En este punto me permito sospechar con Kusch:

...el problema del desarrollo no es sólo del campesino, sino primordialmente del ciudadano Súdamericano. La urgencia del desarrollo por parte del ciudadano lleva a atribuir al campesino el papel de oveja negra del progreso de la ciudad.¹⁰

Por otra parte el pedagogo da indicios que esta situación de opresión deben ser solucionados por el más débil dado que el mas fuerte -el dominador- se encuentra en una comodidad y seguridad que lo lleva a mantener la situación de poder en que se encuentra tal como está dada sin cuestionamiento. El dominador busca mantener y hasta inmovilizar su poder conformando el *status qou*. Por esta razón es deber del oprimido tomar conciencia y accionar contra la opresión conformando un proceso de transformación.

5. La diferencia entre la inmovilidad del status qou y la pasividad del campesinado.

Sin embargo, podemos pensar que esta inmovilidad de parte del *status qou* es muy diferente a la pasividad de las culturas campesinas, quienes mantienen su quietud como una forma de resistencia, marcando la diferencia con la cultura dominante. Freire va a plantear la necesidad de que los campesinos dejen de tener un “pensamiento ingenuo”, es decir que no vean su situación como dada, al mismo tiempo que no vean la naturaleza como inmodificable para pasar a una postura crítica donde el mundo puede ser transformado por la política y la técnica. Debe tenerse en cuenta que esta política es una “política occidental” que requiere de sujetos activos y que manejen la lengua del dominador para decidir dentro de las

¹⁰ Kusch, R. *Geocultura del hombre Americano*, ed. Cit , 2000. p. 118.

posibilidades que le son impuestas.

5.1 La dialéctica:

Se puede pensar la interpretación que realiza Freire de Hegel por medio de la siguiente cita:

El miedo a la libertad, del que, necesariamente no tiene conciencia quien lo padece, lo lleva a ver lo que no existe. En el fondo, quien teme a la libertad se refugia en la "seguridad vital", para usar la expresión de Hegel, prefiriéndola a la "libertad arriesgada".¹¹

Estos planteos que Freire retoma de *Fenomenología del espíritu*, donde se plantea que la libertad la puede obtener el hombre al arriesgar la vida y de este único modo se puede alcanzar la verdad como autoconciencia independiente. Freire entiende que los oprimidos al no enfrentar a su dominador por no tomar conciencia de su propia opresión renuncian a la libertad. Sin embargo, se puede pensar que los campesinos al mantener sus formas culturales si están arriesgando sus vidas, en tanto enfrentan los patrones culturales de su dominador al tiempo que resisten por mantener sus propios valores culturales. De este modo, se puede pensar que la negación a concientizarse por parte de los campesinos, bajo los parámetros que se propone en *Pedagogía del oprimido* es un medio de resistencia que le brinda mayor libertad al no seguir las pautas culturales que buscan ser impuestas por el método de concientización. Es necesario comprender que como pauta cultural por excelencia tenemos la lengua, la cual en los procesos de enseñanza busca impuesta.

6. La lengua.

Pensando en vos alta como una manera de (in)concluir me es necesario incurrir en una deriva derridiana para fagocitar alguna diferencia entre los

¹¹ Freire, P. *Pedagogía del oprimido*, Buenos Aires, Ed. Cit., 1985. p. 22.

planteos que se encuentran tanto en *Pedagogía del oprimido* como en *Geocultura del hombre americano*.

Desde lo propio es difícil y casi imposible ver lo otro porque desde lo propio se ve lo mismo, al tiempo que si el otro es el que nos impuso la lengua nos dejó sin lengua propia con la que podamos (d)enunciarnos como diferentes. Por esta razón, entiendo que para pensar pedagogías emancipatorias debemos arriesgarnos a trabajar con las instituciones del opresor y con la institución predilecta que es su lengua.

Sin embargo, no puedo dejar de plantearme el interrogante que nos propone Derrida en su libro *el Monolingüismo del otro*, donde nos formula la siguiente pregunta ética:

¿Y si valiera más la pena salvar a unos hombres que a su idioma... qué elegirías?... En la tierra de los hombres de hoy, algunos deben ceder a la homogeneidad de las lenguas dominantes, deben aprender la lengua de los amos, el capital y las máquinas, deben perder su idioma para sobrevivir o para vivir mejor. Economía trágica, consejo imposible.¹²

De este modo, Derrida nos señala que es imposible aconsejar a un otro que pierda su cultura, su lenguaje, dado que es el último reducto de su forma de vida. Al tiempo que es imposible en la actualidad que no se tome la lengua del dominador y por ende su cultura para lograr sobrevivir, dado que la cultura occidental se expande con una atroz violencia. Entre estas tensiones se encuentra un educador que piensa en posibles pedagogías emancipadoras, donde las enseñanzas siempre son dadas desde una cultura, con una lengua y con una determinada concepción de mundo.

¹² Derrida, J. *El monolingüismo del otro*. Buenos Aires, Ed. Manantial, 2012. p. 48.

Bibliografía:

Derrida, J. *El monolingüismo del otro*. Buenos Aires, Ed. Manantial, 2012.

Fanon, F. *Los condenados de la tierra*, Buenos Aires, Ed. Fondo de cultura económica, 2013.

Freire, P. *Pedagogía del oprimido*, Buenos Aires, Ed. Siglo XXI, 1985.

Kusch, R. *Geocultura del hombre Americano*, en Obras completas tomo III. Rosario, Ed. Ross, 2000.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFIA
MESA REDONDA: EDUCACIÓN Y PRÁCTICAS DISCIPLINARIAS

**LOS SUPUESTOS FILOSÓFICOS SUBYACENTES EN LAS PERSPECTIVAS
EPISTEMOLÓGICAS DE NUESTRA EDUCACIÓN SUPERIOR
¿PARA QUÉ FUTURO EDUCAMOS?**

*Andrés Antonio MombrúRuggiero
Universidad de Buenos Aires /Universidad de Lanús
amombru56@yahoo.com.ar*

Resumen: ¿Cuáles son las condiciones y las determinaciones epistemológicas en la tarea de los docentes- investigadores que tienen como trabajo no sólo producir conocimiento, sino también formar a los futuros científicos, intelectuales y pensadores de nuestro país? ¿En qué medida la investigación en los ámbitos universitarios tiene garantizados los principios de autonomía y libertad científica, o se encuentra atenazada por las condiciones materiales y sobre todo institucionales que la contienen? ¿Cuáles son los supuestos epistemológicos subyacentes en los docentes-investigadores y en las directivas de las secretarías de ciencia y técnica de las universidades y que grado de libertad tienen en relación con las directivas ministeriales?

Palabras clave: educación, docencia, investigación, epistemología.

*Hoy, educar para el presente –que no otra cosa hacemos– es
educar para un pasado que nunca volverá.
(Reina Reyes, ¿Para qué futuro educamos?, 1973, p. 14.)*

Introducción

1. Bancos, universidades, proyectos políticos e investigación

La influencia del positivismo a fines del siglo XIX y principios del siglo XX marcó un modo de enseñar, de investigar y de reconocer la relación entre la producción de conocimiento y las necesidades sociales e individuales que fueron un punto de inflexión, una ruptura, entre un modelo de universidad que provenía de la tradición medioeval europea católica y las nuevas corrientes laicistas. El hito de la Reforma del 18, que proclamara una universidad libre, gratuita y laica, y que

Los supuestos filosóficos subyacentes en las perspectivas epistemológicas de nuestra educación superior ¿Para qué futuro educamos? ANDRÉS ANTONIO MOMBRÚRUGGIERO

luego se extendiera a todo el continente, no es ajeno al espíritu decimonónico, que es expresión tardía del siglo de las luces. Esa herencia conforma el espíritu universitario hasta bien entrado el siglo XX. Pero la confianza en la ciencia, en la razón, en el conocimiento, como agentes emancipadores comienza a perder consenso y a sufrir una crisis que mellaría su rol hegemónico como paradigma epistemológico en los que se sustentaban, no sólo las ideas, sino los criterios de cientificidad que se venían divulgando en la educación universitaria y en la formación de científicos. El comienzo del quiebre se produce en el seno mismo de las denominadas corrientes "cientificistas". Las críticas realizadas por Popper al inductivismo y al positivismo clásico, tuvieron tanto impacto como las planteadas por las corrientes del marxismo crítico. Las ideas de un hombre del "riñon" de las ciencias "duras" como Kuhn, repercutieron en los ámbitos académicos mundiales de un modo determinante. Y aquí se dividen las aguas de un modo extraño. Nietzsche detrás de todos, pero más tarde las críticas al científicismo llevadas adelante por los intelectuales de la escuela de Frankfurt, desde la década del 30 hasta la década del 60, concitaron la atención de filósofos e intelectuales del campo de las disciplinas sociales, así como lo hicieron las corrientes estructuralistas y post estructuralistas. Entendemos que más que divisiones ideológicas lo que se dio fueron divisiones disciplinares. Un físico, un biólogo, un astrónomo, podía y puede, ser políticamente: marxista, liberal, social demócrata, incluso anarquista, pero siempre su visión de la ciencia conservará esa matriz en la que ha sido educado como científico y formado como investigador. Sin embargo, esto no sucede en el campo de las humanidades y de las ciencias sociales, que se debaten en un sin número atomizado de corrientes, algunas afines y otras irreconciliables. Si bien los logros científicos en nuestro país se dieron bajo el manto monolítico del positivismo, es recién en la década del 70' que comienzan a advertirse fisuras en la concepción misma de la ciencia. La más representativa sigue siendo la polémica Klimovsky-Varsavsky, que sigue dividiendo aguas.

Los supuestos filosóficos subyacentes en las perspectivas epistemológicas de nuestra educación superior ¿Para qué futuro educamos? ANDRÉS ANTONIO MOMBRÚRUGGIERO

Entre las décadas del 80 y del 90 aparece una nueva figura a construir en los organismos de educación superior, la del docente-investigador. Ella marca un nuevo perfil en la curricula universitaria que, hasta ese momento, en buena parte de las unidades académicas, funcionaba dando prioridad a la docencia. Esas prácticas se habían establecido por varios motivos; una tradición en la que las universidades apuntaban más a la formación profesional que científica y una dependencia colonial, en la que la producción de conocimiento se realizaba en otros lugares y aquí se esperaban solo los resultados. Si bien la comunidad universitaria intentó, en reiteradas oportunidades, realizar proyectos de producción de conocimiento científico locales a partir de la formación de científicos en sus propias aulas, las interrupciones del orden democrático, o políticas neoliberales, desmantelaron los esfuerzos realizados, destruyeron el aparato científico argentino y una universidad formadora de científicos. La noche de los bastones largos, acontecida el 29 de julio de 1966 es un ejemplo emblemático del quiebre, no sólo de la autonomía universitaria, sino de una universidad que apuntaba a un desarrollo científico propio.

Sin embargo, en lo que refiere a la formación universitaria, durante décadas los titulados con formación científica esperaban ansiosos la obtención de becas del extranjero para completar y enriquecer su formación en posgrados. Todavía hoy, cualquier titulación de posgrado obtenida en los países centrales es reconocida de modo superior a las conseguidas en nuestro medio.

Algunas universidades argentinas habían adoptado el modelo napoleónico, por ejemplo, la Universidad de Buenos Aires, que tenía por objetivo fortalecer al Estado mediante una clase de funcionarios bien formados. Otras, como por ejemplo la Universidad Nacional de La Plata, habían adoptado el modelo humboltiano, orientado a la formación científica y fuertemente influido por el positivismo imperante en la época. En casi toda América, la dicotomía “civilización y barbarie” pone a los “doctores de la ciudad” como los arquitectos de las nuevas sociedades nacientes bajo el modelo de la modernidad. Pero estos “doctores”, abogados en general,

Los supuestos filosóficos subyacentes en las perspectivas epistemológicas de nuestra educación superior ¿Para qué futuro educamos? ANDRÉS ANTONIO MOMBRÚRUGGIERO

no tenían formación científica, sobre todo en un momento en que las ciencias sociales recién comenzaban a configurarse en Europa.

En la década del 60, y bajo un modelo desarrollista, se proyectó una universidad con formación científica, aunque teniendo como modelo a las universidades europeas y norteamericanas. Un sector restringido de la comunidad científica bregaba por conferir a la formación universitaria una perspectiva que tuviera en cuenta las condiciones y las necesidades nacionales. Esto generó toda una controversia que bien puede ser entendida como política, pero que se encontraba en el centro de las disputas epistemológicas; los ejemplos más notorios son, en la década anterior en Europa, la polémica Popper-Adorno y entre nosotros se dio en la polémica Klimovsky-Varsavsky a comienzo de la década del 70. En relación a estos últimos, si bien ambos diferían en el alcance y propósito de la docencia y de la investigación desde una perspectiva política, coincidían en un sentido ortodoxo en el quehacer científico; la diferencia radicaba esencialmente en su finalidad; el problema era, a quién debía servir la ciencia, pero no como se debía hacer ciencia.

La oscura noche que se apoderó del conjunto de la sociedad durante la dictadura cívico-militar de mediados de los 70 y hasta principio de los 80, no solamente retrajo a la Universidad a un estadio casi colonial, sino que desbarató el insipiente sistema científico argentino. La explotación intensiva de todos los recursos no deja afuera a la producción de conocimiento. En ese contexto, el Banco Mundial ya venía aplicando políticas en torno a la financiación de la educación superior y de la investigación científica desde la década de los 80. Las políticas educativas y científicas que el gobierno del Dr. Alfonsín intentaba aplicar, se vieron *perturbadas* por los imperativos del Banco Mundial, que las financiaban por un lado, pero que no permitían un desarrollo autónomo por otro. Es en la década de los 90 cuando un gobierno llega al poder con un discurso popular, pero adopta políticas neoliberales que sumen al país en una dependencia económica y cultural. Concomitantemente, el fenómeno de la globalización avanza de modo desigual en los países centrales y

Los supuestos filosóficos subyacentes en las perspectivas epistemológicas de nuestra educación superior ¿Para qué futuro educamos? ANDRÉS ANTONIO MOMBRÚRUGGIERO

en los países subdesarrollados. Al mismo tiempo algunos sectores de las instituciones universitarias veían con desconfianza tales intromisiones como un atentado a su autonomía. De cualquier manera, muchos *funcionarios universitarios oportunistas, inventaban* planes, proyectos, programas, que les permitieran capturar lo que estuviera a la mano de aquel torrente de dinero que fluía para educación.

¿Por qué el Banco Mundial estaría tan interesado en fomentar la educación superior y generar esa nueva figura del docente-investigador? No vamos a pensar que por puro altruismo, el capitalismo nace con la premisa de que “el saber es poder”, y el capital globalizado no reconoce patria y no le interesa sino obtener el mayor rédito al menor costo. Las políticas del Banco Mundial se sostienen en el llamado Consenso de Washington para el cual la educación no es un derecho y es pensada como un servicio que debía manejarse con criterios empresariales.

De este modo, la descentralización educativa, es presentada como un elemento de un conjunto de efectos directos de las políticas públicas que sobre los sistemas educativos se implementaron en los años '90 (entendiendo por efectos directos la introducción de una ideología del marketing, la reducción del gasto público en educación, evaluación educativa y presión sobre el profesorado). Estos efectos directos son complemento de un marco de políticas macroeconómicas de ajuste estructural que afectaron indirectamente a los sistemas educativos en nuestra región (Dale, 2007; Bonal, 2002).

Es decir, el Consenso de Washington es representado en distintos análisis e investigaciones como la consolidación de un diagnóstico crítico sobre la concepción de la educación como derecho (y el consecuente rol del Estado en sus distintos niveles garantizándolo) desde el que se introducen nuevos criterios de gobierno de la educación de carácter gerencial empresarial (Gentili, 1997).¹

¹Sironi, M., “La agenda educativa del Banco Mundial en Argentina y Brasil y la cuestión de los niveles subnacionales del Estado. Notas sobre un posible abordaje teórico-metodológico entre la educación comparada y el institucionalismo de la ciencia política.”,

Los supuestos filosóficos subyacentes en las perspectivas epistemológicas de nuestra educación superior ¿Para qué futuro educamos? ANDRÉS ANTONIO MOMBRÚRUGGIERO

El conjunto de reformas quedó finalmente plasmado en 1995 con la sanción de la Ley de Educación Superior (les) N° 24.521. De este modo, se estableció en Argentina un marco regulatorio que modificó la relación tradicional que poseía el Estado con las instituciones universitarias. Entre las innovaciones, se les fijó las pautas de la evaluación de la calidad y creó la Comisión Nacional de Evaluación Universitaria (CONEAU).²

Entendemos que el objetivo final de esta participación del Banco Mundial fue modificar la relación entre las universidades y el Estado, otorgando a la Secretaría de Políticas Universitarias un mayor control de las universidades, y agregamos, un conocimiento más directo de las investigaciones y de sus resultados. Este tipo de control se encuentra directamente asociado a la financiación de investigaciones; de modo que, la investigación en el seno universitario, que junto con la docencia y la extensión conforman los tres pilares de la razón de ser de las universidades, se ve vulnerado por una injerencia externa del Estado de acuerdo a las políticas adoptadas por los gobiernos de turno. El manejo discrecional de los recursos económicos para investigación hace que, como pensaba Varsavsky (1969), no se produzca todo tipo de conocimientos, sino sólo el que interesa al poder político. Por otra parte, el perfil de la investigación estaba fuertemente sesgado hacia la tecnociencia, presentada como paradigma del desarrollo social y económico. Esto no sólo representa una orientación en valores y fines, que pueden ser discutibles, el hecho más preocupante es que las dinámicas en la que esos conocimientos se producen, vinculados a los sistemas de patentes y de implementación por parte de las

Journal of supranational policies of education", n° 4, Madrid, 2016, pp. 100-120. Disponible en: <https://revistas.uam.es/index.php/jospoe/issue/view/565> (Fecha de consulta: 14/02/2017).

²Sarthou, N. F., Araya, J.M., "Ciencia, docencia y tecnología", n° 50, Concepción del Uruguay, mayo de 2015, pp. 6-7. Disponible en: ²http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-17162015000100001 (Fecha de consulta: 25/04/2017).

Los supuestos filosóficos subyacentes en las perspectivas epistemológicas de nuestra educación superior ¿Para qué futuro educamos? ANDRÉS ANTONIO MOMBRÚRUGGIERO

industrias, impiden que sus mejores resultados lleguen a las comunidades de los países subdesarrollados.

Esta orientación se modificó, en parte, durante el gobierno kirchnerista, el cual aumentó significativamente el presupuesto en educación, en ciencia y técnica y llevó adelante políticas para fortalecer el sistema científico argentino, repatriando científicos, reforzando financiamientos e incentivos y otorgando un reconocimiento a la comunidad académica y científica mediante mejoras salariales. Las políticas en materia de ciencia e investigación redimensionaron a las universidades, que ahora se consideraban como estratégicas dentro del proyecto político nacional. Esto duraría hasta el advenimiento del macrismo, que rápidamente avanzaría contra el sistema científico argentino, contra los organismos de investigación y contra las universidades, mediante un desfinanciamiento *justificado* en la necesidad de eliminar el déficit fiscal.

¿Qué expectativas ha tenido el Banco Mundial al impulsar la figura del docente-investigador? Sin duda la obtención de una masa de investigadores de bajo costo, cantera para la promoción de algunos que luego serían tentados para permanecer en el extranjero y semillero de conocimientos que pueden ser aprovechados y patentados por grupos económicos que cuentan con los recursos como para servirse de ellos.

El gobierno kirchnerista quiso aprovechar las bases de esos proyectos y particularmente la figura del docente-investigador, orientado en un proyecto que denominaría *nacional y popular*, creando innumerables universidades que dieran participación a sectores sociales que hasta ese momento no habían accedido a la educación superior. Diferente de la “universidad obrera” de Perón, que estaba orientada a la formación de técnicos en un país que comenzaba a industrializarse. Sin embargo, si bien los proyectos políticos han diferido en términos ideológicos durante la última mitad del siglo XX y lo que va del siglo XXI, los supuestos epistemológi-

Los supuestos filosóficos subyacentes en las perspectivas epistemológicas de nuestra educación superior ¿Para qué futuro educamos? ANDRÉS ANTONIO MOMBRÚRUGGIERO

cos subyacentes han permanecido incólumes detrás de las políticas en materia de educación e investigación.

En la actualidad el gobierno neoliberal argentino, pero también el resto de los países de Latinoamérica que los padecen, no están interesados en sostener un desarrollo científico autónomo y una formación universitaria que propenda a la investigación científica. La idea es volver al modelo agroexportados del siglo XIX y principios del siglo XX, exportador de materia prima e importador de insumos de alto valor agregado, entre ellos los productos de la ciencia que se produce en los países centrales, muchas veces con científicos cooptados por esos países. En la actualidad, el rol que se piensa para la universidad es el de una institución formadora de profesionales que satisfagan las demandas de la sociedad y el Estado en materia de servicios: abogados, médicos, ingenieros; prescindiendo de investigadores en el campo de las ciencias naturales y de las ciencias sociales. La desfinanciación atenta incluso contra investigaciones lucrativas en el campo de las nuevas tecnologías.

Por otra parte, la enorme variedad de carreras y la enorme disparidad que conforman la currícula universitaria en Argentina no pueden imponer modelos únicos, ni para la docencia, ni para la investigación. No pueden ser adoptados criterios uniformes frente a tanta diversidad curricular. ¿Da lo mismo el perfil del docente-investigador en disciplinas naturales, sociales o humanísticas? Otro elemento a tener en cuenta es que las condiciones laborales en medio de las cuales los docentes universitarios realizan sus actividades, y la escasez de recursos, que se reducen a medida que aumentan los ajustes y la desfinanciación, atentan contra la posibilidad de construir un modelo de docente-investigador que se encuadre en sus áreas disciplinares de modo idóneo. Nos referimos a la inmensa mayoría que vive de su profesión y no a aquellos que la practican sin estar preocupados por el salario, lo hagan por prestigio o interés intelectual. Salvo allí, como pueden ser por ejemplo algunas áreas de las ciencias naturales, con una tradición de articulación

Los supuestos filosóficos subyacentes en las perspectivas epistemológicas de nuestra educación superior ¿Para qué futuro educamos? ANDRÉS ANTONIO MOMBRÚRUGGIERO

entre la docencia y la investigación, la proyección de este modelo a todas las disciplinas es una ilusión que se expresa de modo altamente deficitario en la calidad y la trascendencia social de sus productos. En buena medida la participación en investigación por buena parte de los docentes universitarios es escasa o nula y tiene como propósito justificar horas que el sistema impone pero cuyas condiciones de idónea realización no garantiza.

2. El sustrato epistemológico

Lo que se ha señalado es sólo el contexto para tratar de entender cuál es el lugar de la docencia, de la educación y de la investigación en las instituciones de países como el nuestro, determinados por políticas que provienen de organismos financieros internacionales y gobiernos de turno que no suelen tomar a estas actividades como estratégicas, o que si lo hacen olvidan revisar el sustrato epistemológico que las orienta. Lo que resulta difícil de entender es que buena parte de la comunidad académica y científica sigue pensando que la ciencia es valorativamente neutra y que si bien se puede ver afectada por políticas de recorte y desfinanciamiento, eso no afecta en nada las bases teóricas de las distintas disciplinas, en este caso, epistemológicas y metodológicas, pero también pedagógicas y didácticas en sus incumbencias con la educación.

Las controversias en torno a los conceptos de “neutralidad valorativa de la ciencia” y “ciencia comprometida con el cambio social”, que entre nosotros se remonta a la mencionada polémica Klimovsky-Varsavsky, y que en un sentido más amplio abarca las discusiones en torno al positivismo y el neopositivismo, suelen quedarse en la superficie del problema. En esos enfoques –en general– la ciencia es presentada como algo acabado, como un producto final.

Para quienes adhieren a la neutralidad valorativa de la ciencia, debe postular la búsqueda del conocimiento por el conocimiento mismo– en una especie de parnasianismo epistemológico–, que luego *derramará* esos conocimientos sobre una

Los supuestos filosóficos subyacentes en las perspectivas epistemológicas de nuestra educación superior ¿Para qué futuro educamos? ANDRÉS ANTONIO MOMBRÚRUGGIERO

sociedad que los aprovechará de forma *benéfica*: vacunas, antibióticos, naves espaciales, nuevos materiales, etc.; derivados de su aplicación tecnológica; o *maléfica*: bombas atómicas, armas bacteriológicas, manipulaciones genéticas con fines espurios y otras tantas calamidades. De ese modo los científicos quedan excusados de toda responsabilidad ética frente a la sociedad, asumiendo como propios solo los beneficios de la investigación y dejando la responsabilidad de los resultados calamitosos a políticos y militares.

Para quienes sostienen realmente una posición crítica, la producción científica se encuentra necesariamente vinculada al proyecto político dentro del cual se inscribe, pero puede verse más beneficiada cuando no sólo se disfruta de libertad para la investigación, la docencia y la extensión de forma articulada con las necesidades sociales, pero autónoma, sino también en tanto sea capaz de revisar que presupuestos epistemológicos y en consecuencia que tipo de propuestas metodológicas deben conducir a las investigaciones.

Los *cientificistas*, de derecha o de izquierda, los que conciben a la ciencia como valorativamente neutra o de modo opuesto, determinada ideológicamente, se cuestionan los mecanismos de producción del conocimiento o bien en términos formales metodológicos (los primeros), o bien en términos político-ideológicos (los segundos). Ambos bandos se atacan de una vereda a la otra descalificando en conjunto las ideas de sus adversarios y repudiando en bloque sus posturas epistemológicas. Para poner un ejemplo. Es verdad que el falsacionismo proyecta exponencialmente al hipotético deductivismo y lo plantea como una nueva forma de monismo metodológico y epistemológico, pero, el hecho de que esta consideración reduzca sustantivamente el potencial de la ciencia para producir conocimiento, no quiere decir que tales "operaciones" racionales deban ser desterradas en la consideración de la producción de conocimiento tal como si no existieran y todo fuera mera "interpretación" y nada más. Sus posturas, que aunque lo nieguen, se encuentran atravesadas por concepciones neopositivistas y neoliberales, no invalidan

Los supuestos filosóficos subyacentes en las perspectivas epistemológicas de nuestra educación superior ¿Para qué futuro educamos? ANDRÉS ANTONIO MOMBRÚRUGGIERO

que hay formas de argumentación en las que merece la pena reparar –sin reduccionismos– como elemento significativo en la producción de conocimiento. Del mismo modo, concebir a la ciencia como una actividad atravesada por componentes ideológicos y políticos no quiere decir que eso la convierte en plataforma política de un partido, o, que los enfoques de tipo hermenéuticos interpretativos caigan en una subjetividad insalvable. Muchas veces hay una mala intención por parte de los neopositivistas al reducir el concepto de ideología a sus dimensiones político-partidarias, cuando a lo que en realidad se hace referencia es a la cosmovisión que inevitablemente atraviesa toda forma de pensar. Y, aunque se tenga la convicción de que la ciencia no deba contener sesgos políticos, si hay algo que es innegable es que la política opera de modos fuertemente determinantes sobre la ciencia. No hay ciencia sin políticas científicas, y sin asignación de recursos y esto es ya un determinante del tipo de ciencia que se va a producir.

Hacíamos referencia a la figura del docente-investigador, que ha marcado, durante las últimas tres décadas las políticas en educación superior a nivel global y que ha sido impulsada, económicamente, por el Banco Mundial. Hemos hecho referencia a que los cambios políticos, principalmente entre el período menemista y el kirchnerista, y ahora con el macrismo, marcaron una diferencia sustantiva en el modo de asignación de recursos y de conformación del sistema científico argentino, pero, en relación con la respuesta a la pregunta sobre ¿qué es la ciencia?, no ha habido grandes diferencias. ¿Cuál es la tarea de los docentes- investigadores que tienen como trabajo no sólo producir conocimiento, sino también formar a los futuros científicos? ¿Qué es un docente-investigador?

Podríamos traer cientos de citas en las cuales se pontifica la asociación de la labor docente con “el método científico”, “con la ciencia” con “la metodología científica” dividiéndola en cuantitativa y cualitativa. El docente-investigador sería aquel que aplica “el método científico” en sus prácticas pedagógico-didácticas y de

Los supuestos filosóficos subyacentes en las perspectivas epistemológicas de nuestra educación superior ¿Para qué futuro educamos? ANDRÉS ANTONIO MOMBRÚRUGGIERO

ese modo trasmite a los alumnos una especie de *espíritu científico* al implementar el proceso de enseñanza-aprendizaje de modo “científico”.

Obsérvese que en esas concepciones, que parecen ser las más extendidas, se entiende como sinónimo de investigador a aquel que conoce “la base del método científico” y la aplica en la educación. Esta es una idea muy generalizada que pone en evidencia el modo en el que el monismo metodológico sigue imperando en la visión de la ciencia. La idea de que existe un método científico, el mismo para todas las ciencias y que el ser científico radica en su conocimiento y manejo para la investigación, que juega un rol importante en la tarea docente del investigador y en la reproducción de los mismos a través de la educación, determina una concepción del docente-investigador como aquel que se encuentra encargado de transmitir de modo acrítico, la idea de una ciencia unitaria, homogénea, que tiene una única base metodológica, a lo sumo con variantes cualitativas o cuantitativas y en consecuencia una única concepción epistemológica, la que da cuenta “del método científico”. Liberarla de cuestionamientos ideológicos bajo la base de la neutralidad valorativa de la ciencia es una estrategia de poder para rechazar todo pensamiento crítico. Los asesores del Banco Mundial saben mucho de epistemología y de cuáles son las ideas de ciencia y de metodología que es necesario financiar y difundir, aquellas que de modo instrumental crean una ciencia acrítica, funcional a las empresas, a los negocios y al mercantilismo del conocimiento.

Con el panorama presentado ¿en qué medida la investigación en los ámbitos universitarios tiene garantizados los principios de autonomía, de libertad científica y de pensamiento, o se encuentra atenazada por las condiciones materiales y sobre todo institucionales que la contienen y que son reproductoras de visiones unicistas que empobrecen al pensamiento y al conocimiento ?

Responda a un proyecto neoliberal que sujeta a la ciencia a una concepción instrumentalista y mercantilista de la producción de conocimiento, o a un proyecto que pretenda la emancipación y socialización del conocimiento, los presupuestos

Los supuestos filosóficos subyacentes en las perspectivas epistemológicas de nuestra educación superior ¿Para qué futuro educamos? ANDRÉS ANTONIO MOMBRÚRUGGIERO

epistemológicos no difieren en las teorías, en las prácticas y en las formas y en los contenidos de la educación. Se educa con intencionalidades políticas diferentes, pero se reproduce la misma matriz epistemológica comprometida con un fin instrumental. En este sentido, es importante no confundir, el discurso crítico que atraviesa muchos ámbitos universitarios y muchas unidades académicas vinculadas en general con la filosofía, y las ciencias sociales, con la matriz institucional que ordena orgánicamente a las universidades y los centros de investigación científica, donde impera la impronta neopositivista. La organización universitaria, sus estructuras administrativas y académicas, continúan con un modelo decimonónico que se preserva debido en parte a la inercia institucional, pero sobre todo porque sigue siendo funcional a formas de poder que son novedosas en algunos aspectos, pero que sustentan los mismos intereses económicos, políticos y de clase que hace más de un siglo. La posmodernidad puede haber llegado a modificar a los sujetos en sus prácticas sociales y en sus relaciones de clase, en su sexualidad y en las formas de ejercicio del poder y también las formas de relaciones de dominación, pero no al poder subyacente, responsable de las múltiples miserias de nuestras sociedades.

¿Cuánto de lo que se investiga tiene el propósito de dar respuesta a los múltiples problemas: económicos, sociales, ecológicos, políticos, culturales, que a pesar del enorme adelanto tecnológico y el aumento increíble de la riqueza no se logran subsanar, pero terminan beneficiando a las corporaciones y a los grupos concentrados?

¿Cuáles son los indicadores del tipo de concepción de ciencia, de las corrientes epistemológicas, de las propuestas metodológicas, que orientan la formación de nuestros científicos e investigadores, tanto en el marco de las ciencias naturales como de las sociales?

¿Cuál es la preparación de esos docentes-investigadores; como docentes y como investigadores?

Los supuestos filosóficos subyacentes en las perspectivas epistemológicas de nuestra educación superior ¿Para qué futuro educamos? ANDRÉS ANTONIO MOMBRÚRUGGIERO

¿Cuáles son los supuestos epistemológicos subyacentes en las direcciones de las secretarías de ciencia y técnica a nivel de las universidades y que grado de libertad tienen en relación con las directivas ministeriales y con los organismos financiadores?

¿Qué otras formas de evaluar el “impacto” de la producción científica hay que no se realice en términos de cantidad de publicaciones,dejando la calidad a una dudosa “revisión por pares” y cuáles son los criterios de esos pares para incluir o rechazar una producción?

¿Cuáles son los presupuestos epistemológicos de los docentes que forman a nuestros científicos, que son la correa de trasmisión y de reproducción de las corrientes hegemónicas?

¿Qué noticias tienen los estudiantes de las diversas corrientes epistemológicas y del modo en que influyen en las posibilidades de la investigación científica?

Cuando se habla de docente-investigador, -más allá de las corrientes acriticas que sustentan la neutralidad valorativa de la ciencia-, además de tener en cuenta los “valores” político ideológicos, ¿de qué modo se tienen en cuenta las perspectivas epistemológico-metodológicas?

¿Para qué futuro educamos? ¿Para el del adoctrinamiento de alguna de esas corrientes o para la tan “bastardeada” formación para el pensamiento crítico?

Todas estas interrogantes no pueden ser respondidas sin tener en cuenta los procesos por los que han transitado las universidades.Cuando comenzamos a respondernos estas preguntas nos damos cuenta de que la epistemología no es “la ciencia que estudia a la ciencia”, ni “lo que la crítica cinematográfica es al cine” como sostienen muchos textos de divulgación. En ella es donde cobran sentido los conceptos de Bourdieu:

Finalmente, la última, y no la menor, de las dificultades es que la ciencia y, sobre todo, la legitimidad de la ciencia y el uso legítimo de ésta son, en cada

Los supuestos filosóficos subyacentes en las perspectivas epistemológicas de nuestra educación superior ¿Para qué futuro educamos? ANDRÉS ANTONIO MOMBRÚRUGGIERO

momento, objetivos por los que se lucha en el mundo social y en el propio seno del mundo de la ciencia. Se deduce de ahí que eso que llamamos epistemología está constantemente amenazado de no ser más que una forma de discurso justificativo de la ciencia o de una posición en el campo científico, o, incluso, una variante falsamente neutralizada del discurso dominante de la ciencia sobre sí misma.”³.

La desconfianza del científico y del epistemólogo no han de estar dirigidas exclusivamente al discurso adverso, sino y principalmente a su propia construcción discursiva en el seno de las contratendencias. Si bien hay corrientes que pueden ser más o menos identificables con estas contratendencias, “lamentablemente” no pueden ser identificadas tan sencillamente y fácilmente se cae en el maniqueísmo, ya que todas las posturas se ven atravesadas e impregnadas por parte de aquello que combaten en sus oponentes. Por lo tanto, no tiene sentido preguntarse cuáles son políticamente correctas, ni embanderarse en “bandos” antagónicos; el indicador no pasa por identificar a *los buenos* y a *los malos*, o cuáles son los senderos correctos que conducen a la verdad, sino en pensar el modo en el que las teorías y prácticas científicas y epistemológicas inciden en la construcción del mundo social y cuáles son propiciatorias de ámbitos de libertad y de respeto y cuáles de formas totalitarias que propugnan el pensamiento único.

Si la ciencia fuera la búsqueda de la verdad, no diferiría en nada de la religión; si alguna diferencia puede haber entre una y otra es la que distingue el dogmatismo de la autocrítica y la revisión constante de los propios fundamentos, algo que ha estado desde el comienzo de la ciencia presente, pero que los científicos suelen perder de vista muy fácilmente.

³Bourdieu, P., *El oficio de científico*, Barcelona, Anagrama, 2003, p.20.

Los supuestos filosóficos subyacentes en las perspectivas epistemológicas de nuestra educación superior ¿Para qué futuro educamos? ANDRÉS ANTONIO MOMBRÚRUGGIERO

Bibliografía

Bourdieu, P.(2003)*El oficio de científico*, Barcelona, Anagrama.

Sarthou, N. F., Araya, J.M. (2015) “Ciencia, docencia y tecnología”,nº 50, Concepción del Uruguay.

Sironi, M. (2016)“La agenda educativa del Banco Mundial en Argentina y Brasil y la cuestión de los niveles subnacionales del Estado. Notas sobre un posible abordaje teórico-metodológico entre la educación comparada y el institucionalismo de la ciencia política.”, *Journal of supranational policies of education*”, nº 4, Madrid.

Reyes, R.(1973) *¿Para qué futuro educamos?*,Montevideo, Editorial Alfa.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
MESA DE PONENCIAS: FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

GOBIERNO, VOLUNTAD, OBLIGACIÓN DE VERDAD: REPENSANDO LA ARTICULACIÓN
ENTRE POLÍTICA Y ÉTICA EN MICHEL FOUCAULT

Julia Monge
Universidad Nacional de Córdoba
Julia_monge@hotmail.com

Resumen: Se ha subrayado en estudios recientes que un punto importante para plantear la articulación entre las últimas indagaciones de Michel Foucault y las desarrolladas en la década del setenta, se encuentra en la cuestión del gobierno y su relación con la noción de contra-conductas que se presentan en *Seguridad, territorio, población* (1978). En vistas del problema de la obligación de verdad que se introduce en *Del gobierno de los vivos y Subjetivité et vérité* (1980-1981), entendemos que siguiendo tal hilo conductor se puede retomar la importancia de la dimensión de la voluntad en el gobierno y, a partir de ella, ensayar una relectura de la articulación entre política y ética desde la idea de *biopoética* – la vida que podemos *hacer y decidir*.

Palabras clave: Foucault, gobierno, voluntad, verdad, biopoética.

*El problema del valor de la verdad se plantó delante de nosotros
– ¿o fuimos nosotros quienes nos
plantamos delante del problema?
¿Quién de nosotros es aquí Edipo? ¿Quién Esfinge?
(Friedrich Nietzsche, Más allá del bien y del mal, 1997, p. 22)*

Desde la voluntad de verdad como sistema de constricción hasta las técnicas de sí por las cuales las subjetividades se configuran de acuerdo a un juego de verdad, Michel Foucault intenta dilucidar cómo es que en nuestra cultura se ha forjado una relación con la verdad en tanto buscada, valorada, dicha, sancionada, con un poder instituyente como pocos, pero asimismo como desafío permanente. En la misma senda de la genealogía nietzscheana, que reconoce tomar como modelo para tal problematización, la interrogación no se agota sin embargo en la

Gobierno, voluntad, obligación de verdad: repensando la articulación entre política y ética en Michel Foucault. JULIA MONGE

tarea diagnóstico-crítica del presente. Como señalan Milchman y Rosenberg, involucra una faz complementaria atinente a la transformación de sí en el seno de la exploración de nuevos modos de vida; reconociendo allí una oportunidad que no oculta, no obstante, la preocupación ante un trance desprovisto de promesas y garantías¹. En el caso de Foucault, podría pensarse que los cursos *Del gobierno de los vivos* y *Subjetivité et vérité*, desarrollados entre 1980 y 1981, representan el punto máximo de esa tensión. No sólo porque se sitúan en la bisagra de sus análisis predominantemente centrados en la analítica del poder y sus estudios orientados a la tematización ética; proporcionando con su tardía publicación el eslabón por mucho tiempo faltante entre ambos. Sino más precisamente porque proponen el enlace entre política de la verdad y constitución ética de la subjetividad en una ambigüedad: la pregunta por *cómo nos hemos ligado o hemos sido conducidos a ligarnos* a manifestaciones de la verdad en las que estamos en cuestión². Es decir, si en esa relación con la verdad se trata de una obligación impuesta externamente o auto-impuesta.

Estudios recientes coinciden en recuperar las contra-conductas que Foucault plantea en *Seguridad, territorio, población* (1978) para pensar la articulación entre el gobierno y la configuración de cierta relación a sí, en tanto a partir de ellas es posible considerar el rechazo u oposición a cierto modo de ser conducidos por otros en función del querer subjetivarse de otra manera³. En esta línea de lectura, nos interesa centrarnos en cómo a partir de la instancia de la voluntad que se subraya en *Del gobierno de los vivos* al volver sobre la dirección de conciencia, puede retomarse la ambivalencia del régimen de verdad que implica prescripciones para

¹ Milchman, A; Rosenberg, A., "The aesthetic and ascetics dimensions of an ethics of self-fashioning: Nietzsche and Foucault", *Parrhesia*, n° 2, 2007; pp. 44-65.

² Foucault, M., *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979-1980)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014 p. 124; *Subjetivité et vérité. Cours au Collège de France 1980-1981*, Paris, Seuil/Gallimard, 2014, pp. 14-15.

³ Cfr. Lorenzini, D., "From Counter-Conduct to Critical Attitude: Michel Foucault and the Art of Not Being Governed Quite So Much"; Tazzioli, M., "Revisiting the Omnes et Singulatim Bond: The Production of Irregular Conducts and the Biopolitics of the Governed". Ambos publicados en *Foucault Studies*, n°21, 2016.

Gobierno, voluntad, obligación de verdad: repensando la articulación entre política y ética en Michel Foucault. JULIA MONGE

cada individuo, pero al mismo tiempo instala el problema en la dimensión política y social de lo común; específicamente desde un juego complejo de rechazo y aceptación. En estos términos entendemos que se abre una vía para reconsiderar la relación entre política y ética, y que es posible reparar en su especificidad avanzando en el planteo de *Subjetivité et vérité*.

I.

Entre la manera en que Foucault presenta la dirección de conciencia en el marco del estudio del poder pastoral en 1978, y la descripción que realiza de la misma práctica en el curso de 1980, puede reconocerse un cambio respecto al papel de la voluntad de quien es dirigido. Mientras que en la primera ocasión se enfatizan las relaciones de dependencia integral, sumisión, y más aún, el estado de “obediencia pura” que instaura el pastorado como principio de comportamiento, cuyo objetivo es conjurar la voluntad, en tanto singular y orientada a sí misma, para crear otra en que se sustituya la afirmación de sí por la renuncia a sí⁴; en el segundo curso esta estructura remite fundamentalmente a un querer positivo. Querer ser dirigido, dejarse dirigir, es lo que sostiene a la dirección como “una técnica que consiste en ligar dos voluntades de manera que permanezcan, la una en relación con la otra, siempre libres, ligarlas de manera que una quiera siempre lo que quiere la otra”⁵, aun cuando su fin sea llegar a “no querer” como modo de subjetivación, de establecer la relación reflexiva consigo mismo⁶. Es decir, si bien la obediencia no deja de ser en ambas caracterizaciones la condición y efecto buscado de la conducción, en la última se da una importancia decisiva a la voluntad que se encuentra en el inicio, al querer no querer.

⁴ Foucault, M., *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 205.

⁵ Foucault, M., *Del gobierno de los vivos*, trad. cit., p. 263.

⁶ *Ibid.*, p. 321.

Gobierno, voluntad, obligación de verdad: repensando la articulación entre política y ética en Michel Foucault. JULIA MONGE

Este pasaje encuentra su encuadre fundamental en que en la dirección se trata de un gobierno deseado, al cual los individuos se ordenan voluntariamente, y no de una coacción. Sin embargo, como muestran las contra-conductas, que ese gobierno sea requerido no implica que se acepte cualquier forma de la conducción, ni que en su crítica se denieguen completamente las relaciones que involucra querer subjetivarse de acuerdo a la tríada verdad-ley-salvación⁷ – lo que se busca es otra configuración de esa trama sin desatar la pertenencia a la comunidad. El querer establecer cierta relación con uno mismo en el marco de una integración colectiva, complejiza entonces la idea de “régimen de verdad” que Foucault elaboró previamente para dar cuenta de la dimensión de poder que involucra la institución de algo como verdadero: ya no se trata de las restricciones e imposiciones que hace funcionar la “política general de la verdad” en nuestras sociedades⁸; sino de interrogar “las formas en que efectivamente aceptamos el poder” mediante la adhesión, “la fuerza que le prestamos” a la verdad para subjetivarnos⁹. Entre ambas facetas del régimen de verdad, el gobierno en su sentido extendido más allá de la dirección de conciencia, como “complementariedad y conflictos entre las técnicas de coacción y las técnicas de sí”¹⁰, involucra entonces tanto un estudio del funcionamiento del poder, como una consideración de las estrategias de la voluntad.

Ya en su primer curso del Collège de France, *Lecciones sobre la voluntad de saber*, Foucault se planteaba el inconveniente de utilizar como noción central la de voluntad siendo que se trataba de un análisis que ensayaba no referirse a un sujeto fundador; ante lo cual propone articular aquella voluntad de saber “no sobre un

⁷ Foucault, M., *Seguridad, territorio, población*, trad. cit., pp. 236-238.

⁸ Foucault, M., “Verdad y poder”, en: Morey, M. et al. (trad. y eds.), *Obras esenciales*, Madrid, Paidós, 2010, pp. 389-391.

⁹ Foucault, M., *Del gobierno de los vivos*, trad. cit., p. 100 y p. 124.

¹⁰ Foucault, M., “About the beginning of the Hermeneutics of the Self: Two lectures at Dartmouth”, *Political Theory*, vol. 21, n° 2, 1993, pp. 203-204.

Gobierno, voluntad, obligación de verdad: repensando la articulación entre política y ética en Michel Foucault. JULIA MONGE

sujeto o una fuerza anónima sino sobre las relaciones reales de dominación”¹¹. Asimismo, en una entrevista de 1978 sugiere pensar la voluntad sin recurrir a la conciencia ni a una explicación natural – probar en cambio “el punto de vista estratégico” para enfocar la voluntad en términos de luchas, antagonismos¹². En esta clave, el énfasis que Foucault pone en la dimensión de la voluntad en el curso de 1980 donde se trata de volver inteligible la “obligación de verdad” desde el asentimiento que se le presta, puede entenderse como un planteo de las relaciones éticas que los individuos establecen consigo mismos y con otros que no se presenta como un corte respecto a la trama del gobierno, sino como contracara complementaria. Esto es, que el ejercicio reflexivo de la libertad concierne tanto a los procedimientos que cada uno desarrolla en vistas de configurarse de cierta manera, como al modo en que ello entra en relación de compatibilidad o conflicto, de incorporación o disyunción, con las relaciones de gobierno; en lo cual cobra todo su sentido hablar de *la estrategia de la voluntad*.

En la noción de gubernamentalidad, apunto el conjunto de prácticas por las cuales podemos constituir, definir, organizar, instrumentalizar *las estrategias* que los individuos, en su libertad, pueden tener los unos en vistas de los otros [...] la noción de gubernamentalidad permite, creo, hacer valer la libertad del sujeto y la relación con los otros, es decir, aquello que constituye la materia misma de la ética¹³.

El corolario de esta reconstrucción que intentamos poner de relieve es que reparando en la dimensión de la voluntad tal como Foucault (aunque muy escuetamente) la formula, es posible articular la problematización ética con la política desde la continuidad de la perspectiva estratégica. Es sabido que la

¹¹ Foucault, M., *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso en el Collège de France 1970-1971*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012, pp. 19-21.

¹² Foucault, M. “Metodología para el conocimiento del mundo: cómo deshacerse del marxismo” en: Castro, E. (ed.), *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2012, p. 98.

¹³ Foucault, M. “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, en: Morey, M. *et alt.* (trad. y eds.), *Obras esenciales*, ed.cit., p. 1045. Cursiva nuestra.

Gobierno, voluntad, obligación de verdad: repensando la articulación entre política y ética en Michel Foucault. JULIA MONGE

tematización que propone el pensador francés de la libertad, al igual que para el poder, no se dirige a su esencia sino al cómo, recae en prácticas y sus efectos, y lo que apunta por ende en el índice de la voluntad es a cuestionar cómo no sólo en lo que rechazamos sino en lo que positivamente queremos, también está presente una economía compleja de relaciones y juegos de verdad que nos imponen ciertas exigencias. No es más que la contraparte del entendimiento de que el poder no se limita a reprimir y prohibir, es productivo y en esa productividad nos involucra de distintas maneras, en diferentes complejos de experiencia. Por ello la problematización reconduce a la esfera relacional, no a la interioridad de la conciencia/el inconsciente, ni a buscar las raíces profundas de la motivación, sino a reconocer cómo se incardinan esos actos que parecen tan simples de decir *sí* o decir *no*, que parecen el límite al flujo del poder, en los procedimientos que el gobierno instrumenta para dirigir nuestro propio poder. En este sentido, consideramos que avanzando hacia *Subjetivité et vérité* puede encontrarse un enlace mucho más definido entre las técnicas de coacción y las técnicas de sí, que permite afrontar la ambigüedad entre la obligación impuesta externamente y la auto-obligación menos como un asunto oscuro e irresoluble que como una dinámica propia de la complejidad de las prácticas de libertad.

II.

En el resumen de *Subjetivité et vérité*, Foucault recapitula cómo se ubica la indagación de este curso en el cruce de dos ejes trabajados anteriormente: una historia de la subjetividad y un análisis de las formas de gubernamentalidad. Ya no, respecto de la primera, a partir de las particiones sociales y sus efectos sobre la constitución de un sujeto razonable y normal; tampoco considerando los modos de objetivación científica del sujeto en los saberes que conciernen al lenguaje, el trabajo, la vida. Ya no, en el caso del segundo, a partir de las dinámicas del orden por las cuales se dirige la conducta de otros –individuos o grupos. Se trata en cambio del establecimiento y transformaciones en nuestra cultura de las

Gobierno, voluntad, obligación de verdad: repensando la articulación entre política y ética en Michel Foucault. JULIA MONGE

“relaciones consigo mismo” en su armazón técnica y efectos de saber, lo cual retoma la cuestión de la gubernamentalidad bajo otro aspecto: el gobierno de sí en su articulación con las relaciones con otros¹⁴. Si bien este recuento parece proponer una línea o entrada alternativa a los mismos ejes de sus indagaciones previas, entendemos que podría pensarse como su faz correlativa, en el sentido de la complementariedad conflictiva que Foucault indicaba entre técnicas de coerción y técnicas de sí.

Tres son los puntos del desarrollo de *Subjetivité et vérité* que sirven de apoyo para tal óptica: presenta el tema de la conducta sexual en un horizonte de problematización más amplio que la descentra como rasgo decisivo de la subjetividad; dicho horizonte que son las artes de vivir comportan una noción de vida que escapa a su objetivación científica; y tales artes plantean la relación con los demás y la existencia social como aspectos inescindibles del gobierno de sí. Si se considera que el dispositivo de la sexualidad permitía la conexión entre la anatomopolítica y la biopolítica; que la especificación de la vida como objeto ha sido recurso fundamental de la disciplina, regulaciones y normalización, y que la homogenización por abstracción y la individualización tienen por función principal obturar la diversificación de formas de vida, entonces lo que comportan aquellos puntos puede plantearse en articulación polémica con éstos.

En la segunda clase del curso, Foucault introduce el *bios* como referente de las artes de vivir en los griegos: se trata de la vida cualificada, “la que podemos hacer y decidir nosotros”, modificándola de acuerdo a ciertos principios racionales¹⁵. Más adelante en las lecciones, se extrae el sentido de *bios* despejando la escansión cristiana entre vida mundana y vida eterna, donde se pierde su unidad e inmanencia, tanto como distinguiéndolo de la actual concepción de vida definida en función de distinciones sociales, profesiones, estatus. Aquel se precisa por lo que se desea, lo que se quiere hacer, lo que se busca; es la forma de relación

¹⁴ Foucault, M., *Subjetivité et vérité*, ed.cit., pp. 300-301.

¹⁵ *Ibid.*, p. 36.

Gobierno, voluntad, obligación de verdad: repensando la articulación entre política y ética en Michel Foucault. JULIA MONGE

que se decide tener con las cosas, de situarse en relación con ellas, de finalizarlas; la manera de insertar la propia libertad, sus fines, su proyecto en medio de las cosas, ponerlas en perspectiva y utilizarlas¹⁶. Las artes de vivir, pueden entenderse, por tanto, literalmente como “biotécnicas”, pero el pensador recela de que el término oculte su diferencia. En una nota conservada del manuscrito, se lee:

Biopoética se justificaría porque se trata de una suerte de fabricación personal de la propia vida (notar que en esas artes se plantea frecuentemente la cuestión de saber si tal acto es bello o no). Podríamos seguir así el problema de la conducta sexual: la biopoética donde se trata de la conducta estético-moral de la existencia individual; la biopolítica donde se trata de la normalización de las conductas sexuales en función de aquello que es considerado políticamente como exigencia de una población¹⁷.

Podría entenderse que tal contraste no responde principalmente a un desplazamiento de la esfera social a la individual, tampoco preeminentemente de la política a la ética, sino específicamente a la ubicación del tratamiento de la conducta sexual en el marco de las “técnicas de sí”, que es la expresión que quedará para designar lo que está en cuestión en las artes de vivir. Dentro de éstas, para los griegos –según lo hace constar Foucault incluso en el mismo resumen del curso– los actos sexuales están lejos de constituir el objeto primordial, pero lo que resulta interesante es precisamente cómo su régimen se liga al conjunto de la existencia en que a través de esas técnicas, en distintos dominios, se pretende adquirir una cierta cualidad de ser, una modalidad de experiencia como producto de un trabajo sobre sí que implica una relación con los demás y con la verdad. En las consideraciones metodológicas introductorias del curso, Foucault señala que a diferencia de las otras experiencias ya estudiadas desde la relación subjetividad-verdad –la locura, la enfermedad, el crimen–, en las que el discurso sobre el sujeto era impuesto desde afuera y se mantenía una relación fundamentalmente negativa

¹⁶ Foucault, M., *op.cit.*, pp.253-255.

¹⁷ Foucault, M., *op.cit.*, p.37. Referido en nota del aparato crítico.

Gobierno, voluntad, obligación de verdad: repensando la articulación entre política y ética en Michel Foucault. JULIA MONGE

y de rechazo a él, en el dominio de la moral sexual se trata de un discurso de verdad objeto de “un juego complejo de rechazo y aceptación, valorización y desvalorización” y en él, se constituye “la subjetividad *como experiencia de sí y de los otros*”. Por tanto, se propone indagar

cómo la relación que tenemos con nosotros mismos –y entiendo por “relación con nosotros mismos” no simplemente aquella que tenemos con nuestra propia individualidad, *sino aquella que tenemos con los otros en tanto son también nosotros mismos*– se encuentra afectada, modificada, transformada por la existencia de un discurso verdadero y los efectos que induce [...] cómo debemos conducirnos si es verdad que hay y debe haber una cierta verdad sobre nosotros¹⁸.

Cabe atender a que es la primera ocasión que se encuentra en los trabajos del francés, tan claramente, la definición relacional de subjetividad que no remite sólo al sí mismo sino a los otros. Al igual que en el curso del año anterior, se trata de la verdad como obligación, y del régimen por el cual el sujeto no sólo se liga a la verdad sino que debe decir la verdad de sí, sobre sí. No obstante, mientras que en aquel el contrapunto con la Antigüedad, donde no se trataba de la verdad del sujeto, sólo se menciona brevemente en el marco de la dirección de conciencia, aquí se trabaja puntualmente la mutación respecto a ello que se produjo al comienzo de nuestra era. En torno a la preocupación por los placeres sexuales y el matrimonio, se enfoca en cómo se produjo el pasaje entre un antiguo régimen de las *aphrodisia* centrado en principios positivos de valoración a otro que determina la localización exclusiva de la relación sexual en la conyugalidad y entiende todo placer, incluso el del sujeto activo, como un riesgo o peligro de hacer escapar al sujeto del dominio que ejerce sobre sí. En el interior de ese proceso, las *aphrodisia* dejarán de referirse a actos en relación con los otros, para transformarse en una dimensión propia del individuo –“pasaje de una subjetivación que tenía la forma de actos a una

¹⁸ Foucault, M., *op.cit.*, pp. 14-17. Las cursivas son nuestras.

Gobierno, voluntad, obligación de verdad: repensando la articulación entre política y ética en Michel Foucault. JULIA MONGE

subjetivación en la forma de una relación permanente a sí¹⁹-, y ya no se tratará de un régimen cuantitativo de los placeres sino de aislar el deseo como elemento de la subjetivación, como aquello que debe ser objetivado del sujeto para ser conocido y dominado.

Lo que resulta notable es que en esta transición ni los códigos ni el cristianismo juegan un rol de corte. Foucault señala que si se quiere entender las transformaciones del régimen de las *aphrodisia*, pasando por el dispositivo cristiano de la carne y más tardíamente al de la sexualidad, debe buscarse por el lado de la modificación de la percepción ética y del régimen de veridicción que definen la matriz de la experiencia, en los que efectivamente radican las diferencias por debajo de un sistema de codificación cuyos principios fueron bastante constantes “desde la época alejandrina, helenístico o romana, hasta nuestra época”²⁰ y cuyas mutaciones se ven ya en la moral pagana. La preeminencia de la codificación respecto a la constitución del sujeto moral no se instauró por la aparición del cristianismo, sino posteriormente en procesos internos a él en el S. IV, y en la forma de experiencia establecida desde allí es “que podríamos comprender la codificación moderna, médico-jurídica, al interior de la cual efectivamente estamos comprendidos”²¹.

Si “el *bios* griego es lo que nosotros entendemos por subjetividad”²², entonces es en la transformación de las tecnologías de subjetivación, en los juegos de verdad involucrados en ellas, en la trama relacional que tienden, donde hay que rastrear cómo la vida pudo convertirse de objeto de un arte de comportamientos, individual y cultural, en objeto de conocimiento biológico, administración económica, regulación política, y donde se pueden analizar los puntos de arraigue de este régimen como puntos de crítica y transformación posible. Entendemos que

¹⁹ Foucault, M., *op.cit.*, p. 288.

²⁰ Foucault, M., *op.cit.*, p. 248.

²¹ Foucault, M., *op.cit.*, p. 102.

²² Foucault, M., *op.cit.*, p. 255.

Gobierno, voluntad, obligación de verdad: repensando la articulación entre política y ética en Michel Foucault. JULIA MONGE

la genealogía que propone este curso, al especificarse en el tema del comportamiento sexual, provee un apoyo diferencial para la comprensión estratégica de la ética, para la faz crítica y a la vez propositiva que supone el ejercicio de la libertad. No en el sentido de una solución de recambio –que Foucault ha recusado insistentemente como interpretación de sus exploraciones sobre la Antigüedad–, sino como señalábamos más arriba, en tanto posibilidad de identificar dónde y cómo el poder arraiga e interviene en la subjetivación, de modo que es allí donde debe criticárselo para acceder a otra modalidad de experiencia, que exige la creación de un nuevo régimen de vinculación con la verdad. Un nuevo régimen que involucra igualmente la dimensión individual y colectiva; nuevo campo en que se restaura la compleja dinámica de aceptación y rechazo, de transformación e invención. Se proponía antes que para ello, la clave residiría en replantear el poder en términos de lo que involucra en la voluntad. En el manuscrito de este curso Foucault anotaba que también es preciso interrogar en términos de moral lo que se da como un desciframiento de verdad, lo cual permitiría desligarse de la monolítica voluntad de saber que se ha impuesto cooptando la emergencia de inquietudes variadas:

¿Cuál es la moral de la verdad, cuál es el querer donde se enraíza la verdad? O con más precisión: ¿cuál es la moral de la verdad de la moral, en qué querer se arraiga esa búsqueda de enlazar uno a otro el discurso que está encargado de decir la ley y aquel que dice lo verdadero? Si la genealogía de la moral consiste en decir la verdad de toda moral y si la gaya ciencia tiene por función liberar la voluntad que se encarniza con la verdad, digamos que se trata de hacer de la genealogía de la moral una gaya ciencia²³.

III.

Recuperando la idea de la continuidad del punto de vista estratégico para la tematización ética, entendemos que la biopoética puede pensarse entonces como

²³ Foucault, M., *op.cit.*, p. 61.

Gobierno, voluntad, obligación de verdad: repensando la articulación entre política y ética en Michel Foucault. JULIA MONGE

contra-estrategia frente a la biopolítica, oponiendo al gobierno sobre la vida objetivada científicamente, la constitución de la subjetividad como experiencia de sí y de los otros a través de un juego de verdad que instituye la vida cualificada como objeto de inquietud. En el *bios*, se trata de una vida que no puede ser apresada, que está en exceso respecto de las objetivaciones identitarias forjadas en torno a la sexualidad y otros dispositivos de normalización, porque es trama singular y cambiante de relaciones, hábitos, proyectos, preferencias. Una vida, cuya diversificación y valoración no se deduce de un análisis del concepto de vida, sino de una exploración de formas, históricas y nuevas, que es el énfasis diferencial que se introduce al hablar de “*formas de vida*”. Y una vida en estrecha relación con el estado de la cultura, los modos de ser con otros, las condiciones institucionales, políticas, jurídicas, económicas que habilitan o imposibilitan determinadas experiencias.

Así, no sólo es posible vislumbrar una articulación entre las indagaciones previas de Foucault y su trayecto a partir de 1980, sino extraer de su travesía por la Antigüedad lo que reporta en términos actuales, para lo cual esta recuperación de las artes de vivir como marco inicial de la problematización ética, modifica significativamente el horizonte en el que hay que considerar el cuidado de sí tematizado en *Hermenéutica del sujeto*. Precisamente porque permite prestar la debida atención al hecho de que “la absolutización de sí como objeto de la inquietud”, esto es, la identificación de las artes de existencia con la “cultura de sí”, fue ya una transformación²⁴, con corolarios decisivos para la historia de la subjetividad.

Si la constitución del *ethos* es asimismo estratégica y no remite a la pura espontaneidad, si la libertad en acto involucra conexiones complejas con el poder y, si final o primeramente la relación con nosotros mismos implica que los otros

²⁴ Foucault, M. *Hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 177.

Gobierno, voluntad, obligación de verdad: repensando la articulación entre política y ética en Michel Foucault. JULIA MONGE

son también nosotros mismos; entonces ante esa enigmática relación entre gobierno y voluntad, ante esa potencia ambigua de la relación con la verdad que puede someter o crear; no cabe sino intentar comprender, y experimentar, y ensayar nuevas formas de vida singulares y colectivas.

Bibliografía

- . Foucault, M., "About the beginning of the Hermeneutics of the Self: Two lectures at Dartmouth", *Political Theory*, vol. 21, n° 2, 1993.
- . Foucault, M., *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979-1980)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014.
- . Foucault, M., *Hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- . Foucault, M., "La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad", en: Morey, M. et al. (trad. y eds.), *Obras esenciales*, Madrid, Paidós, 2010.
- . Foucault, M., *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso en el Collège de France 1970-1971*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012.
- . Foucault, M., "Metodología para el conocimiento del mundo: cómo deshacerse del marxismo", en: Castro, E. (ed.), *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2012.
- . Foucault, M., *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.
- . Foucault, M., *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France 1980-1981*, Paris, Seuil/Gallimard, 2014.
- . Foucault, M., "Verdad y poder", en: Morey, M. et al. (trad. y eds.), *Obras esenciales*, Madrid, Paidós, 2010.
- . Lorenzini, D., "From Counter-Conduct to Critical Attitude: Michel Foucault and the Art of Not Being Governed Quite So Much", *Foucault Studies*, n° 21, 2016.

Gobierno, voluntad, obligación de verdad: repensando la articulación entre política y ética en Michel Foucault. JULIA MONGE

. Milchman, A; Rosenberg, A., "The aesthetic and ascetics dimensions of an ethics of self-fashioning: Nietzsche and Foucault", *Parrhesia*, n° 2, 2007.

. Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, Buenos Aires: Alianza, 1997.

. Tazzioli, M., "Revisiting the Omnes et Singulatim Bond: The Production of Irregular Conducts and the Biopolitics of the Governed", *Foucault Studies*, n°21, 2016.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
MESA DE PONENCIAS: PENSAMIENTO ARGENTINO Y LATINOAMERICANO

**CONCEPTO Y FUNCIÓN DE LAS PRÁCTICAS PEDAGÓGICAS APLICADAS EN LA
HISTORIA DE LAS IDEAS EN ARGENTINA: UN DEBATE METODOLÓGICO ENTRE LA
FILOSOFÍA DE LA NORMALIZACIÓN Y LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN**

Hernán Gonzalo Murano
Universidad Nacional de Mar del Plata
hermurano@yahoo.com.ar

Resumen: Las prácticas pedagógicas en la Historia de las Ideas en Argentina se hallan estipuladas por dos metodologías. Una es la corriente epistemológica denominada “Normalización Filosófica” que tiene como objetivo acortar la brecha cultural con los países desarrollados estableciendo el modelo europeo angloamericano. Desde otro sector, la “Filosofía de la Liberación” emprende una crítica sobre la Historia de las Ideas en la que analiza los presupuestos pedagógicos de la modernidad heredados desde la época colonial. Su misión ya no es reproducir e imitar teorías; más bien, interpreta la realidad social argentina y la función del pensamiento filosófico.

Palabras claves: Filosofía, Historia, Liberación, Normalización, Pedagogía

1. Origen del problema

En 1492 el europeo descubre una alteridad que transgrede sus horizontes y compensa este desconcierto imponiendo su *logos* colonizador a través de la explotación y la opresión. Según lo apuntado por Enrique Téllez Fabiani:

Desde los orígenes de la humanidad ha existido la opresión de unos contra otros, siempre han existido víctimas en cualquier formación histórica; pero no había llegado a su extremo como problema global, hasta que los imperios tuvieron la posibilidad de ser empíricamente planetarios, con la primera circunnavegación colonizadora del occidente euro-atlántico” (2015: 2).

Hemos de reconocer que la Conquista de América es el momento de quiebre, de una “ruptura antropológica”, (5) en que el mundo occidental impone nuevos modos de producción demarcando las variables dicotómicas de “civilización y barbarie”. Ambos conceptos tienen su devenir dialéctico en el

mundo griego por el cual el *logos*, claridad de la razón para conducir la marcha de la historia universal, era la antorcha prometeica encargada de iluminar la prosperidad de los pueblos. Una prosperidad basada en normas y dispositivos de conocimiento que “son epistémicamente racistas y sexistas al mismo tiempo”. (Grosfoguel 2013: 35) A partir de esta “herramienta normativa” (Lugones: 107) impuesta y reproducida por el “*ego conquiro*”, (Dussel 1994: 40) se da inicio a la era moderna.¹

Con el advenimiento de la modernidad en “Nuestra América” comienza la superposición de costumbres entre las “entidades morales” prehispánicas y el auge de las naciones poscoloniales. No obstante, la dualidad social queda determinada por la élite de hombres blancos, heterosexuales y supuestamente ilustrados. Por otra parte, se halla el sector “inferior”: la mujer, el indio, el inmigrante y la homosexualidad.

Junto a los dispositivos de coerción implementados por el colono europeo y continuada por el criollo cipayo, se inventó un tipo de identidad dominadora y un “otro” dominado, “una alteridad negada”, (Esterman 2006) algo inferior que debe obedecer. Como bien resalta Francesca Gargallo Calentani: “es en la historia moderna de América donde pueden rastrearse las implicaciones del sustrato misógino de la cultura colonial como justificante de genocidios racistas que llegan a nuestros días”. (2014: 57)

Ahora bien, ¿cómo revertir un presente condensado por las huellas de la colonización? ¿Cuáles son las herramientas institucionales y comunicacionales para transformar un imaginario “normalizador” enquistado en el pensar colonial que pervierte los modos de producción asimilándolos a la explotación, al deterioro del medio ambiente, a la opresión educativa y a la dualidad impuesta por una obtusa heterosexualidad?

¹El arribo de los primeros adelantados a nuestro continente ocasionó un dislocamiento en las bases del sistema feudal europeo alterando la forma de comprender el mundo y al individuo. Luego, las noticias del “Nuevo Mundo” manifestadas por Amerigo Vespucio entraron en discordia con el rudimento originario de Colón ligado a las “Indias Occidentales”. Consecuentemente, no se habló más de descubrimiento de América, sino de conquista.

En primera instancia, proponemos continuar la rehistorización de nuestra identidad continental a partir de las metodologías de la Filosofía de la Liberación (FDL). Creemos que este modo de abordar los problemas que nos atraviesan históricamente nos brindará la posibilidad de fomentar una educación crítica en la vida de las instituciones. Tengamos en cuenta que la educación colonial opera cronológicamente en nuestro pasado de manera analítica con el objeto de disciplinar y deshistorizar las tradiciones locales. Los discursos argumentativos efectuados en las instituciones reproducen el *statu quo* heredado por el colono creando deseos y formas de vida imitativas. Para revertir este paradigma desarrollado por la Normalización Filosófica (NF) es necesario investigar las prácticas pedagógicas aplicadas en la Historia de las Ideas en Argentina. De hecho, la tarea educativa de la FDL tiende a transformar ese imaginario, esa *intelligentzia* ilustrada, con el fin de abordar las expresiones culturales destinadas a la liberación. Con este criterio, todos los discursos coloniales deben ser recodificados argumentativamente para constituir la “emancipación intelectual” (Alberdi) de los pueblos oprimidos.

Esta actitud crítica generada por la FDL permite quebrar el orden jerárquico establecido por el machismo colonialista y por el neoliberalismo. Es decir, la FDL es una expresión universalista, una traducción de la historia, pero alejada del fundamento logocéntrico. Las prácticas pedagógicas implementadas por la FDL tienen como meta acercarnos al “otro”, al protagonista de la historia, al ser de “carne y hueso” (Zea 1990: 14). Así, el giro antropológico propone superar la cosmovisión etnocentrista arraigada en la tradición de la educación normal.² Sintéticamente, para la FDL la alteridad no es entendida como objeto de dominio, sino como una apertura emergente a nosotros mismos.

² La FDL propuesta por Dussel no postula una mera filosofía de la conciencia. Sino que está basada en “el “método analéctico”. Como bien apunta Alberto Parisi en su libro *Filosofía y Dialéctica*: “Tal propuesta metódica intente ser una crítica radical a la “ontología dialéctica” y a sus resultados. [...] No son ya los entes intramundanos, sin la analógica presencia del otro y su verdad, en mi mundo” (1979: 51).

2. Contrapuntos y alusiones en la formación de la Historia de las Ideas en Argentina: Aportes metodológicos para la práctica docente

A lo largo de la historia de América Latina notamos extensos episodios de opresión y explotación. Se desmerecen los recursos naturales para utilizarlos como basurales y *comodities*, se toma a la mujer como propiedad privada, al sector laborioso como animales de carga, al arte como un subproducto y copia del sujeto europeo anglo americano, al indio, al inmigrante como inferiores y destinados a la marginalidad por ser “diferentes”. ¿Ser diferente es ser indecente? Para la sociedad colonial y normalizadora claro que sí. De ahí surge el objetivo por ampliar la pluralidad de voces y escuchar a los “olvidados” para rehistorizar aquello que sigue encubierto por el discurso colonialista. Creemos posible acceder a formas alternativas de organización social en las cuales el arte, la ciencia, el trabajo y la filosofía puedan construirse en relación con las necesidades de los pueblos.

De hecho, involucrarnos en las lecturas vinculadas con la filosofía argentina nos impulsa a estudiar los silogismos culturales y su funcionalidad social. Actualmente, en la era de la comunicación coexisten múltiples discursos y sistemas operativos para acceder a la información. Es por ello, que el mundo virtual interviene transversalmente en nuestro imaginario educativo. La incorporación de las Tecnologías de la Información y Comunicación (TIC) en las aulas fue un salto tecnológico que acercó a miles de estudiantes al mundo virtual. No obstante, los muros de la vieja escuela educativa continúan renovándose en las prácticas pedagógicas y se reproducen automáticamente en las instituciones.³ Es decir, la metodología de la educación normal fundada por

³Una vez finalizada la Batalla de Caseros (3 de febrero del año 1852) el destino de nuestro país estuvo orientado al fortalecimiento de las fronteras terrestres y a la preparación mental de sus ciudadanos para insertarlos al mundo “civilizado” de Francia y E.E.U.U. Esta ideología, propia

Domingo Faustino Sarmiento se asentó en la vida académica y se extendió en el marco de la filosofía contemporánea.

No en pocas ocasiones, las prácticas pedagógicas aplicadas a la filosofía articulan un discurso argumentativo que excede la mera universalización del pensamiento. Muchas veces los protocolos académicos actúan como atajos justificatorios y leyendas explicativas, creando un imaginario difuso de la filosofía en la región. Hemos de considerar que la cultura ha consumido siempre narraciones intelectualizadas. En esta antropofagia cultural la comunidad académica reproduce los símbolos de una idea apartada de su circunstancia.

Desde una visión historiográfica, los “Fundadores” de la filosofía argentina, según Francisco Romero (1891-1962), actualizaron las problemáticas filosóficas. Con la visita del ensayista madrileño José Ortega y Gasset a Buenos Aires en el año 1916 (Terán 2008: 46), la filosofía argentina modificó la perspectiva epistemológica arraigada en el movimiento positivista del siglo XIX. Paralelamente, el ascenso del yrigoyenismo al gobierno durante ese mismo año significó el fin de una etapa política comandada por la clase dirigente conservadora perteneciente a la maquinaria roquista. Como contracara a la ideología de *fin de siècle*, las teorías axiológicas y racio-vitalistas reaccionaron contra el pensamiento determinista fundado por el Positivismo. Así, los nuevos tiempos, acompañados por mandatos democráticos, impulsaron un cambio en las instituciones. Seguramente, la Reforma Universitaria de 1918 y sus prolegómenos simbolizaron una “nueva sensibilidad” (46) social y educativa para América Latina abarcando una dimensión recuperativa de la historia, tanto en relación con el mundo clásico, como así también con las corrientes intelectuales pertenecientes al pensamiento fenomenológico y hermenéutico.⁴

del siglo XIX, constituyó el estandarte del Proceso de Organización Nacional comandado por Bartolomé Mitre y Domingo Faustino Sarmiento.

⁴ Por ejemplo, las “ciencias del espíritu” de Dilthey, W. (1833-1911), la noción de “intencionalidad” de Husserl, E. (1859-1928), la “ontología” de Hartman, N. (1882-1950), la

De ahí, la concepción de Francisco Romero, acreditada como “Normalización Filosófica” (NF) (1944), resultó decisiva para marcar a fuego el estatuto formal de la disciplina y establecer las bases de la enseñanza aplicada al estudio de la Historia de las Ideas.⁵ En consonancia con el programa filosófico normalista Romero comprende:

El ejercicio de la filosofía como función ordinaria de cultura, al lado de las otras ocupaciones de la inteligencia. (...) No ya como la meditación o creación de unos pocos entendimientos conscientes de la indiferencia circundantes. La filosofía permite y aún requiere el aporte de mentes no extraordinarias. Basta el indispensable sentido para estos problemas, la seriedad, la información, la disciplina (1961: 150).

Resumidamente, el esquema de Francisco Romero dirigido a la institucionalización la filosofía, debía estar sujeto al señalamiento de autores y teorías como puntos de referencia. Pese a la originalidad de sus ensayos sobre la “Historia de las Ideas” y, especialmente, en el ámbito de la antropología, notamos que su programa de NF descuidó la función vital de las ideas. Así, el intento de Romero por establecer en Argentina una “analogía” con la filosofía europea no reparó en dar cuenta de la dependencia cultural. Sostenemos esta tesis a partir de la frase escrita por el filósofo peruano Francisco Miró Quesada: “En Romero había un decidido europeísmo y a la vez un americanismo, ideológicamente no contradictorios, por cierto, de acuerdo con los cuales organizó su doctrina de la normalización y su visión del devenir de las ideas nuestras” (1974: 124). Supuestamente, con este paradigma “analógico” la

antropología filosófica de Scheler, M. (1874-1924), el “antropológico” de Cassirer, E. (1874-1945), el “sino” histórico - morfológico de Spengler, O. (1880-1936) y el historicismo generacional de Spranger, E. (1882-1963).

⁵ Con su habitual agudeza, Francisco Romero publicó en el año 1953 un libro titulado *Estudios de la Historia de las Ideas*. Debemos admitir que los ensayos reunidos en ese texto contienen una original investigación sobre la filosofía del Renacimiento iniciada por Leonardo Da Vinci y Francisco Sánchez, pasando, luego, por Descartes, Goethe, Nietzsche, Moritz Geiger y Eça de Queirós, entre otros.

Concepto y función de las prácticas pedagógicas aplicadas en la Historia de las Ideas en Argentina: un debate metodológico entre la Filosofía de la Normalización y la Filosofía de la Liberación. HERNÁN GONZALO MURANO

filosofía argentina estaría en condiciones de confeccionar una Historia de las Ideas capaz de traducir el *corpus* intelectual de los grandes pensadores y acortar la brecha cultural con los países septentrionales.

Consecuentemente, hemos de admitir que las tentativas por alcanzar el umbral teórico de la filosofía universal permitieron incorporar autores y metodologías desconocidas al ámbito académico local. Las influencias de la filosofía extranjera en los intelectuales argentinos se plasmaron en la construcción de un relato histórico-cultural acumulativo y sin rupturas. En una ponencia presentada en 1975 en el I Coloquio Nacional de Filosofía en Morelia (México), Enrique Dussel apuntó en su trabajo *Irrupción de una nueva generación filosófica* lo siguiente:

Romero es, con toda evidencia el apoyo filosófico de la posición antipositivista partiendo de una teoría de los objetos de inspiración kantiana y scheleriana, pero que no logra superar el nivel óptico moderno de la subjetividad europea. Responde por ello, sin advertirlo, a los intereses que la fuerza militar defiende con sus armas: la llamada oligarquía ganadera del Plata (51).

La intención de este trabajo no radica en abortar la multiplicidad de discursos foráneos; más bien, pretendemos cuestionar un tipo de autoridad jerarquizada y un orden didáctico con miras de revitalizar el debate filosófico en todos los niveles educativos. Hoy en día, nadie ignora el lugar de la filosofía europea y anglo americana en la Historia de las Ideas. Sin embargo, la importancia de destacar el pensamiento local y la posición ideológica de ciertos pensadores nos facilitará el camino para continuar el *dictum* alberdiano, es decir, la “emancipación intelectual”. Un dictado que cumple una función heurística, en la que no se da el mundo como un reflejo sino como una traducción crítica de todas aquellas voces silenciadas desde los tiempos de la colonización. En definitiva, analizar epistemológicamente las prácticas docentes de la filosofía argentina nos permitirá ampliar las configuraciones discursivas de la alteridad

y, asimismo, recuperar oralidades, testimonios y tradiciones desconocidas por la historia oficial.

Ahora bien, ante el abordaje de la enseñanza de la filosofía en Argentina emerge un interrogante que se reduce básicamente a cómo planificar y llevar a cabo la práctica docente. La coexistencia de múltiples y proliferantes discursos, a menudo divergentes y excluyentes entre sí en un mismo *locus* textual, marcan algunos de los problemas a la hora de evaluar la historiografía. Sin duda, la enseñanza de la filosofía argentina constituye un entramado normativo conectado al “discurso paternalista”⁶ que responde a enunciados, imaginarios y modos de ver al sujeto y a las instituciones. Como contrapunto, la filosofía debería poder cuestionar lo oficial y lo alternativo, como voces que se invitan a dialogar entre ellas.

Como trabajo práctico recomendamos examinar la obra de Domingo Faustino Sarmiento titulada *Facundo. Civilización o Barbarie* (1845). Mediante la incipiente industria cultural (periódicos, folletines) Sarmiento diseñó la idea de nación y aquello que le es nocivo. Releer los pasajes del *Facundo* nos brindará el soporte teórico para traducir los rasgos caligráficos del romanticismo argentino y poder así enlazar el discurso maniqueo programado para eliminar al “otro”, como supuesta garantía de la homogeneidad.

De hecho, podemos interpretar el discurso sarmientino como el preámbulo de las teorías positivistas que optimizaron la demarcación entre lo “normal” y lo “patológico”.⁷ En el marco del proyecto de Organización Nacional argentino impulsado en la segunda mitad del siglo XIX, específicamente después de la Batalla de Pavón sucedida en 1861, el binomio “civilización y barbarie” fue el paradigma en pos de definir qué era “lo mismo”

⁶ Sobre el “discurso paternalista” véase Arturo Roig. *Teoría y crítica del pensamiento Latinoamericano* (1981: 209-229).

⁷ Los recursos argumentativos funcionales al engranaje positivista estuvieron relacionados con la “ciencia de la raza”. De ahí la dimensión de lo patológico heredado por los genes del inmigrante y del indio. Prototipos del sujeto alienado y criminal. Desde el paradigma hegemónico del Positivismo aparecen en clave biológica categorías excluyentes que admiten ser fundamentadas desde la eugenesia.

y qué “lo diferente”. Desde las instituciones se tendió a “civilizar”, lo que implicaba inexorablemente la supresión de un otro que era identificado como bárbaro. Asimismo, diversas y sucesivas políticas de eliminación fueron aplicadas a los fines de constituir una nación bajo el ideal de orden y disciplina. Una de las repercusiones de ese discurso normalizador podemos encontrarla también en los regímenes militares en Argentina. Estas prácticas políticas se convirtieron en un ejemplo de ello, en especial el último gobierno de facto, en el que la política de exterminio físico e ideológico se acrecentó y se convirtió en un plan sistemático. El intento de acallar voces opuestas y suprimir discursos disidentes fue patente durante el gobierno castrense.

La filosofía, otra de las tantas víctimas de la opresión, fue desvinculada de los planes de estudio. A modo de ejemplo, mencionamos algunos de los motivos por los cuales se excluyó la actividad de la enseñanza filosófica: a) para disuadir discursos alternativos, b) para evitar la posibilidad de formar seres parlantes como axioma y c) para negar cualquier cuestionamiento a un tipo de autoridad jerarquizada y a un orden social que impone una desigualdad normalizada. Ante la crisis de identidad, expuesta en primera instancia por el dilema civilización-barbarie, y luego, profundizada por la interrupción de los procesos democráticos ejercida por la última dictadura, la formación ciudadana ha quedado alienada a modelos normalizadores. Hoy, pasados los cuarenta años del último golpe de Estado en Argentina, se continúa produciendo el desposeimiento del saber popular por medio de la traducción fragmentaria de las Historia de las Ideas y por la instrumentalización opresiva cultivada por aquello que definía Paulo Freire como la “educación bancaria” (Freire 2005).

A modo de respuesta a la NF y a la dicotomía “civilización y barbarie” emerge la FDL⁸ como marco teórico para aplicar los principios éticos basados en

⁸ Carlos Borlegui, en su libro *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, apunta que el inicio de la Filosofía de la Liberación (FDL) comienza con estos tres encuentros:

1) El II Congreso Nacional de Filosofía (1971), en Córdoba (Argentina); 2) El II Encuentro Académico de Filosofía de la Facultad de Filosofía; de la Universidad del Salvador, en San

el reconocimiento del “otro”. Identificarnos en el “otro” es en palabras de Arturo Roig, un “a priori antropológico” (1981) que impulsa a la filosofía a aventurar nuevas apreciaciones que han sido desconocidos por la NF. La filosofía no es el trabajo monista que aniquila distinciones a través de la incomprensible e infructuosa unidad, sino que es traducción en movimiento. O, mejor dicho, una interpelación del conocimiento que atraviesa divergencias y oposiciones, mas no suprime ninguna de ellas, ya que todas las voces deben coaligarse para la afirmación de la vida. Asimismo, la variedad de imaginarios sociales convertirá la enseñanza filosófica en diálogos simétricos, y, por ende, construirá identidades con valores democráticos.

3. Conclusiones

La filosofía no nace del asombro de los dioses ni del temor a los fenómenos naturales; nace del lenguaje que los cuenta. De un lenguaje al cual se tiende a concederle un valor exagerado, equivalente a la Torre de Babel. Fortaleza construida por la presuntuosa jerga academicista y con sospechoso enredo sibilino. Si el habla es la expresión de los pensamientos que nos caracterizan, la traducción de ese lenguaje será entonces la liberación de las prácticas pedagógicas. En este juego de voces, la FDL podrá aproximar la caligrafía de nuestra historia a la metáfora de nuestras vidas. He aquí, pues, el objetivo de la filosofía: poner en tela de juicio la herencia elitista del logos normalizador propuesto por el colonialismo moderno. Analizar críticamente la filosofía foránea es un paso importante en el estudio y la apropiación de nuestra lengua. Sobre todo, debemos prestar atención a la filosofía y a las prácticas pedagógicas aplicadas a la transmisión de esta. Resulta interesante prestar atención a las palabras de Sartre en una entrevista organizada por Radio Canadá en 1967.⁹ Entre los temas de discusión, el filósofo francés habló sobre el

Miguel (Argentina), en 1972; 3) y el lanzamiento de la FL al resto de LA, en el Encuentro de Filosofía de Morelia (México), en 1975. (2010: 678).

⁹https://www.youtube.com/watch?v=9ILS67A_eFk

Concepto y función de las prácticas pedagógicas aplicadas en la Historia de las Ideas en Argentina: un debate metodológico entre la Filosofía de la Normalización y la Filosofía de la Liberación. HERNÁN GONZALO MURANO

compromiso del intelectual y remarcó la diferencia entre el intelectual europeo y Latinoamericano. El primero, según Sartre, es un técnico de la filosofía. Su "eficacia" es analizar críticamente las contradicciones del sistema. En cambio, el segundo, no puede quedarse en el plano ontológico del discurso y desentenderse de lo social y lo político. Pensar desde el colonialismo y la opresión requiere, entonces, una filosofía más cercana a las estructuras objetivas en la cual se desarrolla la cultura, el trabajo y la vida.

A causa de la difusión de un texto clásico, compartimos lo expuesto por Enrique Dussel en su libro *1492. El encubrimiento del Otro*: "La experiencia no sólo del 'Descubrimiento' sino especialmente de la 'Conquista' será esencial en la constitución del 'ego' moderno, pero no sólo como subjetividad, sino como subjetividad "centro" y "fin" de la historia" (1994: 22). He aquí, pues, la presentación sintética del origen histórico de la modernidad en Argentina y Latinoamérica. Como hemos aclarado al inicio del trabajo, el primer hito es el año 1492, momento en el que arriban los europeos a nuestro continente con la supuesta misión de evangelizar (y con ello civilizar) al "otro", al salvaje. Como segundo episodio, no podemos dejar de mencionar el apoteótico libro de Domingo Faustino Sarmiento que irrumpe en los albores del romanticismo con el título *Facundo. Civilización o Barbarie* (1845). Una vez finalizada la revolución independentista, la jefatura intelectual criolla adquirió el lema civilizatorio adoptando la teoría del "libre comercio", imponiendo estilos de producción y ritmos de trabajo. Esta "falacia desarrollista" (Dussel 1994:131) propulsada por el poder hegemónico del capitalismo es el causante de la lentificación industrial e intelectual de la región.

Dentro del contexto educativo, las perspectivas afines con la Historia de las Ideas juegan un rol superlativo en la formación ciudadana. A diferencia de la FDL, el perfil versado por la NF está orientado a la erudición académica, a la correcta taxonomía del conocimiento, a la ubicación histórica de la filosofía y al significado irrestricto de los términos. Concluyentemente, la NF desconoce la

Concepto y función de las prácticas pedagógicas aplicadas en la Historia de las Ideas en Argentina: un debate metodológico entre la Filosofía de la Normalización y la Filosofía de la Liberación. HERNÁN GONZALO MURANO

función vital de la filosofía: sospechar de la maquinaria semiótica y elaborar teorías teniendo como principio a la alteridad.

Desde el marco pedagógico, presentamos la propuesta siempre vigente de la FDL con la intención de debatir la Historia de las Ideas, pero no con un fin imitativo, de mero espectador, sino protagonizando activamente el proceso de “emancipación intelectual”. Fuente de inspiración que nos invita a reconocernos en el devenir de las expresiones culturales emergentes en América Latina. Es imposible pensar una Historia de las ideas alejada de la historia del sujeto, de su geografía, de sus mitos y tradiciones.

En este sentido, desarticular el discurso normativo inculcado por el fenómeno de la globalización será el punto de partida del futuro de este continente que halla en el mestizaje el destino de la FDL. Como bien resalta el numen cubano José Martí en su ensayo *Nuestra América* (1891): “No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza” (2000: 205).

Finalmente, creemos que el monopolio discursivo dictado por la “educación bancaria” en las instituciones es fortalecido por los medios de comunicación y en el seno de las prácticas pedagógicas. Así, promueven la normalización de la servidumbre. Para no caer en la trampa, o en el olvido, es necesario actualizar las metodologías utilizadas por la NF y la FDL. Esta polémica, que aún permanece incólume, nos invita a cuestionar la función de la filosofía y a desocultar los artilugios retóricos enquistados en el sistema educativo.

Bibliografía

Borlegui, Carlos (2010)., *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Bilbao, Deusto, 2010

Dussel, Enrique (1998)., *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, Trota, 1998

----- . 1492. *El encubrimiento del otro*, La Paz, Plural Editores, 1994

Concepto y función de las prácticas pedagógicas aplicadas en la Historia de las Ideas en Argentina: un debate metodológico entre la Filosofía de la Normalización y la Filosofía de la Liberación. HERNÁN GONZALO MURANO

----- (1983)., *Praxis y Filosofía de la Liberación* (1983). En <http://168.96.200.17/ar/libros/dussel/praxis/praxis.html>

Esterman, Josef (2006)., *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un nuevo mundo*. La Paz, Colección "Teología y Filosofías Andinas", N° 1, 2006

Freire, Paulo [1970]., *Pedagogía del oprimido*. Traducción al castellano: Jorge Mellado, México: Siglo XXI, 2005

Gargallo Calentani, Francesca., *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*, México, Editorial Corte y Confección, 2014

Grosfoguel, Ramón., "Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVII". En revista *Tabula Rasa*. No. 19, pp: 31 - 58, Bogotá, 2013

Martí, José [1891]., "Nuestra América". En *José Martí y el equilibrio del mundo*. México, Fondo de Cultura Económica, pp: 202- 212, 2000

Miró Quesada, Francisco., *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. México Fondo de Cultura Económica, 1974

Parisi, Alberto., *Filosofía y dialéctica*, México: Edicol, 1979

Rancière, Jacques., *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires, Nueva visión, 1996. Traducción al castellano, Horacio Pons.

Roig, Arturo Andrés., *Teoría y crítica del pensamiento Latinoamericano*. México, Fondo de Cultura Económica, 1981

Romero, Francisco., *Estudios de Historia de las Ideas*. Buenos Aires: Losada, 1953

..... "Sobre la filosofía iberoamericana" [1944], en F. Romero, *Filosofía de la persona*, Buenos Aires, Losada, 1961

Tellez Fabiani, Enrique., "El criterio de los valores para una ética de la ecología". En *Cuadernos de Ética*, vol. 30, Número extraordinario "Ética ambiental", 2015

Concepto y función de las prácticas pedagógicas aplicadas en la Historia de las Ideas en Argentina: un debate metodológico entre la Filosofía de la Normalización y la Filosofía de la Liberación. HERNÁN GONZALO MURANO

Terán, Oscar., "Ideas e intelectuales en la Argentina, 1880-1980". En Oscar Terán (coord.): *Ideas en el siglo. Intelectuales en el siglo XX latinoamericano*, Buenos Aires, Siglo XXI, pp: 13 - 92, 2008

Zea, Leopoldo [1988]., *Discursos desde la marginación y la barbarie*. México, Fondo de Cultura Económica, 1990

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
MESA DE PONENCIA: FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

CORRIENTES Y EPISTEMOLOGÍA

Sebastian Navas
UNSJ – FFHA
sebanavas@hotmail.com

Resumen: ¿La competitividad socioeconómica de Tesla y Edison fue la expresión de una lucha científica por el progreso? De ser así, ¿supuso un combate interno dentro de un Programa de Investigación? O bien ¿estuvo encuadrado en cambio paradigmático en la Ingeniería Eléctrica y en la comprensión de la naturaleza social de la electricidad?

El relativismo presupuesto en el pensamiento paradigmático de T. Kuhn relee el éxito o el fracaso de una propuesta científica a partir de la actividad comunitaria de los investigadores, mientras que, en el pensamiento programático de I. Lakatos este éxito puede ser inhibido o promovido por la comunidad científica pero nunca detenido, como lo demuestra la confirmación del experimento de Tesla.

Palabras Claves: epistemología, ingeniería, economía, progreso, paradigma.

Uno no querría ser Tesla. Fue uno de los mayores inventores, pero la suya es una historia muy, muy triste. No pudo comercializar nada, y apenas pudo encontrar financiación para sus investigaciones. Uno querría ser más como Edison. Si tú inventas algo, ese algo no necesariamente ayudará a nadie. De hecho, tienes que ser capaz de introducirlo en el mundo; tienes que producir y hacer dinero así poder financiarlo.
(Larry Page – cofundador de Google, Fortune, Abril2008)

Kuhn, el problema de la pesada herencia y las revoluciones

Para comenzar quiero destacar la importancia de la aparición de la obra del físico estadounidense Thomas Samuel Kuhn “La estructura de las revoluciones científicas” en 1962 produjo un cambio en la forma de entender la historia de la ciencia a través de su experiencia en la indagación a este respecto (cómo según el

mismo autor relata en su libro), en un principio pensó encontraría una forma de hacer ciencia de manera como lo había levemente entendido desde la filosofía de las ciencias pero ninguna de éstas formas encajaba con la lasque se realizaban concretamente para hacer ciencia. Los científicos no necesitaban seguir los planteos epistemológicos para hacer ciencia y esto lo dejó desconcertado esto se conoce como “concepción heredada”.

En su experiencia de convivencia con científicos sociales durante aproximadamente un año, se encontró con las numerosas diferencias que se planteaban entre dichos estudiosos, diferencias del tipo que no encontraba él en el campo de los científicos naturales, dichos cuestionamientos eran tan profundos como llegar a poner en duda el método utilizado para las investigaciones. Estaba muy seguro de que esto no era posible en prácticas como astronomía, física, química o biología, pero luego de estas situaciones había comenzado a dudar de la estructura detrás de estos procedimientos.

Aparece entonces la noción revolucionaria de paradigma al cual se refiere Kuhn como:

Considero a éstos como realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante un cierto tiempo, proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica¹

La argumentación de Kuhn para proponer a las comunidades científicas como las que producen el conocimiento científico mediante el consenso de los involucrados en una comunidad y no de maneras acumulativas, cuando un paradigma vigente no puede resolver una cantidad considerable de anomalías. Hace aquí una analogía a las revoluciones en sentido político social:

las revoluciones políticas se inician por medio de un sentimiento, cada vez mayor, restringido frecuentemente a una fracción de la comunidad política, de que las instituciones existentes han cesado de satisfacer adecuadamente los

¹ Kuhn, T., *La Estructura de las revoluciones científicas*, 2004, BsAs, Fondo de Cultura económica, 2004, p.13

problemas planteados por el medio ambiente que han contribuido en parte a crear²

No es exclusivo de los desarrollos lógicos o los resultados el éxito de una teoría, sino que Kuhn también le otorga importancia a la técnica de argumentación utilizada para persuadir a los otros. No hay que confundir que el cambio de un paradigma a otro invalida totalmente el anterior, sino que el paradigma surgido de la revolución es más apto para la comprensión de nuevos conocimientos ocupando lugares que pertenecían a la ignorancia.

El cinturón de Lakatos y el programa de investigación

Imre Lakatos era un matemático nacido en Hungría en el mismo año que Kuhn 1922, muere en 1974 y no logra ver publicada su obra "La metodología de los programas de investigación científica", el cual llega al público en 1978 texto en el cual centra la importancia de dichos programas para el conocimiento científico. Lakatos se refiere en el comienzo al problema de la ciencia y la pseudociencia y su problema de demarcación, pone de manifiesto que a lo largo de la historia ha habido muchos conocimientos sin un sustento de prueba, sino más que las simples creencias en él han podido ser convincentes.

No quiere decir esto que entonces el camino a seguir sea experimentar y que con la simple acumulación de hechos se pueda comprobar una teoría cualquiera esta sea. Pero las teorías que no podían ser corroboradas con hechos que las respaldasen en una época eran consideradas pseudociencias. Lo que se busca en una teoría científica es que esta pueda dar respuesta a las anomalías y a su vez permitir la mayor capacidad de predicción posible.

Utiliza el término heurística en dos formas: por un lado, están las que indican los caminos que deben seguirse y otra los caminos que deben evitarse, se refiere a las primeras como heurística positiva y a las segundas como heurística negativa.

² Kuhn, T., *La Estructura de las revoluciones científicas*, 2004, BsAs, Fondo de Cultura económica, 2004, p149

La heurística negativa es la que los científicos emplean cuando no permiten la refutación de lo que Lakatos denomina “núcleo firme” de una teoría, para lograr esto repelen los intentos de refutación sobre el mismo creando una forma protectora, un cinturón protector de hipótesis auxiliares que respondan a las anomalías que se presentan que no puedan ser resueltas aplicando la teoría central, pero siempre en forma de negación al acceso de dicha teoría. De las dos formas de heurística esta es la más estática ya que sólo repele.

La heurística positiva es la más flexible ya que precisamente tiene se busca una forma de usar el cinturón protector para poder resolver las anomalías que se presenten. A diferencia de la heurística anterior, esta forma usar las hipótesis puede llevar a revolver la anomalía e impulsar el programa, puede tener entonces un efecto de asimilación de un problema sin por esto haber modificado el núcleo teórico.

Luego de esta reseña sobre las teorías epistemológicas de Thomas Kuhn e Imre Lakatos trataré de mostrar la aplicación de los criterios de ambos al trabajo de Edison y Tesla; estos dos científicos nacieron en lugares muy alejados uno del otro y se dedicaron al mismo campo científico, incluso en un momento de sus vidas trabajaron juntos en la misma compañía y luego de que se separaron, tuvieron un enfrentamiento por la oposición de sus teorías científicas a continuación una breve reseña biográfica de ambos.

Edison y Tesla

Thomas Alva Edison nacido en Ohio, Estados Unidos el 11 de febrero de 1847 en el seno de una familia de escasos recursos, lo cual estuvo directamente reflejado en las posibilidades de su educación básica. Trabajó ejerciendo múltiples oficios, muchos de éstos lo relacionaron con la electricidad. Hoy es un reconocido inventor que acumula múltiples patentes que incluyen entre ellos el fonógrafo (el invento que lo catapultó a la fama) y la lámpara incandescente, pero la primera de las patentes que registró data del año 1868 cuando tenía 21 años y corresponde a un registrador automático. En 1878 logra fundar la Edison Electric Light Company en la ciudad de Nueva York gracias en gran parte al apoyo financiero de J.P. Morgan y Vanderbilt.

Nikola Tesla nació el 10 de Julio de 1856 en Smiljan, ubicado en la zona que se ubica hoy la República Croacia, en ese momento formaba parte del Imperio Austriaco que duró hasta 1867. La formación de Tesla era en ingeniería egresado del politécnico de Graz. Luego de varios trabajos se mudó a París y consiguió trabajar en una de las filiales de la Continental Edison Company. Ya en Europa había comenzado a interesarse por el estudio en lo relativo a la electricidad, se había instruido en los usos posibles de la corriente altera o "AC" (por su sigla en inglés) y diseño incluso el primer motor a inducción. Un tiempo después Emigró desde Europa a Estados Unidos y fue empleado por Edison directamente. Casi trascurrido un año desde su ingreso y luego de un episodio en el cual Tesla no recibió el monto que se le había ofrecido por un trabajo; este lo considero como una broma de muy mal gusto y renunció a su puesto. Rápidamente fundó su propia compañía Tesla Electric Light and Manufacturing y se dedicó a perfeccionar su trabajo relacionado con la maquinaria potenciados por la corriente alterna. Luego de una serie de demostraciones ante distintos inversionistas logró la atención y confianza de un importante empresario de la época, George Westinghouse.

Sobre el método de trabajo.

Ambos científicos tenían métodos de trabajo diferentes.³Algunos biógrafos clasifican al método de Edison exclusivamente era el de "ensayo y error" o "pensar

³ "El historiador Thomas Hughes (1977), propuso las siguientes características del método edisoniano:

1. Elegir problemas que hagan uso de lo que ya se sabe.
2. Documentarse e informarse bien sobre el problema, estudiando todo lo que previamente se ha hecho sobre el mismo.
3. Considerar sistemas con preferencia a partes de sistemas.
4. Empezar con condiciones de prueba sencillas y gradualmente ir las complicando hasta llegar a las condiciones de operación requeridas por el uso final.
5. Al desarrollar inventos no descuidar los aspectos económicos de sus aplicaciones.
6. Seleccionar un equipo de trabajo con personal de las características adecuadas y complementarias. Usar con eficiencia las capacidades de cada uno.
7. Establecer un ambiente de trabajo estimulante y sinérgico.
8. Estar dispuesto a considerar propuestas de cualquier que pueda aportarlas; no pensar que el que más sabe o más experiencia tiene es el único que puede en momento dado tener la razón.
9. Ser obsesivos en la procura de resultados.

buscar y ensayar” pero según Hughes puede leerse aquí que Edison era un científico cuyo método efectivamente hacía uso del “ensayo y error”, pero no como el único y exclusivo modo de proceder. Hubiera sido muy difícil acumular la cantidad de 1100 patentes sólo aplicando tal método. Sí es sabido que cuando se dedicó a desarrollar el micrófono de carbón requirió múltiples ensayos llegar a descubrir el material necesario, de manera similar procedió para dar con el filamento de la lámpara incandescente, pero queda descartado el simple azar, además, una gran cantidad de científicos contemporáneos a Edison, intentaron también desarrollarla al mismo tiempo según Friedel e Israel (1987) dan una lista de 23 otros inventores buscando lo mismo, pero fracasaron.

El método de trabajo de Tesla era bastante diferente en la forma de concebir, actuar y planificar un proyecto, en palabras de él mismo pareciera responderle a Edison:

...mi método es diferente. Yo no me precipito al trabajo real. Cuando tengo una idea. Comienzo por conformarla en mi imaginación. Cambio la construcción, hago mejoras y manejo el dispositivo en mi mente. Para mí es absolutamente irrelevante se la turbina está funcionando en mi cabeza o si la pruebo en el taller. Incluso percibo si está desequilibrada. No hay absolutamente ninguna diferencia, los resultados son los mismos. De este modo, soy capaz de desarrollar y perfeccionar rápidamente un concepto sin tocar nada. Cuando he ido tan lejos como para incorporar al invento cualquier mejor que pueda concebir y veo que no hay fallo alguno por ninguna parte, entonces le doy forma concreta a este

10. Usar el conocimiento científico disponible, pero no olvidar que el propósito fundamental es la solución del problema elegido.

11. Dudar y dar las cosas por sentadas.

12. Utilizar la metáfora para imaginar soluciones.

13. Usar el cálculo y las matemáticas siempre que sea posible.

14. Concebir una idea y ponerla en práctica con todo empeño.

15. Contar con colaboradores que tengan una gran destreza manual.

16. Utilizar diagramas, dibujos y todo tipo de apoyos visuales.

17. Usar el método de ensayo y error sólo cuando no se puede disponer de criterios guía basados en teorías o modelos probados.

18. Desarrollar capacidades para lidiar con cambios complejos.” Jiménez Domínguez, R., “El Método en la tecnología: Edison y Tesla, dos estilos contrastantes de aproximación a la inventiva”, *Metodología de la Ciencia Revista de la Asociación Mexicana de Metodología de la Ciencia y la Investigación*, A.C. Año 2. Volumen 2. número 1, 2010, pp8-9)

XVIII Congreso Nacional de Filosofía (AFRA)

Universidad Nacional de San Juan – 4 al 6 de octubre de 2017

producto final de mi cerebro. Invariablemente, mi dispositivo funciona tal como había concebido que debería haberlo, y el experimento sale exactamente como lo había planeado. ¿por qué iba a haberla? La ingeniería eléctrica y mecánica es concluyente en sus resultados. No hay casi ninguna materia que no pueda tratarse de manera matemática y cuyos efectos no puedan ser calculados o sus resultados determinados de antemano a partir de los datos teóricos y prácticos disponibles. La puesta en práctica de una idea rudimentaria tal y como se hace generalmente, sostengo, no es sino un gasto de energía, dinero y tiempo.⁴

Esta diferencia entre ambos científicos, tuvieron formaciones en lugares distintos del mundo y por ende en culturas distintas, por un tiempo trabajaron en comunidades científicas diferentes y mediante distintos métodos trabajaron en algunos de los mismos programas de investigación como puede leerse en los ejemplos anteriores la forma de encontrar un resultado era radicalmente distinta, pero ambos trabajaron en inventos similares como las lámparas o motores de generación de energía.

Si intentara aquí aplicar la noción de paradigma de Kuhn aquí no sería posible ciertamente ya que la diferencia de comunidades a las que pertenecieron. Por esto la explicación de la importancia de los programas de investigación científica de Lakatos es la que podemos ver en acción aquí.

Siguiendo la corriente

El gran enfrentamiento de ambos inventores mediáticamente se conoció con el atractivo título de “la guerra de las corrientes”.

Mientras que Edison que era ya una conocida eminencia en el campo de la electricidad y había instalado una importante red eléctrica en Nueva York la cual que iluminaba una gran cantidad de domicilios y alumbrado público usando corriente continua.

Edison defendía férreamente su propuesta de corriente continua, pero la misma era mucho más costosa de poder llevar a cabo ya que requería la instalación de generadores que no podían abastecer gran cantidad de domicilios por cada

⁴ Tesla, N., *Yo y la Energía*, Madrid, Turner Libros, 2011, p115

equipo, por lo tanto, era necesario que fueran instalados a pocas calles de distancia entre cada unidad, la distancia que podía alcanzar la transferencia de corriente continua era de alrededor de una milla, obviamente eso era parte del negocio de Edison, el montar un red de generadores de corto alcance.

Tesla ya había comenzado en Europa a experimentar con la corriente alterna y su aplicación en motores, proponía el uso de la corriente alterna para el cableado público, la consideraba segura y también era la solución al problema de transporte de la energía en grandes cantidades a través de largas distancias, al aumentar su potencia y luego bajarla a una potencia mucho menor para su llegada a los domicilios, esto eliminaba la necesidad de múltiples generadores.

El empresario George Westinghouse se había adjudicado un gran contrato para iluminación pública, al concretar su alianza con Tesla casi la totalidad de la tecnología de las cataratas del Niágara era del ingeniero la cual era más eficiente de las dos propuestas.

No conforme con la popularidad alcanzada por el proyecto de la corriente alterna, Edison diseñó un ataque que se concentró en demostrar la peligrosidad de esta corriente y así buscar desacreditar su posibilidad de expansión. Usó el argumento positivo de Tesla contra él y dijo que la corriente alterna para poder ser transmitida necesitaba ser elevada miles de voltios y como era un experimentado en materia de difusión usó su influencia en los medios de prensa divulgando esta información para advertir que el método propuesto por Tesla podría acarrear mucho peligro a la sociedad al estar expuesta a los tendidos que acarrearán dicha corriente.

La postura de Edison descansaba, más que en una mentira, en medias verdades, por lo que era más difícil de rebatir. Ciertamente, había que aumentar el voltaje para poder transportar la energía eléctrica a largas distancias minimizando la pérdida de energía por disipación del calor, pero se rebaja de nuevo al llegar a las casas mediante transformadores: en ningún caso la destinada al consumo doméstico podía matar a nadie, pero ése pequeño punto, curiosamente, no obtenía la misma atención en los medios de la época⁵

⁵⁵ Tesla, N., *Yo y la Energía*, Madrid, Turner Libros, 2011, p30

Surgió entonces la posibilidad de demostrar la peligrosidad de la que él hablaba y esa posibilidad la brindó una ley firmada por el gobernador de Nueva York, David Hill, que permitía desde el 1 de enero de 1890 la ejecución por electricidad, proyecto que había venido gestándose desde un par de años antes entre una selección de seis nuevos métodos de ejecución que fueran más humanitarios similares a los de la guillotina que había sido introducida en Francia.

Motivado por esa resolución comenzó una serie de ejecuciones de perros, gatos, terneros y caballos que se usaban para mostrar que la corriente alterna promovida por Tesla y Westinghouse era terriblemente peligrosa. Pero dichas demostraciones eran extremadamente manipuladas para tal fin. Procedían de la siguiente manera: primero les aplicaban descargas de corriente continua con tal potencia que no les mataba, y luego se les aplicaba una descarga de corriente alterna de gran voltaje para terminar con la vida de estos animales cuya cifra se estiman en centenares. Todo este horroroso espectáculo se realizaba a la vista de público y por supuesto medios de prensa que se los convocaba a presenciar “el desarrollo científico”.

El 6 de agosto de 1890 Edison fue partícipe activo de la primera ejecución a un humano por electrocución, el condenado a muerte William Kemmler había sido condenado por el asesinato de su amante. Al aplicarle la corriente alterna los cálculos no fueron correctos y no pudieron acabar con la vida del condenado inmediatamente, tuvieron que aplicarle numerosas descargas que provocaron una terrible agonía en el hombre y un espectáculo morboso que los medios se encargaron de reproducir hasta el último detalle.

Tanto fue el impacto causado por esta demostración que el público en general se desinteresó por los temas relacionados por la electricidad y a consecuencia de dicho alejamiento de estos temas la cobertura en los medios de comunicación con todo lo relacionado disminuyó notablemente.

Un tiempo después en 1891 durante una conferencia en la exponía sus futuros proyectos, Tesla pronunció el siguiente discurso a los presentes:

cualquiera que sea el resultado inmediato de estos experimentos, tengo la esperanza de que serán sólo un paso hacia futuros desarrollos que desembocarán en la ideal y final perfección. Las posibilidades que abre la investigación moderna son tan vastas que incluso el más incrédulo debe sentirse confiado en el futuro... existe una posibilidad de obtener energía no sólo en forma de luz, sino de potencia motora y de energía de cualquier otra clase... directamente del medio que nos rodea. Llegará el momento en que esto se consiga; mientras tanto, ha llegado la hora en que uno puede utilizar palabras tan atrevidas, ante una audiencia tan inteligente, sin ser considerado un visionario. Estamos girando a través de un espacio sin fin, a una velocidad inconcebible, todo a nuestro alrededor gira, todo se mueve, la energía lo llena todo. Tiene que existir alguna manera de que podamos aprovechar esa energía de una manera más directa. Y entonces, con la luz obtenida del ambiente, con la energía derivada de él, con cada forma de energía obtenida sin esfuerzo, a partir de una fuente eterna e inagotable, la humanidad avanzará a grandes zancadas. La mera contemplación de estas magníficas posibilidades expande nuestras mentes, fortalece nuestras esperanzas y llena nuestros corazones con un supremo deleite.⁶

Al terminar esas palabras, Tesla se dirigió hacia la máquina que estaba instalada ahí, ajustó el generador a una potencia de aproximadamente 250.000 voltios y todos los presentes vieron cómo un rayo atravesaba el cuerpo de Tesla mientras él tomaba con sus manos unas bolas de bronce todo esto sin causarle el menor daño; a modo de comparación la descarga de corriente alterna que se le aplicó al condenado Kemmler era de unos 2000 voltios.

Tesla con este acto dejó finalizada la guerra de las corrientes al conseguir la aprobación masiva del público, la prensa y por supuesto la comunidad científica.

Observaciones

Durante la guerra de las corrientes convergen ambas teorías epistemológicas desde las que he enfocado este trabajo.

⁶⁶ Tesla, N., *Yo y la Energía*, Madrid, Turner Libros, 2011, p67

Si lo analizo desde la teoría de Kuhn, entiendo que al momento de arribar a Estados Unidos Tesla comienza a formar parte de la misma comunidad científica que Edison, siendo éste segundo una figura de mucha influencia en la comunidad, me animo a decir que gran parte de lo que significaba esa comunidad científica radicaba en su figura (historia interna), dadas las diferencias que se plantearon entre ellos de un principio el paradigma imperante en materia de corriente siguió siendo por un tiempo el de esos motores. Pero la imposibilidad de resolver las anomalías que de transferencia de energía y el costo de establecer la red de motores que planeaba Edison. Esas características que dificultaban la implementación masiva del sistema propuesto por Edison son precisamente las anomalías que no pueden ser resueltas por el paradigma planteado por el ingeniero estadounidense, mientras tanto la teoría de Tesla comienza un trabajo de seducción en múltiples campos comenzado a expandirse, pero sin ser aceptada como un paradigma que sea el que mejor resuelva los problemas. Cuando Edison comienza su arremetida para difamar al sistema de corriente alterna estaría aplicando lo que Lakatos llama heurística positiva, ya que, al no poder resolver con su propia teoría, buscará destruir la teoría propuesta por su oponente Tesla. Lakatos dice que los programas de investigación que predomina que realmente produce la idea de progreso científico, entre los de tipo regresivo y los de tipo progresivo los que logra descubrir nuevos hechos y abren la posibilidad de mayor capacidad de predicción, son éstos segundo los que nos permiten la idea de avance, ya que los regresivos sólo explican lo ya conocido.

¿Cómo suceden las revoluciones científicas? Si tenemos dos programas de investigación rivales y uno de ellos progresa, mientras que el otro degenera, los científicos tienden a alinearse con el programa progresivo.⁷

Pero no sólo los científicos, utilizando las nociones de historia interna y externa que nos trae Lakatos Edison, al ver el éxito que comenzaba a cosechar la teoría de Tesla buscó persuadir mediante la influencia del impacto social, ya no apelando al mundo científico exclusivamente.

⁷ Lakatos, I., *La metodología de los programas de investigación científica*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, p15

Esta táctica no le fue exitosa a Edison como podemos ver luego de que fallara la demostración de electrocución del condenado a muerte como una forma indolora e inmediata de ejecución. A lo que Tesla respondería en cierta manera un año después la prueba de pasar corriente por su propio cuerpo impactando a todos fue la prueba final que se necesitaba para conseguir el consenso general. Demostrando así el peso de la historia externa en el proceso de avance científico, cómo lo social influye en los rumbos del desarrollo científico.

Edison pasó a ser considerado un fabuloso inventor y Tesla a pesar de sus grandes logros no logró el impacto histórico del estadounidense.

Al morir Tesla todos sus documentos fueron incautados por el gobierno ya que no dejó hijos que heredaran alguno de sus logros o patentes, que incluso se encargó de cederlas todas, aun cuando podríamos decir que ganó la guerra de las corrientes, que su paradigma fue el que terminó dando soluciones, quien pasó a ser considerado el padre de la electricidad con relativa justicia hasta el día de hoy es Thomas Edison.

Palabras finales.

Al llegar a este punto este análisis del enfrentamiento que se dio entre estos dos científicos para lograr imponer su proyecto por sobre el del otro se muestra la complejidad en la que por primera vez nos sumergió la visión de Kuhn en su noción de revoluciones científicas, tan complejo que no puede verse el caso de Edison y Tesla sólo desde su visión y la ayuda que nos brinda el aporte de Lakatos para poder ver un poco más allá fue muy importante a lo largo del desarrollo de este texto.

Podemos denotar que ambos científicos provenían de culturas distintas, con formaciones distintas y hasta métodos distintos, pero ambos trabajaban entre muchas otras la investigación sobre la electricidad, sus usos y propiedades. Según este planteo la visión de Kuhn es difícil de aplicar, ya que la comunidad científica a la que pertenecían en un principio era diferente. Cuando pasaron a compartir la misma comunidad, ambos compitieron por la imposición de un nuevo paradigma,

ya que era evidente que las anomalías en materia de energía eléctrica eran un problema que necesitaba una respuesta.

Con la prueba final de Tesla consiguió el impacto necesario para en cierta forma ganar la guerra de las corrientes y asegurar el desarrollo de la corriente alterna que llega hasta nuestros días, pero no era sólo el impacto mediático de la demostración lo que asegura el establecimiento del paradigma de la corriente alterna, sino que a su vez explicaba y resolvía el problema que el paradigma de la corriente continua planteado por Edison no podía resolver y sólo estaba acumulado hipótesis auxiliares que le permitieran seguir sosteniéndolo. Había un dato que aunque lo mencioné no lo incluí directamente en el desarrollo pero quizás equivocándome lo digo aquí; me refiero al problema económico que planteaba el modelo de Edison que no era el problema de su aplicación impráctico solamente por la cantidad de unidades que requería para ser implantado sino el abuso que estaba ejerciendo en cierta forma sobre los que no estaban inmersos en el tema, quiero decir que una de las grandes fundamentaciones de Edison para buscar establecer su paradigma no estaba directamente relacionado con el progreso científico, sino con lo económico, según algunas fuentes también lo citan como el problema que surgió en él y Tesla.

Al tratar de analizar puntualmente ese problema desde la visión de Kuhn y Lakatos, no me es claro si lo llegan a tratar en sus desarrollos teóricos. La inclusión del punto de vista de lo social que hace Kuhn no me da la impresión que abarque la problemática económica de realizar o no un proyecto. En el caso de Lakatos su concepto de historia externa es quizás el más cercano a poder visualizar este problema, por ello considero que es él de ambos el que mejor se ajusta a explicar cómo ocurren los cambios en mundo científico. Y hacia dónde se debe mover el investigador, ya que la capacidad de resolver anomalías de un programa creo debe incluir la sustentabilidad del mismo como una anomalía más a buscar resolver.

Por último al pensar sobre una figura científica a seguir me identifica el espíritu de la figura de Nikola Tesla, que fue alguien tan opuesto a Edison que no se dedicó a administrar bien sus patentes y hasta se las registraron otros (como el caso de la radio y Marconi), su búsqueda por una forma de energía infinita rompe con los

modelos de comercialización de la ciencia y en todo caso apuntan a otro tipo de interés que no es precisamente de tipo económico lo cual es una forma de pensamiento casi utópico y digno de admiración en un mundo con pensamiento utilitarista.

Bibliografía

Lakatos, I., *La metodología de los programas de Investigación científica*. Madrid, Alianza Editorial, 1983

Kuhn, T., *La estructura de las revoluciones científicas*, Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 2004

Kuhn, T., *¿Qué son las revoluciones científicas? y otros ensayos*, Barcelona, Paidós, 1989

Tesla N., *Yo y la energía*, Madrid, Turner libros. 2011

Forn, Juan "El hombre que perdió la guerra eléctrica." *Página 12*, Disponible en <http://www.pagina12.com.ar/diario/contratapa/13-186826-2012-02-03.html> (fecha consulta 13/03/2017)

Jiménez Domínguez, R., "El Método en la tecnología: Edison y Tesla, dos estilos contrastantes de aproximación a la inventiva", *Metodología de la Ciencia Revista de la Asociación Mexicana de Metodología de la Ciencia y la Investigación*, A.C. Año 2. Volumen 2. número 1, 2010. disponible en <https://es.scribd.com/document/313766407/Metodos-inventivos-de-Edison-y-Tesla> (fecha consulta 07/10/2016)

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFIA
MESA REDONDA: MODELOS IDEALIZACIONES Y FICCIONES EN LAS CIENCIAS
NATURALES Y SOCIALES

EL ANÁLISIS FUNCIONAL SISTÉMICO Y LA FUNCIÓN BIOLÓGICA EN LA
NEUROETOLOGÍA

Andrea Olmos
UBA, CEFHIC-UNQ, UNTREF
aolmos@filo.uba.ar

Resumen: La propuesta sistémica constituye una elucidación filosófica adecuada del modo en el cual los biólogos atribuyen funciones en el contexto del análisis funcional de una capacidad que se pretende explicar. Sin embargo, esta propuesta ha sido acusada de cierta promiscuidad que permitiría en la atribución funcional. Este trabajo aborda la cuestión de cómo la neuroetología o neurobiología del comportamiento elude dicha promiscuidad apelando a una noción de función biológica previa a la aplicación del análisis sistémico, y adopta como estrategia el estudio de la explicación funcional en un caso particular de la neurobiología del comportamiento, a saber, la comunicación acústica del grillo de campo.

Palabras clave: enfoque sistémico; función biológica; explicación funcional

1. Introducción

En el lenguaje de la biología es común hallar expresiones que refieren a propósitos u objetivos en la naturaleza, tales como “el rol del cortisol ante un traumatismo es inhibir el proceso inflamatorio”, “la función del corazón es bombear sangre”, “ciertos animales exhiben un comportamiento deimático con el objetivo de ahuyentar a los predadores”, etc. El uso de conceptos funcionales parece implicar que la naturaleza es teleológica y, en consecuencia, que existen ciertos fines que explican por qué las entidades biológicas se comportan de la forma en que lo hacen. Estas explicaciones, a menudo denominadas “explicaciones funcionales” o “teleológicas”, dieron lugar a una serie de elucidaciones filosóficas que pretendieron dar cuenta del significado de las atribuciones funcionales biológicas y su rol en las explicaciones científicas (para una revisión de los distintos enfoques filosóficos, véase Saborido, 2014; Wouters, 2005).

Una de las elucidaciones más influyentes de la literatura comenzó con la propuesta sistémica de Robert Cummins(1975, 1983), para quien la explicación funcional se identifica con lo que denomina *análisis funcional*. En su propuesta, el análisis funcional es una estrategia explicativa cuyo *explanandum* es una capacidad compleja de un sistema. El análisis procede descomponiendo dicha capacidad en un conjunto de sub-capacidades (del sistema o de sus partes) cuya manifestación programada daría lugar a la capacidad *explanandum*. En este contexto, las funciones se identificarían con aquellas sub-capacidades que figuran en un análisis funcional adecuado de una capacidad. De este modo, la perspectiva sistémica permitiría dar cuenta de las atribuciones funcionales en tanto las identifica con aquellas sub-capacidades que contribuyen a explicar la manifestación de la capacidad *explanandum*.

Si bien este enfoque refleja exitosamente el modo en el que en diversas áreas de la biología se atribuyen funciones, especialmente en la fisiología, la neurofisiología y la neurobiología, sus detractores destacaron la promiscuidad o la amplitud excesiva con la que permitiría atribuir funciones. Así, por un lado, este enfoque permitiría atribuir funciones a partes de sistemas que no poseen funciones y, por otro lado, no permitiría distinguir entre funciones y efectos secundarios, y entre funciones y condiciones de fondo (véase Wouters, 2005 para una revisión de las distintas críticas relacionadas con esta objeción).

Aquí sólo me enfocaré en la dificultad de este enfoque en dar cuenta de la distinción (fundamental para cualquier teoría filosófica acerca de las funciones) entre aquellas sub-capacidades que son funcionales y aquellas que son meros efectos secundarios. Según este aspecto de la objeción, así como, por ejemplo, uno puede explicar la capacidad del corazón de impulsar la sangre atribuyendo ciertas funciones de contracción y de relajación a sus compartimentos, y de apertura y de cierre a sus válvulas, también puede explicar la capacidad del corazón de realizar sus sonidos rítmicos típicos atribuyendo a las válvulas cardíacas la función de producir los sonidos “lub” y “dub”. De este modo, el análisis sistémico permitiría atribuir a las válvulas

El análisis funcional sistémico y la función biológica en la neuroetología. ANDREA OLMOS.

cardíacas la función de producir los sonidos “lub” y “dub”, lo cual parece ser una atribución funcional promiscua, en tanto la producción de tales sonidos es un mero efecto secundario de la apertura y cierre de tales válvulas. En este punto, el problema de la distinción entre funciones y efectos secundarios parece trasladarse al problema de distinguir aquellas capacidades a las que se aplica adecuadamente el análisis funcional de aquellas a las que no. De este modo, la carga de promiscuidad sobre las atribuciones funcionales sistémicas parece descansar, en buena medida, sobre la elección de la capacidad *explanandum* a la que se aplica el análisis funcional.

En este trabajo pretendo abordar esta cuestión en el marco de una disciplina biológica particular: la neuroetología o neurobiología del comportamiento. Mi propuesta reside en mostrar cómo se resuelve la carga de promiscuidad en un caso de estudio particular de la neuroetología: la comunicación acústica del grillo de campo. En este caso, mostraré cómo la utilización de diversos criterios de determinación de lo que aquí denomino función biológica contribuyó a eludir la promiscuidad sistémica, al contribuir a determinar la capacidad *explanandum* a la que se aplica el análisis.

Con este fin, en primer lugar, presentaré brevemente a la neuroetología como disciplina científica. En segundo lugar, presentaré el caso de estudio y, en tercer lugar, mostraré cómo se aplica adecuadamente el análisis sistémico a éste. En cuarto lugar, mostraré los distintos criterios de determinación del concepto teórico de función biológica, que contribuyeron a determinar la capacidad *explanandum* del análisis. Finalmente, ofreceré algunas conclusiones generales.

2. ¿Qué es la neuroetología?

La neuroetología es una disciplina científica que puede ser vista como una síntesis entre la etología y la neurobiología (Zupanc, 2010) con el fin de comprender las bases neurales del comportamiento animal. En el marco de las cuatro principales preguntas de la etología (mecanismo, función, ontogenia y

El análisis funcional sistémico y la función biológica en la neuroetología. ANDREA OLMOS.

filogenia) (Tinbergen, 1951, 1963), la neuroetología abordaría la pregunta por el mecanismo de control del comportamiento, realizándose preguntas “cómo” típicas de la biología funcional (Mayr, 1961, p. 1502). En este caso, por ejemplo: ¿Cómo los órganos sensoriales y las estructuras nerviosas centrales procesan los estímulos disparadores y orientadores del comportamiento? ¿Cómo el sistema nervioso central produce el patrón de comportamiento observado? (Ewert, 1980, p. 2 formula las preguntas de la neuroetología de manera muy similar).

A pesar de su enfoque neurobiológico, tanto para formular como para responder dichas preguntas, la neuroetología se vale de conceptos etológicos. Así, desde la etología clásica, se asume que el comportamiento animal (entendido como un Patrón de Acción Fijo) es causado externamente por un conjunto estrecho de estímulos ambientales (denominados clásicamente estímulos señal, disparadores o claves) (Tinbergen, 1989, pp. 32-34, 88-101), que son sólo una parte del estímulo total recibido por el animal en su entorno natural. El método más usual utilizado por los etólogos clásicos para determinar el estímulo disparador de una conducta era la utilización de modelos o *dummies*, los cuales aislaban e incluso exageraban las características que se suponían relevantes para la provocación de la conducta.

Asimismo, desde la etología clásica se asume que tales estímulos son filtrados por ciertos mecanismos sensoriales y neurales (denominados clásicamente Mecanismos Desencadenadores Innatos) (Tinbergen, 1989, p. 50) que mediarían la relación entre el estímulo y el comportamiento observado. Tales mecanismos estarían conformados por estructuras internas que conectarían los órganos sensoriales del animal, por un lado, con los órganos efectores de la conducta, por otro. El control interno del comportamiento también estaría modulado por mecanismos motivacionales internos que explicarían la efectividad variable de los estímulos desencadenadores de una conducta así como la ejecución de los patrones conductuales sin estimulación externa (véase Alcock, 2001; Ewert, 1980; Gómez & Colmenares, 1994; Simmons & Young, 2010; Zupanc, 2010 para más información sobre estos conceptos).

El análisis funcional sistémico y la función biológica en la neuroetología. ANDREA OLMOS.

A pesar de que estos y otros conceptos etológicos fueron complejizados y redefinidos en la etología actual (Gómez & Colmenares, 1994) la neuroetología se encuentra, fundamentalmente, en la búsqueda de los mecanismos neurales subyacentes al comportamiento, que se asume que es provocado externamente por un conjunto determinado de estímulos. En resumen,

Ellos quieren conocer cómo las células receptoras y las neuronas centrales detectan y codifican los estímulos biológicamente relevantes, y median esta información con las neuronas que orquestan las respuestas motoras coordinadas exhibidas en el comportamiento correspondiente. (Huber, 1990, p. 299)

A continuación, mostraré un ejemplo de aplicación de estos conceptos, así como de la explicación neuroetológica de la conducta.

3. Presentación del caso de estudio: la comunicación acústica del grillo de campo

Con el fin de ilustrar el *modus operandi* de la neuroetología y, en particular, el modo en el cual se utilizan los análisis funcionales sistémicos, aquí abordaré como caso de estudio la investigación neuroetológica sobre la comunicación acústica del grillo de campo (en particular, de las especies *Gryllus campestris* y *bimaculatus*).

Los insectos poseen una diversa variedad de mecanismos para producir sonido. Los grillos producen sus típicos sonidos utilizando un mecanismo estridulador ubicado en sus alas delanteras. Dicho mecanismo consiste en un raspador y una lima que, al ser friccionados por el movimiento de las alas, producen sonido. Mediante este mecanismo, los grillos producen distintos sonidos, los cuales poseen una estructura sonora particular y son utilizados en diferentes situaciones. El sonido más común producido por los grillos es el “canto de llamada”, denominado así debido a que produce la aproximación de las hembras hacia la localización del macho emisor, esto es, produce en ellas un

El análisis funcional sistémico y la función biológica en la neuroetología. ANDREA OLMOS.

comportamiento denominado “fonotaxis”. Más aún, tales cantos son específicos de la especie: cada especie de grillo posee su propio canto de llamada, con una estructura específica, y las hembras sólo son atraídas por los cantos de su propia especie. Debido a esto, la función que se atribuye al canto de llamada es la de “hacer que las hembras se muevan hacia los machos” (Alexander, 1957, p. 102). Correlativamente, la función que se atribuye al comportamiento fonotáctico de las hembras es el hallazgo de un macho conespecífico a partir de su canto de llamada. Así, se dice que “...Las hembras utilizan claves acústicas de los cantos de llamada de los machos *para* hallar parejas” (Schöneich & Hedwig, 2010, p. 1 *mi énfasis*).

Sobre esta base, se cree que, a los fines de hallar una pareja, el sistema nervioso de las hembras debe resolver dos tareas (Huber, 1990, p. 318):

1. Tarea de reconocimiento: distinguir los cantos conespecíficos de otros sonidos.
2. Tarea de localización: localizar la posición del macho emisor.

Para comprender cómo las hembras resuelven la tarea de reconocimiento, en el marco de la neuroetología, se realizaron dos tipos de estudios experimentales. En la sección 3.1 describiré los estudios *comportamentales*, y en la sección 3.2 describiré los estudios *neurales*.

3.1 Estudios comportamentales

Los estudios comportamentales dedicados a comprender el modo en el cual las hembras resuelven la tarea de reconocimiento intentaron determinar qué propiedades del estímulo auditivo, es decir, del canto de llamada, utilizan las hembras para reconocer a los machos de su especie. Aquí, la pregunta que se intenta responder es ¿cuál es el estímulo disparador de la fonotaxis?

En estos estudios, como en la etología clásica, se utilizaron distintos modelos de cantos artificiales, que aislaron alguna característica de los cantos

de llamada naturales. De este modo, fue posible establecer qué importancia tiene cada variable del sonido en la producción de la fonotaxis de las hembras.

En los esquemas experimentales más utilizados, las hembras fueron colocadas en un laberinto-Y (por ejemplo, en Popov & Shuvalov, 1977; Popov, Shuvalov, Svetlogorskaya, & Markovich, 1974) o en un compensador de locomoción de Kramer (por ejemplo, en Doherty, 1985a, 1985b; Schmitz, Scharstein, & Wendler, 1983; Weber, Thorson, & Huber, 1981), y fueron estimuladas con los distintos sonidos reproducidos por medio de altavoces, los cuales fueron colocados en diferentes direcciones. Así, la preferencia de las hembras por los distintos parámetros pudo ser establecida midiendo el número de hembras atraídas por cada altavoz, la velocidad y la dirección de sus trayectorias. De este modo, pudo determinarse que el parámetro con mayor relevancia es la tasa de sílabas por segundo de los cantos conespecíficos (30Hz), lo cual es una característica que es propia de los cantos de su especie.

3.2 Estudios neurales

En los estudios neurales, la pregunta principal que se intenta responder es ¿qué mecanismos neurales subyacen a la selectividad de las hembras por la tasa de sílabas específica de su especie? Esto es, ¿cómo el sistema nervioso de las hembras procesa el estímulo disparador de la fonotaxis.

En la literatura neuroetológica se ofrecieron diversos modelos orientados a delinear la estructura neural subyacente al reconocimiento de los cantos (véase Kostarakos & Hedwig, 2014 para una revisión). En algunos casos se apeló a un “modelo interno” de la canción que poseerían las hembras, con el cual sus sistemas nerviosos compararían la canción recibida. En otros casos se apeló a un “filtro de paso alto” y un “filtro de paso bajo” que convergerían en un “filtro de paso de banda”, los cuales operarían de un modo similar a las puertas AND. En esta presentación tomaré el modelo de autocorrelación

(Kostarakos & Hedwig, 2012; Schöneich, Kostarakos, & Hedwig, 2015) en tanto es el modelo actual sustentado con mayor evidencia neural.

El modelo de autocorrelación sugiere que la tarea de reconocimiento se resolvería mediante un procesamiento de la señal por una doble vía en paralelo

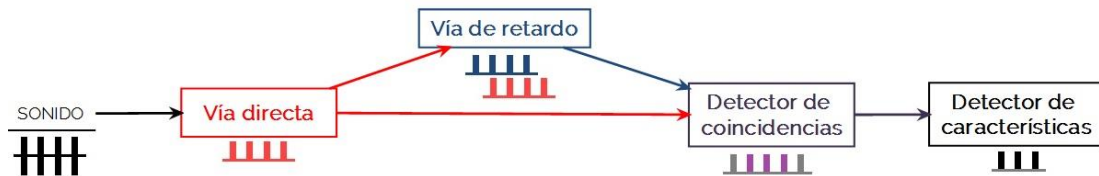


Fig. 1 - Representación esquemática del procesamiento del sonido para el reconocimiento de la tasa de sílabas por segundo según el modelo de autocorrelación.

(fig. 1, *infra*). La “vía directa” llevaría el sonido directamente, es decir, sin retardo temporal, hacia un “detector de coincidencias”. Paralelamente, la “vía de retardo” llevaría el sonido de manera retardada, con un retardo temporal de lo que dura una sílaba más su silencio (alrededor de 40mseg). De la misma manera, este sonido retardado sería llevado hacia el “detector de coincidencias”. La idea es que cuando ambas vías convergen simultáneamente en el “detector de coincidencias”, estamos en presencia de la tasa de sílabas correcta, y el “detector de coincidencias” es activado, excitando lo que se denomina un “detector de características”.

Con el fin de hallar la implementación neural de este modelo, los investigadores indagaron la actividad de disparo de ciertas neuronas cerebrales ante diferentes modelos de sonido, esperando hallar la fuente de la selectividad de las hembras por la tasa de pulsos específica de la especie. Los resultados sugirieron que el modelo de autocorrelación se encuentra implementado por la estructura y la actividad de un conjunto de neuronas (AN1, LN2, LN3, LN4 y LN5) del siguiente modo (véase fig. 2, *infra*). AN1 implementaría la vía directa, en tanto existe evidencia de que posee conexiones excitatorias con LN2 y LN3. LN2 y LN5 implementarían la vía de retardo. LN2, por su parte, inhibiría a LN5, lo cual desataría en LN5 lo que se denomina un rebote post inhibitorio

(PIR), cuyo retardo es de 40mseg (y allí se encuentra el retardo de esta vía). LN5, al igual que AN1, enviaría inputs excitatorios a LN3. A su vez, LN3 implementaría el “detector de coincidencias” que, al recibir los inputs excitatorios AN1 y LN5 simultáneamente, dispararía fuertemente, excitando a su vez a LN4, el “detector de características”. Dado que LN4 también estaría inhibida por LN2, requiere de un fuerte impulso para despolarizarse, lo cual sólo es alcanzado cuando LN3 recibe simultáneamente inputs excitatorios de AN1 y LN5, es decir, sólo cuando la tasa de sílabas es la específica de la especie.

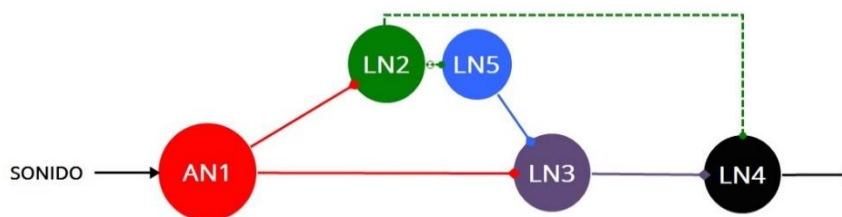


Fig. 2 - Representación esquemática de la implementación neural del modelo de autocorrelación. Las líneas sólidas representan las conexiones sinápticas excitatorias y las líneas punteadas representan las conexiones sinápticas inhibitorias.

En resumen, en este caso de estudio es posible apreciar que el lenguaje funcional se aplicó en dos instancias de la investigación. En primer lugar, dentro del estudio del comportamiento, el lenguaje funcional se aplicó a ciertas conductas exhibidas por los insectos. Así, se dijo que la función del canto de llamada es atraer hembras conespecíficas, y que la función de la fonotaxis es la de hallar machos conespecíficos. En segundo lugar, dentro del estudio de las bases neurales del comportamiento, el lenguaje funcional se aplicó al generar un modelo que explique cómo las hembras resuelven la tarea de reconocimiento del canto conespecífico. Así, el modelo de autocorrelación está compuesto por distintas funciones, implementadas por distintas neuronas. La función “vía directa” está implementada por AN1; la “vía de retardo” por LN2 y LN5; el “detector de coincidencias” por LN3 y el “detector de características” por LN4. En la próxima sección veremos cómo el análisis sistémico puede dar cuenta de estas atribuciones funcionales, así como de cuáles no.

4. Aplicación del análisis funcional sistémico al caso de estudio

Comenzando por el fenómeno *explanandum*, en este caso, se identifica con la capacidad de las hembras de los grillos de hallar a un macho conespecífico a partir de su canto de llamada. El análisis funcional aplicado a dicha capacidad permitió identificar, en una primera instancia, dos funciones. Para los neurobiólogos del comportamiento, dicha capacidad se explicaría a partir de la sub-capacidad de las hembras de distinguir las canciones conespecíficas de otros sonidos (función de reconocimiento), y de la sub-capacidad de las hembras de localizar al macho emisor a partir de su canción (función de localización). Este primer análisis funcional puede expresarse como sigue:

1. Primer análisis funcional sistémico:

Disposición o capacidad Ψ de S : capacidad de hallar un macho conespecífico a partir del canto de llamada (Ψ) por parte de las hembras de grillo (S).

Análisis funcional de Ψ de S : $\{\varphi_1; \varphi_2\}$

En donde:

φ_1 : capacidad de S de reconocer el canto conespecífico, o disposición de S a responder fonotácticamente únicamente ante la tasa de repetición de sílabas específica de la especie.

φ_2 : capacidad de S de localizar al macho emisor, o disposición de S a dirigir su movimiento hacia la localización del macho a partir de su canto de llamada.

Una segunda aplicación del análisis funcional, esta vez, a la función de reconocimiento (φ_1), permitió identificar una serie de funciones que explicarían cómo las hembras logran realizar dicha tarea. Esta segunda aplicación del análisis funcional involucró el diseño de diversos modelos funcionales que

pretendían delinear el modo en el cual el sistema nervioso de las hembras podría resolver la tarea de reconocimiento. Según el modelo de autocorrelación, este segundo análisis funcional puede expresarse como sigue:

2. Segundo análisis funcional sistémico (modelo de autocorrelación):

Disposición o capacidad φ_1 de S : capacidad de reconocer la tasa de repetición de sílabas específica de la especie, o disposición a responder fonotácticamente únicamente ante la tasa de repetición de sílabas específica de la especie.

Análisis funcional de φ_1 de S : $\{a_1; a_2; a_3; a_4\}$

En donde:

a_1 : "vía directa": capacidad de transmitir directamente (sin retardo temporal) el patrón de pulsos recibido hacia el "detector de coincidencias".

a_2 : "vía de retardo": capacidad de transmitir el patrón de pulsos recibido hacia el "detector de coincidencias" con un retardo temporal correspondiente al periodo de pulsos específico de la especie.

a_3 : "detector de coincidencias": capacidad de estimular el "detector de características" cuando los estímulos de la "vía directa" y la "vía de retardo" recibidos coinciden temporalmente.

a_4 : "detector de características": capacidad de responder únicamente al patrón de pulsos específico de la especie.

Más aún, este segundo análisis permitió atribuir distintas funciones a ciertas neuronas halladas en el cerebro de las hembras, las cuales, en virtud de su estructura y de sus patrones de actividad, implementarían las funciones especificadas por el modelo de autocorrelación. Aquí, la implementación neural del modelo de autocorrelación puede ser expresada como sigue:

3. Implementación neural del modelo de autocorrelación:

a_1 : “vía directa”: se implementa en la actividad de AN1, que transmite los patrones de pulsos recibidos, mediante inputs excitatorios, hacia LN2 y LN3.

a_2 : “vía de retardo”: se implementa en la actividad de LN2 y de LN5. Ante la recepción de inputs excitatorios por parte de AN1, LN2 inhibe a LN4 y a LN5. Ante esta inhibición, LN5 excita LN3 con un retardo de 40mseg (PIR).

a_3 : “detector de coincidencias”: se implementa en la actividad de LN3, que causa una despolarización supra-umbral en LN4 cuando los inputs excitatorios recibidos de AN1 y LN5 coinciden temporalmente.

a_4 : “detector de características”: se implementa en la actividad de LN4, que supera la inhibición de LN2 y dispara potenciales de acción cuando recibe el input excitatorio suficiente para dicha superación por parte de LN3.

5. La carga de promiscuidad y los criterios de determinación de la función biológica

La pregunta por la resolución de la carga de promiscuidad se traslada, en este caso, a la pregunta por el modo en el cual la elección de la capacidad *explanandum* (la capacidad de las hembras de hallar un macho conespecífico) se realizó en primer lugar. Entonces, la pregunta es, ¿qué criterios utilizaron los etólogos para determinar la actividad-función *explanandum* del primer análisis funcional?

En primer lugar, se encuentra la descripción del comportamiento de llamada y la fonotaxis en su contexto natural. Dichos comportamientos son descritos como parte de la secuencia reproductiva del género *Gryllus* (por ejemplo, en Alexander, 1957, 1960, 1967), en tanto la producción de sonidos de llamada y la aproximación de las hembras hacia los machos cantores provocan la formación de una pareja reproductiva, lo cual, mediante una serie de

El análisis funcional sistémico y la función biológica en la neuroetología. ANDREA OLMOS.

comportamientos posteriores (la producción del canto de cortejo, la copulación, la ovoposición, etc.) decanta en la producción de una nueva generación de insectos. Esta secuencia es representada en diagramas de flujo similares a los involucrados en los análisis funcionales (por ejemplo, en Alexander, 1957, 1960). Sin embargo, aquí el etólogo no está intentando explicar cómo se reproducen los insectos (aunque de hecho luego termine ofreciendo tal explicación), sino qué función cumple el canto de llamada. La respuesta a dicha pregunta se halla realizando un análisis funcional, pero no en su dirección habitual (*top-down*), sino *bottom-up*, es decir, partiendo del conjunto de sub-capacidades y preguntándose a qué capacidad contribuyen, lo cual le permite inferir la función de la secuencia de comportamientos completa y de cada comportamiento en particular.

Otro importante conjunto de evidencia provino de los experimentos de laboratorio realizados para determinar si el canto de llamada es condición necesaria y suficiente para producir la fonotaxis. Para determinar esto, como mostré antes, se realizaron diversos experimentos que aislaron el canto de otras variables, y probaron su capacidad de atraer a las hembras en las condiciones de laboratorio. A pesar de su importancia para la atribución funcional, esta evidencia sólo muestra que el canto produce el efecto que es su función, pero no que dicho efecto sea *la* función. Esto puede apreciarse si tenemos en cuenta que, experimentalmente, también se ha mostrado que los cantos son condición suficiente para la atracción de predadores y de parásitos (Bell, 1979; Cade, 1975; Sakaluk & Belwood, 1984; Walker, 1964) pero, a pesar de ello, no se considera que tal efecto sea su función.

Por último, otro conjunto de evidencia provino de las comparaciones realizadas entre los comportamientos de diversos organismos que poseen el mismo efecto de aproximación de las hembras conespecíficas, los cuales son tanto homólogos (en el caso de los tetigonideos y los gríllidos) como análogos (en los acrídidos, los cicádidos y en ciertos crustáceos) (Alexander, 1967, p. 508). Más aún, Alexander tiene en cuenta otros grupos de insectos en los cuales los

sonidos que causan la aproximación de los sexos son ligeramente diferentes, en tanto son ejecutados por las hembras (culícidos, ceratopogónidos, trógidos) o por hembras y machos en alternancia (acrídidos, tetigonideos, curculiónidos). Asimismo, Alexander tiene en cuenta evidencia proveniente de otros tipos de señales que tienen el mismo efecto de aproximación entre conespecíficos en otros grupos de insectos: estímulos odoríferos en los lepidópteros, estímulos visuales en ciertos dípteros, ritmos de intermitencia de luz en los coleópteros (Alexander, 1967, p. 508).

Nótese que esta evidencia no constituye un conjunto de condiciones necesarias y suficientes para la aplicación del concepto de función y, no permiten, en consecuencia, definirlo. Por lo tanto, la propuesta de este trabajo es considerar al concepto de función como un concepto teórico primitivo, a la manera en que ya ha sido tratado en otras ocasiones (Ginnobili, 2009, 2011) y a esta evidencia como un conjunto de criterios de determinación o síntomas para su aplicación, de los cuales el enfoque sistémico sólo puede dar cuenta de una parte. Aquí propongo denominarlo función biológica o próxima.

6. Conclusiones

Entonces, ¿cómo evita el análisis sistémico la carga de promiscuidad en este caso? Pues, aplicándose a una capacidad que es considerada, teóricamente, una función biológica. La asunción teórica de que la función de la fonotaxis es el hallazgo de un macho conespecífico, permitió identificar la capacidad *explanandum* relevante para el análisis funcional, lo cual evita la atribución promiscua de funciones a las sub-capacidades del sistema y de sus partes. Por otro lado, la atribución funcional teórica al canto de llamada permitió hallar el estímulo relevante (el estímulo clave o disparador) de la fonotaxis. Ambas atribuciones funcionales teóricas permitieron la identificación no-promiscua de las sub-capacidades funcionales del sistema nervioso de la hembra mediante el análisis funcional sistémico.

Esto implica que el análisis funcional sistémico, a pesar de dar cuenta exitosamente de las atribuciones funcionales dentro de la investigación de los mecanismos subyacentes al comportamiento, no logra dar cuenta de la forma en que se atribuyen funciones a los comportamientos en sí mismos. Para dicha atribución funcional se utiliza un conjunto heterogéneo de evidencia que podría ser síntoma de la aplicación de un concepto teórico de función, que excede al concepto de función elucidado por el análisis funcional. Y dicho concepto teórico parece ser la clave en el hallazgo de la capacidad *explanandum* relevante para un análisis funcional no promiscuo.

Bibliografía

- Alcock, J. (2001). *Animal Behavior, an Evolutionary Approach* (7ª ed.). Sunderland, Massachusetts: Sinauer Associates, Inc.
- Alexander, R. D. (1957). Sound production and associated behavior in insects. *The Ohio Journal of Science*, 57(2), 101-113. <https://doi.org/hdl.handle.net/1811/4430>
- Alexander, R. D. (1960). Sound communication in Orthoptera and Cicadidae. *Animal Sounds and Communication*.
- Alexander, R. D. (1967). Acoustical communication in arthropods. *Annual Review of Entomology*, 12, 495-526.
- Bell, P. (1979). Acoustic attraction of herons by crickets. *New York Entomological Society*, LXXXVII(2), 126-127.
- Cade, W. (1975). Acoustically orienting parasitoids: fly phonotaxis to cricket song. *Science*, 190(4221), 1312-1313. <https://doi.org/10.1126/science.190.4221.1312>
- Cummins, R. (1975). Functional Analysis. *The Journal of Philosophy*, LXXII(20), 741-765.
- Cummins, R. (1983). *The Nature of Psychological Explanation*. (The MIT Press, Ed.). Cambridge.
- Doherty, J. A. (1985a). Phonotaxis in the cricket, *Gryllus bimaculatus* DeGeer: comparisons of choice and no-choice paradigms. *Journal of Comparative Physiology A*, 157(3), 279-289. <https://doi.org/10.1007/BF00618118>

El análisis funcional sistémico y la función biológica en la neuroetología. ANDREA OLMOS.

- Doherty, J. A. (1985b). Trade-off phenomena in calling song recognition and phonotaxis in the cricket, *Gryllus bimaculatus* (Orthoptera, Gryllidae). *Journal of Comparative Physiology A*, 156(6), 787–801. <https://doi.org/10.1007/BF00610831>
- Ewert, J. (1980). *Neuroethology: An Introduction to the Neurophysiological Fundamentals of Behavior*.
- Ginnobili, S. (2009). Adaptación y función: El papel de los conceptos funcionales en la teoría de la selección natural darwiniana. *Ludus Vitalis*, XVII(31), 3–24.
- Ginnobili, S. (2011). Función como concepto teórico. *Scientiae Studia: Revista Latino-Americana de Filosofía e História da Ciência*, 9(4), 847–880. Recuperado a partir de <http://ezp-prod1.hul.harvard.edu/login?url=http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=phl&AN=PHL2183802&site=ehost-live&scope=site>
- Gómez, J. C., & Colmenares, F. (1994). La causación del comportamiento: modelos clásicos y causas externas. En J. Carranza (Ed.), *Etología: Introducción a la Ciencia del Comportamiento* (pp. 41–62). Cáceres: Universidad de Extremadura.
- Huber, F. (1990). Cricket Neuroethology: Neuronal Basis of Intraspecific Acoustic Communication. *Advances in the Study of Behavior*, 19, 299–356. [https://doi.org/10.1016/S0065-3454\(08\)60206-5](https://doi.org/10.1016/S0065-3454(08)60206-5)
- Kostarakos, K., & Hedwig, B. (2012). Calling Song Recognition in Female Crickets: Temporal Tuning of Identified Brain Neurons Matches Behavior. *The Journal of Neuroscience*, 32(28), 9601–9612. <https://doi.org/10.1523/JNEUROSCI.1170-12.2012>
- Kostarakos, K., & Hedwig, B. (2014). Pattern recognition in field crickets: concepts and neural evidence. *Journal of Comparative Physiology A: Neuroethology, Sensory, Neural, and Behavioral Physiology*, 201(1), 73–85. <https://doi.org/10.1007/s00359-014-0949-4>
- Mayr, E. (1961). Cause and Effect in Biology. *Science, New Series*, 134, N° 34, 1501–1506.
- Popov, A. V., & Shuvalov, V. F. (1977). Phonotactic behavior of crickets. *Journal of Comparative Physiology. A*, 119(1), 111–126. <https://doi.org/10.1007/BF00655876>
- Popov, A. V., Shuvalov, V. F., Svetlogorskaya, A. M., & Markovich, S. (1974). Acoustic Behaviour and Auditory System in Insects. *Abhandlungen der rheinisch-westfälischen Akademie der Wissenschaften*, 53, 281–306.

El análisis funcional sistémico y la función biológica en la neuroetología. ANDREA OLMOS.

- Saborido, C. (2014). New Directions in the Philosophy of Biology: A New Taxonomy of Functions. En M. C. Galavotti, D. Dieks, W. J. Gonzalez, S. Hartmann, T. Uebel, & M. Weber (Eds.), *New Directions in the Philosophy of Science*. New York: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-04382-1>
- Sakaluk, S. K., & Belwood, J. J. (1984). Gecko phonotaxis to cricket calling song: A case of satellite predation. *Animal Behaviour*, 32(3), 659–662. [https://doi.org/10.1016/S0003-3472\(84\)80141-4](https://doi.org/10.1016/S0003-3472(84)80141-4)
- Schmitz, B., Scharstein, H., & Wendler, G. (1983). Phonotaxis in *Gryllus campestris* L. (Orthoptera, Gryllidae). *Journal of Comparative Physiology A*, 152, 257–264.
- Schöneich, S., & Hedwig, B. (2010). Hyperacute directional hearing and phonotactic steering in the cricket (*Gryllus bimaculatus* deGeer). *PLoS ONE*, 5(12). <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0015141>
- Schöneich, S., Kostarakos, K., & Hedwig, B. (2015). An Auditory Feature Detection Circuit for Sound Pattern Recognition. *Science Advances*, 1(September), 1–15. <https://doi.org/10.1126/sciadv.1500325>
- Simmons, P., & Young, D. (2010). *Nerve Cells and Animal Behaviour*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511782138>
- Tinbergen, N. (1951). *The Study of Instinct*. Oxford: Clarendon Press.
- Tinbergen, N. (1963). On aims and methods of ethology. *Zeitschrift für Tierpsychologie*, 20, 410–433.
- Tinbergen, N. (1989). *El Estudio del Instinto*. México: Siglo veintiuno editores.
- Walker, T. (1964). Experimental Demonstration of a Cat Locating Orthopteran Prey by the Prey 's Calling Song. *The Florida Entomologist*, 47(2), 163–165.
- Weber, T., Thorson, J., & Huber, F. (1981). Auditory behavior of the cricket - I. Dynamics of compensated walking and discrimination paradigms on the Kramer treadmill. *Journal of Comparative Physiology ??? A*, 141(2), 215–232. <https://doi.org/10.1007/BF01342668>
- Wouters, A. (2005). The function debate in philosophy. *Acta*, 53, 123–151.
- Zupanc, G. (2010). *Behavioral Neurobiology* (2ª ed.). New York: Oxford University Press.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFIA
MESA REDONDA: POLÍTICA(S) DE LA LITERATURA

GUARDIÁN, ESTREMECIDO, MECANÓGRAFO: POLÍTICAS DE LA CRÍTICA

Daniela Isabel Ortiz
Universidad Nacional de San Juan
danift_81@hotmail.com

Resumen: En este trabajo me propongo abordar el trabajo de Juan José Saer en torno a la crítica, relevando los puntos de encuentro con el pensamiento de Roland Barthes. Considero que el trabajo teórico de Saer es, desde el pensamiento de Jacques Rancière, una visibilización, un reparto de lo decible, de lo inteligible: momentos y espacios en los que es necesario preguntarse y responderse *qué es la literatura*, momentos en los que es necesario, como en el tema que nos toca, borrar la separación entre el escritor y el crítico. Finalmente, propongo pensar al crítico desde tres figuras que centellean en sus ensayos inéditos: guardián, estremecido, mecanógrafo.

Palabras clave: Teoría, crítica, Rancière, Saer.

1. Introducción

Ya sea a través del ensayo, ya sea a través de la narración misma, o la poesía, Juan José Saer reflexionó, insistentemente, acerca del oficio de escribir. Entre los diversos temas sobre los que teorizó, el de la crítica no es uno menor. Este gesto de la escritura saeriana, a la vez que puede sintetizarse como una crítica de la crítica –crítica de la crítica sociológica, de la crítica psicoanalítica, de la crítica marxista, etc.– también puede abordarse como parte, constitutiva, de su proyecto literario, en conjunción con los demás problemas teóricos que abordó y la construcción misma de sus narraciones y poemas. La propuesta en esta exposición es contrastar algunas de las definiciones más categóricas de los ensayos saerianos –éditos e inéditos– acerca de la crítica, con una escena del relato inconcluso titulado “La habitación de la luz”, publicado en sus *Borradores Inéditos* (2012).

En esta exposición parto de palabras de Saer: que la crítica sea, ella misma, poesía (2015: 54). Considero que en ese deseo se inscribe la pregunta por lo que, desde Rancière, podría ser pensado como política de la crítica.

Mi propuesta es pensar la política de la crítica desde tres figuras que centellean en los ensayos inéditos de Saer . Las figuras que propongo son: guardián, estremecido, mecanógrafo. Se trata de fragmentos de la escritura saeriana que perfilan modos del trabajo del crítico y que pueden ser pensadas como política(s) de la crítica.

2. Guardián

Saer rechaza la escritura crítica y a la vez postula su necesidad. Por una parte, denosta la crítica “irresponsable”, la que está al servicio de la cultura de masas y que habla un lenguaje complaciente para el lector apurado, lector que delega en otros la responsabilidad de la lectura. Frente a la legitimación de grandes “cantidades” de crítica entre el texto y el lector y los beneficios que esto pueda implicar en los circuitos del mercado editorial, Saer alberga cierta esperanza en la figura del crítico: que sea, como el escritor, el “guardián de lo posible” (2010: 267). De su “vigilancia” nace su trabajo: si no existiera la reflexión teórica en torno a la literatura, dice Saer, esta se convertiría en una abstracción, una especie de tautología entre el escritor y el lector. Podemos pensar, entonces, que la política de la escritura, en estos términos, es su reparto de lo decible: qué es literatura, qué no lo es.

Esta política de la crítica está perfilada en el relato titulado “La habitación de la luz” (2012, pp. 2013-230). Allí, Carlos Tomatis –personaje central de toda la obra de Saer, considerado su alter ego, escritor y periodista del diario *La región*– recibe de imprevisto la visita de una vieja actriz y su acompañante, quienes le encargan que averigüe el lugar de la ciudad en el que el poeta Higinio Gómez se suicidó, y que luego escriba y publique en el periódico *La región* una nota sobre la obra del poeta. Tomatis, que hasta ese momento no había escuchado hablar de Higinio Gómez, recibe un sobre con el poema que Higinio escribió antes de suicidarse, titulado “Soledad”. A continuación le pide a su compañero de redacción, Ángel que lo lea, pero este le dice que él no es crítico. Tomatis le responde que no quiere que haga ninguna crítica, pues “Si los locos y los niños pintan y escriben mejor que los artistas

profesionales, ¿qué sentido tiene emitir juicios estéticos y juzgar una obra de arte?" (2013, pp. 229-230). Lejos de ser retórica, la pregunta de Tomatis tiene su respuesta en otro texto inédito, pero de tipo ensayístico, titulado "El artista crítico". Allí Saer dice que la "glorificación como arte" de la obra del niño, el insano o del "artista ingenuo" es tanto un peligro moral como un "error" porque supone una oposición entre cultura y naturaleza, en lugar de admitir la contradictoria relación entre ambas¹. Emitir juicios estéticos y juzgar una obra de arte, tiene, pues, sí, un sentido: la "guardia de lo posible", el crítico como guardián, figura con la que titulé este apartado. Lo posible es lo enunciable en una época: mientras, por un lado, una crítica enuncia la posibilidad de un "artista ingenuo" que, como el loco o el niño, ignora la relación dialéctica entre cultura y naturaleza, tomando partida a favor de la naturaleza, por otra lado, otra crítica, la del mismo Saer, denuncia la "razón moral" y la "falsedad" contenidas en la posibilidad de un "artista ingenuo". Pero también, para Tomatis la crítica es inútil, "emitir juicios estéticos y juzgar una obra de arte" no tiene ningún sentido pues de todos modos, el poema "ornará" las páginas literarias del periódico, pues el medio gráfico focalizará en el suicidio y su sensacionalismo, avalado por un poema titulado, tautológicamente, "Soledad".

Inútil o no, Tomatis se complace en emitir su juicio: "El pobre diablo que escribió este poema se compara con Eliot y con toda seguridad ante sus ojos sale ganando en la comparación" (2013, pp. 229). Más allá del gesto de denuedo y la división entre "buena" y "mala literatura", lo que Tomatis hace como crítico es vigilar el reparto de lo decible: como lectores no conocemos el poema, sabemos que de todos modos será publicado en las páginas literarias, y también de antemano, por el comentario del personaje, sabemos de su valor estético. La "guardia" del crítico es su política: el reparto, a su forma, de lo decible, lo posible de ser dicho. Ya sea en la confección de una página literaria, ya sea en el discurso de quien la confecciona, se trata de una disposición de lo enunciable.

¹ La glorificación del "artista ingenuo", según Saer, es la que propone el surrealismo: "naturalismo de las operaciones del yo" (cita en nota al pie en el título de este ensayo) (2015, p. 298).

3. Estremecido

La separación entre el hacer literario y el hacer crítico presupone un reparto de lo lingüístico: la primera persona del singular suele estar vedada para la crítica, o la teoría. El crítico, dice Saer, evita usar la primera persona del plural, tiene miedo al desamparo que esto le implica. En su lugar, recurre a formas impersonales o a la primera persona del plural para, desde el amparo del acuerdo social, establecer la necesidad histórica de su hacer.

Esto me remite al pensamiento de Roland Barthes: las formas impersonales son solo efectos de objetividad, de veracidad, pues la lengua es fascista en sus formas, obliga a decir, con lo cual todo “cuidado” es imposible. No hay humildad en la lengua, su naturaleza es arrogante, afirmativa. Aun así, Saer desea una humildad otra: la del *yo estremecido*. La del yo que se arriesga a hablar desde lo concreto, desde su “desamparo” en tanto ese *yo* sería la prueba de un espacio no avalado por la sociabilidad. El crítico que asume la primera persona asume, con esto, la prueba “de una libertad real, de una disponibilidad para la aventura de lo concreto que ponga en suspenso el «abrigo» de la abstracción”. Saer pone su esperanza en la crítica, la cual, si afronta el estremecimiento del misterio de lo concreto, puede ser, ella misma, poesía. La política de la crítica, desde esta propuesta saeriana, sigue siendo un reparto de lo decible: un reparto que asigna formas lingüísticas a diferentes géneros discursivos tal vez es solo un reparto, y, por eso, reversible. Desde la mirada barthesiana, un nuevo reparto tal vez solo sea una coartada del fascismo del lenguaje, pero desde la escritura de Saer, en ese nuevo reparto la crítica se acerca a la poesía: la crítica puede descubrir el “único ordenamiento real del mundo”: el de la perspectiva de los hombres; y el crítico puede descubrir no solo el lugar que la poesía ocupa en el mundo, sino su propio lugar en él (2014: 52-54).

4. Mecanógrafo

Hay otra política de la crítica, que no es ni la regulación social de lo decible ni la deseable y utópica (des)regulación de las formas lingüísticas. Se trata de la política delineada en la figura del crítico mecanógrafo. Para esta

figura vuelvo al relato “La habitación de la luz”. Desde el inicio, el lector se encuentra con que Tomatis acaba de escribir una “obra maestra” – así la llama Tomatis –, a la cual está a punto de pasar a máquina, para que “alcance todo su esplendor”. Ese esplendor parece no llegar, se demora a través de la descripción narrativa típicamente saeriana: el extenso y detenido relato de insertar la hoja en blanco en la Remington y disponerse a apretar cada tecla entre los caóticos ruidos de la redacción. Se encuentra a punto de empezar, siempre a punto, cuando recibe la visita de la vieja actriz que llega a hacerle el encargo.

Nadie tiene acceso a la “obra maestra” de Tomatis: ni su compañero Ángel –que sí ha leído el poema de Higinio– ni nosotros como lectores. Ni al texto ni a su título, solo a su tema: la extrañeza del mundo. No hay, pues, crítica posible de este texto, pues no hay texto. Sin embargo, sí hay un acto: el de pasar la “obra maestra” a máquina, de mecanografiarla, pasarla en limpio. Esta escena del cuento, que ocupa largos párrafos descriptivos, y así delinea otra figura del crítico, el crítico mecanógrafo, y otra política de la crítica, más sutil: la política como reparto de lo inteligible.

La crítica acá se limita –o se expande, por ello mismo– a ser mecanografía, copiado a máquina de otros textos. En este punto, retomo nuevamente a Barthes cuando, para desmitificar la función del crítico como sustituto del lector, recurre a las relaciones que en la Edad Media se había establecido entre el libro (como tesoro) y sus reconductores: el crítico es un *comentator* que interviene en el texto para hacerlo inteligible, pero la crítica comienza en la actividad del *compiler*, quien no agrega nada al texto pero lo recorta y selecciona, y en esa selección ya hay una crítica. El crítico mecanógrafo de Saer no es *compiler*, no puede serlo porque depende de las decisiones de la redacción, pero es *comentator* porque, paradójicamente, es simplemente *scriptor*: recopia sin agregar nada. En el texto de Saer no es relevante el texto original, o sea, el manuscrito, ni su copia, el manuscrito ya pasado a máquina: lo que importa es la inteligibilidad, o cierta no inteligibilidad, que surge del extenso, moroso, casi inútil, acto de mecanografiar. Cito un fragmento de esa larga descripción:

Su cabeza giraba, una y otra vez, fijando la mirada alternadamente en un cuaderno abierto sobre el escritorio, borroneado con una ilegible y apretada escritura hecha en tinta azul, y en la hoja de papel que iba llenándose de signos parejos y negros a medida que oprimía las teclas ruidosas; durante no menos de veinte minutos estuvo sumido en el marasmo profundo de la lectura, la invención y la corrección y el acto mecánico de imprimir sobre la hoja de papel trabada contra el rodillo de la Remington esos pequeños signos negros de formas diversas que él llamaba su obra maestra y contaban la extrañeza del mundo²

La “obra maestra” de Tomatis, que habla de la “extrañeza del mundo”, “alcanza su esplendor” al ser pasada a máquina no porque se materialicen sus significados, porque pueda ser publicada, leída o valorada, sino porque su mecanografía visibiliza, literalmente, la grafía escrita sobre el fondo blanco de la página: cualquier extrañeza a la que aludan los significados de la “obra maestra” podría ser risible en comparación con la extrañeza arbitraria del signo escrito, ya sea la de la tinta azul del cuaderno borrador, ya sean los signos negros de la máquina de escribir.

He aquí una tercera política de la crítica: un nuevo reparto de lo inteligible a través de la autonomía. La escritura crítica acá es pura autonomía³: no se encarga ni del tema, ni de la biografía, ni del lenguaje de otro. Solo se encarga de sí misma, de su propia de extrañeza, de ser, como el lenguaje de otros, pura convención, arbitrariedad, manchas azules o negras sobre un fondo blanco. La letra mecanografiada o la letra de molde es un modo de la crítica no porque elabore juicios o sociabilice la escritura, no porque legitime lo decible o las formas de lo decible, sino porque materializa la extrañeza más profunda del lenguaje: la arbitrariedad de sus significantes y sus grafías y la búsqueda,

²Saer, J. J., *Papeles de trabajo. Borradores inéditos*, Buenos Aires, Seix Barral, 2012, pp. 214.

³Autonomía: del griego autos (sí mismo) y onoma (nombre). Es un fenómeno lingüístico por el cual una forma habla de sí mismo, no de otro objeto. Por ejemplo, en el enunciado “Roma tiene cuatro letras”, el nombre Roma habla de sí mismo, como entidad lingüística. Enl de *La preparación de la novela*, Barthes también habla de autonomía: ya no hay un lenguaje objeto, ni un lenguaje otro, solo hay un deseo de escritura, un querer- escribir. La autonomía pertenece al que ha escrito, al que ha logrado escribir.

permanente, pero no por eso menos absurda, de comunicarnos a través de ellos. Imposible ver la extrañeza del mundo si no vemos, antes, la extrañeza del lenguaje que pretende hablar del mundo.

5. La crítica poesía

He señalado tres políticas de la crítica: el reparto de lo decible, las formas de lo decible y la (in)inteligibilidad de la relación entre las formas y lo decible, llevado al extremo en la imagen de esos “pequeños signos negros de formas diversas” que un escritor puede llamar “su obra maestra” y que cuentan, según dicen sus autores, “la extrañeza del mundo”. La escritura de Saer, borrador o no, remite a una u otra de esas políticas, y adquieren la forma de la obstinación: que la escritura, que la crítica, sean, ellas mismas, poesía.

Bibliografía

- Barthes, R., *Fragmentos de un discurso amoroso*, México, Siglo XXI, 1999.
- Barthes, R. *Lo Neutro. Notas de Cursos y Seminarios en el Collège de France. 1977-1978*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004.
- Barthes, R. *La preparación de la novela. Notas de Cursos y Seminarios en el Collège de France. 1978-1979 y 1979-1980*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.
- Barthes, R., *Crítica y verdad*, Madrid, Siglo XXI, 2005.
- Barthes, R., “¿Qué es la crítica?”, en: *Ensayos Críticos*, Buenos Aires, Seix Barral, 2009, pp. 348-352.
- Saer, J. J., *La narración-objeto*, Buenos Aires, Seix Barral, 1999.
- Saer, J. J., *Trabajos*, Buenos Aires, Seix Barral, 2006.
- Saer, J. J., *El concepto de ficción*, Buenos Aires, Seix Barral, 2010.
- Saer, J. J., “La habitación de la luz”, en: *Papeles de trabajo I. Borradores inéditos*, Buenos Aires, Seix Barral, 2012, pp. 213-230.
- Saer, J. J., “El punto de vista en la crítica literaria”, en: *Ensayos. Borradores inéditos 4*. Buenos Aires, Seix Barral, 2015, pp. 51-54.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
MESA DE PONENCIAS: FILOSOFÍA DE LA MENTE Y DE LAS CIENCIAS COGNITIVAS

SARTRE: UNA TEORÍA AUTO-REPRESENTACIONAL DE LA CONCIENCIA

Esteban Ortiz Medina
CONICET/SADAF
edeoeme@gmail.com

Resumen:El objetivo de este trabajo es proponer una teoría auto-representacional de la conciencia fenoménica desde Sartre. Para ello clarificaré y mostraré la cercanía de dos ideas. La primera de ellas es la llamada teoría auto-representacional de la conciencia, que sostiene que un estado mental es consciente si y solo si se representa a sí mismo de manera correcta. La segunda de ellas son las descripciones de la conciencia de Sartre, las cuales dicen que toda conciencia es a la vez autoconciencia de sí, o de manera más precisa: toda conciencia posicional de un objeto es a la vez conciencia no posicional de sí misma.

Palabras clave:Conciencia fenoménica, Carácter subjetivo, Teoría auto-representacional de la conciencia, Conciencia pre-reflexiva.

1. Conciencia fenoménica

El principal interés de la filosofía es dar cuenta de una teoría que contemple los avances empíricos y que, por supuesto, explique el sentido relevante de conciencia, es decir, la *conciencia fenoménica* o experiencia¹.

Por conciencia fenoménica se entiende que hay algo que es cómo es ser *para* un sujeto. Además, la conciencia fenoménica posee dos componentes. El *carácter cualitativo*, el “algo que es cómo es”, y el *carácter subjetivo*, el “ser para un sujeto (o para mí)”. El carácter cualitativo es el factor que explica la variedad de los estados mentales conscientes, explicaría la diferencia entre la experiencia consciente de mirar una raíz de castaño y la experiencia consciente de mirar un partido de fútbol. Las experiencias conscientes poseen diferencias cualitativas porque representan distintas sumas de propiedades cualitativas del ambiente en un tiempo dado. El carácter subjetivo es el factor común a todo estado mental consciente, que sería un cierto matiz subjetivo. El carácter cualitativo de un estado fenoménicamente consciente define qué tipo de estado consciente es

¹ Se usarán indistintamente.

(sus características); en cambio el carácter subjetivo de un estado fenoménicamente consciente es precisamente lo que lo hace ser un estado consciente como tal. Esto quiere decir que hay algo que es cómo es ser para un sujeto encontrarse en un determinado estado mental. Todo estado mental consciente tendría un cierto carácter subjetivo. Todo estado mental consciente ocurriría *en* alguien pero también, y esto es lo importante, ocurriría *para* alguien, es decir, alguien tiene que estar consciente del estado mental como suyo.

La filosofía buscaría dar cuenta de una teoría que explique la conciencia fenoménica, en general, y el carácter subjetivo de los estados mentales conscientes, en específico. Una de las formas de explicar la conciencia fenoménica es a través de las teorías auto-representacionales de la conciencia.

2. La teoría auto-representacional de la conciencia

Antes de revisar los argumentos a favor de la teoría auto-representacional de la conciencia es necesario realizar la siguiente aclaración. Toda teoría auto-representacional de la conciencia es también una teoría intrínseca de la conciencia, siendo su opuesto una teoría extrínseca de la conciencia. En términos generales, el estado de orden superior es entendido como *extrínseco* cuando es enteramente distinto del estado de orden inferior, y el estado de orden superior es entendido como *intrínseco* cuando forma parte de un estado internamente diferenciado el cual se compone del estado de orden superior y del estado de orden inferior. En otras palabras, la conciencia, obtenida gracias al estado de orden superior, es intrínseca cuando el estado de orden superior forma parte de un *estado internamente diferenciado*. Postular que el estado de orden superior que hace a uno consciente del estado de orden inferior es intrínseco, es decir, es parte de un solo estado internamente diferenciado, tiene como consecuencia la *auto-representacionalidad* de los estados mentales conscientes: dado que el estado de orden superior que hace consciente al sujeto del estado de orden inferior es parte de este estado mental consciente, puede decirse que este estado se representa a sí mismo. Es decir, un estado mental

consciente es un estado que posee la característica de que una parte de sí mismo se encuentra dirigida hacia sí mismo. Hay, por tanto, una clara conexión entre intrínsecidad y auto-representacionalidad.

Ahora se procederá a revisar los argumentos a favor de la teoría auto-representacional de la conciencia. Genéricamente las teorías auto-representacionales de la conciencia pueden ser definidas de la siguiente forma: El estado mental M de un sujeto S es consciente si y solo si (i) M^* es una parte de M , (ii) M^\diamond es una parte de M , y (iii) M^* es una representación de M^\diamond . M^\diamond sería el estado de orden inferior y M^* el estado de orden superior. Es decir, un estado mental es consciente cuando éste se representa apropiadamente a sí mismo en virtud de ser un estado internamente diferenciado en partes.

La argumentación para establecer la auto-representacionalidad de los estados conscientes es la siguiente. Primero, el carácter subjetivo de la experiencia fenoménica se da en virtud de que un sujeto es consciente *de* tal experiencia. Entonces la teoría auto-representacional tiene que dar cuenta de cómo la conciencia del sujeto de tal experiencia hace posible el carácter subjetivo de la experiencia fenoménica. Sería la conciencia interna que tiene el sujeto de su estado mental la que constituye el carácter subjetivo del estado. A esta altura de la explicación hay un recorrido *del carácter subjetivo a la conciencia interna*.

Segundo, a esta altura también hay un recorrido de *la conciencia interna a la representación*. Siendo que ser consciente de algo es representarlo, es muy probable que algún tipo de representación sea necesaria para la conciencia interna. Ahora bien, parece que la relación que se establece entre la conciencia interna y aquello de lo que uno es consciente es distinta a la relación que se establece entre una representación y lo que representa, en el sentido de que la primera relación es de algún modo más íntima que la segunda relación. Esta idea de intimidad se entiende como que no hay una brecha entre cómo la experiencia consciente es y cómo la experiencia consciente parece que es. No es posible que al tener una experiencia de una manzana roja, en donde el carácter

cualitativo de esta experiencia es la rojez, el sujeto sea consciente de un carácter cualitativo verde.

Frente a la imposibilidad de una brecha, la relación que se establece entre la conciencia interna y aquello de lo que uno es consciente se caracteriza en términos de *representación constituyente*. La idea de representación constituyente es una buena caracterización para el tipo de intimidad que se establece entre los términos de la relación porque asume que la conciencia interna y aquello de lo que uno es consciente no son totalmente distintos, haciendo justicia a la idea de la imposibilidad de la brecha antes comentada. Por representación constituyente se entiende que las propiedades cualitativas (aquello de lo que uno es consciente) son constituidas por la representación consciente interna del estado mental consciente. Dado que ahora la conciencia interna consiste en una representación constituyente de las propiedades cualitativas (aquello de lo que uno es consciente), la imposibilidad de la brecha es debida a que las propiedades cualitativas no pueden ser mal interpretadas por la conciencia interna.

Hasta acá, lo que se tiene es i) un recorrido del carácter subjetivo a la conciencia interna y ii) un recorrido de la conciencia interna a la representación constituyente. Por lo tanto, a esta altura de la explicación el carácter subjetivo es entendido en términos de representación constituyente.

Tercero, ahora se pasa de *la representación constituyente a la auto-representación*. La idea es que al no haber brecha, en el sentido de una representación constituyente, se hace justicia a la idea de intrínsecidad porque la conciencia interna y aquello de lo que uno es consciente no son totalmente distintos. Esto significa que el estado mental que representa apropiadamente a otro estado mental es intrínseco, es decir, no es un estado distinto del estado mental representado. Por lo tanto, un estado mental es consciente cuando se representa apropiadamente a sí mismo. El paso de la representación constituyente a la auto-representación se logra a través de la *via positiva* y la *via negativa*. Se comenzará por esta última.

La *via negativa* hace referencia a un problema que tendrían las teorías extrínsecas de la conciencia de orden superior: al ser el estado de orden superior y el estado de orden inferior estados distintos, y por eso extrínsecos, puede ocurrir que el estado de orden superior sea una representación errónea del estado de orden inferior. La representación errónea puede surgir de dos formas: cuando un estado de orden superior representando, por ejemplo, que una experiencia consciente es de una manzana roja es erróneo porque en realidad la experiencia consciente no es de una manzana roja, y cuando un estado de orden superior representando que una experiencia consciente es de una manzana roja es erróneo porque en realidad la experiencia consciente no existe. Recordemos, en primer lugar, que la mala interpretación es excluida por la idea de una representación constituyente. Respecto a la segunda vertiente del problema se plantea el siguiente escenario. Supongamos que S1 y S2 son dos sujetos tal que (i) ambos tienen el estado de orden superior al mismo tiempo, pero (ii) en el caso de S1 existe una experiencia consciente mientras que en el caso de S2 no existe una experiencia en ese tiempo y (iii) tampoco se encuentran ambos en otro estado mental debidamente representado. Entonces, dado que el estado de orden superior es el que otorga el carácter subjetivo del estado mental, habría el mismo carácter subjetivo en S1 y S2 porque tienen el mismo estado de orden superior al mismo tiempo. Pero no tiene sentido que haya el mismo carácter subjetivo en ambos casos siendo que la experiencia consciente sólo está presente al sujeto S1 (y, por tanto, sólo hay algo que es cómo es ser S1 en ese estado mental consciente). En otros términos: si, dado que tienen el mismo estado de orden superior al mismo tiempo, S2 instancia el mismo carácter subjetivo de S1 entonces debería haber un estado mental que es debidamente representado por ese estado de orden superior tal que haría que S2 también se encuentre en un estado mental consciente y así haya algo que es cómo es ser S2 en ese estado mental consciente.

La *viapositiva* a favor de la auto-representacionalidad consiste en el siguiente argumento: (1) todo estado mental consciente es conscientemente

representado; (2) en ese caso, se tiene que todo estado mental consciente es auto-representado; por lo tanto (3) todo estado consciente es auto-representado.

La premisa (1) establecería que hay evidencia fenomenológica directa de que el estado de orden superior es consciente. Solo si M^* es consciente se tendría evidencia fenomenológica directa de que los estados conscientes son conscientemente representados. Y solo si los estados mentales son conscientemente representados son fenoménicamente conscientes. Por evidencia fenomenológica directa se entiende la evidencia fenomenológica de la cosa de la cual se trata de establecer su existencia. Se establece así que es fenomenológicamente manifiesto que los estados conscientes siempre son representados. De manera más precisa es fenomenológicamente manifiesto que todos los estados conscientes siempre son *conscientemente* representados porque de la única forma que exista evidencia fenomenológica directa de que todos los estados mentales conscientes están representados, es si todos los estados mentales conscientes estaban representados conscientemente.

Siendo que los componentes de la conciencia fenoménica tienen que ser fenomenológicamente manifiestos y que uno de los elementos de la conciencia fenoménica es el carácter subjetivo entonces el carácter subjetivo es fenomenológicamente manifiesto. El carácter subjetivo es fenomenológicamente manifiesto porque está constituido por la conciencia periférica interna.² Entonces, el tipo de conciencia que requieren los estados mentales para ser conscientemente representados es de tipo periférica interna. Los estados mentales serían conscientemente representados como conciencia periférica interna. Y la conciencia periférica interna sería fenomenológicamente manifiesta (si no, no sería conciencia). Lo cual explicaría por qué los estados mentales son conscientemente representados: solo de ese modo hay evidencia fenomenológica directa de que todos los estados conscientes son representados.

² La conciencia periférica es un modo en cómo se presenta la intensidad fenoménica. El otro modo es la conciencia focal. La intensidad fenoménica se nota en tanto que algunos ítems en la experiencia consciente son más pronunciados que otros. Por ejemplo, al leer mi conciencia visual del libro es focal mientras mi conciencia visual del escritorio donde se encuentra el libro es periférica.

La premisa (2) se justifica estableciendo la incompatibilidad entre (1) y las teorías extrínsecas de la conciencia. Es decir, las teorías extrínsecas no pueden dar cuenta de que los estados mentales conscientes sean conscientemente representados. La combinación de (1) y las teorías extrínsecas de la conciencia produce una regresión al infinito: al ser $M^* \neq M$ y ser M^* a su vez consciente, se necesitaría un estado M^{**} para explicar la conciencia de M^* y luego se necesitaría un estado M^{***} para explicar la conciencia de M^{**} , y así sucesivamente. De manera que la teoría auto-representacional de la conciencia puede ser formulada en los siguientes términos más precisos: para cualquier estado mental consciente M de un sujeto S , necesariamente, hay un estado mental M^* tal que S se encuentra en M^* , M^* representa a M , $M^* \in M$, y M^* es consciente.

Como resultado de este análisis, tenemos que la teoría auto-representacional de la conciencia es un tipo de teoría intrínseca de la conciencia según la cual la conciencia de un estado mental es parte de ese estado mental. Además, al ser la conciencia de los estados mentales intrínseca, los estados mentales son representados por ellos mismos (es decir, se auto-representan), y al ser conscientes por lo tanto son representados por estados que son conscientes. Entones cuando se tiene una experiencia consciente del color rojo, se está consciente de la experiencia consciente, pero tal conciencia no es una conciencia extra que ocurre en adición a la experiencia. También es así porque la auto-representación de los estados mentales conscientes se da como conciencia periférica. Siguiendo con la experiencia del color rojo, se está focalmente consciente de la rojez pero, a la vez, se está periféricamente consciente de la experiencia misma. Más específicamente, en este caso la conciencia periférica es conciencia periférica interna porque corresponde a la experiencia consciente misma, y la conciencia focal es conciencia focal externa porque corresponde al estado del mundo que representa la experiencia consciente.

Al ser la teoría auto-representacional de la conciencia un tipo de teoría intrínseca, postula que la relación entre M^* y $M \diamond$ es interna, constitutiva del

estado mental consciente, ya que no se trata de estados ontológicamente independientes el uno del otro sino que M^* y $M\blacklozenge$ ahora son *partes* del estado mental consciente.

Siendo que un estado mental consciente está compuesto de dos partes, es necesario aclarar qué tipo de relación mereológica es la que las partes pueden establecer entre sí. Es al tratar de responder esta cuestión que surge una distinción sobre el tipo de relación entre dichas partes lógicas: una *mera suma de partes* o un *estado complejo de partes*. Cuando se refiere a un *estado complejo de partes*, como es el caso de un estado mental consciente, estas partes están esencialmente interconectadas en el sentido de que la relación entre las partes es la condición de existencia e identidad del estado complejo. En cambio, en la *mera suma* de partes la forma como las partes están conectadas no es esencial. Así, la mera suma deja de existir si una de sus partes deja de existir mientras que un estado complejo deja de existir si la relación entre sus partes es lo que cambia (entonces, puede dejar de existir sin que ninguna de sus partes deje de existir). De manera que si las partes de X se conservan pero X deja de existir porque la relación entre ellas cambia, X es un complejo.

En párrafos anteriores se decía que si se tiene una experiencia de rojo, habrá una conciencia focal externa de la rojez pero, a la vez, habrá una conciencia periférica interna de la experiencia misma. Siendo que una experiencia consciente no es una mera suma de partes sino que es un estado complejo, ¿cuál es la relación específica que establecen sus partes para que haya conciencia focal externa y, a la vez, conciencia periférica interna? Para poder responder la pregunta anterior se introduce la distinción entre representación directa y representación indirecta. Hay un sentido en el cual una representación directa de una parte de algo puede representar indirectamente a todo ese algo. Por ejemplo, la representación directa de la superficie de una fruta puede representar indirectamente a toda la fruta, o alguien puede decir que le duele el cuerpo en virtud de que le duele el estómago. Ahora bien, lo que permite, para seguir con el ejemplo, que la superficie de la fruta represente indirectamente a toda la fruta es que la superficie de la fruta y la fruta se encuentran relacionadas

de una manera íntima, profunda y cohesiva. En cambio, esa relación no se da entre la fruta y el lugar donde está contenida. Para el caso de la experiencia consciente diremos lo mismo: tiene que existir una relación tal que permita que M^* representando directamente a $M\blacklozenge$ represente indirectamente a M . Eso se logra en dos pasos. Primero, tiene que haber una relación relevante entre M^* y $M\blacklozenge$. Segundo, $M\blacklozenge$ tiene que ser una parte relevante de M . Así M^* representa a M porque establece una relación de representación con $M\blacklozenge$ y (ii) $M\blacklozenge$ establece una relación de parte con M . La relación de parte que se necesita para que M^* representando directamente a $M\blacklozenge$ represente indirectamente a M es la relación de constituir un estado complejo, no una mera suma de partes. El resultado es que un estado mental fenoméricamente consciente, M , es un estado complejo que tiene dos estados, M^* y $M\blacklozenge$, como partes apropiadas, y M^* representa indirectamente a M en virtud de representar directamente a $M\blacklozenge$. O de otro modo: "Para cualquier estado M de un sujeto S , M es consciente si y solo si existe un M^* y un $M\blacklozenge$ tal que (i) M^* es una parte apropiada de M , (ii) $M\blacklozenge$ es una parte apropiada de M , (iii) M es un estado complejo de M^* y $M\blacklozenge$, y (iv) M^* representa a M representando a $M\blacklozenge$."³

Finalmente, no parece erróneo realizar una equivalencia entre la mereología y la fenomenología de la conciencia. Habría una equivalencia entre cómo es que la conciencia mereológicamente se organiza y una manifestación fenoménica acorde a tal organización mereológica. Si M^* representa indirectamente a M en virtud de estar representando directamente a $M\blacklozenge$ porque $M\blacklozenge$ establece una relación mereológica tal que es una parte relevante de M , entonces la representación indirecta fenoméricamente se manifestaría como conciencia periférica interna y la representación directa fenoméricamente se manifestaría como conciencia focal externa.

3. Sartre: una teoría auto-representacional de la conciencia

³Kriegel, U., *Subjective Consciousness. A Self-Representational Theory*, New York, Oxford University Press, 2009, p.228

Para poder establecer la teoría auto-representacional de Sartre es necesario describir la *conciencia pre-reflexiva*. La conciencia pre-reflexiva está compuesta por la *conciencia posicional* (o *tética*) y *autoconciencia no-posicional* (o *no-tética*)⁴. La conciencia es posicional en cuanto se trasciende para alcanzar un objeto, es decir, afirma o coloca la existencia del objeto intencional. Por conciencia o autoconciencia no-posicional se entiende la conciencia implícita de sí que acompaña a toda conciencia posicional.

Pues bien, la conciencia pre-reflexiva no es más que el estado mental consciente compuesto por la autoconciencia no-posicional y la conciencia posicional. En efecto, dado que en primera instancia la conciencia se encuentra dirigida a otro objeto que no es ella, esto no basta para que sea completamente conciencia de tal objeto. Es necesario que a su vez sea autoconciencia no-posicional de sí misma. La autoconciencia no-posicional es constitutiva de la conciencia posicional de un objeto, tanto así que la conciencia tética de un objeto no puede darse sin la autoconciencia no-posicional por la que un estado mental es consciente. Con lo cual, se puede llegar a la conclusión de que toda conciencia posicional de un objeto es a la vez conciencia no-posicional de sí misma.

La relación entre conciencia posicional y autoconciencia no-posicional no debe caracterizarse epistémicamente, es decir, no debe entenderse como la reflexión. Dado que la relación entre conciencia posicional y autoconciencia no-posicional no es reflexiva, habría un tipo de conciencia, la pre-reflexiva, que es previa a la conciencia reflexiva. La relación entre conciencia posicional y autoconciencia no-posicional no es una relación intencional, ni objetivante, ni menos un acto epistémico. Por qué asumir lo anterior sería erróneo, en cuanto sería asumir que solo existe un tipo de manifestación, la manifestación objetual. Con lo cual, además, habría una distinción entre sujeto y objeto. La distinción entre sujeto y objeto es una distinción entre lo que aparece y a quien le aparece. Pero según Sartre esto no puede ocurrir porque al nivel de la conciencia pre-reflexiva aún no surge la dualidad sujeto/objeto: no se debe pensar la

⁴ Se pueden usar indistintamente.

conciencia pre-reflexiva en el modo sujeto/objeto, es decir, desde el punto de vista del conocimiento donde hay conocedor y conocido. No hay distinción sujeto/objeto en la conciencia al nivel pre-reflexivo. En otras palabras, al nivel de la conciencia pre-reflexiva aún no surge la dualidad conocedor/conocido ni siquiera implícitamente. Para Sartre, la conciencia de una experiencia no es una conciencia de ella como un objeto.

Otro modo de argumentar a favor de no caracterizar epistémicamente la relación entre conciencia posicional y autoconciencia no-posicional deriva del hecho de que la conciencia no tiene contenido porque siempre la conciencia es conciencia de algo. Cualquier objeto de conciencia, sea del tipo que sea, no es parte de la conciencia sino que es un objeto trascendente a ésta, es decir, se encuentra fuera de la conciencia. No es parte de la conciencia. De esto se sigue que la conciencia puede ser caracterizada como vacía: existe solo como dirigida hacia el mundo. Ahora bien, por lo anterior, se sigue que es lógicamente imposible para la conciencia tomarse a sí misma como un objeto. La conciencia cuando se toma a sí misma no-posicionalmente no lo hace de un modo objetual que implique tomarse a sí misma de manera epistémica. Por lo tanto, la relación entre conciencia posicional y autoconciencia no-posicional no se caracteriza epistémicamente.

Dado que Sartre caracteriza la relación interna constitutiva de la conciencia pre-reflexiva como no epistémica, se refiere a ésta como conciencia (de) evitando usar el 'de' sin paréntesis, que por lo general indica una relación epistémica.

Es importante aclarar que si bien la conciencia pre-reflexiva está compuesta de la autoconciencia no-posicional y la conciencia posicional, eso no significa que sean dos estados mentales distintos, es decir, eso no significa que sean dos conciencias, al momento en que posicionalmente la conciencia pone el objeto se percata de sí misma no-posicionalmente en un en un único acto que fenomenológicamente tiene esa complejidad dual por lo tanto no hay dos sino solo una conciencia. De ese modo, ahora se puede comprender la idea de Sartre de que, por ejemplo, una conciencia de percibir se determina a la vez como

conciencia de percibir y como percepción. Para Sartre la conciencia pre-reflexiva es un solo estado mental consciente internamente diferenciado, el cual posee un elemento que está referido a sí mismo. Si la conciencia se entendiese como compuesta por dos estados mentales distintos, habría una diferencia entre, por ejemplo, un dolor y la conciencia (de) dolor. Entonces, la conciencia (de) dolor sería algo que extrañamente se agregaría después, pues el dolor existiría antes de la conciencia (de) dolor. En efecto, si la conciencia se entendiese como compuesta por dos estados mentales distintos, la conciencia no-posicional pasaría a ser una mera cualidad de la conciencia posicional, en el que, por ejemplo, la conciencia posicional de dolor tendría por añadidura, extrínsecamente, la cualidad de conciencia (de) sí. Además, si la conciencia se entendiese de modo extrínseco se mantendría la ilusión de la primacía teórica del conocimiento. Por eso, en tanto que la conciencia pre-reflexiva es un solo estado internamente diferenciado que está referido a sí mismo, se puede caracterizar a esta conciencia como siendo un círculo no vicioso. Si la conciencia de un estado mental no puede ser caracterizada como extrínseca entonces tiene que ser caracterizada como intrínseca, pero entonces la conciencia pre-reflexiva existe en círculo, así su ser es indivisible e indisoluble.

Entonces, si la conciencia pre-reflexiva es un estado internamente diferenciado que está referido a sí mismo, resulta que, por ejemplo, el dolor solo puede existir como siendo conciencia pre-reflexiva de dolor. Es decir, en tanto dolor no puede ser diferenciado de la conciencia pre-reflexiva de dolor: “la conciencia (de) [dolor] es constitutiva del [dolor], como el modo mismo de su existencia, como la materia de que está hecho y no como una forma que se impondría con posterioridad a una materia (...). El [dolor] no puede existir ‘antes’ de la conciencia de [dolor] (...).”⁵ El dolor no podría existir antes de la conciencia pre-reflexiva de dolor. No habría antes un dolor no sentido que luego recibiría la cualidad de consciente. Mediante el ejemplo del dolor es posible dar cuenta, más claramente, de que la conciencia pre-reflexiva es un estado mental consciente internamente diferenciado, el cual posee un elemento

⁵Sartre, J.-P., *El Ser y la Nada*, Barcelona, Altaya, 1993, p. 24

que está referido a sí mismo. La conciencia de un estado mental es por lo tanto intrínseca, y en ese caso es auto-representacional. Es evidente que la conciencia de un estado mental es intrínseca porque el dolor solo puede existir como siendo conciencia pre-reflexiva de dolor. O, más bien, si entre el dolor y la conciencia pre-reflexiva de dolor no hay diferencia de estados, la conciencia del dolor no puede ser extrínseca.

Por cómo se ha descrito la conciencia pre-reflexiva es posible tratarla como la relación mereológica de un estado complejo de partes. Recordemos que cuando se habla de la relación mereológica de un estado complejo de partes se hace en oposición a la relación mereológica de mera suma de partes. El primer tipo de relación mereológica es tal que las partes del estado complejo están esencialmente interconectadas en el sentido de que la relación entre las partes es la condición de existencia e identidad del estado complejo. En cambio, en el segundo tipo de relación mereológica resulta que la forma como las partes están conectadas no es esencial. Pues bien, diríamos que la autoconciencia no-posicional y la conciencia posicional, que son las partes que componen la conciencia pre-reflexiva, se encuentran relacionadas de una manera esencial tal que esa relación es la condición de existencia e identidad de la propia conciencia pre-reflexiva. No son, por tanto, una mera suma de partes.

Así, el carácter subjetivo debe entenderse en Sartre en términos de autoconciencia no-posicional. Como se dijo anteriormente, si la autoconciencia no-posicional debe considerarse de modo intrínseco, entonces la conciencia pre-reflexiva es auto-representacional: posee un elemento que está referido a sí mismo. Dado que la autoconciencia no-posicional que representa la conciencia posicional es parte de la conciencia pre-reflexiva, puede decirse que la conciencia pre-reflexiva se representa a sí misma. Siguiendo la propuesta auto-representacional, tenemos que la conciencia pre-reflexiva (es decir, un estado mental consciente) es un estado complejo compuesto de la conciencia posicional (que es una parte apropiada de ese estado) y de la autoconciencia no-posicional (que es otra parte apropiada de ese estado), donde la autoconciencia no-posicional representa la conciencia pre-reflexiva por representar la conciencia

posicional. En los términos planteados en el segundo capítulo, puede decirse que la conciencia posicional y la autoconciencia no-posicional son llevadas por un mismo vehículo, la conciencia pre-reflexiva.

Finalmente, como anteriormente se había dicho que la autoconciencia no-posicional es la conciencia *implícita* que acompaña a toda conciencia posicional, entonces el carácter subjetivo de la conciencia se manifestaría, fenomenológicamente hablando, como conciencia implícita. Por ejemplo, en el momento pre-reflexivo de la experiencia de mirar un castaño, se está posicionalmente consciente (lo que podría considerarse a su vez como conciencia focal externa) del castaño y, simultáneamente, se está no-posicionalmente consciente, es decir, implícitamente consciente (lo que podría considerarse a su vez como conciencia periférica interna) de la experiencia misma. Con esto también se apunta a una distinción de grado entre la conciencia del objeto y la conciencia de la experiencia. Para poder dar más luces que ayuden a comprender de mejor manera la consideración que homologa autoconciencia no-posicional, conciencia implícita y conciencia periférica interna, es necesario recordar la idea de representación directa y representación indirecta. La idea es que una representación directa de una parte de algo puede representar indirectamente a todo ese algo. Para que pueda darse la representación directa y la representación indirecta en la conciencia pre-reflexiva, ésta tiene que ser, como ya se vio, un estado complejo de partes en que las partes (la autoconciencia no-posicional y la conciencia posicional) se encuentren relacionadas de una manera interna, constitutiva y esencial, y no como estados ontológicamente independientes el uno del otro. Es bajo este tipo de mereología que puede darse la representación indirecta de un estado mental consciente mediante la representación directa de una de sus partes. En el caso de la conciencia pre-reflexiva, ésta se representa indirectamente a sí misma mediante la autoconciencia no-posicional que representa directamente la conciencia posicional. La autoconciencia no-posicional representa la conciencia posicional porque establece una relación interna, constitutiva y esencial con ésta, la que a su vez establece una relación de parte relevante con la conciencia

Sartre: Una teoría auto-representacional. ESTEBAN ORTIZ MEDINA

pre-reflexiva. Así, no parece erróneo decir que la representación indirecta se manifestaría fenoméricamente como autoconciencia no-posicional/conciencia periférica interna/conciencia implícita y la representación directa se manifestaría fenoméricamente como conciencia posicional/conciencia focal externa/conciencia explícita. Con esto se hace más claro que la teoría de la conciencia de Sartre es una teoría auto-representacional.

Bibliografía

Kriegel, U., *Subjective Consciousness. A Self-Representational Theory*, New York, Oxford University Press, 2009.

Sartre, J.-P., *El Ser y la Nada*, Barcelona, Altaya, 1993.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
MESA DE PONENCIA: FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

EL PROGRESO ÉTICO Y EL PROGRESO CIENTÍFICO

Gabriel Paravano
UNSJ-IDEF
paravano69@hotmail.com

Resumen: La naturalización de la epistemología ha sido un intento de redefinir la disciplina de la filosofía de las ciencias prestando atención a la práctica científica y tomando como unidad de análisis al investigador individual.

La cuestión “ética” se manifiesta en consecuencia como una centralidad, pues las formas de establecer las orientaciones normativas que contribuyen a la cooperación son inherentes a la combinación de esfuerzos para alcanzar las metas epistemológicas figuradas.

La interrogante es la siguiente ¿qué dispositivos ofrece el progreso ético, para asistir la superación de los límites de la capacidad de respuesta cognitiva, para la conformación del consenso científico? De forma más sencilla ¿cómo modula el progreso ético al progreso científico?

Palabras Clave: progreso ético, progreso científico, naturalismo.

1. Progreso Científico:

El progreso de la ciencia es discreto y sucede durante breves tiempos. Cada periodo mínimo contiene micro-comunidades de científicos, a quienes los investigadores de las otras pequeñas comunidades (como también el público en general), los considera autoridades en su propia rama. El progreso científico no siempre es el “alcance de la verdad¹” pues se puede conseguir un mejoramiento en la enunciación de lo que se acepta.

El progreso de las ciencias es posible en la medida en que se poseen varias metas definidas que se pretenden alcanzar, y el tipo de finalidades que

¹Kitcher, P., *El avance de la ciencia. Ciencia sin leyenda, Objetividad sin Ilusiones*, México D.F., UNAM, 2001, p. 171.

mueven las acciones e intereses de los científicos participantes se definen como metas “epistémicas” y “no epistémicas”².

Los investigadores aceptan teorías y/o prácticas de forma consensual cuando éstas permiten establecer múltiples estrategias que servirán para mejorar las limitaciones normales en la búsqueda de sus fines, i. e., cuando para ellos las teorías y/o las prácticas se presentan como una propuesta racional de investigación. El “cambio de una práctica” o la “aprobación a otro tipo de práctica” científica puede explicarse desde la idea del “Estándar Externo”³. Se identifican las características que los investigadores toman en cuenta para:

1. decidir si una práctica científica, que expresa una teoría o hipótesis que la valida, es racional;
2. decidir si esa práctica racional proporciona elementos necesarios para alcanzar las metas epistémicas y no epistémicas de los agentes.

Aunque Kitcher admite que no es necesariamente la única forma de explicación, sí considera que es una que no cae en la ilusión objetivista como tampoco comprende una mistificación del quehacer científico. Para más información sobre el Estándar Externo de las Ciencias como criterio de ponderación de los límites y objetivos de la racionalidad de la práctica científica remito a P. Kitcher (2001). Para una discusión sobre el carácter no trascendental pero objetivo del Estándar Externo remito a P. Kitcher (2003a) y (2013).

En otras palabras, el Estándar Externo es una exigencia de *diseño de lo racional* desde la cual se mide el consenso y, consecuentemente, el progreso. Así, en la medida en que se ofrece un diseño de explicación, unificación y/o tecnificación de los fenómenos naturales, que permiten incrementar la labor científica, ocurre la apropiación individual conjunta del esquema de mundo y, con ello, el desarrollo del saber científico.

²Kitcher, P., *El avance de la ciencia. Ciencia sin leyenda, Objetividad sin Ilusiones*, México D.F., UNAM, 2001, p. 171.; Kitcher, P., *Science, Truth and Democracy*, Oxford, Oxford Studies in the Philosophy of Science, 2003, p. 65.

³Kitcher, P., *El avance de la ciencia. Ciencia sin leyenda, Objetividad sin Ilusiones*, México D.F., UNAM, 2001, p. 264.

Debe entenderse que, para el naturalismo epistémico, “racional” es todo aquello que “liga fines y medios⁴”. Luego, en la medida en que los científicos (autoridades, aprendices y colegas) tienen un “fin para sí mismos” (v. gr., metas epistémicas personales y metas no epistémicas personales) y un fin “para las comunidades de investigación en las que participan” (v. gr., metas epistémicas impersonales y metas no epistémicas impersonales), la racionalidad de sus prácticas individuales (acciones y decisiones) estarán “bien diseñadas” –i. e., cumplirán la exigencia del Estándar Externo– según si fomentan o no “prácticas de consenso progresivas⁵” en la comunidad a la que pertenecen. Por lo que, el cambio de una práctica científica a otra, o la aceptación de una práctica como válida, se deberá a la proporción de éxito que ofrezca la nueva propuesta de diseño, en comparación con la propuesta anterior.

Aunque no hay lugar para dar cuenta del problema de la *significancia científica*. Debe señalarse que adoptar un nuevo diseño no supone una mejora respecto al anterior. Sino que implica, por un lado, el aumento de la posibilidad de alcanzar las metas prácticas propuestas por la “comunidad científica”, por las “autoridades de la comunidad” y/o por la “institución a la que pertenecen los investigadores”; y, por otro lado, aumenta la posibilidad de alcanzar la meta teórica de una explicación unificadora de los fenómenos investigados. Para mayor información remito P. Kitcher (2003a) y (2001).

Desde la perspectiva de P. Kitcher, tomar al “diseño de la racionalidad” como el Estándar Externo desde el cuál se comprende el consenso y el progreso científico, permite naturalizar el avance cognitivo del humano, reconociéndole su carácter evolutivo a la vez que tecnológico. En consecuencia la postura con la que se comprende que funcionan las prácticas de consenso, desde las prácticas individuales de los científicos, no se inclina ni por el racionalismo científico (p.

⁴Kitcher, P., *El avance de la ciencia. Ciencia sin leyenda, Objetividad sin Ilusiones*, México D.F., UNAM, 2001, p. 250.

⁵Kitcher, P., *El avance de la ciencia. Ciencia sin leyenda, Objetividad sin Ilusiones*, México D.F., UNAM, 2001, pp. 251-252.

ej., como el modelo de Kuhn) ni por el irracionalismo científico (p. ej. Como el modelo de Feyerabend), sino en un “*modelo intermedio*”⁶ que afirma lo siguiente:

1. El consenso de la comunidad se obtiene cuando un número suficiente de sub-grupos, lo bastante poderosos al interior de la comunidad en general (autoridades y colegas), han tomado la decisión de modificar sus prácticas de forma particular, sea una resolución tomada de forma independiente o coordinada.
2. Comúnmente los científicos tienen tanto motivaciones epistémicas como no epistémicas para modificar sus prácticas y formar el consenso.
3. Los diseños que fomenta los procesos que son “vencedores” no son necesariamente, ni usualmente, mejores que los “perdedores”.
4. El argumento y el diseño obtenido acumula *poder social* en virtud de que es integrado en el pensamiento de los miembros de la comunidad.

Este Modelo Intermedio del diseño de la racionalidad científica parte de la suposición de que existe una *retórica de la investigación*. La investigación científica es un proceso dialógico que se desarrolla en o, inclusive, entre comunidades científicas. El diálogo desempeña un papel esencial en la defensa y el reconocimiento de hipótesis y teorías, así como para su crítica y sustitución.

Es importante destacar, en primer término, que al ser la unidad de análisis del naturalismo epistemológico las personas que realmente hacen ciencia, existe una cláusula en la construcción, afirmación y consenso de sus teorías, en donde se afirma que la “precisión se obtiene a costa del realismo”⁷. Por lo que, los sujetos a los que aquí se hace referencia, son modelos útiles para representar la situaciones regulares del quehacer científico real. Al respecto, Kitcher afirma: “Mis científicos de juguete no se comportan como científicos reales, ni mis comunidades de juguetes son comunidades reales”⁸.

⁶Kitcher, P., *El avance de la ciencia. Ciencia sin leyenda, Objetividad sin Ilusiones*, México D.F., UNAM, 2001, p. 279. *Cursivas en el original*

⁷Gallardo, A. *La epistemología social de Kitcher: acerca de sujetos ideales y científicos de juguete*, Bogotá, PUJ, 2013, pp. 73-74.

⁸Kitcher, P., *El avance de la ciencia. Ciencia sin leyenda, Objetividad sin Ilusiones*, México D.F., UNAM, 2001, p. 418.

En segundo término, se reconoce que las comunidades científicas están constituida por una diversidad cognitiva, conformada por una multiplicidad y una divergencias de creencias, valores, suposiciones, relaciones sociales, amistades, jerarquías institucionales, tendencias culturales, etc., que continuamente producen situaciones de competencia, enfrentamiento y discusión, y según cómo se coordine el océano de sucesos y esfuerzos individuales, estas disputas pueden conducir a presiones estériles o exitosas del desarrollo científico. Las prácticas que definen al progreso científico manifiestan sus significancias e importancias a través del consenso y la homogeneidad lograda en esta diversidad. Luego, las verdades científicas se ven como medidas al contexto en el que son descubiertas.

En otras palabras, las características epistemológicas importantes se revelan en el dinamismo de las micro-comunidades científicas. Lo que implica que muchas veces, las “verdades científicas” se les permitan o no desarrollarse según cómo afecte a los intereses de las personas, instituciones o sociedades involucradas. Inmediatamente, lo social y lo ético manifiestan su relevancia, en la medida en que definen al escenario epistemológico, ya que al problema de la búsqueda de la “verdad” se le suma el problema de lo “apropiado” de aquella verdad.

Esta problemática que no sólo se forja por la cuestión de si los científicos deben considerarse como “agentes híbridos”⁹ cuyas prácticas individuales se sopesa en la tensión entre las “metas epistémicas impersonales” y las “metas no epistémicas personales”. Sino que a su vez, se extiende tanto a la búsqueda de las “estrategias de confección de diseño” – para solucionar problemas consensuados por una comunidad o una autoridad científica –, como también a la búsqueda de modos de hacer ciencia que “causen progreso”, “eliminen prejuicios” y “potencien la libertad humana”¹⁰. Lo que concluye por poner en entredicho a la estructura científica que, en su sistema de toma de decisiones a

⁹Kitcher, P., *El avance de la ciencia. Ciencia sin leyenda, Objetividad sin Ilusiones*, México D.F., UNAM, 2001, p. 419.

¹⁰Kitcher, P., *El avance de la ciencia. Ciencia sin leyenda, Objetividad sin Ilusiones*, México D.F., UNAM, 2001, p. 45.

través de la “mayoría”, no logra resolver todos los dilemas éticos que le suceden internamente o que producen hacia la sociedad que los cobija y financia.

Por lo tanto, la cuestión del progreso científico comprende al problema de la democratización del conocimiento y, para lograr responder cómo podría llegar a resolverse el dilema entre la “verdad” y lo “apropiado” – en sus tres niveles: agente híbrido, estrategia de diseño y políticas científicas –, previamente se exige reconocer qué es el *progreso ético* y en qué medida participa de la formación del consenso científico.

2. Progreso Ético:

Un pensamiento ético, elaborado desde la naturalización de la epistemología, comprenderá la necesidad de un planteamiento de un marco de referencia que se asiente en las ideas fundamentales del darwinismo.

Una genealogía evolutiva de las prácticas éticas puede ofrecer la perspectiva histórica que dé cuenta del conjunto de disposiciones psicológicas y de capacidades neuro-fisiológicas que son necesarias para que el humano posea la capacidad de dirigir su conducta según los juicios que se piensa sobre lo bueno, lo virtuoso, lo significativo o lo valioso. Brevemente se presentará la versión naturalista del Programa Ético del humano.

Estudios antropológicos han dado cuenta de que la sociabilidad se extiende profundamente en el pasado humano, encontrándose en los ancestros comunes de hace más de 5 millones de años. Los humanos evolucionaron de homínidos que sólo necesitaban unos pocos rasgos para la vida ética completa¹¹. En los primeros grupos sociales, las bandas se ordenaban entre 30 a 70 congéneres mezclados por edad y sexo. Se tiene pruebas de que la mayoría de los primates con los que compartimos ancestros en común (p. ej., los chimpancés y los bonobos) se satisfacen neurológicamente con esporádicas

¹¹Couch, M., Pfeifer, J., *The Philosophy of Philip Kitcher*, New York, Oxford University Press, 2016, p. 255.

interacciones sociales o reduciendo severamente el número de machos maduros en el grupo.

Los primates tienen la capacidad de identificar las intenciones de sus compañeros y, basándose en su reconocimiento, ajustan sus propios planes sobre la identificación de los planes que les atribuyen a los otros. Esta capacidad de “responsabilidad” o de “interés” promueve proyectos cooperativos y la comodidad de reducir la tensión social.

Paralelamente, o quizás de forma complementaria, estudios primatológicos han señalado que los primates (y los niños de corta edad) poseen la capacidad de “dominarse a sí mismos” en la interacción con sus pares, i. e., existe una capacidad para controlar la presión de los deseos en la presencia de una práctica o patrón establecido en el que se conjugan expectativas sociales mutuas. Una hipótesis obvia, es que los ancestros homínidos extendieron la capacidad del autocontrol, convirtiendo su conducta según la sujeción social. Esta capacidad, que Kitcher denomina “orientación normativa¹²”, parte de la inicial percepción de algunas formas de comportamiento y del conocimiento de las expectativas sobre las acciones en sociedad. El desarrollo del lenguaje permitiría describir los tipos y los contextos de las acciones problemáticas y, con ello, la especificación de los patrones de conducta acorde a estas.

El inicio de la práctica ética, por lo tanto, es claramente crudo: simples directivas para compartir con los demás y evitar la violencia no provocada. Probablemente la base original para tal conformidad de las acciones cotidianas, sea la desviación del temor por la anticipación del castigo. El seguir una práctica social enfocada en tales imperativos primitivos, en los que el cumplimiento es el resultado al miedo, habría supuesto la integración social de orientaciones normativas seleccionadas por la competencia de los diferentes grupos y la transmisión posible a través del espacio y el tiempo.

¹²Kitcher, P., *Secular Humanism: Ethics as a Human Project – Dwight H. Terry Lectures*, Connecticut, Yale, m. 12:44

Para el naturalismo epistemológico, la característica de la condición humana, es que la evolución biológica les ha legado a los individuos una *disposición para vivir* con todos aquellos que agraden a sus neurotransmisores, junto con una *capacidad limitada de respuesta* responsable hacia sus pares. Esta original capacidad precaria de responsabilizarse por el otro, podría haber tenido como síntoma la inestabilidad social, siendo la *orientación normativa* una práctica estratégica para solucionar los problemas de la convivencia.

Así, la ética habría comenzado como una *tecnología social* para resolver problemas. Su función original sería superar los límites de la capacidad de respuesta altruista y cooperativa. Por lo que no es una empresa acabada ni un artefacto roto que debe arreglarse, es un *proyecto* en continua evolución que busca mantener la supervivencia de las relaciones cooperativas entre humanos, cuyo primer beneficio sería la perpetuación de la especie.

Para la perspectiva naturalista de P. Kitcher, asimilar la práctica ética a una tecnología no supone una pérdida de objetividad ni una pérdida de la subjetividad. Toda "tecnología" se basa en subjetivas preferencias dirigidas hacia objetivos, en particular seres humanos, que quieren lograr metas o satisfacer exigencias específicas pero que manifiestan deseos regulares en condiciones similares. Aunque actualmente la vida ética plena ya no se satisface con el simple "suministro de alimentos", la "satisfacción social" y el "posicionamiento jerárquico", como se comprende habría sido en las organizaciones de homínidos del Paleolítico, el *conflicto* entre pares sigue en lo profundo del Proyecto Ético contemporáneo, y constantemente pone en riesgo la estabilidad de la comunidad. La vida ética plena contemporánea busca incluir el mayor rango de oportunidades que potencien las posibilidades de elección de la vida humana. Pero su concreción es imposible.

La evolución del proyecto ético es gradual y no se expresa secuencialmente, no hay un razonamiento o una emoción privilegiada, sólo existe una mezcla de dispositivos de motivación, en las que todas las prácticas son bienvenidas pero ninguna requerida, para justificar las ponderaciones y las orientaciones normativas. Los elementos que hacen a la

vida ética contemporánea se ensamblan imperceptiblemente, y se apela a la redundancia como sistema de amortiguación de los fracasos y como testeo de los diseños valorativos que tienen éxito, i. e., se repiten conductas con pequeñas variaciones ya que han demostrado su eficacia de perpetuación.

Dentro de la perspectiva naturalista, la ética busca resolver la fricción social promoviendo la responsabilidad de los individuos y la cooperación entre los pares, a través del desarrollo:

1. De la “empatía”, i. e., las *capacidades cognitivas* de pensar al mundo desde una perspectiva ajena.
2. De la “simpatía”, i. e., las *capacidades afectivas* de sentir al mundo desde una perspectiva ajena¹³.

Ahora bien, retornando la construcción del consenso científico, en donde la exigencia del Estándar Externo supone el diseño de una racionalidad eficaz en tanto una relación de “medios y fines”, debe aunársele el Proyecto Ético, en tanto tecnología social que resuelve los problemas del altruismo por medio de orientaciones normativas de cooperación y responsabilidad. El diseño de una racionalidad, y las orientaciones normativas de cooperación, pueden identificarse como elementos necesarios para que los investigadores se esfuercen por construir, a través de sus prácticas individuales, una explicación unificada del mundo, claramente ideal y tentativa, pero que promueva la inclusión social.

En otras palabras, las prácticas de consenso científico se respaldan por el supuesto de que el progreso científico obtenido conducirá a un “sistema de creencias unificado” que amentará el ejercicio de la libertad de los individuos. Esta noción de “unificación” simplemente supone:

1. la generalización de un conjunto más grande de consecuencias, que abarcaría distintos campos de estudio,

¹³Couch, M., Pfeifer, J., *The Philosophy of Philip Kitcher*, New York, Oxford University Press, 2016, p. 209. Cursivas del texto.

2. mediante el uso del menor número de patrones, esquemas explicativos o mapas estrictos¹⁴.

Para que en una micro-comunidad científica se ejerzan las prácticas de cooperación, que permitan la formulación del consenso respecto a qué diseño de racionalidad se habrá de aplicar para resolver un conjunto de problemáticas epistémicas, las autoridades, los aprendices y los colegas se orientan:

1. Con un “lenguaje científico determinado” que permita una comunicación de lo investigado.
2. Con “factores organizativos” o “patrones institucionales” que permitan distinguir las diferencias jerárquicas (p. ej., entre autoridades y aprendices), las relaciones inter-disciplinarias (p. ej., entre micro-comunidades científicas) y los condicionantes institucionales (p. ej., la financiación de los proyectos).
3. Con una “evaluación impersonal y general” de preguntas significativas para el campo de estudio en el que se desarrollan las prácticas individuales de investigación, las cuales sirven como horizonte del conjunto diverso de las acciones investigativas realizadas.
4. Con un “acuerdo tácito” sobre los conocimientos y los problemas específicos de la disciplina, como sea el modelo teórico que ofrece una estructura parcial del mundo, la lógica con la cual se comprende la estructura, un conjunto de experimentos que la validan, y un conjunto de instrumentos, métodos, principios y observaciones que la ejemplifican.

Por la reducción del espacio no se desarrollará el modo en que surge una teoría o una práctica científica que disputa el consenso de las micro-comunidades científicas, para ello remito a P. Kitcher (2001).

¹⁴Kitcher, P., *El avance de la ciencia. Ciencia sin leyenda, Objetividad sin Ilusiones*, México D.F., UNAM, 2001, p. 241.

A partir de estas orientaciones normativas la formación del consenso dependerá del número y la “cruciabilidad¹⁵” de los investigadores independientes que lleguen a un mismo resultado, y a la misma decisión de optar por tal teoría o práctica científica. La *cruciabilidad* hace referencia, aquí, en la influencia específica que puede tener la opinión de una autoridad científica en una comunidad o en la sociedad en general.

El Proyecto Ético se manifiesta en la orientación evaluativa y cooperativa de las prácticas individuales, y se modifican por dos causas: una *social*, que supone la relación con los colegas o con las instituciones, y otra *empírica*, que supone la investigación y el encuentro con la naturaleza. Esta distinción no supone exclusión, ambas causas pueden ser inter-influyentes en los estados cognitivos de las responsabilidades asumidas en las prácticas cooperativas de los investigadores.

Dicho de otro modo, los cambios en las prácticas del consenso científico, son el resultado de las modificaciones de las prácticas individuales. Estos cambios son el resultado de la convergencia e inter-influencia de dos procesos, una que supone el ejercicio del Proyecto Ético por medio de la conversación con los colegas, y otra que supone el ejercicio del Estándar Externo por medio de los encuentros con la naturaleza a través del diseño de un mapa cognitivo.

3. Progreso Ético y Científico:

En principio, la institución que integra las líneas de investigación busca que sus comunidades científicas desarrollen teorías que permitan:

1. Un “progreso” hacia la verdad, en tanto modelo teórico ajustado a la realidad.
2. Un aumento en la cantidad de las posibilidades prácticas, i. e., continuidad o nuevos proyectos de investigación.

¹⁵Kitcher, P., *El avance de la ciencia. Ciencia sin leyenda, Objetividad sin Ilusiones*, México D.F., UNAM, 2001, p. 521.

3. Una definición del “desarrollo apropiado” de las ciencias, i. e., un cuidado de las libertades humanas democráticas, a través del desarrollo de las libertades de investigación.

Si el objetivo de una sociedad es el bienestar de la mayoría de sus ciudadanos, luego, la ciencia debe ser *subsidiaria del bienestar general* y, en consecuencia, debe ofrecer una modo de hacer ciencia que siga primariamente a los valores fundamentales de la sociedad democrática, ya que los “proyectos de investigación científica” que la institución acepte, promueva, financie y habilite serán considerados como la propuesta, que una estructura socio-política en particular, ofrece a la sociedad en general, i. e., será la propuesta sobre “qué tipo de ciencia habría que hacer¹⁶”.

Se recupera aquí, el antiguo problema de la “capacidad de respuesta” hacia el otro, aunque ahora bajo nuevas formas y causas de sufrimiento y de dolor, muchas de las cuales son efecto del propio progreso científico. El Progreso Ético y el Progreso Científico se aúnan cuando se comprende que la noción de “progreso” no refiere al alcance de un umbral o un límite ideal, p. ej., la bondad o el conocimiento, i. e., no es un “progreso hacia” sino, más bien, es un “progreso para”. En otras palabras, tanto el Progreso Ético como el Progreso Científico suponen el desarrollo de prácticas orientativas para resolver problemas afectivos y cognitivos, respectivamente. La función original de la ética y de las ciencias es superar la capacidad de respuesta del humano a su ambiente.

En la medida en que se construyan medios para aumentar el desarrollo de las libertades humanas, consecuentemente se aumentarán las libertades de investigación, facilitando la renuncia a prejuicios, y promoviendo el aumento de las oportunidades de elección individual.

Una micro-comunidad que pueda abordar críticamente su historia ética está poniendo en cuestión los objetivos de su esfuerzo investigativo y el modo en que sus metas epistémicas y no epistémicas se han desarrollado y definido.

¹⁶Gallardo, A. *La epistemología social de Kitcher: acerca de sujetos ideales y científicos de juguete*, Bogotá, PUJ, 2013, p. 57.

Es una comunidad que comprende su inserción en una sociedad que responde por ella, y a la cual le debe un reconocimiento de sus necesidades globales para cada uno de los miembros de la especie. En otras palabras, es una comunidad científica que “socava la aparente necesidad del presente¹⁷” en el que se encuentra.

Forzosamente, el Proyecto Ético hace global al quehacer científico al orientarlo a aumentar sus prácticas altruistas y cooperativas. Pero, es claro que la realidad no ofrece una situación coherente con esta orientación. Muchas veces, la libertad de divulgación del conocimiento científico obtenido está cercada por razonamientos burocráticos o intereses empresariales. Si bien la mayoría de los ciudadanos creen en la ciencia, tienden a desconfiar de sus motivos y de los juicios de los científicos.

El objetivo del planteamiento del Proyecto Ético es proporcionar un marco de valores que permita reflexionar cómo la ciencia y la política se cruzan, en vistas de ofrecer orientaciones y coordinaciones de las prácticas individuales –no exclusivamente epistémicas–, para proponer arreglos democráticos del progreso científico que no caigan en la falsa ilusión de la “libertad de valores¹⁸”.

Según Kitcher, del Proyecto Ético se pueden reconstruir tres ideales o guías de replanteamiento para pensar una forma de resolver los problemas de la democratización del conocimiento científico.

Primero, la Conversación Ideal. A través de la normativa de la simpatía y la empatía, se promueve la filtración de las acciones egoístas para lograr un tamiz sobre lo éticamente admisible y lo factualmente posible, en pos de minimizar el choque de los deseos incompatibles. Una “conversación ideal” presupone un *libre mercado de las ideas*, en donde las posiciones rivales combaten entre sí como “gladiadores en combates¹⁹”. En otros términos, al igual que todos tienen voz en los asuntos respecto a los cuales nadie es experto, hay múltiples

¹⁷Couch, M., Pfeifer, J., *The Philosophy of Philip Kitcher*, New York, Oxford University Press, 2016, p. 207.

¹⁸Couch, M., Pfeifer, J., *The Philosophy of Philip Kitcher*, New York, Oxford University Press, 2016, p. 206.

¹⁹Couch, M., Pfeifer, J., *The Philosophy of Philip Kitcher*, New York, Oxford University Press, 2016, p. 210.

versiones de la buena vida. Pero, el compromiso mutuo, exige una modificación de los deseos egoístas para que todos luchen por la armonía de la especie.

Segundo, la División del Trabajo Epistémico. No todo el mundo ha de estar calificado para pronunciarse sobre cada una de las cuestiones epistemológicas (prácticas, teóricas, metodológicas, instrumentales, institucionales, etc.), es necesaria la confianza en el discurso de las autoridades científicas, a la par que debe aumentarse el círculo de ciudadanos que puedan entender las implicancias de los proyectos científicos, lo que supone la divulgación y la tutoría constante sobre estas cuestiones, con el fin de eliminar el constante compromiso de la apelación de lo sobrenatural como explicación y/o justificación de las normativas y práctica sociales. La División del Trabajo Epistémico refiere, por un lado, a la complicación del cambio razonable de las creencias por parte de una sociedad que no ha podido informarse integralmente respecto al estatus del conocimiento científico actual, y por otro lado, a la necesidad de constituir métodos de inferencias de juicios que sean accesibles sin necesidad de apelar a un lenguaje específico de una disciplina científica.

Tercero, la Ciencia Bien Ordenada. Un conjunto de micro-comunidades científica está “bien ordenada” si las líneas de investigación prioritarias han sido consensuadas y financiadas a través de discusiones, cuyas conclusiones son las que se alcanzarían a través de la deliberación respecto a los intereses que satisfacen para generaciones futuras, los costos que implican, la viabilidad que poseen y las perspectivas de éxito que establecen en comparación con otras perspectivas. La “Ciencia Bien Ordenada” funciona como una *herramienta de diagnóstico* que orienta los fines con las prácticas actuales. En donde se pone a prueba la inclusividad ética de los proyectos de investigación científica que actualmente se realizan. Es un acto de simulación de una consciencia global respecto a un caso particular de producción epistémica de prácticas individuales.

Conclusión:

Siguiendo la interpretación naturalista de P. Kitcher, los acontecimientos históricos que han producido a la ciencia y a la ética contemporánea han sido *contingentes* –ya que podrían haber resultado de otra manera y no necesitan permanecer como están– y sus resultados han sido *imperfectos* –pues las cosas no deben permanecer como están–.

Ciencia y ética progresan acorde a su proyección de resolver problemas específicos (cognitivos y afectivos). Al ser ambos una construcción humana colectiva, se presentan como una inacabada tarea que permanentemente se adapta a la constante evolución y, en ambas, la existencia de sus problemas expresa un fracaso colectivo que imprime la urgencia de los usuarios una solución aplicable a su contexto, de una forma tal que comprenda los intereses de cada uno de los miembros de la especie.

Sólo a través de la reflexión de que el conocimiento científico es el resultado de una compleja historia que involucra una multitud de actores y circunstancias, se obtendrá una visión sintética de las circunstancias a las que responden y se enfrentan las estructuras, roles, instituciones y normativas, que deben orientar constantemente sus investigaciones a la conjunción de lo verdadero y lo apropiado.

Finalmente, el “Progreso Ético consiste [desde la perspectiva naturalista de la filosofía de las ciencias] en difundir, de una manera cada vez más amplia y segura, las condiciones bajo las cuales las personas pueden elegir libremente la forma en que pretenden tener sus vidas²⁰”. La comprensión de la realidad resuelve los problemas prácticos, y promueve los lineamientos de la conversación ideal, al manifestar las condiciones y el contexto desde las cuales éstas surgen.

Bibliografía:

²⁰Couch, M., Pfeifer, J., *The Philosophy of Philip Kitcher*, New York, Oxford University Press, 2016, p. 228

Ambrogi, A. (Comp.) (1999) *Filosofía de la Ciencia: el Giro Naturalista*, UIB, Isla Baleares.

Couch, M., Pfeifer, J. (2016) *The Philosophy of Philip Kitcher*, Oxford University Press, New York.

Gallardo, A. (2013) *La epistemología social de Kitcher: acerca de sujetos ideales y científicos de juguete*, PUJ, Bogotá.

García-Sánchez, F. (2007) "Diagnóstico genético embrionario y eugenesia: un reto para el derecho sanitario", en *DS*, Vol. XV, N° 1, pp. 74-97.

Guillaumin, G. (2005) *El surgimiento de la noción de Evidencia. Un estudio de epistemología histórica sobre la idea de evidencia científica*, UNAM, México D.F.

Kitcher, P. (2001) *El Avance de la Ciencia. Ciencia Sin Leyenda, Objetividad Sin Ilusiones*, UNAM, México D.F.

Kitcher, P. (2002) *Las Vidas Por Venir. La revolución genética y sus posibilidades para el ser humano*, UNAM, México D.F.

Kitcher, P. (2003a) *Science, Truth and Democracy*, Oxford Studies in the Philosophy of Science, Oxford.

Kitcher P. (2003b) "The Third Way: Reflections on Helen Longino's The Fate of Knowledge", en *Philosophy of Science*, V. LXIX, N° 4,

Kragh, H. (1989) *Introducción a la Historia de la Ciencia*, Crítica S. A., Barcelona.

Kuhn, T. (1975) *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE.

López Mato, Andrea (Comp.) (2008) *Los últimos serán los primeros*, Buenos Aires, Sciens.

M. Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, París, Gallimard, 2004.

Mill, J.S. (1983) *Sobre la libertad*, Laia, Barcelona.

Moisés P.M. (2016) *Exposición y crítica de las tesis básicas de la cosmovisión naturalista*, UVA, Valladolid.

Zenaide Y. A., (2008) "Ciencia Democrática. El camino a seguir. Las propuestas de Helen Longino y Philip Kitcher" en *Laguna*, N° 23.

Videografía:

El progreso ético y el progreso científico. GABRIEL PARAVANO

Kitcher, P. (2013) *Secular Humanism: Ethics as a Human Project* - Dwight H. Terry Lectures, Yale, Connecticut. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=y1pbVqTS8So&index=2&t=394s&list=LLDaC646HXI5jCnkji4jBtMQ>

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFIA
MESA REDONDA: CIENCIA ENCARNADA

CIENCIA ENCARNADA E HISTORIA: RELATOS QUE BAJAN EL TONO

Sofía Pastawski
Universidad Nacional de Córdoba
ornitorrincoceleste@gmail.com

Resumen: Analizamos textos de Bruno Latour (2001), Ian Hacking (1991) y George Makari (2010) como representativos del modo contemporáneo de hacer historia de la ciencia. Apoyándonos en los análisis *narratológicos* realizados por Clark (1995) detectamos la presencia de elementos propios de las estructuras trágica, cómica y romántica modificados por el tono irónico. Tal rasgo irónico coincide con la tendencia a bajar el tono en las historias de la ciencia contemporánea (Shapin; 2010) y son propios de una perspectiva de la ciencia como encarnada.

Palabras clave: Ciencia encarnada, Shapin, géneros narrativos históricos, ironía.

1. Introducción

Este trabajo se enmarca dentro de un proyecto más amplio de considerar la historia de la ciencia y las prácticas científicas desde una perspectiva “encarnada”. Dicho adjetivo, utilizado por el historiador de la ciencia Steve Shapin, pretende establecer un contrapunto con un estilo de historia *sartoniano*, donde la ciencia se nos presenta como un objeto puro o descarnado. Presentar el conocimiento como encarnado en agentes, lugares, tiempos y técnicas puntuales es el modo que consideramos actualmente más apropiado para narrar historias de la ciencia. En este marco no sólo importa aquello que se selecciona como merecedor de ser contado sino también resulta legítimo considerar el modo en que se cuenta; sean conscientes o inconscientes, las elecciones narrativas refieren a un modo de considerar el conocimiento científico.

La tesis que pretenderemos defender en este trabajo es que si buena parte de la historia de la ciencia contemporánea tiene en cuenta perspectivas de la ciencia como encarnada, esto se refleja en el giro irónico que hallamos en sus relatos. Para esto tomaremos de referencia el análisis narratológico realizado

por William Clarck de algunas obras contemporáneas y ejemplificaremos nuestra propuesta con algunos pasajes de textos de Bruno Latour, Ian Hacking y George Makari.

2. Ciencia encarnada

Nuestra perspectiva de una ciencia como encarnada coincide con los aspectos desarrollados por el heterodoxo historiador Steve Shapin en el primer capítulo de *NeverPure* (2010). En tanto vale más hacerse eco de lo que otros han dicho mejor que nosotros, antes que pretender una falsa originalidad, reconstruiremos brevemente las tesis historiográficas expuestas por Shapin en dicho capítulo.

El capítulo al que nos referimos lleva por título “Bajar el tono en historia de la ciencia. Una vocación noble”. La expresión “bajar el tono” pretende establecer un contrapunto con aquellas expresiones sartonianas en que el historiador es asemejado al hagiógrafo, responsable de trazar el recorrido científico en términos del camino del héroe¹. El llamado shapineano a bajar el tono en historia de la ciencia hace referencia al modo que contamos historias; no obstante para contar historias diferentes, la ciencia y el científico, en tanto objetos de estudio, deben ser considerados de manera diferente. Shapin enumera una serie de características que pueden considerarse heréticas respecto a la tradicional concepción sartoniana, las cuales retomamos aquí:

- La ciencia pertenece a un tiempo y lugar específico y lleva las marcas, visibles o no, de aquel espacio y tiempo donde fue producida.
- No hay una sola ciencia sino una diversidad de disciplinas científicas. Lo mismo vale para los métodos científicos.
- Ni los científicos ni las comunidades científicas poseen alguna cualidad moral o cognitiva que los diferencie del resto de las personas, o los vuelva infalibles.
- Al historiador no le interesa tanto indagar la verdad como la credibilidad.

¹Shapin, S. *Never pure*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2010, p. 28.

- La ciencia no es pensamiento puro sino práctica.

Por último Shapin sugiere que la construcción y justificación del conocimiento científico pasa a ser una puesta en escena que apela a múltiples recursos culturales para brindar signos de integridad, autoridad y altruismo. De esto modo, parafraseando a Shapin, la idea de conocimiento desencarnado pasa a ser una puesta en escena encarnada, constituida por múltiples prácticas y signos materiales².

Considerar a la ciencia de este modo tiene su correspondencia, como ya dijimos más arriba, en el modo en que se cuenta historia de la ciencia. El llamado de Shapin no es novedoso, en las últimas décadas la palabra *whig* se ha vuelto casi sacrílega en los ámbitos académicos y abunda la tendencia a contar historias centradas en las prácticas, las interacciones sociales y los detalles témporo-espaciales. Sin embargo los que nos gustaría agregar aquí es que dicha concepción de la historia de la ciencia tiene su correlato en un estilo de escritura desencantado. Como si frente a la caída de los grandes relatos heroicos de la ciencia, lo que quedase fuese narrar sin poder evitar un gesto irónico o burlón.

2. Estilos narrativos

La idea de analizar las historias de la ciencia en términos narrativos la tomamos del artículo de William Clarck "Narratología e historia de la ciencia" (1995). Clark utiliza las categorías elaboradas por Northrop Frye en *Anatomía de la crítica* (1957), y aplicadas por primera vez por Hayden White (*Metahistoria*, 1973) a textos no ficcionales, para considerar las estructuras narrativas de cuatro obras contemporáneas: *La edad de la objetividad* (1960), de Charles Gillispie; *El Leviathan y la bomba de vacío* (1995) de Steven Shapin y Simon Schaffer; *La controversia devoniana* (1995) de Martin Rudwick y *Visiones primates* (1989) de Donna Haraway. Clark se propone leer las obras de estos cinco autores con el espíritu de un crítico literario: "El objetivo es desplazar un discurso

²Ibíd; p. 30.

historiográfico extraído de la historia política, con términos como "revolución" e "historia whig", por uno extraído de la crítica literaria o la poética"³.

Una de las tesis centrales de Clark es que lo que consideramos tradicionalmente como historia *whig* ha sido identificado con el género romántico y que las narrativas actuales tienden a lo cómico⁴. Esto es decir, utilizando términos de la crítica literaria, lo mismo que dice Shapin cuando habla de "bajar el tono".

Los géneros literarios pueden ser interpretados de manera funcional como "Códigos culturales mediante los cuales los participantes en una sociedad particular aprenden cómo seguir argumentos"⁵. En su análisis Clarck toma como centrales cuatro géneros: romance, comedia, tragedia y sátira. Si bien resulta difícil hallar géneros puros, en general podemos encontrar diferentes marcadores genéricos en un mismo relato; es por ello que Clark toma seis elementos para describir la presencia de uno u otro género en las obras analizadas: la trama, el escenario, los personajes, el desenlace, la voz narrativa y la audiencia⁶.

Los análisis realizados por Clarck de las obras arriba citadas son extensos y excedería nuestro propósito describirlos aquí. Lo que nos interesa retomar de este trabajo es la posibilidad de analizar los textos de historia de la ciencia en términos narrativos, por un lado y, sumado a esto, la tesis sobre que la "bajada de tono" en historia de la ciencia puede considerarse como un tránsito de lo romántico a lo cómico. Defendemos que el tránsito de lo romántico a lo cómico es factible en la medida que hallamos un giro irónico en las narraciones; esto es lo que agregaríamos a la tesis de Clarck.

Nos interesa hablar aquí de lo irónico o satírico como tono, mientras la estructura refiere a aquellos elementos explícitos en la trama, el tono señala el

³Clark, W. "Narratology and the History of Science "en Stud. Hist. Phil. Sci. Vol. 26, 1, pp 1-71, p. 3.

⁴*Ibíd*, p. 60.

⁵ *Ibí*, pp. 5-6.

⁶*Ibíd*, p. 7.

sentido o intención que podemos inferir del relato⁷. Acorde a la definición de White entenderemos lo irónico, o satírico, como aquello que implica un punto de vista desencantado:

La sátira presupone por igual la *inadecuación última* de las visiones del mundo representadas dramáticamente en los géneros del romance, la comedia y la tragedia (...) el advenimiento del modo de representación satírico señala la convicción de que el mundo ha envejecido.⁸

Señalado esto, tomaremos algunos de los marcadores genéricos definidos por Clarck para analizar tres textos e intentaremos mostrar como en ellos, si bien encontramos elementos románticos, cómicos y trágicos, dichos elementos se encuentran atravesados por un sesgo irónico.

3. Tres casos

Hemos elegido para nuestro análisis, fragmentos de los historiadores de la ciencia Ian Hacking, Bruno Latour y George Makari. Los tres autores parecen compartir una concepción de la ciencia como “encarnada” y sus obras datan de mediados de los ochenta en adelante. Aquí hemos seleccionado algunos fragmentos de textos donde, a nuestro entender, los marcadores genéricos se hacen más evidentes.

3.1 *La selva de Latour*

Nuestro primer caso es el segundo capítulo de *La esperanza de Pandora* (1999) de Bruno Latour, “La referencia circulante”. Este texto nos interesa en tanto nos presenta un escenario típicamente romántico. El escenario es aquel lugar donde se sitúa la acción, según Clarck en los escenarios románticos hallamos una clara distinción entre naturaleza y cultura, a su vez el mundo natural muchas veces remite a un mundo onírico donde, por ejemplo, los árboles y las piedras pueden hablar⁹.

⁷Frye, N., *Anatomía de la crítica*. Monte Ávila. Venezuela. 1957, p. 74.

⁸White, H. *Metahistoria*, México, FCE, 1992 pp. 20-21.

⁹ Clarck, p.11ss.

La mayor parte del relato que nos ofrece Latour transcurre en la zona de la selva amazónica de Manaos donde realizan su trabajo de campo una botánica, una geógrafa y un edafólogo. Tierras y vegetales son sistemáticamente traducidos hasta volverse marcas bidimensionales en un laboratorio. La selva pierde su aire salvaje al volverse laboratorio: “Aquí en la selva virgen, una rama horizontal se destaca sobre lo que de otro modo no sería más que un fondo uniformemente verde. Sobre esta rama, atravesada por un clavo roñoso, hay una pequeña placa de latón que lleva inscrito el número 234”¹⁰. Para entender lo caótico del paisaje es necesario un mapa cuidadosamente elaborado. El escenario romántico es desencantado: “Sí, los científicos son los amos del mundo, pero únicamente si el mundo llega hasta ellos en forma de inscripciones bidimensionales, combinables y capaces de superponerse. Siempre ha ocurrido lo mismo, desde que Tales se puso al pie de las pirámides”¹¹.

Latour nos muestra en primer lugar un mundo selvático, misterioso; lo curioso es que en este escenario cuasi-romántico la tierra y los árboles si le hablan a los expertos, pero no por alguna magia o encanto como sucede en los relatos tradicionales, sino en la medida que son marcados con clavos, mapeados y luego llevados a un laboratorio. Es en este tránsito del mundo natural al social donde consideramos que el trasfondo irónico se apodera del relato: no se trata de un personaje solitario volviendo a la civilización para dar noticias de algo maravilloso que ha visto en el bosque sino de un grupo de personas acreditadas capaces de volver a la naturaleza algo manipulable y legible en la comodidad de sus laboratorios. Pasemos ahora a nuestro segundo caso.

3.2 Las burocracias de Hacking

Nuestro segundo análisis será sobre la trama y desenlace del sexto capítulo de *La domesticación del azar* (1992) de Ian Hacking: “La proporción de enfermedad”. Clark, siguiendo a Aristóteles, nos dice que la trama es la causa

¹⁰Latour, B. “La referencia circulante” en: *La esperanza de Pandora*, Barcelona, Gedisa, 2001, p. 45.

¹¹*Ibíd*, p. 32.

formal de una narración¹². Es decir, es aquello que hace avanzar dicha narración otorgando un hilo coherente a los acontecimientos que se suceden. Una trama cómica se caracteriza por un final feliz, generalmente hay alguna dificultad u obstáculo que los personajes logran superar mediante un proceso de integración social, a diferencia, por ejemplo, del drama en que el héroe debe separarse de la sociedad para lograr su cometido.¹³

El relato ofrecido por Hacking nos muestra cómo se llega a establecer en la Inglaterra del siglo XIX un proceso de conteo eficaz para conocer el número de personas que se enfermaban y morían por año. Quienes llevan adelante la acción no son grandes héroes sino burócratas y funcionarios que discuten sobre si es posible calcular promedios de enfermedad y mortandad de los ingleses. Una comisión especial de la Cámara de los Comunes lidia simultáneamente con asociaciones de beneficencia desorganizadas e incapaces de tener algún registro, los representantes de compañías de seguros interesados en defender algunos número más que otros y Finlaison, el experto consultado una y otra vez por el Comité. Se suceden discusiones sobre si es plausible o no calcular tasas de enfermedad y mortalidad a futuro hasta que “Los británicos se convencieron de que existen leyes regulares de la enfermedad semejantes a las de la mortalidad. La ley estadística estaba en marcha y conquistaba nuevos territorios.”¹⁴

Hallamos un final feliz, se logra estandarizar un método estadístico incipiente para calcular las tasas de mortalidad y enfermedad, sin embargo las últimas frases del capítulo no nos hablan tanto del final feliz sino de la obsesión por los números que conlleva para la sociedad inglesa la incorporación de las leyes estadísticas: “Una vez que el pensamiento de semejantes leyes se hubo impreso en el espíritu de la gente, ésta encontraba datos por todas partes”¹⁵; ya

¹²Clarck, p. 31.

¹³*Ibid*, p. 39.

¹⁴Hacking, I. “La proporción de enfermedad” en *La domesticación del azar*, Barcelona, Gedisa, 1991, p. 87.

¹⁵*Ibid*, p. 86.

podemos empezar a desencantarnos cuando el afán por los registros empieza a mostrar su lado absurdo.

Pasemos ahora a nuestro último caso.

3.3 Los héroes caídos de Makari

Por último observaremos algunos de los personajes que nos presenta George Makari, en *Revolución en Mente* (2012). Tomaremos el episodio referido a la controversia Freud-Jung para considerar tanto a Freud como a Jung como personajes trágicos.

Los personajes trágicos generalmente son superiores en grado al resto de los humanos puesto poseen cualidades especiales asociadas a una moral elevada. En una típica biografía de Freud, como la escrita por Ernest Jones (1953-57), Freud se nos presenta como un héroe científico una y otra vez traicionado por sus hijos intelectuales.

Sin embargo, en el texto de Makari hallamos el giro irónico que nos muestra a un Jung y un Freud antes que guiados por intereses altruistas, empeñados en obtener reconocimiento y apoyo de sus pares. El narcisismo y la envidia se vuelven móviles de una disputa que, aunque disfrazada de intelectual, posee un trasfondo de intereses mucho más mundanos. Jung acusaba a Freud por hostigarlo intelectualmente, Freud reprochaba a Jung necesitar tratar su complejo paterno. Makari relata como:

Cada médico se sentó en su biblioteca a escribir un informe de la prehistoria de la mente. Recontarían la historia bíblica de padres e hijos desde una perspectiva psicológica y, al mismo tiempo, trabajaban bajo la acusación de que su propia posición como padre o hijo había transformado su trabajo en nada más que una autobiografía.¹⁶

No podemos separar en la narración realizada por Makari lo que es creación puramente teórica de aquello que es producto de los conflictos personales, tampoco hallamos conocimiento desinteresado, “Para Freud,

¹⁶Makari, G. *Revolución en mente: La creación del psicoanálisis*, Barcelona, Sexto piso, 2012, p. 360.

absorber las ideas y luego pensar en contra de esas mismas ideas había resultado en extremo provechoso.”¹⁷

El tono irónico lo hallamos aquí en el hecho de que se describen las trayectorias individuales de dos personajes claves para la historia del psicoanálisis, los cuales, al igual que los héroes, lidian con obstáculos y adversidades sin embargo estos obstáculos son mucho más banales y menos desinteresados que los propios de un héroe mitológico.

4. Consideraciones finales

Hemos intentado mostrar que las historias de acontecimientos científicos que tienden a “bajar el tono” se manifiestan en los giros irónicos que adquieren los relatos. Somos conscientes de que nuestra hipótesis es ambiciosa y que los ejemplos mencionados no pueden en lo más mínimo ser exhaustivos. Sin embargo, y aunque nuestro olfato nos indica que esta tendencia puede hallarse en buena parte de la literatura actual categorizada como Historia de la Ciencia, consideramos necesario un relevamiento más pormenorizado y sistemático para ofrezca suficiente sustento.

También quedará pendiente para un trabajo futuro una formulación más precisa de aquello que hemos llamado laxamente “tono irónico” y su vínculo con los diferentes marcadores genéricos. Nos basta, por el momento, haber brindado una aproximación a un modo distinto de analizar los textos provenientes de la historia de la ciencia, habiendo señalado el hecho de que la vinculación entre el modo en que se entiende la ciencia y el modo en que se elige narrar su historia, no es azaroso.

Bibliografía

- Clark, W. “Narratology and the History of Science” en *Stud. Hist. Phil. Sci.* Vol. 26, 1, pp 1-71. Elsevier Science Ltd. Inglaterra. 1995.
- Frye; N., *Anatomía de la crítica*. Venezuela. Monte Ávila. 1957.
- Hacking, I. “La proporción de enfermedad” en *La domesticación del azar*, Barcelona, Gedisa, 1991.

¹⁷Ibíd; 357.

Ciencia encarnada e historia: relatos que bajan el tono. SOFÍA PASTAWSKI

Latour, B. "La referencia circulante" en: *La esperanza de Pandora*, Barcelona, Gedisa, 2001.

Makari, G. *Revolución en mente: La creación del psicoanálisis*, Barcelona, Sexto piso, 2012.

Shapin, S. *Never pure*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2010.

White, H. *Metahistoria*, México, FCE, 1992.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFIA
MESA REDONDA: CIENCIA ENCARNADA

**CIENCIA ENCARNADA: UN BREVE RELEVAMIENTO DE LA TRAYECTORIA DE
LA BOMBA DE VACÍO ENTRE 1660 Y 1670 DENTRO DEL CONTEXTO DE UNA
EPISTEMOLOGÍA MATERIAL**

Juan Carlos Patoco
Universidad Nacional de Córdoba
blzrwx@gmail.com

Resumen: Tradicionalmente los instrumentos científicos han sido considerados como auxiliares de la teoría, es decir, como dependientes y supeditados a la dinámica del conocimiento proposicional. En sintonía con línea de trabajo de autores recientes, defenderemos la idea opuesta, es decir, que los instrumentos científicos se hallan en el mismo nivel epistémico que el nivel representacional y más aún, que en ciertos casos estos son independientes de las teorías. Desde el punto de vista epistémico, algunos instrumentos científicos poseen criterios de validez propios y del todo discordantes de los criterios de la epistemología tradicional. Para ilustrar el caso, analizaremos la trayectoria material de la bomba de vacío en una red espacio-temporal definida, exponiendo sus antecedentes materiales y su dinámica desde la primera versión creada por Robert Boyle hasta la versión final comercializada por Denis Papin. El análisis mostrará cómo el aspecto material de este artefacto se consolida a nivel técnico y científico, generando tanto un acervo de criterios de validez epistémica propios, como nuevas ramas de desarrollo técnico y científico.

Palabras clave: ciencia encarnada, bomba de vacío, materialidad, prácticas, Boyle, Huygens.

1. Introducción

En el presente trabajo consideraremos a los dispositivos técnicos como independientes de la teoría¹ a partir de un enfoque que analice la historia de las máquinas hacia la teoría, en contraposición al enfoque tradicional que ha considerado el desarrollo de máquinas a partir de las teorías.

Con este objetivo haremos un estudio breve de la trayectoria material del primer dispositivo complejo en entrar en un laboratorio, la bomba de vacío. Emblema y frontispicio de la filosofía experimental, este instrumento se destaca por exponer un mundo fundamentalmente diferente a como se había entendido hasta entonces. Veremos su desarrollo de lo abstracto a lo concreto como

¹Roberts. L., Schaffer. S., & Dear. P. (eds.), *The Mindful Hand: Inquiry and invention from The Late Renaissance to Early Industrialisation*, Amsterdam, Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, 2007, Prefacio.

resultado de una sucesión de ensamblajes materiales vinculados por una relación de producción-reproducción. Destacaremos principalmente dos aspectos, uno diacrónico y otro sincrónico, ubicados entre 1660 y 1670, que abarcan desde las primeras bombas de vacío inglesas hasta las máquinas distribuidas comercialmente por diversos artesanos.

Cada etapa de este proceso nos presenta un instrumento que se desenvuelve como un ensamblaje lógico particular, en virtud de una coherencia interna y dentro de una red de relaciones causales entre sus elementos. Veremos que el objetivo de cada nuevo instrumento mejorado es el incremento en su eficacia mediante un perfeccionamiento de la integridad estructural y una disminución de las falencias.

A partir de lo anterior intentaremos construir una red sincrónica que nos permita identificar algunos puntos de convergencia hacia una forma única. El objetivo final es dar un paso hacia la identificación de criterios de validez que nos permitan en un futuro postular una axiomática² propia del saber técnico.

Somos conscientes que elegimos un tipo de discontinuidad; en este relato los aspectos intencionales, así como los intereses sociales, políticos, económicos o religiosos ocuparan un lugar secundario. El rol de los agentes es puramente instrumental³ como vehículos de un saber práctico encarnado. Esta elección responde a un interés genuino de analizar la dinámica científica desde una perspectiva novedosa.

2. Bombas de vacío inglesas

2.1. Primera bomba de vacío de Boyle y bomba de la Royal Society

Hacia 1557 Robert Boyle, luego de tomar conocimiento de un dispositivo neumático creado recientemente por Otto von Guericke, y advirtiendo que este poseía desventajas prácticas, se propuso construir su propia máquina. Comenzó la construcción en Londres a finales de 1658, con un encargo a Robert Hooke y

²Simondon G., *El modo de existencia de los objetos técnicos*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 35.

³Shapin S., Schaffer S., *El Leviathán y la bomba de vacío, Hobbes, Boyle y la Vida Experimental*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2005, p. 189.

al fabricante de instrumentos Ralph Greatorex, invirtiendo considerables recursos en ello.

Hacia comienzos de 1659, el instrumento se encontraba en funcionamiento y fue presentado en el GreshamCollege, y poco después fue trasladado de Londres a Oxford donde fue utilizado para producir los experimentos del *New ExperimentsPhysico-Mechanica*. Hacia mediados de ese mismo año, Boyle llevó su máquina nuevamente a Londres donde se realizaron demostraciones públicas de su funcionamiento.

Hacia marzo de 1661 la Royal Society comenzó a sugerir cambios en la bomba y apresurar las modificaciones. Pocas semanas después, hacia abril, Christiaan Huygens visitó Londres y reconoció las virtudes del novedoso aparato neumático.

Para mayo, Boyle encontró que la bomba de vacío no era capaz de extraer totalmente el gas, reduciendo la presión, a lo sumo, a algo menos de un tercio de la original. Entonces, acuciado por los problemas de porosidad del dispositivo, las exigencias de la Royal Society y las críticas de sus detractores, cedió su bomba original a dicha Sociedad y se dedicó producir un nuevo aparato. A partir de este momento, en poder de Royal Society, la bomba de vacío estuvo en un permanente proceso de rediseño y reconstrucción, principalmente en relación al problema de la estanqueidad frente a las fugas. En el verano de 1661, el Secretario de la Institución, Henry Oldenburg visitó a Huygens en Holanda y supo que pronto comenzaría a construir una bomba propia.

En vistas del nuevo proyecto de Huygens, la Royal Society decidió postergar en octubre la reforma de su bomba y le solicitó información sobre su diseño. Para marzo ya llegaban los informes de las nuevas máquinas de Boyle en Oxford y de Huygens en Holanda. La bomba de vacío de la Royal Society era la que peor funcionaba de todas las máquinas disponibles por entonces.

Se sumaban a este inconveniente nuevos informes por parte de Huygens sobre un fenómeno novedoso que amenazaba en convertirse en un medio crucial para evaluar la integridad de las bombas de vacío y que, debido a su

pobre desempeño, el aparato de la Royal Society no se encontraba en condiciones de reproducir.

En marzo de ese año, Oldenburg comisionó a dos enviados para que fueran personalmente a ver el dispositivo de Huygens. Posteriormente tres personas en Inglaterra, fueron encargadas para repetir los informes, pero no lo lograron. Hacia julio se llevó la máquina a un artesano de nombre Oldfield para hacerle mejoras. Sin embargo, a pesar de estos esfuerzos, la máquina continuaba sin funcionar correctamente y las fugas continuaron siendo comunes.

En agosto de 1662 la bomba de la Royal Society entró en funcionamiento⁴ con Hooke y hacia noviembre comenzó a funcionar significativamente mejor. A partir de ese momento la bomba fue reconstruida siguiendo los lineamientos de la máquina de Boyle en Oxford.

No obstante para marzo 1663 la bomba aún no podía reproducir el fenómeno reportado por Huygens, nuevamente debido a las fugas. Para mediados de 1663 la situación devino crítica. Hooke utilizó los métodos conocidos de calibración, pero la bomba presentaba filtraciones.

Llegamos aquí a un momento crucial. Por un lado vemos que a menos que se pudiera reproducir el fenómeno de Huygens, no se aceptaría la operatividad de las bombas inglesas. Por otro, dado que no había otro centro de reproducción, si no se lograba replicar el fenómeno en Inglaterra nadie le concedería el estatus epistémico de fenómeno y nadie reconocería las virtudes de la bomba de Huygens. Todo parecía indicar que solo la presencia de Huygens nuevamente en Londres podría traer una solución a este dilema. En junio de 1663 Huygens llegó a Inglaterra y se quedó hasta finales de septiembre.

A partir de este momento Huygens se sumó a Hooke como operador de la bomba del GreshamCollege y reconoció que, a pesar de las diferencias significativas con sus propios dispositivos, la máquina no tenía casi fugas ni filtraciones. Sin embargo, no pudieron reproducir el experimento de la

⁴Shapin S., Schaffer S., *El Leviathan y la bomba de vacío, Hobbes, Boyle y la vida experimental*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2005, p. 321.

suspensión anómala, terreno en el que semanas después, más precisamente en julio de 1663, Power y Pope, miembros de la Royal Society, tuvieron éxito, señalando que se requería una técnica específica para producirlo. Luego de esto Hooke repitió el experimento con éxito y poco después Boyle y Brouncker reprodujeron la técnica de Power y Pope con un barómetro normal de agua; es decir, sin necesidad de utilizar una bomba de vacío.

Dos cosas importantes sucedieron aquí. Por un lado, la reproducción devino una cuestión real y por otro, como resultado de esto, la comparación de las bombas en base al experimento de la suspensión anómala quedó fuera de la discusión; es decir el problema se trasladó desde el ámbito experimental sobre la integridad de la bomba, al ámbito teórico.

Para este punto la bomba del Gresham Collage había sido completamente reconstruida desde su versión original de 1661 y las modificaciones continuaron en los años subsiguientes principalmente con los recipientes y sellos en los años 1661, 1662, 1664 y 1667.

2.2. Segunda bomba de vacío de Boyle

Luego de ceder su primera creación, Boyle se ocupó en el diseño de un nuevo dispositivo. Hacia finales de 1661 comenzaron a llegar noticias a Londres desde Oxford sobre el nuevo aparato. Esta máquina se suponía que era “aún más exacta que la primera”⁵.

Para comienzos de 1662 Boyle ya tenía su nuevo modelo funcionando con cierta eficiencia. Este sería el diseño que exhibiría en 1667 y que utilizaría para escribir el *Continuation of New Experiments* de 1669. Esta bomba era notablemente diferente a su predecesora. Todas las modificaciones apuntaban a mejorar la integridad física de la máquina —su habilidad para quitar y mantener fuera el aire atmosférico. Casi simultáneamente comenzaron a llegar informes desde Holanda de un fenómeno, al parecer decisivo, producido con la nueva bomba neumática de Huygens. Boyle negó la idoneidad de este

⁵*Ibid.*, pp. 318-319.

poniendo en duda el correcto funcionamiento de la bomba holandesa. Afirmaba, “no cuestionar el razonamiento [de Huygens] sino sólo la estanquidad de su bomba⁶”. Huygens respondía, a su vez, desafiando la virtud de las bombas inglesas.

Durante el siguiente año y medio el fenómeno de la suspensión anómala no pudo ser reproducido por las bombas de vacío inglesas poniendo en duda su operatividad. Respecto de esto, se realizaron intensas negociaciones: intercambio de diseños, calibres, materiales, sellos, etc., hasta que este problema alcanzó su punto crítico.

Finalmente, como vimos, con la primera reproducción de Power y Pope y luego de la experiencia de Boyle y Brouncker del experimento fuera del recipiente de la bomba, el fenómeno holandés dejó de ser relevante para la evaluación de la funcionalidad de las bombas de vacío.

2.3. Tercera bomba de vacío de Boyle

En 1669 Boyle construyó el tercer modelo de su bomba de aire en colaboración con el ingeniero francés, Denis Papin. Con ella logró producir un vacío en el que la presión era considerablemente menor que una centésima parte de la atmosférica. Posteriormente, luego de un conjunto de innovaciones realizadas por Papin alrededor de 1676 el instrumento tenía dos cilindros con válvulas autónomas.

3. Bombas de vacío en el extranjero

Aunque los franceses dominaron el campo de la neumática a lo largo de los años 1640 y los 1650, el actor principal a nivel continental durante la década posterior a la bomba de vacío fue Huygens. Este invirtió considerables recursos en Holanda luchando como Boyle, con las limitaciones técnicas propias de su tiempo, para construir un aparato neumático sobre los lineamientos ingleses. Su desempeño fue tan exitoso que se puede asegurar que para los primeros años

⁶*Ibíd*, p. 336.

de la década 1660 se pueden identificar sin problemas al menos dos centros de trabajo rivales.

Es preciso remarcar que Huygens, a diferencia de Boyle, trabajaba sobre un diseño material cuya funcionalidad había sido ya cuidadosamente medida. En consecuencia Huygens tenía a su disposición –además de muchas de las especificaciones materiales propias del dispositivo original– una serie de parámetros o calibres específicos para determinar su funcionalidad. Aspecto que destaca la importante diferencia entre el contexto producción y reproducción.

3.1. Primera bomba de vacío de Holanda

Como vimos, poco después de su retorno de Inglaterra en julio de 1661, Huygens comenzó la construcción de su bomba de vacío. Para octubre Huygens ya había confeccionado, a partir de los estudios de Boyle, una lista de las pruebas que podían hacerse para establecer la integridad de la Bomba. Para noviembre había superado algunos de los puntos más problemáticos del diseño, a partir de información técnica solicitada a Boyle. Para diciembre de 1661 Huygens terminó el proceso de armado de su bomba neumática; consideraba que ésta era tan buena como la de Boyle.

A continuación se ocupó de los detalles finales probando su hermetismo con algunos de los experimentos más paradigmáticos de Boyle. Huygens ensayó los experimentos número 19 y 22 del *New Experiments*; en el transcurso de estas pruebas surgió el fenómeno irregular que preocupó a Huygens. Este podría ser un obstáculo para establecer la estanqueidad de su artefacto afectando su identidad. Repitió los ensayos y denominó al fenómeno atípico suspensión anómala. Simultáneamente recibió una carta que le informaba que Boyle estaba haciendo otra máquina, aún más exacta que la primera, para reemplazar la que había cedido a la Sociedad en mayo de 1661.

Hacia finales de 1661 la bomba de Huygens era significativamente diferente en su diseño, materiales, recipientes y sellos, a la original. Apelando a la suspensión anómala Huygens argumentó que su dispositivo era superior y

que, debido a su configuración material, funcionaba mejor. Los aspectos más destacados de la configuración de esta nueva bomba no fueron compartidos por Huygens a los ingleses.

Hacia febrero de 1662 Huygens postuló la suspensión anómala como marca de una buena máquina, es decir como un fenómeno-calibrador. Sin embargo, como vimos, por más de dieciocho meses ninguna de las afirmaciones de Huygens fue garantizada como un hecho y cuando lo fueron dejaron de ser relevantes para el contexto de las bombas neumáticas.

3.2. Segunda bomba de vacío de Huygens

En respuesta a las críticas de Boyle y como medio para defender la suspensión anómala, Huygens rediseñó su máquina y reprodujo sus experiencias⁷. Al parecer la primera máquina de Huygens funcionaba mal debido a fallas estructurales.

Hacia octubre de 1662 el aparato fue completado. Aunque poseía semejanzas con la bomba de Boyle del año anterior, difería en varios aspectos cruciales y Huygens la consideraba muy superior. A partir de ese momento, con nuevos argumentos de corte material y operativo, y luego de una serie de informes a Londres, Huygens logró que el establecimiento de las virtudes de la bomba de vacío descansara en la reproducción de la suspensión anómala.

Hacia enero de 1663 Huygens envió a Boyle un diagrama de su propia bomba, pero no se obtuvieron resultados hasta su viaje a Londres.

3.3. Bombas de vacío en Francia

3.3.1. Bomba de vacío del Grupo de Montmor

En Francia, Huygens fue el encargado de liderar el trabajo con las bombas de vacío; desde 1657 lo hizo con el grupo de Montmor y desde 1666 con la Academia Real Francesa. A partir de febrero 1662 Huygens comenzó a enviar informes cada vez más detallados sobre la estructura de su bomba neumática al

⁷Ibíd., p. 336.

grupo de Montmor en París con el objeto de que iniciaran su reproducción, pero fracasaron reiteradamente en interpretarlos.

Como resultado Huygens visitó a Montmor y a Sorbière hacia abril para construir la máquina. Con este objetivo se le enviaron a Huygens un matemático y un trabajador del cobre para que los instruyera acerca del modo de hacer una máquina correcta. No obstante, para mayo de 1662 –época del segundo viaje de Huygens a Londres– el dispositivo francés estaba aún sin terminar; y aunque Huygens continuó enviando esquemas. Nuevamente fueron insuficientes y la construcción no progresó. No fue sino hasta septiembre de 1663 –con el regreso de Huygens a Francia– que la máquina pudo completarse, y en noviembre comenzaron los ensayos con el objetivo de establecer la porosidad del dispositivo.

Hacia marzo de 1664, la bomba de París, ya trabajando correctamente, pudo reproducir finalmente el fenómeno de la suspensión anómala. Huygens se preocupó por el tamaño y grosor exacto de los tubos de vidrio, lo cual influía en el éxito experimental de la bomba francesa. Unas semanas más tarde, el grupo de Montmor había aceptado ya la realidad de la suspensión anómala, pero como vimos, a esta altura dicho fenómeno había dejado de ser un medio para distinguir las bombas.

En mayo de 1664 la disolución del Grupo de Montmor dejó la máquina en el olvido.

3.3.2. Bomba de vacío de la Academia Real de Ciencias Francesa

El rol de Huygens en la reproducción de este segundo aparato francés fue crucial. Miembro de la Academia Real de Ciencias desde su formación, Huygens dibujó para ella, a comienzos de 1667, un esquema para una nueva bomba basado en las que había construido en Holanda en 1662 y en París en 1663.

A principios 1668 Huygens probó el correcto funcionamiento de la bomba mediante los calibres estándar disponibles, sosteniendo que trababa correctamente y producía una evacuación prolongada. A mediados de ese

mismo año Huygens presentó oficialmente el dispositivo en la Academia. Lo hizo contraponiendo la bomba al artefacto de von Guericke –que juzgaba poco conveniente– y a la máquina de Boyle –a la que consideraba como perfeccionada pero aún con fallas.

Este dispositivo tenía algunas modificaciones respecto a sus antecesoras. Huygens afirmaba que mejoraban su desempeño y la hacían más fácil de utilizar y reproducir. Para entonces, la calibración de las bombas de vacío no era ya un asunto de disputa y había devenido un problema de rutina. Como instrumento, había sido despojado de todo interés contingente.

Esto cumple casi completamente con la geografía de las bombas inglesas y continentales existentes en la década posterior a su invención. El conjunto de este proceso constituye un momento discreto de un proceso más amplio, condición necesaria y peldaño en el ascenso hacia la creación de nuevos instrumentos.

La bomba de vacío es un ejemplo de una máquina abierta, flexible, potencialmente útil a una amplia variedad de aplicaciones no relacionadas y nuevas funciones instrumentales; es el término inicial al que se puede remontar el nacimiento de una realidad técnica específica. A partir de esta instancia se desarrolla una serie variada de otros objetos técnicos que contienen en su estructura esquemas dinámicos propios de esta fase episódica.

4. Aspecto sincrónico

A continuación comparemos los ensamblajes tentativos de cada una de las bombas de vacío con sus modificaciones, las cuales determinan un espacio de configuraciones mecánicas posibles, entre una variedad de exigencias en conflicto, problemas de compatibilidad, intercambios en el conjunto original y elementos no proyectados. Una serie de perfeccionamientos discontinuos que hacen que el esquema interno del objeto técnico se modifique a través de mutaciones orientadas. Dando lugar a una combinación de partes estable propia de una tipología tecnológica como término de una serie técnica convergente.

Con este objeto dividiremos cada máquina neumática en cuatro partes principales: (i) el recipiente; (ii) el aparato de bombeo con el pistón; (iii) el elemento que conectaba los recipientes con el cuerpo de bombeo; y (iv) los sellos y pegamentos. Por motivos de espacio nos ocuparemos exclusivamente del tercer elemento. Sabemos que esto deja fuera del análisis la bomba de vacío como un todo, pero sirve igualmente para ejemplificar la dinámica de su cambio.

4.1. Primera bomba de vacío inglesa

El aparato de bombeo de la primera bomba neumática consistía en un cilindro de latón, de aproximadamente 45 cm de largo y 10 cm de diámetro (interno) que se estrechaba en su extremo superior formando un reborde en el que se ubicaba una válvula de madera que se abría y cerraba. En este extremo se adaptaba el componente que conectaba directamente esta parte con los recipientes de vidrio.

Dentro de este cuerpo trabajaba un pistón de madera o émbolo, coronado por un grueso trozo de cuero curtido. Este era accionado de arriba hacia abajo por una cremallera de hierro conectada a una manivela orientada verticalmente bajo el pistón. Posteriormente esta bomba neumática, en poder de la Royal Society, fue modificada gradualmente hasta asemejarse a la segunda bomba de Boyle.

El cilindro de bombeo pasó a estar completamente bajo el agua, estando el ingreso para el aire ubicado no ya en el cilindro sino en el émbolo que tenía fijado un tubo que subía y bajaba junto con él y en el cual se colocaba una varilla a modo de válvula. También se cambió la conexión directa por una indirecta.

4.2. Segunda bomba inglesa

La segunda bomba de Boyle, significativamente diferente a la primera, fue el diseño que apareció en el *Continuation of New Experiments* de 1669. Esta

máquina, aunque tenía dimensiones y materiales similares a los de la primera, presentaba una posición invertida del cilindro, cremallera y piñón, estando el conjunto sumergido en agua.

Se reemplazó la conexión directa por una indirecta, ahora la disposición más adecuada, y el cilindro de bombeo ya no se estrechaba en su parte superior. El orificio de la espita se encontraba ahora a un lado, vinculado a un conducto que comunicaba a una plataforma sobre la que se colocaban los recipientes, reduciendo potenciales fugas.

El pistón también fue modificado. La válvula que se encontraba en la parte superior del cilindro del otro aparato fue removida y reemplazada por una abertura en el émbolo que podía ser abierta y cerrada por medio de una larga varilla que se colocada por la parte superior controlando la entrada y salida del aire.

Este dispositivo tenía con respecto a su predecesor una serie de ventajas prácticas:

Se prescindía de las llaves directamente vinculadas al recipiente que habían demostrado ser una vía de pérdidas.

- El nuevo arreglo permitía prescindir de un excesivo detalle en el diámetro del agujero de la base de los recipientes a utilizar, propiciando además su fácil intercambio.
- La conexión indirecta, permitía sellar los alrededores del recipiente del modo más simple y efectivo, contribuyendo a esto el auto-sellado por medio de la presión que, junto con el cemento mejorado, constituían una importante mejora.
- La ubicación del cilindro bajo el agua propiciaba que el émbolo, yaciendo y trabajando, siempre sumergido, se mantuviera dilatado llenando todo posible resquicio entre este y el cilindro. Esto permitía utilizar menos fuerza para accionarlo, ayudaba a su desplazamiento y reducía vibraciones y fricción innecesarias.

4.3. Primera bomba de Huygens

Luego de reiterados ensayos y debido a imprecisiones en la cavidad interna Huygens optó por un cilindro de “cobre masivo”. Se utilizó para ajustar el émbolo un nuevo procedimiento que consistía en poner el pistón dentro del cilindro y llenándolo poco a poco con lana y otros componentes hasta su capacidad total.

Por otra parte la válvula del cilindro era de metal, en este caso cobre. Huygens rechazó el uso de madera hecho por Boyle porque afirmaba que se podía torcer. La válvula se vinculaba al cilindro y el recipiente de vidrio se conectaba a la parte superior de la bomba. Posteriormente se modificó esta conexión directa y se introdujo una cubeta, para el recipiente de forma tal que se ajustase a la bomba permitiéndole mover el recipiente más fácilmente.

Finalmente Huygens rediseñó su émbolo para ser más eficiente. Este consistía en un tornillo que por la parte superior se unía a una estructura en forma de cruz, la cual remataba la vara del pistón y fijaba contra esta estructura un tope de madera que constituía la mitad del pistón. La mitad inferior, de carácter más complejo, reunía en su centro corcho fijado mediante complementos de hierro y rodeado de una delgada capa compuesta por vejiga de cerdo rellena de lana. Finalmente todo el conjunto se encontraba rodeado a su vez por un cuero robusto fijado mediante clavos.

4.4. Segunda bomba de Huygens

Con esta máquina Huygens, cambió la disposición de las partes de la máquina. Puso el recipiente en una plancha separada en la parte superior a un lado de la bomba, conectando este al cilindro mediante una cañería provista de una llave de paso en el punto en que se juntaba con el cuerpo del cilindro.

Invirtió el cilindro de la bomba de modo que al pistón descendiera en el cilindro produciendo la succión, de modo que se moviera a sí mismo al girar la palanca, intentando mediante este recurso hacer imposible el reingreso de aire al cilindro, incluso si el cuerpo del pistón no resultase totalmente impermeable.

Es decir, para ingresar al cilindro, el aire tendría que levantar el pistón contraponiendo el cuerpo de éste como barrera.

Además de sellar el pistón con una mezcla de grasa, cera y un recubrimiento de hilo fino, Huygens insertó una combinación de agua y aceite en la parte superior del émbolo que se suponía que aislaba la conexión y prevenía que se secase. Se colocó una vasija debajo del cilindro para recolectar el sobrante de este líquido. Así se podría decir que a pesar de las críticas a la nueva disposición de la bomba de Boyle, el pistón de Huygens también estaba sumergido.

Pero la diferencia más importante entre las nuevas bombas inglesa y holandesa estaba en la manera de expulsar el aire. Como comentamos previamente, en la nueva bomba de Boyle una larga varilla fue colocada en la parte superior del pistón como válvula. En el dispositivo de Huygens, en cambio, un pequeño agujero fue hecho en el fondo del cilindro y después sellado con cera o cuero.

4.5. Primera bomba de París

Hacia mayo 1662 la máquina parisina aún estaba a medio terminar. Solo tenían el cilindro con la espita. A causa de esto el grupo de París exigía detalles sobre aspectos como la ebanistería, el alto, ancho o cantidad de soportes y los lugares en los cuales la bomba, el mango y el recipiente con la rueda dentada debían ser situados. Huygens mandó un esquema de la bomba que correspondía, en la mayoría de sus detalles, al diagrama que había dibujado el otoño previo. Los principales cambios estaban en la simplificación de la bomba. Entre las modificaciones, se reemplazó el complejo émbolo que Huygens desarrolló por un mango de madera enrollado fuertemente con una soga aceitada. También se mejoraron las soldaduras.

4.6. Segunda bomba de París

A principios de 1667 Huygens diseñó una nueva bomba basada en su primera bomba de 1662 y en la primera bomba de París de 1663. Esta nueva máquina poseía una llave mucho más larga, una lámina rediseñada para soportar el recipiente y un émbolo hecho de un cilindro de cobre atado con cuerdas finas, frotado con trementina al interior y con grasa de vela en el exterior.

Una vez terminada, en mayo de 1668, Huygens midió su precisión mediante los calibres usuales afirmando que el conjunto de sus especificaciones mejoraba el desempeño de la bomba y la hacían más fácil de utilizar y de reproducir.

5. Conclusiones

A lo largo del trabajo hemos ido mostrando la transformación material de la bomba de vacío: el modo en que se corrigieron imprecisiones y la forma en que se modificó gradualmente la configuración original de la misma. En el proceso de modificación, cada momento fue una instancia técnica significativamente diferente, mediante la cual se adquirieron ventajas prácticas con respecto al diseño original; todas estas transformaciones apuntaron a incrementar la integridad física de la máquina, su habilidad para exhalar el aire atmosférico⁸ y a simplificar su uso.

El proceso de transformación tendía a hacer que las diferentes versiones de la máquina funcionen cada vez más eficientemente. Lo que reguló esta transformación fue el mejoramiento de la funcionalidad, parámetro básico del que se derivan otros factores como la eficiencia, economía, reproducción, etc. También hemos mostrado que todos estos cambios se realizaban atendiendo a aspectos pragmáticos, alejados de la pura especulación teórica.

⁸*Ibid.*, p. 239.

Consideramos que la narración de los detalles de la historia material de la bomba de vacío puede arrojar luz a una comprensión más acabada del desarrollo científico.

Bibliografía

- Baird, D. *Thing Knowledge: A Philosophy of Scientific Instruments*, ed., Los Angeles, University of California Press, 2004.
- Baird D. y Nordmann, "Facts-Well-Put", *The British Journal for the Philosophy of Science*, Vol. 45, No. 1, Oxford, Mar., 1994, pp. 37-77.
- Conant, J. B. *La Ciencia y el Sentido Común*, Buenos Aires, Kraft, 1953.
- Crease, R. P., *El Prisma y el Péndulo. Los diez experimentos más bellos de la ciencia*, Barcelona, Editorial Crítica, 2009.
- Pickering, A. 1995. *The Mangle of Practice: Time, Agency, & Science*, Chicago, Chicago University Press, 1995.
- Roberts. L., Schaffer. S., & Dear. P. (eds.), *The Mindful Hand: Inquiry and invention from The Late Renaissance to Early Industrialisation*, Amsterdam, KoninklijkeNederlandseAkademie van Wetenschappen, 2007
- Shapin S., Schaffer S., *El Leviathan y la bomba de vacío, Hobbes, Boyle y la vida experimental*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2005.
- Simondon G., *El modo de existencia de los objetos técnicos*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
MESA DE PONENCIAS: FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

LA CRISIS DE LOS MÓDULOS NARRATIVOS EN *SER Y TIEMPO*

Daniele Petrella
Universidad Nacional de Córdoba
Facultad de Filosofía y Humanidades
Escuela de Filosofía
petrella.daniele@gmail.com

Resumen: El objetivo de la ponencia es mostrar cómo la condena del género literario por parte de Heidegger en *Ser y tiempo* se enmarca coherentemente en la prohibición de “contar historias” sobre el ser. Es, de hecho, la referencia a *La muerte de Iván Ilich* que se ejemplifica el estilo de vida inauténtico, según lo expondremos. De esta manera, se pierde la riqueza teórica de los géneros literarios, a los cuales Heidegger le debe mucho de la profundidad de sus análisis fenomenológicos, especialmente a las *Cartas* de Pablo de Tarso y a las *Confesiones* de Agustín de Hipona. Por eso, la finalidad de la ponencia es remarcar la problematicidad de semejante condena.

Palabras claves: Heidegger, Tolstoi, muerte, literatura

En el párrafo 51 de *Ser y tiempo* (1927) Heidegger hace una referencia directa, como es sabido, a la obra literaria de Tolstoi, *La muerte de Iván Ilich* (1886). El contexto teórico en el cual Heidegger remite a la novela del escritor ruso presenta la relación de las estructuras claves de la cotidianidad del Ser-ahí con el “ser relativamente a la muerte”. En este marco, Heidegger retoma y repite a un nivel más profundo (*Wiederholung*), es decir, ontológico, los análisis desarrollados en los párrafos 35-38, destinados a destacar las articulaciones de la cotidianidad del ser-ahí, para mostrar, una vez más, el carácter “público” e “impersonal” del *Dasein*. Desde la óptica impersonal, la muerte es vista como algo que, en cierta medida, no nos afecta directa e inmediatamente, es decir, es vista como algo que va a acontecer en un futuro lejano y no nos atañe ahora en el presente; puede ser concebida como un “caso de defunción” que concierne a otros o, en fin, como algo que afecta a desconocidos porque en la vida, generalmente, “se muere”. Así, lo que domina en estas concepciones que caracterizan la cotidianidad del ser-ahí es esquivar la complejidad y problematicidad de

la muerte, porque es pensada como un mero accidente que tiene lugar en la vida de todos. Procurar consuelo ante la muerte, por un lado, y ver a la muerte de los otros como una especie de inconveniencia social (porque, acaso, altera y perturba la tranquilidad de la vida de uno), por el otro, son fenómenos típicos de la existencia inauténtica o impropia del ser-ahí cotidiano, que Tolstoi ha sabido describir magistralmente, para Heidegger, en *La muerte de Iván Ilich*. En efecto, la novela se abre con un brevísimo relato de una pausa de trabajo en la que unos jueces, hojeando los diarios del día, se encuentran con un aviso fúnebre de la muerte de su colega Iván Ilich. La noticia de la muerte del amigo y colega no genera en los jueces un sentimiento de malestar que los lleve a interrogarse, por ejemplo, acerca del sentido de la vida, sino un pensamiento que estriba en meros cálculos de poder y ambición personal. De hecho, la muerte de Iván provocará en la corte de justicia donde trabajaba, un efecto dominó, pues cada uno de sus colegas quiere o aspira a ascender al lugar que ocupa el otro. Además, mientras los jueces se preguntan por el tipo de enfermedad que ha llevado a Iván a la muerte, estos se quejan de que la familia Ilich viva lejos, pero, por una engorrosa formalidad y convención social, sienten que deben ir a rendir homenaje a casa del difunto y dar las condolencias a los familiares. Sus colegas piensan que la muerte de Iván es de Iván, es decir, es de otra persona; ellos siguen convida y el fallecimiento de Iván no será un estorbo u obstáculo para que a la noche, luego del funeral, ellos jueguen a los naipes alegremente. El despiadado y mezquino retrato de la corte de justicia donde ha trabajado Iván -dibujado por Tolstoi al principio de su novela- y, en general, de la burguesía rusa de la época es, sin dudas, uno de los lugares textuales que Heidegger tuvo en cuenta para delinear el carácter inauténtico del concepto de muerte impersonal del *Dasein* y formalizar en los existenciales de la cotidianidad las notables descripciones literarias del escritor ruso.

Ahora bien, el objetivo de la ponencia es mostrar por qué la referencia por parte de Heidegger a la obra de Tolstoi se coloca en el marco de las reflexiones sobre el significado cotidiano de la muerte. En este sentido, hay que acu-

dir a los primeros párrafos de *Ser y tiempo* en los cuales Heidegger desacredita la narración como uno de los posibles medios y referencias para expresar y desenvolver la complejidad de las estructuras del *Dasein* y de sus mutuas relaciones justamente porque, según Heidegger, sobre el ser –como se lee en el párrafo 2 de *Ser y tiempo*– no se pueden “contar historias (*keine Geschichtenerzählen*)”. En estos términos, entonces, la fuerte hipoteca heideggeriana de los géneros literarios es tal que únicamente la reflexión fenomenológica y, por ende, los conceptos filosóficos pueden expresar y articular las estructuras del *Dasein*. Coherentemente con este proyecto, el único lugar que Heidegger reserva a la narración es el de la expresión de estructuras inauténticas del ser-ahí. En efecto, en la primera parte de la mencionada novela de Tolstoi, después del inicial *flashforward*, se exponen detenidamente la avidez y la sed de poder del joven juez Ilich que lo mueven, por razones de prestigio y ambición personal, a ascender rápidamente en la escala social rusa. A este propósito, mediante un cotejo entre los párrafos antes mencionados de *Ser y tiempo* y la primera parte de *La muerte de Iván Ilich*, resulta muy interesante ver ‘en obra’ la inautenticidad de Iván o, en otros términos, comprender el ascenso social de Iván a la luz de las estructuras del *Dasein* cotidiano.

Sin embargo, la cuestión es un poco más compleja. ¿En qué sentido? Es legítima la objeción según la cual Heidegger no tuvo en cuenta o dejó de lado la segunda parte de la novela de Tolstoi, en la que se relata cómo ha surgido y se ha desarrollado la misteriosa e incurable enfermedad que llevará a Iván a la muerte. La dolencia del juez surge como consecuencia de su caída de una silla y del impacto contra la manija de una puerta, mientras intentaba acomodar una cortina de la sala de su nueva mansión en la ciudad de San Petersburgo (adquirida gracias a su exitosa labor). En esta segunda parte de la novela, se observa a Iván muy angustiado por la ausencia de un diagnóstico de la enfermedad que está padeciendo y de una explicación exhaustiva por parte de los médicos que lo visitan. El personaje se muestra muy agobiado por no poder comprender las causas de esa enfermedad que lo afecta terriblemente y, además, por la despro-

porcionalidad entre una caída tonta y la gravedad de la enfermedad ocasionada. De hecho, esta nueva situación, por la cual ahora atraviesa la vida de Iván, hace que éste empiece a poner en tela de juicio el estilo de vida que ha llevado hasta ahora, dedicado totalmente al éxito y a la *ambitiosaeculi* (para emplear una terminología agustiniana). Iván se replantea y pone radicalmente en cuestión su conducta a partir de la enfermedad, que lo lleva ahora a interrogarse acerca del sentido de la vida y, en particular, sobre el carácter inauténtico o impropio (para usar la misma palabra de Heidegger) de una vida enteramente dedicada a la satisfacción del prestigio y de la ambición personal.

Para volver a la pregunta que he propuesto anteriormente, se puede sostener, en una primera aproximación, que en la segunda parte de la novela, Iván se retracta del estilo de vida, relatado por Tolstoi en la primera parte, dedicado - como se lee en el capítulo séptimo de la novela - al "culto de las conveniencias". A lo largo de la segunda parte de la novela se ve, en efecto, cómo un hecho casual, en este caso la caída de Iván de una silla, genera una enfermedad mortal capaz de transformar la mirada del juez hacia la vida, hasta convertir, en términos religiosos, su misma vida.

Antes de seguir con estas reflexiones, querría hacer una breve digresión acerca del género literario de la autobiografía para tratar de arrojar luz sobre el rechazo del "contar historias" por parte de Heidegger en *Ser y tiempo*. Para elaborar una fenomenología hermenéutica de la vida fáctica, Heidegger se ocupó, en sus primeros cursos y seminarios académicos en la Universidad de Friburgo (1919-1923) de las obras de extraordinarias figuras religiosas como, por ejemplo, de Pablo de Tarso, Agustín de Hipona, Maestro Eckhart, Lutero y Kierkegaard, entre otros. En efecto, Heidegger apuntó tempranamente su atención y análisis en dirección hacia una fenomenología de la vida religiosa para comprender, desde un punto de vista interno, la complejidad de la vida -el "qué cosa"- en relación con el género literario empleado -el "cómo"- . En este sentido, tanto las cartas como las confesiones reflejan un apego a la vida más íntimo que un ensayo o un tratado, porque allí se da cuenta y se expresa la riqueza de la vida de

uno mismo en primera persona. En este contexto, el hecho de resaltar y recuperar la importancia de la autobiografía como género literario le vino a Heidegger, como es notorio, de una directa confrontación con las reflexiones filosóficas e histórico-espirituales de Dilthey al respecto -autor, a su vez, de refinadísimas y extraordinarias biografías intelectuales como la monumental *Vida de Schleiermacher*-; confrontación llevada a cabo, en particular, en los cursos *Problemas fundamentales de la fenomenología* (1919/1920) y *Fenomenología de la intuición y expresión* (1920). Y, sin embargo, Heidegger criticaba el núcleo y el corazón de la autobiografía justamente porque daba cuenta de la historia de la vida de uno mismo a partir de una visión particular y personal. En su búsqueda de estructuras que caracterizaran el “mundo del sí mismo (*Selbstwelt*)”, Heidegger dejaba, entonces, de lado el género de la autobiografía por su carácter fundamentalmente individual y moderno, planteando, en cambio, la posibilidad de desarrollar algo como un “relato (*Bericht*)” que pudiera alcanzar un nivel fenomenológico más originario y profundo de aproximación a la vida en términos estructurales. Asimismo, es cierto que Heidegger no profundizó ulteriormente esta posibilidad del relato originario, dejándola solamente como una indicación a seguir y explorar, porque en los años inmediatamente siguientes al curso *Problemas fundamentales de la fenomenología* -donde se perfilaba la cuestión del *Bericht* originario- se concentró en la confrontación con la tradición del cristianismo originario, en particular, con las *Cartas* de Pablo y con las *Confesiones* de Agustín. Si resulta coherente, a la luz de los cursos académicos dedicados a la filosofía aristotélica, el abandono por parte de Heidegger del proyecto de un relato más originario de la autobiografía, porque, acaso, iba a moverse dentro del mismo ángulo visual subjetivo y, por ende, dentro de la misma centralidad (moderna) del sujeto que relata los acontecimientos fundamentales de su vida (vale decir, desde su particular punto de vista), el cristianismo de los orígenes se iba configurando como la única experiencia alternativa y más originaria del *theorein* filosófico, capaz para Heidegger de sentir y penetrar la complejidad y la riqueza de la vida. De hecho, en el curso *Introducción a la fenomenología de la reli-*

gión (1920/21) Heidegger interpreta explícitamente, en la primera parte, la religiosidad del cristianismo de los orígenes como la verdadera y originaria clave de acceso y comprensión de la vida; sino es más, la religiosidad de las primeras comunidades cristianas vive la vida misma en su facticidad. En este sentido, la elaboración, en *Ser y tiempo*, de una concepción caiológica de la temporalidad y de la caída en el mundo cotidiano del *Dasein*, en los ya mencionados párrafos 35-38, muestra justamente las deudas teóricas que Heidegger contrajo respectivamente con Pablo de Tarso y Agustín de Hipona.

Ahora bien, volvamos a Tolstoi. El descarte del “relato” por parte de Heidegger, definitivamente asumido en *Ser y tiempo*, como opción literaria que dé cuenta de las estructuras del *Dasein* hunde sus raíces profundas en la confrontación con Dilthey y equivale a excluir, en la obra maestra de 1927, el análisis de la segunda parte de *La muerte de Iván Ilich*, en la que Tolstoi narra, en el capítulo noveno, el diálogo entre Iván moribundo y la voz de su conciencia. La voz del alma hace ver a Iván que su conducta no ha sido -para emplear la terminología heideggeriana- auténtica o propia, pues llevó, como decíamos anteriormente, un estilo de vida dominado exclusivamente por meros intereses sociales y mediocres rituales burgueses. La aproximación a la muerte, luego de tres -simbólicos- días de atroces sufrimientos, lleva a Iván a arrojar una nueva mirada sobre su vida, lo conduce a apreciar y ver todo aquello que ha sido realmente importante (el mundo de la infancia, por ejemplo) y lo que no (el afán por la carrera social). El deo religioso de la novela -escrita después de la conversión religiosa de Tolstoi- muestra cómo el cambio de actitud en Iván no reside en una toma de decisión autónoma e individual, sino que se configura de manera heterónoma en los términos de una expropiación/conversión que asalta a Iván desde adentro. En la novela no juega un papel fundamental la trascendencia divina que es decisiva, en cambio, para los autores cristianos que Heidegger interrogó en sus juveniles cursos y seminarios académicos: las experiencias de conversión de Pablo y Agustín, por ejemplo, son interpretadas como algo que sobreviene desde una alteridad que suspende cualquier tipo de control y elección racional

(en los términos de una decisión consciente, por ejemplo), y convierte, cambiándolas radicalmente, sus vidas en un nuevo horizonte de sentido.

El carácter paradójico de los análisis hermenéuticos de Heidegger reside en que él, para llevar a cabo una fenomenología de la vida fáctica, ha tomado como hilo conductor el horizonte religioso, es decir, un horizonte *otro* respecto de la filosofía, la cual-a juicio del joven Heidegger- había perdido, entre los estudiosos y pensadores contemporáneos a él, su vocación originaria de interrogar de manera crítica la vida. En este contexto, el cristianismo primitivo se configura, más precisamente, como el terreno originario hacia el cual Heidegger mira para poder elaborar una fenomenología hermenéutica de la vida fáctica. En otras palabras, es la religión de las primeras comunidades cristianas que experimentan y sienten de una manera más originaria, rica y compleja los grandes interrogantes de la vida. Desde esta perspectiva, la más originaria interpretación del tiempo ha sido pensada por Pablo, por ejemplo, en la *Primera carta a los Tesalonicenses*, que constituye la fuente más próxima y directa para entender la concepción cairológica del tiempo, propuesta en *Ser y tiempo*. Por su parte, la fenomenología de la caída en el mundo impropio del *Dasein* tiene su deuda teórica fortísima con los análisis del libro décimo de las *Confesiones* de Agustín. Son cuestiones que ya en la actual *Heidegger-Forschung* han sido estudiadas y debatidas. Lo que subrayo aquí es que todas las grandes y profundas adquisiciones de Heidegger han sido el resultado indudable de una extraordinaria confrontación con el cristianismo (de influencia protestante). Es más, todas las grandes adquisiciones de Heidegger se mueven en el terreno de confrontación con autores, como Pablo, Agustín y Lutero, que privilegian la teoría de la gracia indebida y predestinada, y, por ende, la condena de la autonomía del libre albedrío en la economía de la salvación. En estos términos, la salvación del cristiano no pasa por la decisión por el ser más propio, sino que es el fruto de una elección inescrutable e insondable de la gracia divina. La operación de Heidegger consiste, entonces, en transformar y reelaborar en términos fenomenológicos y filosóficos los conceptos de la tradición cristiana, quitándolos del horizonte teológico de la

gracia indebida. Quizás, muchas cuestiones problemáticas y aporías que caracterizan *Ser y tiempo* pueden comprenderse a partir de este trasfondo teórico-religioso. ¿Cómo y cuándo el *Dasein* se decide por su ser más propio? Es y sigue siendo un tema muy debatido entre los estudiosos del filósofo de Meßkirch. De todos modos, puesto que la decisión queda en las manos del *Dasein* y se refleja en una toma de conciencia y cambio de actitud en la vida, puede ser considerada -en términos teológicos- como fruto del libre albedrío de uno.

En este sentido, se entiende que Heidegger pueda leer la primera etapa de la vida de Iván en los términos de un estilo de vida inauténtico por dejarse absorber por el “culto de la conveniencias” mundanas, y también que pase por alto, coherentemente, la segunda parte de la novela de Tolstoi, en la que se relata la conversión de la mirada de Iván -hacia su propia vida-, visitado, sacudido e interpelado por la voz de su conciencia (que, con las debidas cautelas, puede ser comparada al papel que juega la angustia en *Ser y tiempo*). El estilo de vida inauténtica llevada en su etapa de ascenso social es entendido ahora por Iván como una mentira. Otros son los valores de vida más auténticos y genuinos, de tenor evangélico, como la solidaridad, el perdón y la piedad hacia los otros. Quizás este cambio radical del estilo y comprensión de vida de Iván habría podido constituir un ejemplo de decisión auténtica para Heidegger, si ésta no hubiese sido una historia literaria y si no hubiese tenido una proveniencia religiosa.

Bibliografía

- Heidegger, Martin, *Grundprobleme der Phänomenologie* (Wintersemester 1919/20), en *Heideggers Gesamtausgabe*, hrsg. von H. Gander, Bd. 58, Frankfurt am Main, Klostermann, 2010²
- Heidegger, Martin, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (Sommersemester 1920), en

Heideggers Gesamtausgabe, hrsg. von C. Strube, Bd. 59, Frankfurt am Main, Klostermann, 2007²

- Heidegger, Martin, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (Wintersemester 1920/21), *Augustinus und der Neuplatonismus* (Sommersemester 1921), en *Heideggers Gesamtausgabe*, hrsg. von M. Jung, T. Regehly und C. Strube, Bd. 60, Frankfurt am Main, Klostermann, 2011² (trad. de J. Uscatescu, *Introducción a la fenomenología de la religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006; trad. de J. Muñoz, *Estudios sobre la mística medieval*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997)
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit* (1927), en *Heideggers Gesamtausgabe*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Bd. 2, Frankfurt am Main, Klostermann, 2018² (trad. de J. E. Rivera, *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2005)
- Tolstoi, León, *La muerte de IvánIllich*, trad.de J. López-Morillas, Alianza, Madrid, 2016

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
MESA DE PONENCIAS: FILOSOFÍA POLÍTICA Y JURÍDICA

EL CONCEPTO DE POLICÍA EN JACQUES RANCIÈRE.
UNA INDAGACIÓN HISTÓRICO-CONCEPTUAL

Ezequiel Pinacchio
UBA
ezequielpinacchio@yahoo.com.ar

Resumen: En este trabajo proponemos indagar en el concepto de *policía* con el fin de comprender mejor la propuesta rancieriana en la cual dicho concepto tiene un rol clave. Para esto seguiremos, en primer lugar, la pista bibliográfica dejada por el propio Rancière, es decir, su referencia a la obra de Michel Foucault (*Omnes et singulatim*). Y, luego, tras complementar este estudio con otros referidos al devenir histórico de dicho concepto, vamos a sugerir una posible interpretación sobre el sentido y alcance que se le debe asignar en la obra de Rancière, resaltando el vínculo con el llamado “poder pastoral”.

Palabras clave: Policía, identidad, subjetivación, Rancière, Foucault

... lo policial está consagrado a convertirse en consejero y animador tanto como agente del orden público y no hay duda de que algún día su nombre mismo se modificará, atrapado en ese proceso de eufemización mediante el cual nuestras sociedades revalorizan, al menos en imagen, todas las funciones tradicionalmente despreciadas.

Jacques Rancière, *El desacuerdo*, 2006, p. 43.

Uno de los aportes más característicos de la obra rancieriana es su propuesta de considerar como *policial* a todo aquello que habitualmente se asocia con el término *política*.¹ Habitualmente, esta mención a *la policía* es interpretada como una novedosa operación retórica referida a designar el orden instituido. Pero, a nuestro entender, esta clase de apropiaciones de la propuesta conduce a un tipo de análisis demasiado esquemático que no logra trascender la dimensión nominal de la propuesta.² Por esta razón, nos interesa

¹ "Generalmente se denomina política al conjunto de procesos mediante los cuales se efectúan la agregación y el consentimiento de las colectividades, la organización de los poderes, la distribución de los lugares y funciones y sistemas de legitimación de esta distribución." Rancière, J. *El desacuerdo, Política y filosofía*, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2007, p. 42.

² En un artículo a llega a hablar, de hecho, de un “orden policial menemista”. Fair, Hernán, *Daimón, Revista Internacional de Filosofía*, n° 48, Murcia, 2009, pp. 97-116, aquí p. 114.

llamar la atención sobre la profundidad histórico-conceptual del término en cuestión. Sospechamos, pues, que si Jacques Rancière quiere afirmar algo tan simple como que la policía es un equivalente del orden entonces resulta innecesario haber apelado a un término tan “cargado” como el de policía. Se nos podría objetar que la finalidad de esta elección es fundamentalmente polémica. Esto es cierto. Pero no deja de ser significativo que el propio Rancière reconozca que el término “plantea algunos problemas”. Esta es la razón por la cual se ocupa de realizar algunas aclaraciones. En primer lugar, asumiendo el hecho patente de que la palabra policía suele evocar “...los cachiporrazos de las fuerzas del orden y las inquisiciones de las policías secretas.”, nuestro autor se apresura a establecer que no es ese el sentido que pretende imprimir a su concepto. A su entender, “la baja policía no es más que una forma particular de un orden más general.” En segundo lugar, Rancière también advierte que el término no debe ser asimilado a “los aparatos del Estado”.³ Pero, entonces, si no refiere a la “baja policía” ni a los “aparatos del Estado”, ¿a qué refiere este concepto rancieriano? Este es el interrogante en el que nos interesa indagar en este trabajo.

Una primera pista para avanzar en esta indagación es la referencia bibliográfica que ofrece Rancière a la hora de respaldar su uso del concepto policía.⁴ Se trata *Omnes et singulatim: Hacia una crítica de la “razón política”*, un breve texto de Michel Foucault, basado en una conferencia de 1979.⁵ En ella Foucault se propuso desarrollar algunas indicaciones a favor de su tesis según la cual la individualización y la totalización son dos aspectos complementarios de la racionalidad política moderna. La primera parte de su exposición está centrada en la caracterización de aquel conjunto de técnicas, propio de las “sociedades orientales”, al cual denomina *poder pastoral*. Foucault destaca el rasgo más significativo de este tipo de poder en los siguientes términos: el

³ Rancière, J. *El desacuerdo, Política y filosofía*, ed. cit. pp. 47-57.

⁴ Rancière, J. *El desacuerdo, Política y filosofía*, ed. cit. pp. 43.

⁵ Foucault, Michel, “Omnes et singulatim: hacia una crítica de la razón política” en *Qué es la ilustración*, Madrid: Ediciones de La piqueta, 1996.

pastor cuida de la totalidad del rebaño pero lo hace atento a *cada una* de las ovejas. *Omnes et singulatim*. Uno de los aportes de su análisis consiste en afirmar que no hay un individuo previo a la vigilancia del pastor sino que es a partir de dicha vigilancia que se configura, a través de esta mirada, el individuo como tal.

Seguridad, territorio, población desarrolla, con mayor profundidad, muchas de las ideas presentadas en *Omnes et singulatim*. En el seminario que será publicado bajo aquél nombre, Foucault argumenta que el cristianismo es el vector mediante el cual esta modalidad de poder originalmente “asiática” se introduce en las sociedades occidentales. Las técnicas “pastorales”, afirma, se profundizan a partir de instancias como la “dirección” y el “examen” de la conciencia. A partir de la “evolución” de estas técnicas pastorales, sostiene, cada hombre empieza a definir el sentido de su existencia, no tanto en relación con su comunidad terrenal, sino en relación consigo mismo y la propia condición trasmundana. A esto se refiere, probablemente, cuando asegura que lo distintivo del “poder pastoral” es que domina *a partir de la verdad del propio sujeto*.

Ahora bien, es razonable inferir que si las indicaciones foucaultianas fueran acertadas, el poder que sujeta nuestra libertad no viene “desde afuera”, o sea, no es propiamente una coacción: “el pastor” sería, en su sentido más profundo, una mediación entre nuestro propio ser y nuestra más íntima verdad, entre nuestros actos efímeros y nuestra salvación eterna. Las técnicas pastorales constituirían, por tanto, un momento crucial en la formación de nuestra más severa de-limitación, es decir, de nuestra propia *identidad*. Esta es la razón por la cual Foucault asegura que el “poder pastoral”, no sólo construye un individuo, sino que más bien forja un *quien*. Aquí reside, como intentaremos mostrar, la característica más significativa de la relación entre lo pastoral foucaultiano y lo policial rancieriano: la identidad.

En la segunda parte de la conferencia se afirma que este tipo de dominación aún sigue vigente, aunque transfigurada, en la modernidad. Una vez convertidas, ya no sólo en una extensa red de instituciones sino más bien

en un *estilo de vida*, estas técnicas pastorales operan de manera decisiva en la constitución de aquello que denominará “gubernamentalidad”. Foucault sostiene que la racionalidad del Estado moderno expresa una formación histórica sorprendentemente “reflexiva” ya que tiene plena consciencia de sus fines. Esta autoconciencia está contenida en dos cuerpos de doctrina: *Razón de Estado* y *Ciencia de policía*. El primero de estos cuerpos es concebido como el “arte” mediante el cual se gobierna observando la naturaleza propia del Estado. Para ilustrar el segundo cuerpo doctrinario (el que más nos interesa) nuestro autor comienza haciendo referencia a un texto de Turquet de Myerne al cual considera como una de las primeras utopía-programa del Estado policial. Destaca que en sus páginas queda claro que aunque la función policial aparece formalmente presentada como una entre otras (junto a la justicia, la de hacienda y la de ejército), en realidad, “lo engloba todo”. “Hombres y cosas son considerados en sus relaciones: la coexistencia de los hombres en sus territorios; sus relaciones de propiedad; lo que producen, lo que se intercambia en el Mercado. Se interesa también en la manera en que viven, en sus enfermedades y en los accidentes a los que están expuestos.” Tal como asegura Turquet de Myerne, “el hombre es el verdadero objeto de la policía”. Pero, ¿cuál es el fin por el cual se desarrolla este cuidado tan integral de todos y cada uno de los hombres? La respuesta a esta pregunta anuda, de manera decisiva, la Razón de Estado con la Ciencia de policía: pues, fortaleciendo al individuo (“... darle un pequeño suplemento de vida...”) se fortalece al Estado.

Este tipo de programas policiales, asegura Foucault, no son ocurrencias de algunos pensadores aislados. Dan cuenta de una concepción muy difundida en toda Europa.⁶ Contextualizando la redacción de estos reglamentos, señala

⁶ Rastreando los antecedentes del *derecho administrativo*, se ubica el surgimiento del concepto de policía en el siglo XV. El origen de la policía se da en Alemania y Austria con la aparición de la cameralística, dice, y agrega que desde allí se extenderá primero a Francia, y luego a España. Malagón Pinzón, Miguel, “La ciencia de la policía y el derecho administrativo” en *Estudios jurídico sociales*, vol. 6, n.º 1, Bogotá, 2004. En esta misma dirección, Nieto sostiene que la propagación de estas técnicas fue no sólo rápida sino bastante uniforme por toda Europa. Nieto, Alejandro, “Algunas precisiones sobre el concepto de policía” en *Revista de administración pública*, núm. 8, 1976. Galeano, por su parte, menciona versiones que hacen de Francia la

que, tras vencer a los señores territoriales, el poder centralizado del Estado establece un nuevo dominio de intervención gubernativa. Luego, analiza el compendio de reglamentos realizado por De Lamere y comprueba que la policía sigue englobando todos los elementos antes mencionados por Turquet, salvo el ejército. La policía, según De Lamere, ha de ocuparse de la felicidad de los hombres en sociedad, de su confort, de su salud, de su moral, etc. En suma, “la vida es el objeto de la policía”. En segundo término, Foucault analiza los manuales alemanes. Aquí ya no estamos frente a compendios organizados de manera posterior a su implementación sino frente a una disciplina filosófica, la “ciencia de policía”, que aspira a la sistematización total de sus funciones. El objeto de la policía sigue siendo el mismo: “la vida en sociedad de los individuos vivientes”. Pero, a causa de este afán de sistematización, autores como Justi ponen de manifiesto la paradoja constitutiva de la policía, a saber: ¿cómo es posible acrecentar el poder del Estado a la vez que la felicidad de los individuos?

La obra de Justi también resulta interesante porque es uno de los autores que estableció con mayor claridad la distinción entre *Polizei* y *Politik*. De acuerdo con Justi, la función de la *Politik* es fundamentalmente negativa e implicaría batirse contra los enemigos externos e internos. La función de la *Polizei*, en cambio, es positiva en la medida en que “consiste en favorecer a la vez la vida de los ciudadanos y el vigor del Estado.” Esta distinción, naturalmente, resulta crucial a los fines de nuestro escrito. En particular, cuando la pensamos en relación con algunas ideas que Carl Schmitt habrá de presentar, en la década de 1960. Entonces, el jurista alemán sentenciaba que los tiempos de la estatalidad estaban llegando a su fin y con ellos el de las distinciones conceptuales políticas claras, tales como “adentro-afuera”, “enemigo-criminal”, etc. A su decir, la

“cuna” de la policía. Galeano, Diego, “En nombre de la seguridad. Lecturas sobre policía y formación estatal” en *Cuestiones de sociología*, no. 4, FAHCE., 2007.

...política de gran estilo, la alta política, era (...) únicamente política exterior, y la realizaba un Estado soberano como tal respecto de otros Estados soberanos a los que reconocía como tales, actuando sobre la base de este reconocimiento y en forma de decisiones sobre amistad, hostilidad o neutralidad recíprocas.⁷

Esta creciente confusión entre los conceptos fundamentales de la política moderna, aseguraba Schmitt, indicaba un cambio histórico sustancial: a partir de entonces, distinciones como las de policía y política, que habían llegado a su ápice, empezaban a desdibujarse. Tendían así, gradualmente, a confundirse; dando curso así un paradójico "retorno al origen".

Si la tesis schmittiana fuera acertada, tal vez podríamos trazar un irónico paralelismo con los intentos rancierianos de establecer la especificidad del concepto de lo político diferenciándolo tajantemente de lo policial. Aunque quizá no conviene apresurarse con las comparaciones. Y mucho menos, por supuesto, aceptar sin más la "versión schmittiana" de los hechos. De hecho, si seguimos el planteo de otros investigadores, es razonable cuestionar la pretendida homogeneidad y predominio de lo policial al interior del Estado. La "versión schmittiana", más que una simple descripción de los hechos, debe ser evaluada como la (nada ingenua) universalización de cierta experiencia parcial que difícilmente permita hacer justicia de la complejidad y multiplicidad de la historia del concepto.⁸ Otras lecturas enseñan que el poder de policía irá modificando su alcance al interior del Estado con el correr del tiempo, y, por ende, también su sentido. Un aspecto que no podría dejarse de lado es el advenimiento de las revoluciones y el consecuente impacto de las transformaciones sobre la administración interna. Desde el momento en que los derechos de los individuos empiezan a consolidarse como tales, la intervención policial en la totalidad de la vida de los hombres encontrará cada vez más

⁷ Schmitt, Carl, "Prefacio" en *El concepto de lo político*, Madrid: Alianza, 2009.

⁸ A las transformaciones que recibe el concepto a lo largo de la historia deberíamos sumarle la diversidad que se sigue de analizar las distintas regiones y tradiciones en las cuales se manifiesta y evoluciona.

resistencias. La creciente expansión de la sociedad civil y el desarrollo del individualismo, darán lugar a una profunda reorientación del accionar policial, el cual habrá de dirigirse paulatinamente hacia las funciones de seguridad y orden. Esto se debe, sobre todo, a que las concepciones más liberales impondrán la idea de que la felicidad del individuo no debe estar en manos del Estado sino que debe ser determinada por cada cual a través de lo que ahora podríamos llamar su “iniciativa privada”. En paralelo, no podemos perder de vista que el nacimiento de la economía política pondrá en cuestión la pretensión y viabilidad de planificar todo desde el Estado, haciendo cada vez más patente la importancia del intercambio a través de los mercados para la generación de riqueza de las naciones.

Aunque no podemos ahondar en estas cuestiones, nos interesa destacar que este singular proceso de resignificación da lugar a la separación cada vez más clara entre una función “negativa” y otra “positiva”, o sea, entre la “policía de seguridad” y la “policía de bienestar”, respectivamente. Así, a través de estas sucesivas variaciones, el concepto de policía se irá acercando hasta nuestra propia representación sobre el mismo. A fin de cuentas, considerar *lo policial* como una función de gobierno dirigida al espacio interno, centrada en su aspecto negativo (o sea, la conservación del orden y el resguardo de la seguridad de la población) ya no es algo que nos resulte tan ajeno. Tampoco, por cierto, la necesidad de que exista una limitación formal para el despliegue de dicha fuerza: pues, como sabemos, la acción policial (sin por eso perder su inherente discrecionalidad) puede ser enjuiciada a partir de otros poderes, como el judicial.

Esta singular transformación del concepto –que luego de ser un equivalente de “bienestar general” pasó a convertirse en “administración interior” para terminar significando “seguridad”– podría abonar la idea de que, a contracorriente de otros conceptos claves de la política moderna, el de policía se ha ido especializando perdiendo de este modo cualquier potencial polémico. No obstante, también hay elementos para sospechar que este proceso tal vez no sea tan lineal ni necesariamente definitivo. Si tomamos en cuenta la

importancia que los dispositivos de *seguridad* tienen en la denominada *biopolítica* surge una pregunta: ¿es posible suponer que en nuestros días lo policial se encuentra atravesando un doble proceso de enrarecimiento y expansión? La tantas veces augurada “crisis definitiva” de los Estados-nación y la consecuente distorsión del arsenal conceptual que en ellos se apoya, la creciente dificultad para establecer claros límites entre los “adentro” y los “afuera”, la reiterada intromisión de las fuerzas armadas en “asuntos internos”, en la sintomática dificultad para diferenciar entre “enemigo” y “criminal” (terrorismos varios), etc.; todo esto, en suma, merece nuestra atención. ¿Significa todo esto que la razón está ubicada, en lo esencial, del lado de Schmitt? (El primero de los epígrafes de nuestro escrito resulta aún más enigmático a la luz de estas consideraciones.)

Al comienzo de este escrito señalamos que el concepto de *policía* propuesto por Rancière no remite a lo que habitualmente asociamos a dicha palabra. El breve recorrido a través del devenir histórico de dicho concepto tenía como finalidad llamar la atención sobre el amplio y complejo campo semántico recorrido por el término en cuestión. Nuestro punto de partida fue la única referencia explícita que ofrece Rancière a la hora de justificar la elección del término policía: Foucault. Para avanzar en esta indagación, queremos señalar que el propio Rancière ha reconocido en varias ocasiones el influjo que la obra foucaultiana tuvo en su propio pensamiento. En *El método de la igualdad* lo explica con estas palabras: “Foucault fue importante para mí, porque de pronto, con él, la filosofía salía por completo de los libros de filosofía, de la institución filosófica [haciendo de este modo posible] ocuparse del pensamiento allí donde de verdad está operando.”⁹ Aunque, en la misma entrevista, también aclara que poco a poco empieza a distanciarse de todas aquellas lecturas que “tomaron al pie de la letra el panóptico” debido a que, por lo general, han tendido a “mistificar el poder”. En esas lecturas, afirma Rancière, Foucault se convierte en el pensador de las razones por las cuales los obreros siempre serían víctimas de las tecnologías del poder. En sintonía con

⁹ Rancière, Jacques, *El método de la igualdad*, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2014, p. 58.

este tipo de críticas, Agustín Casagrande ha señalado que la investigación sobre el control social fue profundamente marcada por “la idea de la producción de normalidad sobre unos cuerpos dóciles, principalmente a través del poder reglamentario.”¹⁰ De este modo, “las voces ‘disciplina’, ‘normalidad’, control social, se vincularon con la ‘norma’ como opuesta a la ‘ley’, pero en lugar de ingresar en la analítica del poder, en la historiografía, se reenvió dicha problemática a un control impuesto por el poder administrador. En consecuencia, sentencia, “dicho poder revistió fácilmente una asociación con el Estado reforzando una lectura monopólica del sistema de dominación (...)”.¹¹ ¿Podríamos suponer, entonces, que el “efecto Foucault” del cual nos habla Casagrande está operando como un obstáculo que nos impide asumir cabalmente el sentido del concepto policía? ¿Podría ocurrir, por lo tanto, que esta difundida asimilación entre “poder de policía” y monopolio estatal encubra ciertos estratos de sentido que podrían resultar mucho más adecuados a los fines del planteo rancieriano? Esta sospecha toma fuerza si recordamos la segunda aclaración que hace Rancière en torno al concepto de policía, asegurando que no debe ser confundido con los “aparatos del Estado”. Rancière afirma, en forma contundente, que la misma distinción entre el “monstruo frío” del Estado y la “sociedad civil”, como dos partes de una totalidad, es ya el resultado de haber asumido como válida una determinada lógica policial, o sea, la consecuencia de haber suscrito, de manera más o menos reflexiva, a cierto consenso sobre la *división de lo sensible*. Citemos, por primera vez en extenso, la palabra de Rancière:

Denomino como *división de lo sensible* ese sistema de evidencias sensibles que pone al descubierto al mismo tiempo la existencia de un común y las

¹⁰ Casagrande, Agustín, “Entre la *oeconomica* y la Justicia Real. Un estudio criminal-procesal sobre el control de la vagancia en Buenos Aires durante el período 1785-1795.”, Revista de Historia del Derecho, n.º. 44, 2012, p. 32.

¹¹ Casagrande, Agustín, “Entre la *oeconomica* y la Justicia Real. Un estudio criminal-procesal sobre el control de la vagancia en Buenos Aires durante el período 1785-1795.”, art. cit.. p. 32.

delimitaciones que definen sus lugares y partes respectivas. Por lo tanto, una división de lo sensible fija al mismo tiempo un común repartido y unas partes exclusivas. Este reparto de partes y lugares se basa en una división de los espacios, los tiempos y las formas de actividad que determina la manera misma en que un común se presta a participación y unos y otros participan en esa división. El ciudadano, dice Aristóteles, es aquel que tomar parte en el hecho de gobernar y ser gobernado. Pero otra forma de división precede a este tomar parte: aquella que determina quiénes toman parte. El animal que habla, dice Aristóteles, es un animal político. Pero el esclavo, aunque comprende el lenguaje, no lo “posee”. [...] La división de lo sensible muestra quién puede tomar parte en lo común en función de lo que hace, del tiempo y del espacio en los que se ejerce dicha actividad.¹²

Toda *división de lo sensible* está fundada en alguna forma de desigualdad: hay quien puede y quien no, quien debe y quien no tomar parte en lo común. Tal como puede apreciarse en el caso de la antigua democracia griega, detrás de la distribución explícita según la cual todos los hombres son considerados como iguales opera otra distribución (muda e imperceptible, pero totalmente eficaz) a partir de la cual se determina que no todos son hombres. Distanciándose de las lecturas “panópticas” de Foucault, Rancière asegura que “...la policía no es tanto un ‘disciplinamiento’ de los cuerpos como una regla de su aparecer, una configuración de las ocupaciones y las propiedades de los espacios donde esas ocupaciones se distribuyen.”¹³ El punto realmente decisivo es, por lo tanto, que una vez inscritas en esta lógica policial cada una de las *partes* habrá de reclamar ni más ni menos que *aquello que le corresponde*; ya sea apelando a la “naturaleza”, a la “determinación histórica” o al “mérito socialmente instituido”. Habrá quienes tan sólo tengan parte en lo propio (o sea, quienes tan sólo tenga propiedad) y habrá quienes, en cambio, deban velar

¹² Rancière, Jacques, *El reparto de lo sensible*, , Centro de arte de Salamanca, 2002, p. 5. Traducción de Alberto Fernández Lera.

¹³ Rancière, J. *El desacuerdo, Política y filosofía* , ed. cit. pp. 45.

por lo común; tal como ocurría en la célebre distinción de Platón entre los artesanos y los filósofos. Aunque también, como sabemos, con las mujeres en muchos países, Los primeros tienen *su parte* en lo privado mientras que los segundos, en cambio, tienen *su parte* en lo común.

De todos modos, aún resta señalar que esta misma lógica policial opera en muchos discursos y prácticas que se pretenden críticos del orden instituido. No basta, pues, con impugnar el orden dado, ni con desvelar las leyes de la dominación. Si esta impugnación y este desvelamiento se articulan con la afirmación de algún sujeto que, debido a su posición en la trama social, porta una misión histórica, seguimos inscriptos en el horizonte de la filosofía política (o sea, de la neutralización filosófica de la política). La sola pretensión de que la asunción reflexiva de una supuesta parte que nos corresponde (por ejemplo, la famosa “toma de conciencia” del proletariado) sea el prerequisite de la acción política implica comprometerse con alguna forma de “política de la identidad”. Por otra parte, la presuposición de que existe un determinado sujeto al que le corresponde, por uno u otro motivo, hacer política implica que dictaminar, de modo más o menos explícito, que otros quedarán al margen. La típica distinción marxista entre *el obrero* y *el lumpen proletariado* puede servir como ejemplo. Para que cualquiera de estos sistemas de evidencias sensibles tenga lugar es necesario que cada cual encarne esta representación sobre la totalidad de la comunidad y asuma como propia la parte que le corresponde. Necesario, por tanto, que el artesano no tenga parte en la asamblea, que la mujer no vote, que el obrero tome conciencia para no incurrir en desviaciones pequeñoburguesas.¹⁴

¿Qué es *la policía* según Rancière? ¿En qué medida la referencia al “poder pastoral” ayuda a comprenderlo? Empecemos despejando algunos posibles malentendidos a partir del recorrido realizado. En primer lugar, es preciso descartar la asociación entre el concepto rancieriano de policía y aquello que inmediatamente viene a nuestras mentes cuando escuchamos la palabra

¹⁴ Este último es precisamente el tema desarrollado en *La noche de los proletarios: archivos del sueño obrero*.

“policía”, o sea, la “baja policía”. Esta manera de entender *lo policial*, aunque tiene un efecto polémico indisimulable, no permite entender el verdadero alcance de la elección rancieriana. La inadecuación de esta interpretación se hace evidente, por ejemplo, cuando atendemos al hecho de que Rancière advierte que el uso que hace del concepto es “neutro”, no peyorativo.¹⁵ También cuando leemos que, a su entender, no hay otro tipo de sociedad posible que el policial, es decir, estructurado en base a relaciones desiguales. Por último, al partir de una interpretación tan estrecha del concepto, si tenemos además en cuenta que Rancière define a la política como una actividad “antagónica” a lo policial¹⁶, deberíamos concluir que la política es aquello que viene a subvertir una determinada función de gobierno, fundamentalmente negativa, dirigida exclusivamente al espacio interno.

Una segunda aclaración es que no hay ninguna necesidad de reducir el alcance de este concepto a los límites de la forma moderna del Estado, ni sus aparatos ni su poder. Si bien los autores, como vimos, acuerdan en señalar que la principal función de la ciencia de policía en la modernidad fue la de permitir que el monarca expanda su poder frente a los estamentos feudales, esto no quita que –tal como señalan, entre otros, Malagón Pinzón o Galeano– antes de que el monarca tomara en sus manos “la tranquilidad, el orden y la quietud” este poder estaba en manos de los señores feudales, los gremios y los municipios. Por lo tanto, si no la entendemos mal, la policía es (del mismo modo que lo es el “poder pastoral”) previa al orden moderno estatal. Por este motivo, y con el fin de trazar un vínculo significativo entre la noción de “poder pastoral” y el concepto rancieriano de policía nos parece útil señalar que existe un elemento que atraviesa transversalmente las diferentes concepciones sobre la “buena policía”, desde las configuraciones previas a la del Estado moderno, pasando por éste, y llegando hasta nuestros días: la percepción de la comunidad como plenitud, es decir, como una totalidad armónica en el cual cada uno tiene su lugar, su tarea, su *parte*. *Omnes et singulatim*. Y es

¹⁵ Rancière, J. *El desacuerdo, Política y filosofía*, ed. cit. pp. 44.

¹⁶ Rancière, J. *El desacuerdo, Política y filosofía*, ed. cit. pp. 45.

precisamente sobre esta continuidad que resulta posible comprender el sentido de la referencia a la obra de Foucault.

En *Seguridad, territorio, población* Foucault asegura que el pastoral “era el arte por el cual se enseña a la gente a gobernar a los otros o se enseña a los otros a dejarse gobernar por algunos.” Esta es, quizá, la clave de todo el planteo: enseñar a gobernar y dejarse gobernar, es decir, asumir la desigualdad propia de las relaciones de mando y obediencia a partir de la cual se estructura el orden social. Como vimos, Rancière no comulga con aquellas lecturas “panópticas” de de Foucault en las cuales el poder se mistifica al punto de volverse una “bestia magnífica”.¹⁷ Por eso, no se trata de denunciar un poder externo, omnímodo, que se impone sobre los individuos; ni de llevar a cabo la crítica de los mecanismos de control por los cuales ciertos grupos sociales se imponen a otros. El verdadero problema reside en la construcción misma del individuo, de su identidad, de ese *quién* al cual ya hicimos referencia, que termina por erigirse en el punto de partida y llegada de la acción “política” confirmando, de ese modo, cierto reparto de lo sensible. Por esta razón, en *El método de la igualdad* sostendrá que la subjetivación política es una operación simbólica con respecto a una identidad constituida. La policía, por el contrario, refiere a una lógica que tiende a reafirmar un determinado reparto de lo sensible, es decir, el establecimiento de una identidad entre el lugar asignado y el lugar asumido por las partes que conforman la totalidad.

En síntesis, para Rancière la policía no es ni una función de gobierno tal como la concebimos en nuestros días ni la dominación específica de la forma estatal propia de la modernidad. *Lo policial* refiere a una lógica del orden tan antigua como las sociedades mismas, que no se reduce a una imposición sobre los individuos, sino que más bien apunta a la constitución de los mismos. La percepción de una comunidad totalmente armónica, donde el espacio social está totalmente saturado, debido a que cada cual tiene un lugar asignado como propio con el cual se identifica, esto es, a nuestro ver, *lo policial*.

¹⁷ Con esto hacemos referencia, como al pasar, al increíble nombre con el cual Siglo XXI editores eligió intitular una serie de escritos de Foucault sobre la cuestión del poder.

Bibliografía

- Casagrande, Agustín. "Entre la *oeconomica* y la Justicia Real. Un estudio criminal-procesal sobre el control de la vagancia en Buenos Aires durante el período 1785-1795.", *Revista de Historia del Derecho*, núm. 44, 2012.
- Galeano, Diego, "En nombre de la seguridad. Lecturas sobre policía y formación estatal" en *Cuestiones de sociología*, no. 4, FAHCE, 2007.
- Gallende, Federico. *Rancière: una introducción*. Buenos Aires: Quadratta, 2012.
- Fair, Hernan, "Arendt, Laclau, Rancière: Tres teorías filosóficas de la política para pensar, comprender y modificar el mundo actual", *Daimón, Revista Internacional de Filosofía*, nº 48, Murcia, 2009.
- Foucault, Michel. "Omnes et singulatim: hacia una crítica de la razón política" en *Qué es la ilustración*, Madrid: Ediciones de La piqueta, 1996.
- *Seguridad, población, territorio*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Malagón Pinzón, Miguel. "La ciencia de la policía y el derecho administrativo" en *Estudios jurídico sociales*, vol. 6, núm. 1, 2004.
- Nieto, Alejandro. "Algunas precisiones sobre el concepto de policía" en *Revista de administración pública*, núm. 81, 1976.
- Rancière, Jacques. *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2007.
- *El reparto de lo sensible*, Centro de arte de Salamanca, 2002.
- *El método de la igualdad*, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2014.
- Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*, Madrid: Alianza, 2009.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
MESA DE PONENCIAS: FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

**¿HISTORIA MÁS ALLÁ DEL LENGUAJE? UNA INTERPRETACIÓN DE LA CRÍTICA DE
REINHART KOSELLECK A HANS-GEORG GADAMER**

Ezequiel Pinacchio
UBA
ezequielpinacchio@yahoo.com.ar

Resumen: En este trabajo nos proponemos reconstruir algunos aspectos claves del emblemático debate que desarrollaron, hace varias décadas, Hans-Georg Gadamer y Reinhart Koselleck. Nuestro objetivo es comprender las razones por las cuales el historiador postula aquello que, según afirma, se ubica más allá del lenguaje y que resultaría ser, a su entender, el objeto propio del historiador. ¿Por qué resulta tan importante para Koselleck afirmar la dimensión extra-lingüística de la historia? A lo largo de este escrito nos interesa argumentar que estos planteos pueden ser leídos como una crítica del carácter ideológico de las premisas que sostienen a la hermenéutica gadameriana.

Palabras claves: Historia, Hermenéutica, Koselleck, Gadamer.

En este trabajo nos proponemos reconstruir y problematizar algunos aspectos claves del emblemático debate que desarrollaron, hace ya décadas, Hans-Georg Gadamer y Reinhart Koselleck.

Si hubiese que concentrar en un solo objetivo la intervención de Koselleck en aquél singular homenaje realizado a Gadamer, con motivo de su aniversario número ochenta y cinco, se puede decir que se propone demostrar que la *Historik* no puede ser subsumida en la *Hermenéutica*.¹

Asumiendo la *herencia* compartida con su maestro, Koselleck localiza su intervención en el horizonte abierto por la obra de Martin Heidegger. La principal objeción que Koselleck le dirige a *Ser y Tiempo* es que, si bien sus categorías analíticas tornan posible la fundamentación de la temporalidad y la historicidad del *dasein*, sin embargo no alcanzan para establecer las condiciones

¹ Koselleck, Reinhart, "Histórica y hermenéutica" en *Historia y hermenéutica*. Barcelona, Paidós I.C.E./U.A.B. 1997, p. 69. Traducción al castellano de Faustino Oncina.

de posibilidad de las historias tal como estas efectivamente se desarrollan. La analítica existencial resulta insuficiente, pues, para dar cuenta del complejo terreno de la interacción humana debido a que, tal como está planteada en *Ser y Tiempo*, los hombres no están abiertos a relaciones libres ni conflictivas con el prójimo.

Para subsanar esta severa limitación, va a proponer ampliar el repertorio de categorías heideggerianas. Con este fin, estableciendo de hecho las prerrogativas de una "doctrina de las condiciones de posibilidad de las historias (*Geschichten*) que abordan las ciencias históricas" (o sea, la *Historik*) postula cinco pares categoriales.

En *Ser y Tiempo*, Heidegger había afirmado que el "ser-para-la-muerte" (*Zein Zum Tode*) es una determinación fundamental del *dasein*. Si bien Koselleck acuerda con la pertinencia existencial de esta determinación -a la cual reformula en términos de "deber morir"-, le contrapone otra, a saber: la de "poder matar". La historia nos enseña que, además de verse inevitablemente destinados a la propia muerte, los hombres se ven enfrentados, desde siempre, a la posibilidad cierta de dar muerte al otro. A esta primera determinación le sigue el par "Amigo-Enemigo". A sabiendas de la densa carga semántica de esta diada de impronta claramente schmittiana, Koselleck intenta dejar claro que este par categorial, al igual que todos los demás, tan sólo "considera de un modo enteramente formal finitudes que se manifiestan sobre el trasfondo de todas las historias de auto-organización humana."² La proyección eminentemente litigiosa de este horizonte categorial encuentra en el par "Amo-Eslavo" otro de sus polémicos puntos de apoyo.

Para completar este repertorio conceptual, Koselleck hace uso de una noción de inspiración harendtiana: la "generatividad". Esta nueva determinación formal le permite afirmar que el rechazo generacional no es sólo una de las principales claves del cambio histórico, sino también, uno de los mayores desafíos que debe afrontar cualquier historiador en su tarea: quien

² Koselleck, Reinhart, "Histórica y hermenéutica", ed. cit., p. 75.

investiga el pasado debe lidiar siempre con experiencias singulares que pertenecen a otra generación que, en general, no es la suya. La categoría restante, la quinta, también permite reforzar esta observación en torno a la ineludible opacidad que atraviesa tanto a las relaciones humanas como a su conocimiento. Se trata del par “adentro-afuera”, en su particular variante de “secreto-público”. Además de lo que está explícitamente expuesto a la luz, siempre hay algo más, usualmente oculto, que hace posibles los acontecimientos históricos. Y es precisamente esto lo que obliga al investigador a buscar, en medio del sinsentido de los hechos pasados, la razón de ser que los torna inteligible (*para nosotros*).

Tras esta breve reconstrucción, parece sensato preguntar si el planteo koselleckiano no adolece de una excesiva unilateralidad. ¿Es realmente indispensable suponer el conflicto, la dominación, la violencia, la opacidad, etc. como coordenadas excluyentes para que las historias de los hombres sean posibles y cognoscibles? ¿No configuran de manera apriorística una comprensión de lo histórico que reduce, y direcciona, el abanico de posibles experiencias históricas? La cuestión no es sencilla. Y estamos lejos de pretender resolverla en unas pocas páginas. Sin embargo, podemos realizar dos observaciones. En primer lugar, la presentación de estas categorías debe entenderse como un momento dentro de un argumento general contra las pretensiones de la hermenéutica gadameriana. Koselleck no se propone, al menos no en esta disertación, construir una teoría general sobre el accionar humano. En segundo lugar, conviene tener presente que el historiador se propone afirmar la posibilidad de una ciencia, metodológicamente viable, capaz de investigar y comprender tales historias. Por esta razón, Koselleck asegura que

son necesarias determinaciones antitéticas que expresan aquella finitud temporal en cuyo horizonte surgen tensiones, conflictos, fracturas, inconsistencias que, en su calidad de situaciones, siempre son insolubles, pero

en cuya solución diacrónica deben participar y activarse todas las unidades de acción, sea para continuar viviendo, sea para irse a pique.³

Siguiendo esta indicación, resulta posible suponer que la actividad del historiador apunta, en lo esencial, a comprender el modo en que los sujetos – tanto los individuales como los colectivos, a lo cuales denomina “unidades de acción”– *actúan y padecen*, en el horizonte de su irremediable finitud, los cambios históricos. La *Historik*, por su parte, proveería las categorías mediante la cuales esta actividad y su referencia objetiva se tornan teórica y metodológicamente viables. Por esta razón, además, parece oportuno afirmar que el parámetro para juzgar la validez del arsenal conceptual koselleckiano no puede imponerse “desde afuera” o “al margen” de la práctica del historiador; el parámetro debe estar, pues, íntimamente ligado a la posibilidad de la práctica historiográfica.

De todos modos, la cuestión no termina aquí. Porque incluso si aceptamos la viabilidad de este (tan discutible) encuadre analítico, lo cierto es que aún no se ha establecido ningún argumento de peso en favor de (1) la autonomía de la *Historik* respecto de la hermenéutica, ni, mucho menos, de (2) la supuesta dimensión extra-lingüística.

Desde el comienzo de su intervención nuestro autor afirma, aunque sin justificarlo, que los cinco pares categoriales previamente postulados deben ser considerados como “extralingüísticos”. De hecho, llega hasta al punto de presentar esta ampliación del repertorio categorial heideggeriano como “el esbozo de una histórica pre-lingüística”. Sin embargo, no es fácil encontrar algún argumento que sostenga su pretensión de que estas determinaciones formales “no se diluyen objetivamente en la mediación lingüística, sino que poseen su propio valor autónomo”.⁴ Por cierto, en un pasaje Koselleck hace referencia a la “necesidad metodológica” de aceptar esta sentencia, asegurando que “debemos diferenciar al menos metódicamente entre orientar la

³ Koselleck, Reinhart, "Histórica y hermenéutica", ed. cit., p. 85.

⁴ Koselleck, Reinhart, "Histórica y hermenéutica", ed. cit., p. 87.

comprensión hacia los textos, a fin de entender un estado de cosas, e inquirir algo que se filtra a través de los textos y que sólo más tarde resulta ser la verdad histórica".⁵ Pero resulta difícil aceptar que toda su argumentación se reduzca a una justificación metodológica. Su apuesta, tal como la entendemos, tiene un alcance mucho mayor. Y es esto es lo que la hace, no sólo mucho más interesante, sino también mucho más difícil de establecer. Probablemente, esto permite entender porqué, al final de su disertación, acaso vacilando, Koselleck nos enfrenta a una zona de radical incertidumbre. Pues, en su denodado afán por afirmar la existencia de un sentido que desborda cualquier comprensión hermenéutica, proyecta la posibilidad cierta de que la *historia sin más*, en su concepto más propio, sea finalmente "consumida" en la realidad. Finalizando su disertación, Koselleck sentencia: "También el concepto de la historia podría ser un concepto que se consume en la realidad."⁶ ¿Cómo entender esta enigmática frase con la cual el discípulo decide concluir su discurso y ceder la palabra a su maestro? Volveremos, al final, sobre este punto.

En la segunda parte de su disertación, Koselleck se propone, entre otras cosas, diferenciar la tarea del historiador de las tareas que realizan el filólogo, el teólogo y el jurista.⁷ Allí afirma que el "modo de proceder del jurista, del teólogo y del filólogo tienen en común el hecho de atribuir al texto una posición genuina, [cuyo trasfondo] en cierta manera no es cuestionable [...]".⁸ Esto se debe a que para estos hermeneutas "el objeto expresado en el texto permanece sometido a su forma lingüística."⁹ El historiador, en cambio, se sirve de los textos como testimonios que le permiten acceder a algo diferente de ellos mismos, es decir, a "un estado de cosas extra-textual". Ahora bien, aunque aquí parece empezar a perfilar una posible justificación para la mentada distinción

⁵ Koselleck, Reinhart, "Histórica y hermenéutica", ed. cit., p. 93.

⁶ Koselleck, Reinhart, "Histórica y hermenéutica", ed. cit., p. 94.

⁷ En este punto Koselleck parece retomar, para tratar de rebatir, una parte del argumento que desarrolla *Verdad y Método*. En el décimo capítulo de este libro, intitulado "Recuperación del problema hermenéutico fundamental", y más específicamente en el punto 3, "El significado paradigmático de la hermenéutica jurídica".

⁸ Koselleck, Reinhart, "Histórica y hermenéutica", ed. cit., p. 90.

⁹ Koselleck, Reinhart, "Histórica y hermenéutica", ed. cit., p. 91.

entre lo lingüístico y lo extralingüístico, esta comparación no resulta del todo satisfactoria.

El principal inconveniente del argumento koselleckiano reside en que oscila constantemente entre las referencias al “texto” y las referencias al “lenguaje”. Esta oscilación lo lleva a alternar entre la afirmación de una “tesis débil” y una “tesis fuerte”. De hecho, aunque no aparece formulado de este modo en su discurso, es posible afirmar que la *tesis débil* sostiene que el historiador tiene por objeto de su investigación lo “extratextual” (es decir, algo que no está contenido en los textos), mientras que la “tesis fuerte” afirma que el historiador tiene como objeto lo “extralingüístico” (o sea, algo que no está contenido en el lenguaje). Basta con el siguiente pasaje para corroborar esta confusa dualidad, que nunca resulta debidamente esclarecida, entre ambas referencias:

Si existen tales presupuestos de la historia que no se agotan en el lenguaje ni son remitidos a textos, entonces la Histórica debería tener, desde el punto de vista epistemológico, un *status* que le impida ser tratada como un sub-caso de la hermenéutica. Ésta es la tesis que quiero fundamentar.¹⁰

Ahora bien, es evidente que aunque nadie podría sostener razonablemente la “tesis fuerte” sin aceptar al mismo tiempo la “tesis débil” (salvo, claro, que postulemos la existencia de objetos tan extraordinarios como los “textos no lingüísticos”), lo inverso, en cambio, sí resulta razonable: es perfectamente posible aceptar que la comprensión no tiene como único, ni siquiera como principal, objeto a los textos, sin por eso comprometerse con la tesis de que exista un “afuera del lenguaje”. Y mucho menos que este pretendido “afuera” del lenguaje sea el objeto que investiga el historiador. Por cierto, el propio Koselleck se muestra consciente de esta diferencia cuando afirma que es fácil separar la histórica de la hermenéutica ligada al texto, pero que aún restaría resolver si es posible separar a aquella de “una hermenéutica en la que se

¹⁰ Koselleck, Reinhart, "Histórica y hermenéutica", ed. cit., p. 69.

inserta toda histórica como obra lingüística".¹¹ Esta, tal como la entendemos, es la cuestión de fondo en el debate con Gadamer.

En relación con todo lo dicho, es preciso señalar que Gadamer no dedica demasiado esfuerzo a rebatir la "tesis débil" de Koselleck, según la cual la comprensión humana no se reduce a la comprensión de textos. Rápidamente le concede a su discípulo que "la lingüística que la hermenéutica emplaza en el centro no es sólo la de los textos".¹² En cambio, lo que sí quiere dejar bien claro el maestro es que la hermenéutica filosófica está dirigida a "la condición de ser fundamental de todo actuar y crear humanos."¹³ Por eso mismo, tratando de desanudar algunos malentendidos, Gadamer dice:

No porque todo sea lenguaje. El lenguaje no habla de *sí*, sino de lo que es o presumiblemente es (*vermeintlich ist*). Pero puesto que el lenguaje se orienta hacia lo abierto, hacia el todo y la amplitud del tiempo y del futuro, de la libre elección y del problema abierto, se delinea el vasto horizonte del «ahí» de mundos humanos. Por eso escuchamos a quien narra historias. Aunque no escuchamos simplemente historias, sino que preguntamos por su verdad histórica, resta el interés por el reconocimiento de lo que es humanamente posible y de lo que efectivamente ha acaecido.¹⁴

De esta manera, el filósofo decide instalar su réplica en el terreno eminentemente "antropológico" abierto en forma previa por el historiador. Pero para ello apela a la tradicional definición aristotélica (*zoon logikon*), intentando dejar en claro que el lenguaje no es, como pretende Koselleck, una categoría más entre otras, sino el aspecto propiamente distintivo del existir humano. En este punto, dando un giro de notable sutileza, vuelve sobre la ampliación categorial koselleckiana, y asegura que la guerra parece "una invención específicamente humana, al igual que el suicidio y las formas de diferenciación entre lo público y lo privado. Pero sobre todo son historias, de cualquier tipo,

¹¹ Koselleck, Reinhart, "Histórica y hermenéutica", ed. cit., p. 92.

¹² Gadamer, H-G, "Histórica y lenguaje", ed. cit., p. 104.

¹³ Gadamer, H-G, "Histórica y lenguaje", ed. cit., p. 104.

¹⁴ Gadamer, H-G, "Histórica y lenguaje", ed. cit., p. 106.

siempre narradas, narrables.”¹⁵ De este modo, Gadamer desplaza el centro de gravedad en la discusión desde la fundamentación del objeto de la historia hacia la problematización del sentido de la misma. Dice al respecto:

[...] ¿qué nos importan todas esas historias tuyas? ¿Por qué tanto esfuerzo en preservar e investigar? [...] ¿Por qué nos encadenan las historias? Existe sólo la respuesta *hermenéutica* a esta pregunta: porque nos reconocemos en lo otro, en lo otro de los hombres, en lo otro del acontecer.¹⁶

El dilema, entonces, podría resumirse en la siguiente fórmula: ¿es el lenguaje una de las tantas condiciones de posibilidad de la historia humana o, en cambio, es ni más ni menos que *diferencia específica* que hace posible que esta exista como tal? Esto, tal como lo entendemos, es tanto como preguntar si es concebible, y hasta qué punto, la historicidad del hombre más allá de su dimensión lingüística. Porque si el lenguaje fuera, como quiere el historiador, una determinación entre tantas otras, resultaría posible postular la existencia de un objeto no-lingüístico (“pre” o “extra” lingüístico, esa es otra discusión) al cual referir su actividad. Si es así fuera, entonces, sería posible sostener que a pesar de la inevitable mediación lingüística que implica la tarea del historiador, esto no nos permite reducir su objeto al lenguaje. Pero si, por el contrario, el lenguaje fuera la cualidad distintiva de lo humano, aquello que lo define en tanto que tal, entonces resultaría que la pretensión de ese “más allá” queda anulada de plano para el hombre en general y, *a fortiori*, para el historiador en particular.

La traducción de la controversia a los términos de este dilema encuentra permitir entender porqué en la edición del debate se ha incorporado la conferencia denominada “La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo”. Y vale aclarar que si hacemos esta observación es porque, al menos en principio, el sentido de la inclusión del texto en el debate no resulta para nada

¹⁵ Gadamer, H-G, "Histórica y lenguaje", ed. cit., p. 104.

¹⁶ Gadamer, H-G, "Histórica y lenguaje", ed. cit., p. 105.

evidente. De hecho, a lo largo de todo el texto Gadamer no hace ni una sola referencia explícita a Koselleck. Y, sin embargo, la incorporación es ciertamente oportuna debido, sobre todo, al hecho de que el filósofo sigue elaborando en estas páginas el mismo problema que lo enfrenta a su discípulo.

El texto se inicia con una referencia al texto bíblico en torno a la torre de Babel. A través de una lograda analogía, el texto sostiene que, así como la pluralidad de lenguas fue el medio por el cual Dios conjuró la pretensión impía de unificar la pluralidad de lo real en un solo nombre, así, en nuestros días, es preciso poner los lenguajes a resguardo de la ciencia puesto que esta tiende a suprimir, por su propia lógica interna, la multiplicidad de los sentidos posibles que permiten habitar el mundo. Ahora bien, ¿dónde encontramos el vínculo entre esta analogía y la discusión que venimos reconstruyendo en nuestro trabajo? En la siguiente frase: “La *ciencia*, por suerte o por desgracia, no está condicionada por su dependencia lingüística; quizá lo esté de otra manera, pero no como ciencia.”¹⁷ ¿No era precisamente esto, en cierta medida, lo que buscaba el historiador: estar *más allá* del lenguaje? ¿No radica en esto, supuestamente, la principal diferencia con el teólogo, el jurista y el filólogo: en que su relación con el sentido no se subordina a la forma lingüística? Si este vínculo que proponemos es acertado, entonces resulta plausible afirmar que la diferencia entre Gadamer y Koselleck, cuando es vista desde el punto de vista del primero de estos dos pensadores, refiere a la diferencia entre la apertura dialógica propia de la hermenéutica y la (supuesta) clausura monológica de la ciencia (histórica).

Sobre este punto, hay que decir que la pretensión de científicidad es algo evidente y explícito en la obra de Koselleck. Sin embargo, para avanzar, aún resta definir más claramente qué concepto de ciencia está proponiendo el historiador. En caso contrario, podría llegar a ocurrir que estemos cargando sobre sus espaldas una “cruz” que no le corresponde. Dicho de manera menos

¹⁷ Gadamer, H-G, “La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo” en *Historia y hermenéutica*. ed. cit., p. 111.

"cristiana": ¿existe en el planteo koselleckiano la pretensión, o cuanto menos el riesgo, de suprimir la pluralidad de sentidos históricos a favor de una Historia con mayúsculas que neutralice las distintas posibilidades de lo humano? Nuestra opinión es que no: no existe dicha pretensión ni, en principio, tampoco tal riesgo. O, al menos, no por las razones que parece suponer Gadamer. Por este motivo, vamos a sostener que el planteo koselleckiano en torno a la separación entre lenguaje e historia -el cual efectivamente resulta imprescindible para sustentar la cientificidad de la tarea histórica- puede ser interpretado como una estrategia para conservar (en vez de anular) la pluralidad de historias posibles. Por esta misma razón, en las páginas que le quedan a este escrito, trataremos de aportar ciertos elementos que permiten dar sustento a la hipótesis de que la principal diferencia con Gadamer es, ante todo, una diferencia en relación con los niveles de conciencia histórica que cada cual posee para pensar la posibilidad de comprender la experiencia humana pasada. A nuestro entender, Koselleck intenta rehabilitar la posibilidad de pensar las historias singulares, plurales, contra la pretensión de establecer un diálogo inter-generacional que, tal vez sin quererlo ni saberlo, tal vez bajo la peculiar figura de la tradición compartida, tiende a naturalizar la comprensión moderna de la historia humana como *colectivo singular*.

En favor de nuestra lectura queremos referir un texto escrito casi una década y media antes del debate aquí referido, intitulado "¿Para qué todavía investigación histórica?" (1971). Allí se despliega un extenso argumento en favor de la utilidad de la disciplina histórica del cual tan sólo nos interesa destacar aquello que señala como una de las principales funciones de la historia como disciplina científica, a saber: la crítica de las representaciones dominantes sobre la historia legada por el historicismo, a la cual denomina como "la historia sin más". Ofreciendo una clave que a nos parece promisoria para repensar el sentido de la confrontación con Gadamer, Koselleck asegura que la "...*historia* de la que aquí hablamos como de algo obvio es enteramente un

producto específico de la Modernidad".¹⁸ Para probarlo, nuestro autor presenta una breve génesis de este concepto tal como se configura a partir de la modernidad. Explica entonces que la *Geschichte* y la *Historie*, que hasta entrado el siglo XVIII eran dos conceptos claramente diferenciables, comienzan a fundirse el uno en el otro. Lo más importante, al menos a los fines de este escrito, es destacar que *antes* de que se concrete dicha fusión, la primera de estas dos nociones refería a "una sucesión de acciones realizadas o padecidas", mientras que la segunda, en cambio, refería a la narración de tales acontecimientos. *Acontecimiento*, de un lado, y *narración*, del otro. Todo esto, llevado a los términos del debate que aquí nos ocupa, podría entender del siguiente modo: antes de que se consolide la modernidad era posible encontrar claramente diferenciados, de un lado, lo extra-lingüístico (el acontecimiento) y, del otro, lo lingüístico (la narración sobre lo acontecido). Pero más tarde, es decir, una vez consolidada la modernidad, ambas dimensiones tienden gradualmente a solaparse.¹⁹ Y es recién al cabo de este singular proceso que resulta posible concebir la pretensión de capturar en una determinada configuración lingüística la totalidad del sentido de los acontecimientos históricos habidos y por haber. Nace, pues, la Historia con mayúscula.

Órganon de las ciencias históricas, reflexión histórica incorporada a la reflexión política, promesa de encontrar o instituir un sentido de cara a todas las trayectorias temporales: la suma de estos significados hace de "la historia sin más" un concepto que aspira a la totalidad.²⁰

Luego de señalar este quiebre en la comprensión histórica, Koselleck también explica que, debido a esta misma pretensión de totalidad, la historia como *colectivo singular* se transforma en una entidad absolutamente manipulable: "Se torna una especie de recipiente común para todas la

¹⁸ Koselleck, Reinhart, "Estructuras de repetición en el lenguaje y en la historia" en *Sentido y repetición en la historia*, Buenos Aires: Hydra, 2013, p. 51. Traducido al castellano por Tadeo Lima.

¹⁹ Koselleck, Reinhart, "Estructuras de repetición en el lenguaje y en la historia", art. cit., p. 52.

²⁰ Koselleck, Reinhart, "Estructuras de repetición en el lenguaje y en la historia", art. cit., p. 55.

ideologías imaginables".²¹ Por eso mismo, argumenta, la tarea del investigador resulta crucial. Y no, como parece temer Gadamer, para fundar "monólogos totalitarios" más allá de los lenguajes; sino, por el contrario, para llevar a cabo un "desmantelamiento semantológico" que limite las ambiciones de una "historia en sí misma", con toda la arbitrariedad y generalidad que suele cobijar dicha categoría. Pues, tal como afirma nuestro autor, tan sólo "la investigación detallada del caso individual puede despejar de arbitrariedad a los enunciados históricos. Ella provee el caso testigo que permite decidir si una afirmación general se sostiene o no."²² De este modo, como vemos, somos reconducidos hacia un argumento al cual ya hicimos referencia: "Esto -asegura Koselleck- nos diferencia de los investigadores de las humanidades que tematizan los textos en sí o por mor de sí mismos. Y en ello radica el componente de crítica de la ideología de nuestro método."²³

Ahora bien, una vez llegados a este punto, es posible afirmar que la separación entre lo lingüístico (la narración sobre lo acontecido) y lo extralingüístico (lo propiamente acontecido) no es tanto una premisa que deba resolverse en el nivel de la ontología fundamental, como una *tesis histórica* -en el doble sentido término (no sólo nos habla de la historia, sino que es resultado de la historia)- que está cargada de notables proyecciones, ya no sólo epistemológicas, sino también éticas y políticas.

De acuerdo con nuestra lectura, por lo tanto, Koselleck parece advertirnos de que, si no logramos asumir los efectos sobre nuestra conciencia de la ruptura implicada en la irrupción de la modernidad, nos veremos conducidos a dilapidar nuestros esfuerzos en dilemas insalvables como el de determinar si el lenguaje es un epifenómeno que viene a reflejar la realidad social o si, en cambio, esta realidad no es nunca más que una determinada configuración lingüística. Pero este, en realidad, no es el problema de fondo. La verdadera cuestión se juega en definir de qué modo podemos volver sobre nuestro pasado

²¹ Koselleck, Reinhart, "Estructuras de repetición en el lenguaje y en la historia", art. cit., p. 58.

²² Koselleck, Reinhart, "Estructuras de repetición en el lenguaje y en la historia", art. cit., p. 61.

²³ Koselleck, Reinhart, "Estructuras de repetición en el lenguaje y en la historia", art. cit., p. 63.

para encontrar en él algo de *su* sentido y no tan sólo la proyección, más o menos consciente, de nuestros prejuicios (ineludiblemente modernos).

La apuesta koselleckiana por re-instalar la investigación histórica en el espacio vital generado por la separación entre acontecimiento y narración sirve para intentar moderar los excesos de la historiografía idealista en cualquiera de sus expresiones, evitando, pues, tanto la absorción del lenguaje por parte de “la realidad social”, como la sustracción de la “realidad” a manos del lenguaje. Su marcada vocación por poner a producir a la disciplina histórica en la tensa frontera entre lo social y lo conceptual es uno de los más notables intentos por contrarrestar las ambiciones totalitarias de la historia (moderna). A través de su obra, Koselleck parece decirnos que, si no tomamos debida conciencia de esta pertenencia a la modernidad, nos veremos sometidos, de manera más o menos perjudicial, a la tiranía de nuestro propio lenguaje, y en particular de ciertos conceptos propios, que, al ser naturalizados, tornan lisa y llanamente imposible “dialogar” genuinamente con las otras historias, es decir, con “los otros”. “Tradición” podría ser uno de los nombres que encubren esta tiranía, si es que se hace referencia a la misma sin acusar el debido recibo del quiebre histórico que la modernidad ha efectuado sobre nosotros y nuestro propio lenguaje. En sus palabras:

Será ciertamente arrogante pretender que por medio de la formación del concepto de “la historia sin más” –que representa por añadidura una creación lingüística específicamente alemana–, todos los acontecimientos anteriores a la Revolución hayas de difuminarse en una prehistoria.²⁴

(No está de más señalar que este tipo de afirmaciones nos deja en la puerta de otro debate crucial librado por Koselleck: aquél en el cual disputa con Otto Brunner. Pues, si todo lo que hemos dicho en torno a la ruptura que implica la modernidad es cierto, ¿cómo es posible entender y a la vez respetar la diferencia conceptual de las historias pre-modernas? En el texto en cuestión, Koselleck afirma que

²⁴ Koselleck, Reinhart, “Estructuras de repetición en el lenguaje y en la historia”, art. cit., p. 74.

La diferencia epocal entre la historia en sí –el espacio de experiencia del Historicismo- y las historias de viejo estilo, que eran experimentadas bajo premisas míticas, teológicas o de otra índole, sólo puede ser salvada si preguntamos por las estructuras temporales. Acaso estas sean al mismo tiempo peculiares de la historia en singular y de las historias en plural.²⁵

Acaso...

Pero esto, naturalmente, tendría que ser el objeto de otro trabajo.)

Para finalizar este escrito queremos destacar lo que ha resultado ser el principal aprendizaje que hemos obtenido en la realización de este trabajo.

La afirmación koselleckiana en torno a la existencia de una instancia extra-lingüística que permite escindir lo narrativo (lingüístico) de lo acontecimental (extra-lingüístico) puede ser interpretado como un aporte sustantivo a la pretensión científica de criticar la carga ideológica contenida en la presuposición, muchas veces ingenua, de una “historia sin más” a través de la cual sería posible desplegar, sin mayores obstáculos, un diálogo intergeneracional a partir del prejuicio de una supuesta tradición compartida. Paradójicamente, en este punto del escrito podemos avanzar la sospecha de que aquel monólogo que tanto temía Gadamer podría estar mucho más cerca de su propia hermenéutica, que de la investigación histórica koselleckiana que, como vimos, parte de dos supuestos claves: la opacidad de las interacciones humanas y su inherente conflictividad.

Finalizando su disertación, poco antes de ceder la palabra a su maestro, Koselleck había pronunciado estas enigmáticas palabras: "También el concepto de la historia podría ser un concepto que se consume en la realidad."²⁶ Tal vez, la más importante tarea del historiador sea, contra lo que las pretensiones de la filosofía de la historia decimonónica nos han enseñado, evitar, una y otra vez, a través de las investigaciones más rigurosas, que la historia y la realidad terminen por reflejarse a una en la otra, como si de un espejo se tratara. La cita a

²⁵ Koselleck, Reinhart, “Estructuras de repetición en el lenguaje y en la historia”, art. cit., p. 75.

²⁶ Koselleck, Reinhart, *Historia y hermenéutica*. ed. cit., p. 94.

Koselleck con la que elegimos terminar nuestro trabajo parece hablarnos, precisamente, de esta misión:

[...] la premisa formal irrefutable de que toda historia tiene que ver con la sociedad y el lenguaje no autoriza la conclusión de gran alcance de que desde el punto de vista del contenido es posible escribir o aún concebir una "historia total" [...] El *totum* de la historia social y el *totum* de la historia lingüística nunca se corresponden exactamente."²⁷

Bibliografía

Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993. Traducción al castellano de Ana Aparicio y Rafael Agapito.

Koselleck, Reinhart-Gadamer, Hans-Georg. *Historia y hermenéutica* Barcelona: Paidós I.C.E./U.A.B, 1997. Traducción al castellano de Faustino Oncina.

Koselleck, Reinhart, "Historia social e historia de conceptos" en *Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Madrid: Editorial Trotta, 2012. Traducción al castellano de Luís Fernández Torres.

----- "Estructuras de repetición en el lenguaje y en la historia" en *Sentido y repetición en la historia*, Buenos Aires: Hydra, 2013. Traducido al castellano por Tadeo Lima.

²⁷ Koselleck, Reinhart, "Historia social e historia de conceptos" en *Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Madrid: Editorial Trotta, p. 12. Traducción al castellano de Luís Fernández Torres.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
MESA DE PONENCIAS: METAFÍSICA

**UNA LECTURA DE LA INFLUENCIA DEL PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA EN EL
PROYECTO DEL “DISCOURS DE LA DISTANCE” DE JEAN-LUC MARION**

Matías Ignacio Pizzi
UBA-CONICET
matiasipizzi@gmail.com

Resumen: En su obra *L'Idole et la distance* (1977), Jean-Luc Marion tiene como objetivo establecer un “discurso de la distancia”, con el fin de construir un pensamiento que enuncie lo impensable. Para ello, aborda la noción dionisiana de “alabanza”, apelando a dos obras capitales: *Los nombres divinos* y *Teología mística*. La presente comunicación pretende mostrar cómo el neoplatonismo dionisiano juega un papel fundamental en la constitución de la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion.

Palabras clave: alabanza, distancia, fenomenología, neoplatonismo.

1. La noción de “alabanza” en *De divinis nominibus* de Pseudo-Dionisio Areopagita

Dentro de las nociones que Jean-Luc Marion rescata de la propuesta teológica de Dionisio (αἰτία y ἱεραρχεία, entre otros), el concepto de “alabanza” (ὕμνεϊν) ocupa un lugar central, pues este le permite poner de manifiesto una serie de problemas fenomenológicos y lingüísticos que nos enfrentan a los límites de todo decir humano, abriendo así un posible lenguaje para “describir” la “distancia”.

En el Libro I de *De divinis nominibus*, obra destinada a Timoteo de Lisboa, obispo de Éfeso y probable discípulo de San Pablo (según su pretensión de ser Dionisio de Atenas convertido en el Areópago), Dionisio se plantea como cuestión central establecer un discurso sobre aquello “impronunciable e ignoto” a partir de un esbozo de los “nombres divinos”.¹ Este discurso está orientado hacia la construcción de una hermenéutica que permita abordar lo “supraesencial” que se encuentra por encima de toda inteligencia.² Ahora bien, ¿bajo

¹ Dionisio Areopagita, *Los nombres divinos*, Buenos Aires, Losada, 2007, p. 207.

² *Ibíd.*, p. 209.

Una lectura de la influencia del Pseudo-Dionisio Areopagita en el proyecto del “discours de la distance” de Jean-Luc Marion. MATÍAS IGNACIO PIZZI

qué pretensión puede ser esto llamado un discurso, y aún más, una propuesta hermenéutica, si su objeto de enunciación se muestra como algo que excede toda nominación posible, esto es, como “inefable”? Es allí donde la noción de “alabanza” entra en juego. Dado que esta propuesta se orienta hacia algo que se encuentra más allá de toda pronunciación, Dionisio propone dirigirnos hacia aquello impensable mediante “himnos”, los cuales se constituyen a partir del “alabar”, acto de habla que no afirma ni niega algo determinado. Los términos aproximativos que componen la alabanza pueden ser “unidad”, “simplicidad”, “indivisibilidad”, “causa de los entes”, entre otros. Todos estos vocablos permiten, de modo indirecto, dirigir el pensamiento hacia aquello que “excede” toda posible enunciación, y por lo tanto, todo conocimiento.

En el Capítulo VII de *De divinis nominibus*, al cual Marion dedica gran parte de su reflexión, Dionisio especifica aquello que entiende por “alabanza”. De un lado, esta opera como el dispositivo discursivo que permite *mostrar* la inefabilidad del principio. Dicho de otro modo, la alabanza es el lenguaje que permite “expresar” la excedencia, esto es, la “incomprehensibilidad” y el “anonimato” de Dios. Todo discurso racional o intelectual, esto es, todo lenguaje que pretende decir algo preciso y determinado sobre lo divino, solo queda preso de un modo humano de comprensión que busca su inteligibilidad en sí misma, sin dirigirse correctamente hacia el principio. Por ello, la alabanza establece aquel discurso que, en el ámbito de la alteridad y lo humano, *no dice* algo sobre lo divino, sino que *alaba*. Solo puede decirse algo sobre lo divino si se supera la “ciencia de los entes”³ y la potencia intelectual, propia del hombre, dirigiendo así su mirada hacia la “causa” (αἰτίας) in-causada, pero que es causa de todo. Esta intención se encuentra compuesta por una práctica que intenta, mediante un “éxtasis”, abandonar “no solo las percepciones sensibles sino también las actividades intelectuales y todo lo sensible e inteligible y todo lo existente y existente (...) hacia la unión que está por encima de toda esencia y conocimiento”,⁴ con el fin de alcanzar aquel conocimiento que no es más que

³ Dionisio Areopagita, *Los nombres divinos*, ed. cit., p. 307.

⁴ *Ibid.*, pp. 357-358.

Una lectura de la influencia del Pseudo-Dionisio Areopagita en el proyecto del “discours de la distance” de Jean-Luc Marion. MATÍAS IGNACIO PIZZI

ignorancia. De allí que Dionisio señale que “es necesario buscar cómo nosotros conocemos a Dios, que no es ni inteligible ni sensible ni es por tanto ninguno de los entes”.⁵ Una tensión entre la incognoscibilidad inherente del principio y, a su vez, la necesidad por parte del hombre de conocerlo, motoriza el discurso dionisiano. ¿Cómo salir de esta supuesta *aporía*? A partir de esta imposibilidad, Dionisio señala que, pese a no poder acceder cabalmente a una intelección de lo divino en sí mismo, con todo, es posible alcanzar un cierto conocimiento mediante “algunas imágenes y semejanzas de su divino paradigma”.⁶ La alabanza opera mediante el dispositivo discursivo “A es como B”. Este no señala de modo directo aquello que lo divino es, sino que, *humaniter*, permite operar mediante semejanzas. De allí que Dios sea *como* “potencia”, “sabiduría”, “inteligencia”, “palabra”, entre otros. Todos estos nombres, de carácter divino debido a su modo de ser enunciado por medio de la semejanza, permiten abordar desde un “conocimiento ignorante” aquello que de por sí “excede” todo discurso.

2. La noción de “distancia” en *L’idole et la distance* (1977): hacia la formulación de un lenguaje de la saturación

En su obra *L’idole et la distance* (1977), Jean-Luc Marion aborda la noción de “distancia” (*distance*) con el fin de abrir un terreno que, a su juicio, había quedado olvidado en las reconstrucciones de la historia de la metafísica. Si bien el autor señala que la categoría de “fenómeno saturado” - es decir, aquellos fenómenos en los que “la intuición sobrepasa todo concepto” -⁷ debe ser leída a la luz de la trilogía compuesta por *Réduction et donation* (1989), *Étant donné* (1997), y *De surcroît* (2001), no es menos cierto que, como señala Carlos Restrepo,⁸ ya en *L’idole et la distance* la noción de “fenómeno saturado” y el

⁵ Dionisio Areopagita, *Los nombres divinos*, ed. cit., p. 307.

⁶ *Ibid.*, p. 307.

⁷ Marion, J.L., *Étant donné. Essai d’une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 2013, p: 329: “(...) le phénomène saturé excède ces catégories (...), puisqu’ en lui l’ intuition outrepassse le concept”.

⁸ Restrepo, C. E. “Relectura de los fenómenos saturados” en *Jean-Luc Marion. Límites y posibilidades de la filosofía y de la teología*, Buenos Aires, Sb editorial, 2017, pp. 153-156.

Una lectura de la influencia del Pseudo-Dionisio Areopagita en el proyecto del “discours de la distance” de Jean-Luc Marion. MATÍAS IGNACIO PIZZI

intento de un lenguaje que permita describirlo, se encuentran de modo germinal. Esto último (un lenguaje de la saturación) abarca por completo la obra de Marion.

En el capítulo tercero, titulado “La distance du réquisit et le discours de louange: Denys”,⁹ Marion presenta la figura del Pseudo-Dionisio Areopagita. Allí encontramos un intenso estudio de *De divinis nominibus* y *De mystica theologia*. Ahora bien, ¿en qué contribuye el dispositivo dionisiano a su propuesta fenomenológica? En un sentido general, el “convertido del areópago” se ubica dentro de una serie de autores, los cuales, a juicio de Marion, permiten repensar la historia de la metafísica, signada esta unilateralmente bajo la égida de la diferencia ontológica heideggeriana. Nietzsche, Hölderlin, y el propio Dionisio se encuentran atravesados por una inquietud compartida: el problema de la “distancia” (*distance*). Estos autores, aunque de modo tangencial, han dejado abierta la posibilidad de establecer un pensamiento no-representacional, marcado por esta distancia entre la enunciación y la imposibilidad de acceder hacia la fuente de todo decir. En un sentido más específico, Dionisio se ubica como una influencia central en la formulación de dos nociones caras a la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion: el ídolo (*idole*) y el ícono (*icône*). Pues Marion retoma- aunque de modo crítico- la teología negativa o apofática dionisiana como vía para repensar la concepción heideggeriana de la metafísica como onto-teo-logía, permitiendo así elaborar un discurso sobre lo impensable que acceda hacia la posibilidad de desarticular, siempre mediante una distancia o cesura, la preeminencia de la figura idolátrica de lo divino.¹⁰ La exigencia dionisiana de pensar lo impensable en tanto impensable¹¹ le permite a Marion establecer una relectura de la tradición metafísica, en la cual el objeto del pensamiento no será ya el ente supremo, esto es, un “ídolo”, ni tampoco el “ser” (otra idolatría aunque más refinada), sino más bien aquello que excede toda enunciación. Dicha tarea tiene

⁹ Marion, J.L., *L'idole et la distance*, “Cinq Etudes”, Paris, deuxième édition révisée, Grasset & Fasquelle, 2013, pp. 183-227.

¹⁰ *Ibid.*, p. 187.

¹¹ *Ibid.*, p. 190.

Una lectura de la influencia del Pseudo-Dionisio Areopagita en el proyecto del “discours de la distance” de Jean-Luc Marion. MATÍAS IGNACIO PIZZI

como fin acercarnos, a partir de una crítica a la preeminencia idolátrica, a la “figura icónica”, la cual actúa como una “teofanía negativa” (*théophanie négative*), en la medida en que solo puede ponerse de manifiesto en la distancia insuperable y en el advenimiento de un retiro que, paradójicamente, intenta ser nombrado en un acercamiento.¹² ¿Cómo puede hablarse de la distancia si siempre aquello que se da al pensamiento supone una figura idolátrica que pretende rendir cuentas sobre lo divino?

La noción dionisiana de “alabanza” es incluido dentro del “discurso de la distancia” (*discours de la distance*) propuesto por Jean-Luc Marion.¹³ Esta opera, en líneas generales, como un modo originario de pensar la distancia y su indecibilidad, la cual se entrega como un impensable que se *da*.¹⁴ A partir de esto, Marion señala que la estructura lingüística de la alabanza, a diferencia de cualquier proposición del “lenguaje-objeto” (*x* enuncia *p*), debe comprenderse del siguiente modo: “para todo *x*, hay un *y* que le caracteriza de tal modo que al enunciar <<Te alabo, Señor, como *y*>>, *x* lo requiere como su requerido”.¹⁵ Con esto, Marion pretende mostrar la posibilidad de un metalenguaje que “en lugar de usar operaciones lógicas de afirmación o negación, utiliza la operación designada por <<como>>”.¹⁶ La aceptación de una completa imposibilidad no es más que una actitud que sigue moviéndose en el ámbito de la idolatría, en la medida en que no escapa del terreno de la predicación articulada bajo el modo “*x* es *y*”, aunque negándola, y por ello, no la cuestiona. No se trata aquí de exponer una “categoría invertida” (*catégorie inversée*).¹⁷ No debe nombrarse la ausencia de nombres, sino el nombre de la ausencia. Este anonimato señala el “exceso” de significación con relación a los enunciados. La “distancia” se abre

¹² Marion, J.L., *L'idole et la distance*, “Cinq Etudes”, ed. cit., p. 27.

¹³ La influencia de Dionisio en el pensamiento de Marion también puede ser abordada, aunque no es la intención de este trabajo, a partir de la lectura que el teólogo Hans Urs von Balthasar realiza del pensador medieval. Para ello, cfr. Balthasar, H. Urs v., *Herrlichkeit* III, 2/1. *Theologie, Alter Bund*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1967.

¹⁴ Marion, J.L., *L'idole et la distance*, “Cinq Etudes”, ed. cit., pp. 143-144.

¹⁵ *Ibid.*, p. 235: “pour tout *x*, il est un *y* qui le caractérisé de telle manière qu’ en énonçant <<Je te loue, Seigneur, comme *y*>>, *x* le requière comme son Réquisit”.

¹⁶ *Ibid.*, p. 234: “au lieu d’ user des opérations logiques d’ affirmation ou de négation, Denys utilise l’ operation que désigne <<comme>>”.

¹⁷ *Ibid.*, p. 232.

Una lectura de la influencia del Pseudo-Dionisio Areopagita en el proyecto del “discours de la distance” de Jean-Luc Marion. MATÍAS IGNACIO PIZZI

así entre “la insuficiencia de los nombres” y “el apuntar de la significación”. Por ello, la distancia puede ponerse de manifiesto a partir de un metalenguaje construido a partir del “como”, el cual debe leerse bajo la estructura “en calidad de” (*en tant que*).¹⁸ Esto significa que el “Requerido”, esto es, aquello que intenta nombrarse, no se identifica a *y*, sino que *y* “indica la relación bajo la cual *x* apunta al Requerido”.¹⁹ Aquello que describe al Requerido/ *y* no hace otra cosa que describir al requirente/ *x*. Dicho de otro modo, la alabanza describe al requirente y no al Requerido. Sin embargo, esto no significa que el requirente, al no enunciar al Requerido sino a sí mismo, se mueva en el terreno subjetivo de aquello que puede formular de modo indirecto y categórico, sino que solo es capaz de enunciar algo en la medida en que apunta al “don anterior”, esto es, el ícono que re-envía a partir de su invisibilidad la posibilidad de toda visibilidad. Este proceso se abre en la distancia. La alabanza, como lenguaje icónico,²⁰ no es ni verdadera ni falsa, dado que no pertenece al terreno del lenguaje predicativo. Siguiendo algunos elementos de la noción wittgensteiniana de los “juegos del lenguaje”, Marion señala:

(...) la significación no se determina mediante una relación simple del concepto con el objeto, ni tampoco por una proposición elemental, sino por el conjunto regulado de las otras significaciones (...) de tal manera que las proposiciones pueden funcionar correctamente sin que ninguna de sus significaciones sea atestiguada mediante verificación (empírica o casi-empírica).²¹

Esto significa que el lenguaje de la alabanza desarrolla su propio juego, el cual debe ser comprendido a partir de sí mismo. Y este juego implica apuntar más allá de la significación, esto es, a un lenguaje no predicativo. El “como” pone sus propias reglas de juego, en el cual el requirente intenta poner de

¹⁸ Marion, J.L., *L'ídole et la distance*, “Cinq Etudes”, ed. cit., p. 234.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 234: “(...) *y* indique l e rapport sous lequel *x* vise le Réquisit”.

²⁰ *Ibíd.*, p. 234.

²¹ *Ibíd.*, p. 240: “(...) la signification ne se détermine pas dans un rapport simple du concept à l' objet, ni par une proposition élémentaire, mais par l' ensemble réglé des autres significations (...); en sorte que des propositions puissent fonctionner correctement sans qu' aucune de leurs significations ne soit attestée par vérification (empirique ou quasi-empirique)”.

Una lectura de la influencia del Pseudo-Dionisio Areopagita en el proyecto del “discours de la distance” de Jean-Luc Marion. MATÍAS IGNACIO PIZZI

manifiesto aquello que satura toda enunciación, pero no por ello, renuncia a toda expresión. El lenguaje de la saturación “juega” entre la imposibilidad de decir algo y la imposibilidad de renunciar a dicho esfuerzo. La distancia es el nombre indefinible de este esfuerzo.

3. Conclusión

A modo de conclusión, no querría tanto resumir los elementos centrales de esta comunicación, sino más bien abordar sucintamente una serie de problemáticas que se desprenden de nuestro trabajo.

Asumiendo el empleo del lenguaje teológico para la descripción de los fenómenos saturados, tal como se pone de manifiesto en la apropiación marioniana de la noción de “alabanza” de Dionisio, también debemos preguntarnos si la teología es el único terreno del que pueden extraerse conceptos para describir este tipo de fenómenos. Si bien señala Jorge Roggero que “(...) la fenomenología marioniana no debe asignarse al mero abordaje de fenómenos o temáticas religiosas, sino al modo en que ciertas ideas forjadas en el campo teológico son apropiadas y utilizadas para revitalizar el campo filosófico”,²² también podemos preguntarnos si dichas ideas teológicas no pueden poseer una estricta inmanencia filosófica, o mejor dicho, si dichas ideas no poseen ya en sí mismas una procedencia filosófica. ¿Acaso la saturación no pertenece también al campo de la filosofía?

Asumiendo la riqueza del *cruce* entre la fenomenología y la teología, también debemos señalar que este encuentro supone una serie de limitaciones. Aquí asumimos, aunque no de modo completo, las críticas realizadas por Janicaud a los autores del “giro teológico”. Sostenemos junto a Javier Bassas Vila la necesidad de ampliar el campo de los fenómenos saturados más allá del

²² Roggero, J.L., “La apropiación filosófica de ideas teológicas en la fenomenología de J.-L. Marion”, en *Jean-Luc Marion. Límites y posibilidades de la filosofía y de la teología*, Buenos Aires, Sb editorial, 2017, p. 97.

Una lectura de la influencia del Pseudo-Dionisio Areopagita en el proyecto del “discours de la distance” de Jean-Luc Marion. MATÍAS IGNACIO PIZZI

ámbito de la teología.²³ La estructura enunciativa “A es como B” propia del “como” (tal como es planteada por Dionisio) debería poder emplearse en otros terrenos de la descripción fenomenológica. Una des-teologización del dominio de los fenómenos saturados permitiría, de un lado, ampliar el horizonte de las investigaciones fenomenológicas, y del otro lado, dar una especificidad mayor a lo que ha sido abordado en el vínculo entre la fenomenología y la teología

Para finalizar, una última aclaración sobre la propuesta de un lenguaje de los fenómenos saturados. Dicha tarea no podría comportarse de modo tradicional, esto es, bajo un “yo” constituyente (trascendental) capaz de construir un lenguaje que de cuenta de “algo” plausible a ser descrito. Esto sería no entender la estructura inherente de los fenómenos saturados. Por ello, creemos que este lenguaje debería ser un camino “indirecto” que permita *recibir el darse anterior* de estos fenómenos sin abusar de la construcción de un lenguaje que vaya del sujeto al fenómeno a describir. En este caso, debería ser más bien lo inverso. He allí la gran dificultad.

²³ Si bien compartimos la crítica de Bassas Vila, con todo su conclusión posee, a nuestro juicio, un problema. Es cierto que en todo fenómeno saturado “siempre queda algo por decir y alguien por hablar”, pero ello no es algo propio y específico de los fenómenos saturados, sino de cualquier fenómeno. La percepción de cualquier fenómeno supone un escorzamiento, y por ende, la posibilidad de descubrir nuevas caras del mismo. Siempre quedará algo por decir y descubrir. Pero el fenómeno saturado, si bien comparte dicha posibilidad de modo secundario, primariamente siempre desborda la posibilidad de su descripción. Dicho de otro modo, se manifiesta en cuanto tal como saturante. Se da como un “invariante eidético”. La tarea de describir un fenómeno saturado no supone en primera instancia la apertura y la ampliación de aquello que siempre queda por decir, sino más bien la búsqueda de una hermenéutica que permita hacer ver su manifestación como saturante en cuanto tal. Por ello, la “politicidad” del fenómeno saturado no debe hallarse de modo primordial, a mi juicio, en la posibilidad *ad infinitum* de presentar nuevos escorzos (apresentaciones) del mismo. Su indagación posee un carácter desafiante, dado que pone en jaque el orden vigente, en la medida que abre la posibilidad de una experiencia no-objetual, y por ende, pone de manifiesta una vía distinta al predominio del mundo técnico anclado en la asignación de “lo que vale” o el “valor” de los objetos como mercancía.

Bibliografía

Fuentes

- Dionysius Areopagita, *Corpus Dyonisiacum I: De divinis nominibus*, ed. Beate Regina Suchla, Berlin-New York, Walter De Gryuter, (Patristische Texte und Studien, Band 33), 1990.
- Dionysius Areopagita, *Corpus Dyonisiacum II. De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae*, ed. G. Heil- A. Ritter, Berlin-New York, Walter de Gryuter, (Patristische Texte und Studien, Band 36), 1991.
- Dionisio Areopagita, *Los nombres divinos*, Buenos Aires, Losada, 2007..
- -----., *La jerarquía celestial/ La jerarquía eclesiástica, La teología mística/ Epístolas*, Buenos Aires, Losada, 2008.
- Marion, Jean-Luc. (2013), *L'Idole et la distance. “Cinq études”*. Paris, deuxième édition révisée, Grasset & Fasquelle, 2013.

Una lectura de la influencia del Pseudo-Dionisio Areopagita en el proyecto del “discours de la distance” de Jean-Luc Marion. MATÍAS IGNACIO PIZZI

- -----., *Étant donné. Essai d’une phénoménologie de la donation*. Paris, PUF, 2013.

Bibliografía secundaria

- Balthasar, H. Urs v., *Herrlichkeit III, 2/1. Theologie, Alter Bund*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1967.
- Bassas Vila, J., “El <<lenguaje saturado>> de Jean-Luc Marion: ¿de la fenomenología a la política?”, en *Jean-Luc Marion: límites y posibilidades de la filosofía y la teología*, Buenos Aires, Sb editorial, 2017, pp. 211-226.
- Janicaud, D., *La tournant théologique de la phénoménologie française*. París, L’Éclat, 1991.
- Ritacco de Gayoso, G. L., “La luz y la tiniebla. Los decires acerca de lo divino: Juliano y Dionisio Areopagita”, en *Trascendencia y sobreabundancia. Fenomenología de la religión y filosofía primera*, Buenos Aires, Biblos, 2015, pp. 376-396.
- Roggero, J. ed., *Jean-Luc Marion: límites y posibilidades de la filosofía y la teología*, Buenos Aires, Sb editorial, 2017.
- -----., “La apropiación filosófica de ideas teológicas en la fenomenología de la donación de J.-L. Marion”, en *Jean-Luc Marion: límites y posibilidades de la filosofía y la teología*, Buenos Aires, Sb editorial, 2017, pp. 89-104.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFIA
MESA REDONDA: PROBLEMA DE LA PARTICIPACIÓN PROBLEMA VIGENTE EN LA
HISTORIA DE LA METAFÍSICA

PLOTINO: PARTICIPACIÓN Y PROVIDENCIA EN EL COSMOS
SENSIBLE

Dr. Marcelo A. Poblete
Universidad Nacional de San Juan

Resúmen: El presente trabajo tiene como objetivo principal exponer brevemente las nociones metafísicas afines a la Doctrina de la Participación, en el pensamiento plotiniano. En razón de ello, y en primer lugar, diremos que Plotino considera que la Participación del Cosmos Sensible se manifiesta en el hecho de que éste último es imagen del Cosmos Inteligible, o Modelo, que se encuentra en la Hipóstasis Inteligencia, dentro de su sistema de las tres hipóstasis.

En segundo lugar, nos interesará rescatar las importantes consecuencias cosmológicas que se infieren como resultado de la relación Providencia, *logos*, Contemplación y Mundo Sensible, en la obra de Plotino. Puesto que en su sistema místico-metafísico dichas nociones contribuyen a consolidar la defensa de la dignidad del cosmos y a refrendar la posición cosmista sostenida por nuestro pensador. Un punto interesantísimo para destacar en favor de este cosmismo es el hecho de que la Providencia o *pro/noia* garantiza la huella del Uno en todos y cada uno de los seres vivos, avalando de este modo, la capacidad de contemplación y la de participación en la Unidad.

Para ampliar la relación Participación-Providencia-Cosmos Sensible nombraremos tres líneas de acción bajo las que se desarrollará y reflejará la Doctrina de la Participación del cosmos sensible, *fu/sij* o Naturaleza, en la Unidad. A saber: 1) Participación, Providencia y Doble Logos, 2) Providencia y Contemplación en la *fu/sij* y 3) Alma del Cosmos y Participación.

Palabras claves: providencia, logos, participación

1-Participación, Providencia y Doble Logos

Ahora bien, es necesario delimitar el significado que adquiere la noción de Providencia en Plotino para comprender el título que le da nombre al presente trabajo. Dicha noción debe ser concebida como una actividad de la Hipóstasis Alma entendida como *logos*,¹ cuya primera

¹ Para comprender la organización y correspondiente jerarquización recurrimos al traductor español de la *Enéadas*, Jesús Igal, quien afirma que: “[...] el responsable último de la Providencia es el Uno-Bien, que la garantiza con su sola existencia. Pero, estrictamente hablando, aun la Inteligencia está más allá de la Providencia, que propiamente es tarea del Alma entendida como Logos. Pero como hay dos niveles de Alma y, correspondientemente, dos Logos, así hay también dos niveles de Providencia. La Providencia total o perfecta consta de Providencia superior, que es un Logos «empalmador» del mundo inteligible con el sensible, y de

función consiste en que este cosmos sensible esté en conformidad con la Hipóstasis Inteligencia.² Su manifestación se vislumbra en el hecho de que todas y cada una de las cosas de nuestro mundo estén correctamente dispuestas, y que el conjunto de todas ellas esté prolijamente coordinado.

Por otro lado, la Providencia total o perfecta es el resultado de una división en dos niveles, a saber: una Providencia superior y otra inferior. La primera, al nivel de la Inteligencia, contempladora de la Hipóstasis Inteligencia y las Formas (*morfh*/)³, encargada de la conformidad del mundo sensible con el inteligible; la segunda, ubicada al nivel del Alma Inferior o Alma del cosmos, inmanente y trascendente a la *fu/sij*. Es importante recordar que la Providencia solo interviene mediante la acción del *logos*. Esa intervención de la *prónoia* en el mundo sensible es la expresión evidente de la Doctrina de la Participación mediante la actividad llevada a cabo por la Doctrina del Doble Logos que es un requisito indispensable para la ejecución de la presencia de la Providencia en el mundo sensible. En efecto, ésta es la manera en que la Providencia se manifiesta en el Cosmos Sensible mediante la intervención del segundo *logos*, *logos* ejecutor o *logos proódico*.

Es por ello que la definición de Providencia que hemos obtenido y su relación con la Doctrina del Doble Logos, alcanza su real y verdadera dimensión cuando se la vincula a la capacidad de contemplación que posee la Naturaleza, tema que será desarrollado a continuación.

2- Providencia y Contemplación en la *fu/sij*

Para sostener y fundamentar la universalización de la Contemplación a todos los seres de la *fu/sij*, será de suma utilidad el análisis de algunos fragmentos del sugerente tratado que lleva por título *Sobre la Naturaleza, la contemplación y el uno*, (III 8 [30]). Dicho estudio redundará en la

Providencia inferior, que es un Logos «empalmado» con el anterior y «ejecutor» del orden cósmico”. Igal, J., *Introducción General*, Madrid, Editorial Gredos, 1982, secc. 63, punto 2.

² Cfr.: “[...] para el universo, la providencia consiste en que el cosmos esté en conformidad con la Inteligencia [...]”. Plotino, *Enéadas*, Madrid, Editorial Gredos, 1982, III 2 [47] 1, 22-23.

³ Plotino usa el término griego *morfh*-*hāj*-*h*(para expresar las formas que advienen a la materia.

interpretación acerca de una Naturaleza contemplativa, como así también servirá para establecer relaciones y comparaciones entre la Doctrina de la Providencia y la Doctrina de la Contemplación, ambas presente en la fu/sij.

Para introducirnos en la temática en cuestión, recordaremos el pasaje en que Plotino describe el alcance que tiene la Providencia:

¿Es que la providencia no se extiende hasta la tierra?

- Bien al contrario, puesto que las demás cosas suceden en virtud de un plan racional, ello prueba que la providencia se extiende también hasta la tierra. Pues aun los animales y las plantas participan de razón, de alma y de vida.⁴

Consideramos que los aspectos notables de este fragmento en cuanto a la relación Providencia y Contemplación son los siguientes:

a) La Providencia se halla extendida en este mundo hasta los seres más ínfimos. b) En consecuencia, la Doctrina de la Contemplación se universaliza a todo ser vivo, y por lo tanto, se extiende la participación a todos ellos, como luego se verá. c) Un punto no menos importante es que si la Providencia se encuentra presente en todos los seres del planeta, ello no obstruye el ejercicio de la libertad individual, puesto que en nuestras acciones la libertad implica responsabilidad. Esta idea Plotino la toma de Platón⁵: «la responsabilidad es de quien hizo la elección».⁶

En cuanto al ítem *a*, diremos que para Plotino se trata de una firme convicción y un supuesto del cual él parte para organizar todo su sistema. Cada ser de la Naturaleza anhela indefectiblemente la Unidad, aunque existan partes en conflicto al interior del conjunto. Precisamente esta afirmación sostiene y fundamenta lo dicho en el punto *b*, es decir la universalización de la Contemplación a todos los seres de la fu/sij. El siguiente pasaje de III 8

⁴ La idea de que la Providencia está expandida y que, por lo tanto, alcanza a toda la Tierra se reitera en otras oportunidades: Cfr. Plotino, *op.cit.*, III 2 [47], 6, 20; 13, 20; *En.* III 3 [48], 6, 8-13.

⁵ Platón, *Republica* 617e, Madrid, Editorial Gredos, 1986.

⁶ Plotino, *op.cit.*, III 2 [47] 7, 20.

contribuirá a la interpretación acerca de una Naturaleza contemplativa, en el que en un tono de “aparente broma”, el filósofo neoplatónico explica que:

“Si comenzáramos bromeando antes de ponernos a hablar en serio y dijéramos que todos los seres aspiran a la contemplación y que éste es el fin al que miran no sólo los animales racionales, sino aun los irracionales y la Naturaleza que reside en las plantas y la tierra que las cría y que todos los seres la alcanzan en la medida en que les es posible mientras se hallan en su estado natural, pero que unos contemplan y alcanzan la contemplación de una manera y otros de otra, unos de verdad y otros percibiendo una imitación e imagen⁷ de ella, ¿habría alguien que tolerara lo paradójico de esta afirmación?”⁸

En primer lugar, el pasaje muestra de modo claro que ambas Doctrinas, Providencia y Contemplación, están estrechamente conectadas y de alguna manera representan la característica trascendente de la Providencia y, por lo tanto, la Participación de la Naturaleza en el lo/goj. En efecto, **la capacidad de generación de la fu/sij se halla en su actividad contemplativa**. Pero también, el fragmento citado argumenta en favor de la contemplación de todos los seres según sus posibilidades; unos de manera directa o plena, y otros de manera indirecta; mediante una imitación.

Debido a que la temática que nos ocupa (Participación-Providencia-Cosmos Sensible) se enmarca en el terreno de la cosmología, consideramos de gran interés que en el siguiente eje nos detengamos en el análisis de las funciones de la antiquísima noción del Alma cósmica.

3- Plotino: tradición neoplatónica, Alma del cosmos y Participación

La noción de Alma del cosmos es parte de la cosmología que se encuentra elaborada en la obra del *Timeo*, de Platón. Precisamente la noción de Alma del cosmos es concebida como la causa integradora y organizadora del

⁷ Los términos *mi/mesin* e *ei/kona* son traducidos como imitación e imagen, respectivamente.

⁸ Plotino, *op.cit.*, III 8 [30] 1, 1-9.

mundo, que permite que éste sea un todo ordenado o Cosmos, portador de un equilibrio dinámico.

Plotino inserta al Alma del cosmos en el nivel inferior de la Hipóstasis⁹ Alma¹⁰, tercer rango ontológico perteneciente a su sistema místico-metafísico. Esta tercera Hipóstasis se configura en función de la doctrina platónica del Alma cósmica, desarrollada por Platón en el *Timeo*. Pero esta doctrina es transformada profundamente por Plotino interpretándola, por una parte, en términos de los tres niveles psíquicos del alma humana de Aristóteles y adaptándola, por otra parte, a las leyes de su propia teoría de la procesión. Recordemos las palabras de Platón cuando expresa que: "... el cosmos es un animal que consta de cuerpo, alma e inteligencia, la inteligencia en el alma y el alma en el cuerpo" (30b). En esos pasajes del *Timeo*, Plotino parece descubrir los tres niveles psíquicos del alma humana de Aristóteles: el intelectual, el sensitivo y el vegetativo. Por otra parte, estos tres niveles son reductibles a dos: el intelectual, que constituye el Alma superior, y el sensitivo-vegetativo, que constituye el Alma inferior (V 2 [11] 1, 19-21). El Alma superior se identifica con la esencia indivisa del *Timeo*, y la inferior, a su vez, con la que se divide en los cuerpos (IV 3 [27] 19). El nivel superior de la tercera hipóstasis corresponde al Alma trascendente, separada del cuerpo. Mientras que el nivel inferior de dicha hipóstasis corresponde al Alma inmanente, ligada al cuerpo y mezclada con él (IV 3 [27] 14). Por la primera, el Alma se mantiene en contacto con el mundo

⁹ Por Hipóstasis debe entenderse un nivel o plano ontológico de la realidad, en otras palabras un orden de realidad existente pero de dimensión inteligible. Nos parece importante aportar la definición de hipóstasis encontrada: "«Hipóstasis» significa, a un tiempo, a) existencia autónoma de algo; b) su estructura formal; c) su posición en un orden" *Infra* 9, aclarado por Arana Marcos, J. R., *Platón. Doctrinas No Escritas. Antología*, Bilbao, Servicio Editorial Universidad del País Vasco, 1998, p. 593. Pero más precisa pareciera ser la explicación aportada por García Bazán, F. para el uso que del término efectúa Plotino: "La realidad, entonces, como queda claro, es experimentada o vivenciada por Plotino en tres niveles de profundidad que subsisten por sí mismos: se trata de realidades no ilusorias sino permanentes, y que subyacen bajo los seres perceptibles, impermanentes y cambiantes, por eso son hipóstasis (*hypóstasis*). Cfr. *Plotino y la mística de las tres hipóstasis*, Buenos Aires, El hilo de Ariadna, 2011, p. 241.

¹⁰ "¿Hay que postular un Alma universal anterior a la individual, y un Alma en sí o Vida en sí anterior al Alma universal?

-Sí, hay que llamar Alma en sí a la que existe en la Inteligencia antes de que nazca el Alma". Plotino, *op.cit.*, V 9 [5] 13, 20-23.

inteligible y mediante la segunda, con el sensible. De este modo se expresaría la Participación en la cosmología de nuestro pensador.

Es importante atender a la actividad ejercida por sendos niveles de la tercera hipóstasis porque de ella dependerá la generación de este Cosmos Sensible. La actividad del Alma superior no es puramente contemplativa, mientras que la de la inferior o *Physis* tampoco es puramente creativa. Por ello Jesús Igal afirma que “[...] Contemplación y creación son dos aspectos de una misma actividad, dos facetas de un mismo Logos”.¹¹ La actividad contemplativo-creativa del Alma consta, eso sí, de dos niveles: uno en el Alma superior y otro a nivel del Alma inferior, pero no de dos fases, puesto que en ambos niveles la contemplación y la creación son un solo acto, ni de dos procesos, ya que en ambos niveles ese único acto contemplativo-creativo es un acto indiviso e intemporal, por más que los productos resultantes estén sujetos a las coordenadas espacio-tiempo. Eso es lo que ocurre cuando Plotino explica cómo se generó el Cosmos sensible:

Así pues, puesto que lo originado es el cosmos entero, si te fijaras en él, tal vez escucharías de él estas palabras: «A mí me ha creado un dios y de él nací yo perfecto, integrado por todos los vivientes, contento conmigo mismo y autosuficiente, pues no necesito de nada. Porque en mí están todas las plantas, todos los animales y todos los seres originados por naturaleza, muchedumbre de dioses, pueblos de demonios, almas buenas y hombres dichosos por virtud. Pues no es cierto que la tierra sí esté adornada de todas las plantas y de animales de todas clases y que el poder del Alma haya llegado hasta el mar, pero que el aire todo, el éter y el cielo enteros no tengan participación en el Alma...».¹²

En el pasaje puede apreciarse que la Naturaleza en tanto *Logos* que es, también es una fuerza vital y creadora que crea espontáneamente siguiendo

¹¹ Igal, J., *op. cit.*, secc. 41, p. 57.

¹² Plotino, *op.cit.*, III 2 [47] 3, 20-28.

unas «órdenes» y esas órdenes son sin dudas los *logoi* recibidos del Alma superior.

Como acabamos de ver Plotino introduce movimiento y dinamismo en las correspondientes Hipóstasis, más específicamente a nivel del Alma del cosmos. Allí puede apreciarse que a ese despliegue del *Logos* se le añade el desarrollo de la noción platónica de participación con la que mitiga la idea de un mundo estrictamente sensible propuesta por Platón. Plotino explica que;

[...] Por otra parte, aducirán el pasaje en que también Platón expresa esta opinión cuando, al probar que el universo es un ser animado, dice que así como nuestro cuerpo es una parte del universo, así también nuestra alma **es una parte del Alma del cosmos**. Añadirán que se dice y se demuestra claramente que nosotros somos acompañantes de la rotación del universo y que, puesto que recibimos nuestros caracteres y nuestras suertes del universo y nacemos dentro de él, recibimos nuestra alma del medio que nos rodea; y que del mismo modo que, en nosotros, cada parte nuestra **participa** de nuestra alma, así también en la misma proporción nosotros, que somos partes con respecto al todo, **participamos** del Alma total a modo de partes.¹³

Como puede apreciarse en el fragmento, el filósofo neoplatónico explica la noción de participación sugiriéndose que las almas individuales forman parte de la del universo, parte esencial para comprender nuestro planteo.

A continuación, repasaremos algunas propiedades del Alma cósmica que, simultáneamente, posicionan a Plotino como un pensador defensor de la dignidad del Cosmos.

4- Propiedades del Alma del cosmos

¹³ Es preciso transcribir la explicación que Jesús Igal nos brinda acerca de cómo entienden los estoicos y Plotino, en especial, el término «partes»: “[...] Aquí radica la diferencia esencial entre los estoicos y Plotino: [...] para los primeros, el alma es cuerpo y las almas particulares son «fragmentos» de un mismo cuerpo, mientras que, para Plotino, el alma es incorpórea y las almas particulares son partes idénticas al todo”. Plotino, *op.cit.*, VI 3 [27] 1, 23-34., p. 316., n. 21

Dado que el Alma inferior, el Alma del cosmos o la *physis* procede de la Hipóstasis Alma, reúne propiedades de la región inteligible que se manifiestan en el cosmos sensible. Entre esas propiedades las que debemos destacar son las del gobierno¹⁴ del mundo sensible, así como también la inserción del orden entre los seres que en él habitan. Otras cualidades del Alma del cosmos que no podrán pasar inadvertidas y que debemos mencionar es su eternidad y la posibilidad de relacionarse con las almas individuales¹⁵. También diremos que el Alma inferior es única¹⁶, es sabiduría plena¹⁷, que se encarga del cuidado de los seres sensibles¹⁸. Sin embargo, habrá que recordar que fundamentalmente ella se encarga de ordenar la vida de la multiplicidad de los seres del cosmos sensible. Estas propiedades resaltan el desempeño destacado de esta valiosa noción dentro del sistema procesional de las tres hipóstasis.

¹⁴ “[...] Porque el Alma, al tomar otra característica además de la de ser intelectiva, no se quedó en mera inteligencia. Y así, también el Alma posee su función, puesto que todo cuanto pertenece al reino de los inteligibles la posee. Mas el Alma, al mirar a quien es anterior a ella, entiende; pero, al mirarse a sí misma, pone en orden y gobierna al que es posterior a ella, y manda en él pues ni siquiera era posible que todas las cosas se detuviesen en la inteligible (parante) cuando era posible que, a continuación, viniese también a la existencia otro que, aunque es inferior, tenía que existir necesariamente, puesto que también existe necesariamente quien es anterior a él”. Plotino, *op.cit.*, IV 8 [6] 3, 24-30.

¹⁵ “Por eso dice (Platón) que también nuestra alma, si se junta con aquella, que es perfecta, hecha perfecta ella misma «viaja por las alturas y gobierna todo el cosmos»; o sea que, cuando se mantenga aparte para no estar dentro de los cuerpos ni ser alma de un cuerpo particular, entonces también ella, como la del universo cogobernará el universo con facilidad [...]”. Plotino, *op.cit.*, IV 8 [6] 2, 20-24.

¹⁶ “Sin embargo, basándose en hechos de signo contrario, la razón dice que los hombres simpatizamos unos con otros cuando, al vernos, nos condolemos y nos sentimos relajados y naturalmente atraídos a la amistad. ¿No será que la amistad se debe a esto? Y si los encantamientos y las artes mágicas, en general, logran que nos juntemos y simpaticemos desde lejos, eso es posible sin duda por la unidad del alma y una palabra, en fin, dicha en voz baja influye en la disposición de quien está lejos y se hace escuchar por quien se halla a distancias inmensas. De todo lo cual cabe deducir que la unidad de todas las cosas se debe a que el alma es una sola”. Plotino, *op.cit.*, IV 9 [8] 3, 1-10.

¹⁷ “-Si, pues, nos asemejamos por la virtud, ¿nos asemejamos a quien posee virtud? Concretamente, ¿a qué Dios nos asemejamos? ¿Al que mejor parece poseer estas virtudes, más concretamente, al Alma del cosmos y al principio rector que hay en ella, dotado de una sabiduría maravillosa? Es, en efecto, razonable que sea él a quien tratemos de asemejarnos mientras estábamos acá”. Plotino, *op.cit.*, I 2 [19] 1, 6-9. Igual aclara que el principio rector que menciona Plotino debe ser entendido como la inteligencia propia del Alma del cosmos. Cfr. en Plotino, *op.cit.*, I 2 [19], n. 2

¹⁸ “[...] El cuidado de toda cosa es, efectivamente, de dos clases: uno universal, mediante órdenes de quien descansadamente pone orden con soberanía regia, y otro particular, actuando ya a las inmediatas por sí mismo, con lo que el agente, por su contacto con la cosa que se realiza, se contamina con la naturaleza del producto”. Plotino, *op.cit.*, IV 8 [6] 2, 27-30.

A continuación, abordaremos algunas ideas que se obtienen del análisis de este trabajo.

A modo de conclusión:

En virtud de todo lo expuesto hasta aquí podemos afirmar que Plotino logra la universalización de la Contemplación, y su consecuente extensión a la totalidad de la Naturaleza, y por ende la participación de toda ella en el Uno. Nuestra tarea no ha sido corroborar dicha universalización a través de experiencias realizadas directamente en la Naturaleza, sino que se ha concretado en el análisis que Plotino hizo de algunos términos y principios metafísicos claves, que han permitido constituir las bases filosóficas de la ecología contemporánea. Uno de esos principios plotinianos es la armónica relación que el hombre debe mantener con el Cosmos. Otro principio en favor de la participación es que para Plotino, el Cosmos Sensible no puede existir sin un estrecho vínculo con su Modelo. Sin duda, esa compleja relación entre hombre y Cosmos es un tema fundamental en el amplio debate de la ecología. Por esta razón, estamos convencidos de que el análisis tanto de la doctrina de la Providencia, como la doctrina de la Participación y el Paradigma del Alma cósmica en el pensamiento del maestro neoplatónico, permitirá comprender la dignidad ontológica que le concede al Cosmos, proyectándolo en las bases epistemológicas de la ecología y ubicando a nuestro filósofo como un precursor de la disciplina que hoy conocemos con el nombre de Ecología.

Bibliografía:

Igal, Jesús, *Enéadas*. Trad. española con Introducción y notas, 2 vols. que comprenden: Porfirio, *Vida de Plotino y Enéadas I-IV*. Madrid. Gredos.1982-1985.
-----, *Enéadas V, VI*. Trad. y notas de J. Igal (Biblioteca Clásica Gredos, nº 256) Madrid, 1998.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA (AFRA)

TEXTOS ESCOGIDOS

MARIANA GUERRA
ARIEL GUTIERREZ
(COMPILADORES)

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN JUAN
FACULTAD DE FILOSOFÍA, HUMANIDADES Y ARTES



PRESENTACIÓN

"El Instituto de Filosofía, de la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes (UNSJ), presenta la publicación digital de las Actas del XVIII Congreso Nacional de Filosofía realizado en la ciudad de San Juan del 4 al 6 de octubre de 2017. Estas Actas contienen una selección de ponencias y un prólogo de Eduardo Peñafort, presidente del mencionado Congreso. Queremos destacar y agradecer la financiación del Congreso realizada con aportes de la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de San Juan y AFRA (Asociación Filosófica de la República Argentina). Del mismo modo se agradece las subvenciones otorgadas por CONICET y la Secretaría de Ciencia y Tecnología de la Provincia de San Juan".

Dr. Julio Paez

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFIA
MESA REDONDA: CIENCIA ENCARNADA

**DE CÓMO LA CALIBRACIÓN DE LOS TEST PSICOMÉTRICOS SE
ENCARNÓ EN “REGÍMENES DE CONSTRUCCIÓN”**

Diana Luz Rabinovich
Universidad Nacional de Córdoba
dianitaluz@gmail.com

Resumen: JanGolinski en su libro de 1998¹ propone una reflexión sobre lo que llama “regímenes de construcción” de la ciencia como fenómeno social. Estos regímenes orientan nuestro estudio histórico hacia las maneras prácticas con las que la ciencia se estabiliza localmente logrando fijar la legitimidad del conocimiento producido. Además, estos regímenes aseguran de ciertos modos concretos y sistemáticos los criterios mediante los cuales el conocimiento producido localmente puede proyectarse y relocalizarse en otros contextos. En lo que sigue, retomaré algunos puntos de la historia de la calibración normalizada de los test de medición en psicología. Retomaré algunos puntos de una historia encarnada en ciertas personas e instituciones para hacer visibles los criterios con los que se pusieron a trabajar los test de manera normalizada, más allá del lugar para el que fueron formulados por Binet. Esta indagación nos brindará un panorama renovado para ponderar epistemológicamente las prácticas asociadas a su implementación en psicología. En particular, me interesa destacar los criterios que explícitamente delimitaban el alcance de la implementación de los test en su formulación original y cómo éstos se desdibujan en pos de facilitar su aplicación masiva. Además quiero señalar, en línea con lo que Gould² destaca, que los regímenes que regularon la aplicación de los test, y en el contexto de los cuales se recalibraron cuando pasaron desde Francia hacia Estados Unidos e Inglaterra, formaron parte de una extensa red de instituciones y profesionales ligados a la eugenesia y el racismo biologicista. Avanzar en una historización del contexto de su producción se vuelve crucial para analizar los criterios con los que fueron normalizadas las formas de construcción de escalas y clasificaciones asociadas, que aún hoy tienen un rol en las maneras en que se toman decisiones en contextos de psicología aplicada.

Palabras clave: regímenes de construcción, historia de la ciencia encarnada, psicología aplicada, construcción local del conocimiento, test psicométricos.

1. Una ciencia encarnada en “regímenes de construcción”

En la fachada del Instituto de Investigaciones de Ciencias Sociales de la Universidad de Chicago hay inscripto un aforismo que data de 1883, extraído de una conferencia de Lord Kelvin sobre las unidades eléctricas de la medición

¹Cfr. Golinski, *Making Knowledge. Constructivism and history of science*. Chicago, University of Chicago Press, 2005/1998. Capítulo 6.

² Cfr. Gould, S. J. *La falsa medida del hombre*. Barcelona, Ed. Crítica, 1997/1981. Capítulo V.

que dicta que, si no se puede medir, el conocimiento será pobre e insatisfactorio. Kuhn se pregunta, en un artículo de 1968³, si acaso esa afirmación estaría allí si en lugar de un físico la hubiera dicho un sociólogo, un politólogo o un economista. También se pregunta si serían tan populares términos como el de “medida” y “vara de medir” en las discusiones sobre epistemología y método científico, si la física moderna no tuviera el prestigio que ha tenido, y si dentro de ella la medición representase un papel menos importante del que ha adquirido.

En el presente trabajo no voy a indagar en torno de cuál fuera la influencia de la física en psicología⁴. Si me interesa indagar aquí, en cambio, lo que ha pasado luego que las ciencias sociales han asumido para sí el valor epistemológico de la medición, impuesto por las ciencias exactas. Esto es, sobre cómo se ha llegado a dar con test en psicología que pueden ser aplicados de manera automatizada de acuerdo a ciertas escalas y que también pueden ser trasladados y aplicarse en diferentes contextos. En el caso de la calibración de los test de medición en psicología se verá entonces, por una parte, cómo llega a legitimarse un cierto modelo de producción de mediciones automatizado que no conlleva control experto; y, por otro, cómo se legitima la propia construcción social de un objeto de estudio que se ajuste a las fórmulas estandarizadas de tal modelo de producción de datos. Vale aclarar que no trabajaré aquí directamente sobre cómo se calibraron los instrumentos en manos de quienes tradujeron y reformaron los test, ni sobre cómo se elaboraron los manuales que posibilitaron la formación masiva de profesionales capaces de administrar los test⁵.

En el presente artículo quiero apenas llamar la atención sobre cuáles

³ Cfr. Kuhn, T. “La función de la medición en la física moderna” en: *La tensión esencial*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993/1977, pp. 202-247.

⁴ Tema que sí desarrollé en Rabinovich, D. “Una visión epistemológica sobre la medición en psicología. Notas sobre el distanciamiento con la tradición de medición en física”, en: *Epistemología y Prácticas Científicas*, Rodríguez, Velasco y García (Comps.), Córdoba, Ed. FFyH, 2015, pp. 99-116.

⁵ Temas que abordé en Rabinovich, D. “Sobre los aspectos epistemológicos del rol de las estadísticas en psicología aplicada”, en: *Filosofía de las Ciencias y Prácticas Científicas*, Rodríguez, Velasco y García (Comps.), Córdoba, Ed. FFyH, 2015, pp. 59-80.

fueron los gestos y los supuestos sobre los que se comienzan a cerrar las cajas⁶ con el conocimiento necesario para la implementación de los test; a partir de que se relocalizan y se ponen al servicio de los regímenes institucionales que los regulan para su uso masivo. En particular, me interesa encarnar estos gestos y supuestos en las personas que elaboraron y reelaboraron los test. En primer lugar Binet, junto a su colega Simon. Luego, por una parte, Goddard, Terman y Yerkes en Estados Unidos y, por otro, Pearson, Spearman y Burt en Gran Bretaña. Tomo la idea de Shapin⁷ de hacer para ello una historia de la ciencia encarnada, capaz de 'bajar el tono', con el propósito de escribir historias más situadas, encarnadas en humanos, instrumentos y prácticas específicas que se desarrollan siempre localmente (aun cuando su proyección sea la de relocalizar ese conocimiento).

Así las cosas, me referiré a las personas que implementaron los test. El primer test psicológico lo desarrolló Binet en 1905, para medir la inteligencia de los niños. Tal como lo trabajan Lewontin, Rose y Kamin⁸, y también Gould⁹, el test permitía detectar cuáles niños no se beneficiarían de la educación impartida por las escuelas de París. Binet calibró su test en función de la posibilidad de compartir un criterio con los pedagogos y padres de la época: y lograr así una herramienta para sistematizar una cierta intervención psicológica legítima. Llegada la Primera Guerra Mundial los test de Binet fueron calibrados para aplicarse masivamente para la selección de soldados, para hacer selección de personal en otros ámbitos administrativos públicos y privados y, por supuesto, también para la administración educativa. En este contexto la herramienta se montó sobre un régimen que se ajustó específicamente a las necesidades de un amplio mercado que se abría para la psicología y se impregnó de juicios expertos provenientes de la biometría.

⁶Cfr. Latour, B. *Science in action. How to follow scientists and engineers through society*, Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press, 1987. Ver la introducción.

⁷Shapin, S. "Bajar el tono en la historia de la ciencia: una vocación noble" en: *Nunca Pura. Vol. I. Acerca de la historia de la ciencia*, Buenos Aires, Ed. Prometeo Libros, 2015/2010, pp. 25-40.

⁸Lewontin, R., Rose, S. y Kamin, L. *No está en los genes. Racismo, genética e ideología*, Barcelona, Booket, 2013/1984.

⁹Gould, S. J. *La falsa medida del hombre*. Barcelona, Ed. Critica, 1997/1981.

En lo que sigue veremos sintéticamente cómo esta calibración fue reelaborada en manos de quienes generaron una infraestructura capaz de relocalizar los test y guiar su aplicación masiva y extendida, no sólo más allá del lugar para el cual fueron ideados sino que yendo más allá de algunas de las ideas principales que prescribían su implementación.

2. La infraestructura de la aplicación de los test de Binet

Un punto central para comprender el tipo de medición de acuerdo al cual Binet elaboró su test queda relacionado con el hecho que no producía una medida que representara una cierta cantidad de inteligencia. La medición que producía el test conformaba un indicador para la intervención en el desarrollo de la inteligencia, siempre en proceso de desarrollo. Además, la calibración del test fue especialmente ajustada a su implementación en niños y para un uso supervisado por expertos. Binet es explícito en cuanto a la naturaleza de la medición que produce el test. Pone en claro que si bien es capaz de generar un resultado numérico, no es descriptivo de una naturaleza que siga un orden aritmético o sea de carácter aditivo. El test propuesto genera en cambio un resultado numérico que corresponde con la producción de un concepto comparativo. La medición obtenida compara, concretamente, el tipo de respuestas obtenidas con las esperables según el índice estipulado para cada edad. El test no estaba destinado ni a clasificar al niño, ni a identificar en él un cociente de inteligencia objetivo. El instrumento tenía la capacidad de identificar un grado en el desarrollo cognitivo, de acuerdo a los estándares educativos ajustados a la edad de los niños vigentes en la época, que fuese a la vez independiente de las opiniones provenientes de los profesores y padres involucrados, o que compensara la falta de una buena historia vital. La medición redundaría en la habilitación para la intervención y el seguimiento del caso mediante una oferta educativa diferenciada. En sus palabras:

Al igual que en el caso de la instrucción y del desarrollo corporal, aplicada a la inteligencia, la palabra medida no debe ser tomada en el sentido

matemático: no indica el número de veces que una cantidad está contenida en otra. La idea de medida remite para nosotros a la idea de clasificación jerárquica; entre dos niños, es más inteligente el que resuelve mejor un cierto orden de pruebas.¹⁰

Por otra parte, el test no está propuesto para devenir un instrumento de análisis autónomo y automatizado. Por el contrario, la medición se extiende incluyendo la supervisión experta. Además, la medición queda sujeta al objetivo específico de ofrecer guías para la toma de decisión relativa a los sujetos medidos y por ello su precisión depende de que su implementación sea adecuadamente supervisada. Es notable que Binet pareciera evadir todos los rostros del ideal cuantificacionista; afirma:

Está claro que este método de medida no puede ser puesto en manos de cualquiera; exige tacto, habilidad, una experiencia de las causas de error a evitar, sobretodo una noción clara de los efectos de las sugerencias; además no tiene nada de automático; no se le puede comparar con una báscula a la que basta subir para que nos dé el peso impreso sobre un papel [...] Es pues, necesario abandonar la idea de que un procedimiento de investigación puede llegar a ser suficientemente preciso para permitir confiarlo a cualquiera; todo procedimiento científico es únicamente un instrumento que requiere la dirección de una mano inteligente [...] Además la constatación de un nivel sólo es interesante si se acompaña de una interpretación de las causas que han producido este nivel. Así es conveniente interrogarse en cada ocasión sobre la influencia de la familia, del medio social [...] Nuestro colega Rouma ha llamado nuestra atención sobre estas sorprendentes desigualdades de inteligencia que ha constatado mediante la utilización de nuestros test y que dependen del medio social.

¹⁰Binet, Binet, A. "La inteligencia: su medida y educación" en *Infancia y Aprendizaje*, César Coll (ed. y trad.), 1983, pp. 115-120.. [Traducción y extracto de *Les idées modernes sur les enfants*. Paris, Flammarion, 1973, pp. 65-113. Original 1911] p. 119

La detección de factores de contexto que influyen requiere un espíritu fino y penetrante, lejos del automatismo.¹¹

Ahora bien, el test sí pretendía, en primer lugar, generar una medición adecuada a la inteligencia que pueda detectar aquello que en ella, como fenómeno global, es independiente de los prejuicios con los que padres o integrantes de las instituciones educativas pudieran interferir. En este sentido, el test se proponía como un método integrado para medir la inteligencia psicológica, relacionada con las capacidades mentales abstractas, e independientemente del grado de entrenamiento de los sujetos evaluados. Sin embargo, el test identifica perfectamente que estas respuestas que dan cuenta de la habilidad relativa al ejercicio de ciertas capacidades específicas no son, en principio, factores determinados por entero de manera biológica. Binet identificó perfectamente las diferencias suscitadas entre los resultados del test tomado a estudiantes de las escuelas de París situadas en diferentes barrios y pertenecientes a diferentes estratos sociales. En particular Binet identificó factores decisivos para explicar estas diferencias:

Sus padres son particularmente dotados y comprenden la educación en un sentido más amplio, son médicos de renombre, profesores de universidad, abogados conocidos, etc. [...] los directivos de la escuela toman en cuenta la mentalidad de sus alumnos, ponen pocos alumnos en cada clase, 8, 9 o 10 como máximo; tienen entretiempos, son libres, alegres, son conscientes de su psicología, pueden conocer bien a cada uno. En resumen, una condición social superior y una educación que tiende hacia la individualización son las dos causas que explican la diferencia en los resultados.¹²

En línea con la aclaración anterior, en tercer lugar, si bien el test estaba orientado a la intervención y requería la supervisión de un experto, sí está

¹¹Binet, A. "La inteligencia: su medida y educación" ed. cit. p. 120

¹² Binet, A. "La inteligencia: su medida y educación", ed. cit. p. 120

destinado a distinguir la edad mental correspondiente al desempeño escolar y familiar esperado de un niño. Apuntaba, en particular, a distinguir aquellos casos difíciles en los que se trataba de la incidencia de lo que identificaba como edad mental y no de algún grado de dispersión o falta de disciplina. En este punto podemos observar que cuando Binet reflexionó acerca de qué era la inteligencia, él pensó principalmente en lograr tener un criterio de intervención para tratarla. Los test fueron pensados para eliminar los sesgos locales provenientes de la opinión de padres, niños o cualquier especialista aislado, o producto de variables biológicas, culturales o económicas. Tal como lo relata Hacking¹³ al examinar la calibración de los test, Binet fue muy cauto respecto de sus dudas sobre el sistema educativo. Si hubiera sostenido que muchos niños que no pueden adaptarse a la educación elemental francesa eran inteligentes, o que los mejores estudiantes de los liceos eran estúpidos, no hubiera sido tomado en serio. La calibración de los instrumentos que hacían posible medir, de manera normalizada a la inteligencia, estaban bien ajustados a un cuerpo de juicios consensuados y a conceptos razonables sobre la inteligencia. Eventualmente algunos de estos juicios podrían ser modificados a la luz de los resultados de los test, y a la vez los test podrían ser revisados por evidenciarse una falla en la calibración. Pero la calibración de los instrumentos quedaba ajustada, en principio, a los juicios de individuos adecuadamente educados o entrenados. Este ajuste previo facilitó la normalidad de los resultados y con ello la obtención de datos cuantitativos que -por estar en un lenguaje traducible con tales juicios previos- quedaron estabilizados como mediciones imparciales, distantes y objetivas.

Las escalas de inteligencia de Binet (que elaboró y publicó junto a Simon) se caracterizaron por incluir pruebas complejas, destinadas a explorar procesos mentales de orden superior tales como la memoria, las imágenes mentales, la comprensión o el juicio. Para ello inventaron una serie de tareas breves que permitían valorar de modo directo sus diferentes aspectos: relacionados con

¹³Cfr. Hacking, I. *Mad travellers. Reflections on the reality of transient mental illnesses*. Virginia, University Press of Virginia, 1998. pp. 88-89

problemas de la vida cotidiana (como contar monedas o determinar qué cara es más bonita), pero que entrañaban ciertos procedimientos racionales básicos. En cambio, las habilidades aprendidas, como la lectura, no tenían un tratamiento explícito. De acuerdo a como lo reconstruye Gould¹⁴, a diferencia de los test psicofísicos precedentes destinados a medir facultades mentales específicas e independientes, la escala de Binet ponderaba una mezcla de diferentes actividades; considerando que la mixtura de varias mediciones relativas a diferentes habilidades le permitiría extraer un valor numérico capaz de expresar la potencialidad global de cada niño.

Antes de su muerte en 1911, Binet publicó tres versiones de la escala. La edición original de 1905 ordenaba las tareas según un criterio de dificultad creciente. La versión de 1908 introdujo el criterio que desde entonces se ha utilizado para la medición del llamado Cociente o Coeficiente Intelectual: Binet atribuía a cada tarea un nivel de edad, definido como aquel en que un niño de inteligencia normal era capaz de realizarlo por primera vez con éxito. En cada caso el test estaba formulado explícitamente para su aplicación en niños, a una inteligencia en proceso de desarrollo.

3. La implementación masiva de los test durante las décadas de 1920 y 1930

Cuando Alfred Binet muere en 1911, los test son llevados fuera de Francia, traducidos, adaptados y encapsulados para su aplicación sistemática y masiva al servicio de la clasificación de personas; y de la toma de decisiones en contextos de administración militar, laboral y educacional. Pearson, Spearman y Burt lo hicieron en Gran Bretaña; Goddard, Yerkes y Terman en Estados Unidos. Goddard fue quien tradujo los test originalmente en EEUU y los popularizó a partir del instituto eugenésico en el que trabajaba: el Laboratorio del Centro de Formación para Débiles Mentales en Vineland, Nueva Jersey. Tal

¹⁴Ver Gould, S. J. *La falsa medida del hombre*. Ed. Cit. pp. 148-149

como lo define Gould¹⁵: fue quien primero reificó los resultados que el test permitía obtener asignándoles el valor de una inteligencia innata. Los aplicó tanto a niños de su institución como a otros de escuelas públicas. La Asociación Americana para el Estudio del Débil Mental, asumió estas pruebas realizadas por Goddard como principal criterio para el diagnóstico y la clasificación de deficientes mentales en edad escolar. Ahora bien, la difusión y el desarrollo necesario para su aplicación en Norteamérica se debió principalmente a la labor de Lewis Terman quien en Stanford llevó a cabo la revisión más extensa y completa de las escalas de Binet. Terman evaluó a más de 2300 niños y adolescentes de diferentes edades, eliminó algunos ítems e incorporó otros nuevos, aplicó procedimientos de estandarización más avanzados ligados a la implementación de estadísticas, e incorporó el concepto de CI desarrollado por Stern, en línea con la reificación que ya Goddard inaugurara para las mediciones del test. La escala quedó normalizada de modo que el CI del sujeto medio fuese 100 para cada nivel de edad. La adaptación de Terman¹⁶, conocida desde el principio con el nombre de Stanford-Binet, pronto se impuso sobre los test de inteligencia de la época, incluidas otras versiones norteamericanas de las escalas de Binet y Simon. La escala de Stanford-Binet, fue calibrada especialmente en acuerdo con los expertos en administración pública que pregonaron la construcción de una sociedad racionalizada donde la profesión de cada persona se decidiera sobre la base de su CI. En este punto las escalas comenzaron a usarse sistemáticamente con adultos de acuerdo a una serie de criterios que tienen que ver ya no con una idea de inteligencia global sumamente sensible al contexto como la de Binet, sino de una inteligencia como un coeficiente representacional¹⁷; adecuado al consenso de expertos con fuertes prejuicios biologicistas e innatistas puestos al servicio de las políticas públicas.

¹⁵Cfr. Gould, S. J. *La falsa medida del hombre*. Ed. Cit. p. 158.

¹⁶Cfr. Terman, L. *The Stanford revision and extension of the Binet-Simon scale for measuring intelligence*, Baltimore, Warwick & York, inc., 1917.

¹⁷Cfr. Terman, L. *The measurement of intelligence; an explanation of and a complete guide for the use of the Stanford revision and extension of the Binet-Simon intelligence scale*, Boston-New York, Houghton Mifflin Company, 1916.

Finalmente, tal como lo narra Gould¹⁸, el psicólogo Yerkes convocó a los mejores hereditaristas de la época para rediseñar los test, entre ellos a Goddard. A partir de su trabajo se orienta el uso de la escala para la selección de personal de la armada norteamericana en la Primera Guerra Mundial. Los resultados que el test recolectaba estaban calibrados para justificar la supuesta objetividad de los datos que confirmaban las tesis hereditaristas, base de la Ley de Restricción de la Inmigración promulgada en 1924, por la que se restringía el acceso a Estados Unidos de aquellas personas procedentes de regiones clasificadas como genéticamente desfavorecidas. Yerkes propuso tres versiones para su aplicación a adultos: un primer test era escrito, el segundo era visual y servía para iletrados o para quienes fallaran en el primero. El tercero era para quienes fallaran en los otros dos y estaba basado en alguna versión de las escalas de Binet. En este contexto los test evaluaron cuestiones un tanto más complejos, relacionados con la solución de pequeños problemas de lógica.

Yerkes escribe un artículo en el que compara los test de Binet y sus adaptaciones norteamericanas¹⁹. En el destaca que mientras que los test de Binet apuntan a marcar un límite para la detección de aquellos niños que no pasan la prueba y precisan una intervención remediadora, en el suyo se suman los resultados parciales del test dando como resultado un número que funciona como ordinal comparativo. Ya desde la traducción de Goddard las puntuaciones de cada actividad tienen diferente valor para un resultado global que es numérico, abstracto, ordinal y representativo de una cantidad de inteligencia que es innata en cada persona. Así, mientras la labor de Terman fue muy fina y quedó relacionada con la implementación del test en niños y adolescentes de diferentes edades para estandarizar los resultados para que puntuasen de manera estable y con forma de campana para una muestra grande 1000 norteamericanos nativos, la labor de Yerkes fue la de comparar los

¹⁸Cfr. Gould, S. J. *La falsa medida del hombre*. Ed. Cit. p. 157.

¹⁹Cfr. Yerkes, R. M., "The Binet versus the Point Scale method of measuring intelligence" *Journal of Applied Psychology*, 1(2), 1917, pp. 111-122.

resultados y calibrar los test para que mostraran diferencias entre poblaciones racialmente constituidas.

Los test incluso fueron utilizados para sacar conclusiones a partir de los promedios de grupos racializados, vulnerados, etc. Sirvieron para clasificar a los inmigrantes por su inteligencia (los oscuros del sur de Europa, los eslavos del este europeo, europeos del norte, rusos, italianos, negros, los negros de acuerdo a su tonalidad). La calibración no solo quedó relacionada con la posibilidad de dar resultados clasificatorios de acuerdo a escalas que no requerían la interpretación y la intervención de expertos, sino que además estas escalas se adecuaron a los criterios clasificatorios propuestos por los institutos de investigaciones eugenésicas que colaboraron en la adaptación de los test.

El derrotero de la calibración de los test en Gran Bretaña es igualmente notable. Por una parte porque se reforzaron las versiones eugenésicas de su calibración, pero además porque se ajustaron las herramientas estadísticas que posibilitaron la formación de profesionales en las ciencias sociales: especialmente preparados para hacer cálculos estadísticos, más que para preguntarse sobre los sujetos que analizaban mediante los test.

Fueron Karl Pearson, biógrafo de Galton y generador de las primeras teorías estadísticas, y el ingeniero de la armada Spearman quienes principalmente promovieron la implementación de los test en Inglaterra. Pearson²⁰ había publicado un estudio sobre la herencia de las características mentales humanas, incluyendo la habilidad definida en términos de grados de inteligencia, contemporáneamente al trabajo de Binet. Spearman²¹ había publicado su primer artículo sobre la inteligencia general a principios de siglo, y luego los dos juntos continuaron sus investigaciones en la misma temática. Ni Pearson ni Spearman citaron el trabajo que Binet había publicado en París, pero cuando en 1908 se enteraron de los test de Binet, coincidentemente llamados de inteligencia, los asimilaron fácilmente a un esquema conceptual preexistente.

²⁰Cfr. Pearson, K. "On the Inheritance of the Mental Characters in Man." en: *Proceedings of the Royal Society of London* 69, 1901, 153-55.

²¹Cfr. Spearman, C. "'General intelligence" objectively determined and measured", en: *American Journal of Psychology*, 15, 1904, 201-293.

Este marco conceptual previo no sólo estaba conformado por un componente biologicista, sino que anidaba en una formación psicológica fuertemente sesgada hacia la cuantificación de la disciplina.

Aunque el diseño operativo para la implementación de los test no difería en las versiones sucesivas de las de Binet—sea que fuese utilizado para testear una teoría sobre el desarrollo cognitivo o para justificar el racismo y la xenofobia— la universalización del criterio científico para la calibración de los test si requirió de la conformación de una extensa red que involucró toda una infraestructura al servicio de un régimen de producción de datos y de construcción del conocimiento. En concreto, requirió de la conformación de una red entre directores y profesores de universidades, editores de revistas especializadas, productores de paquetes estadísticos de uso automatizado, test y cuestionarios estandarizados, escalas tipológicas para diferentes fenómenos psicológicos, editores de libros de texto y una gran cantidad de profesionales e investigadores que recorrieron el circuito científico conformado por la misma red²². Los psicólogos aprendieron que la calibración de sus instrumentos de medición quedaba definida por los estándares que académicamente se esperaban para la implementación y validación de ciertas rutinas matemáticas automatizadas. En este contexto, las prácticas de los psicólogos desplazaron las preguntas sobre las hipótesis que eran testeadas, sobre lo que definía en cada caso una distribución normal o una población y sobre cuáles juicios se utilizaban para calibrar las puntuaciones.

Quienes implementaron los test tras la muerte de Binet fueron convencidos defensores de la eugenesia que sostuvieron posturas innatas y correlacionaron las diferencias raciales con distintos niveles de capacidad intelectual. Así, el test de Binet, quien explícitamente había advertido el peligro de su uso automatizado, se terminó implementando de manera masiva en el ejército, las oficinas de migraciones y de empleo, y el sistema educacional durante las décadas de 1920 y 1930. Aun cuando en la mayoría de los casos, y

²²Cfr. Danziger, K. *Constructing the subject: Historical origins of psychological research*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

especialmente luego de la guerra, los prejuicios biologicistas de corte eugenésico fueran severamente cuestionados, los test conservaron rasgos definitorios ligados a su uso automatizado y masivo con fines clasificatorios además de otros relativos a la reificación de las cualidades medidas; y todo ello a cargo de una nueva clase de profesionales, fundamentada en una serie de carreras profesionales en ciencias sociales aplicadas y apoyadas por una cantidad de publicaciones científicas.

Ahora bien, un enfoque histórico sobre los “regímenes de construcción” viene a poner luz allí donde se pueden reconocer y sistematizar los acuerdos institucionales y las prácticas que puedan servir para la tarea de hacer visibles los procesos de construcción del conocimiento científico. Especialmente, en los casos que conllevan la relocalización del conocimiento, y la invisibilización de los contextos de construcción locales. La relocalización de los test en Estados Unidos y Gran Bretaña, se convirtieron en el motor del desarrollo de una rama completa de la psicología: la psicología aplicada. Vale la pena investigar qué de estos regímenes ha quedado encerrado en los modos de producción de datos que se invisibilizan en la estabilización de una disciplina aplicada.

4. “Regímenes de construcción” y procesos de calibración. Una vuelta sobre la construcción local del conocimiento

Una historia de la ciencia encarnada reclama para sí la tarea de recomponer una historia de los agentes materiales y humanos, así como de las prácticas que aseguran la producción y reproducción del conocimiento. Del mismo modo, reclama un reconocimiento de la ciencia como fenómeno social que involucra el gobierno de los recursos materiales que sostienen las culturas científicas. Como destaca Golinski²³, es a través de los textos, los artefactos, el discurso hablado, los materiales, las imágenes, las instalaciones, regulaciones, etc. que la ciencia se estabiliza y se vuelve un conjunto de prácticas legítimas

²³Cfr. Golinski, J. *Making Knowledge. Constructivism and history of science*. ed. cit. Capítulo 6.

XVIII Congreso Nacional de Filosofía (AFRA)

Universidad Nacional de San Juan - 4 al 6 de octubre de 2017

que se entretengan con otras culturas que regulan las acciones e intervenciones sociales.

A partir del análisis del caso de la calibración de los test en psicología podemos ver cómo los criterios epistémicos que la definen se asientan y sostienen en una red de agentes y prácticas de implementación concretas. En particular, permite trasponer la calibración normalizada de los test psicométricos con lo que significó la popularización del uso profesional de ciertas herramientas matemáticas de automatización y la tipologización de una amplia gama de fenómenos psicológicos. Estas prácticas permitieron que los test de la psicología aplicada circularan más allá de los entornos locales donde fueron construidos; y más allá de la posibilidad de indagar en los criterios con los que en aquellos entornos fueron generados.

Es en este sentido que puede ofrecerse una historia encarnada de las posibilidades que ofreció la medición en psicología para generar diseños de investigación potentes inductivamente y aptos para la replicación. Es así también que se pueden indagar epistemológicamente el valor que tienen la potencia inductiva y la replicabilidad en el contexto de la construcción de extensas redes que permiten que los hechos científicos y los artefactos puedan trasladarse conservando estos valores. Esta construcción depende de la unión de entidades heterogéneas que se extienden más allá de los límites de los reinos culturales locales. Por eso considerar el papel de estas configuraciones extendidas en la reproducción generalizada de fenómenos y artefactos, nos permite sustentar la afirmación de que las sensibilidades constructivistas y el trabajo que han inspirado, ofrecen un valioso complemento a los estudios de la ciencia como cultura local.

Bibliografía

Binet, A. "La inteligencia: su medida y educación" en *Infancia y Aprendizaje*, César Coll (ed. y trad.), 1983, pp. 115-120.. [Traducción y extracto de *Les idées modernes sur les enfants*. Paris, Flammarion, 1973, pp. 65-113. Original 1911]

- Binet, A. "Nouvelles recherches sur la mesure du niveau intellectuel chez les enfants d'école". en: *L'année psychologique*, vol. 17. 1910, pp. 145-201.
- Danziger, K. *Constructing the subject: Historical origins of psychological research*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- Golinski, J. *Making Knowledge. Constructivism and history of science*. Chicago, University of Chicago Press, 2005/1998.
- Gould, S. J. *La falsa medida del hombre*. Barcelona, Ed. Crítica, 1997/1981.
- Hacking, I. *Mad travellers. Reflections on the reality of transient mental illnesses*. Virginia, University Press of Virginia, 1998.
- Kuhn, T. "La función de la medición en la física moderna" en: *La tensión esencial*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993/1977, pp. 202-247.
- Latour, B. *Science in action. How to follow scientists and engineers through society*, Cambridge-Massachusetts, Ed. Harvard University Press, 1987.
- Latour, B. *The pasteurization of France*, Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press, 1993/1988.
- Lewontin, R., Rose, S. y Kamin, L. *No está en los genes. Racismo, genética e ideología*, Barcelona, Booket, 2013/1984.
- Pearson, K. "On the Inheritance of the Mental Characters in Man." en: *Proceedings of the Royal Society of London* 69, 153-55, 1901.
- Rabinovich, D. "Sobre los aspectos epistemológicos del rol de las estadísticas en psicología aplicada", en: *Filosofía de las Ciencias y Prácticas Científicas*, Rodríguez, Velasco y García (Comps.), Córdoba, Ed. FFyH, 2015, pp. 59-80.
- Rabinovich, D. "Una visión epistemológica sobre la medición en psicología. Notas sobre el distanciamiento con la tradición de medición en física", en: *Epistemología y Prácticas Científicas*, Rodríguez, Velasco y García (Comps.), Córdoba, Ed. FFyH, 2015, pp. 99-116.
- Shapin, S. "Bajar el tono en la historia de la ciencia: una vocación noble" en: *Nunca Pura. Vol. I. Acerca de la historia de la ciencia*, Buenos Aires, Ed. Prometeo Libros, 2015/2010, pp. 25-40.
- Spearman, C. "General intelligence" objectively determined and measured" en: *American Journal of Psychology*, 15, 1904, 201-293.
- Terman, L. *The measurement of intelligence; an explanation of and a complete guide for the use of the Stanford revision and extension of the Binet-Simon intelligence scale*, Boston-New York, Houghton Mifflin Company, 1916.
- Terman, L. *The Stanford revision and extension of the Binet-Simon scale for measuring intelligence*, Baltimore, Warwick & York, inc., 1917.
- Yerkes, R. "The Binet versus the Point Scale method of measuring intelligence", en: *Journal of Applied Psychology*, 1(2), 1917, 111-122.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
MESA DE PONENCIAS: PENSAMIENTO ARGENTINO Y LATINOAMERICANO

**ALGUNAS SUGERENCIAS DE LA CONFLICTIVA HERMENÉUTICA
Y SUS POSIBLES APORTES ÉTICOS**

Luisa Ripa
UNQ

Resumen: El trabajo intenta plantear dos alternativas hermenéuticas que nos permite Ricoeur en su conflicto de las hermenéuticas. Una que suma a la del Edipo una consideración sobre la tragedia y otra a raíz de la investigación sobre la iglesia de Quilmes y los desaparecidos.

La atención al sufrimiento y a la terminante tesis de Dussel sobre la obligación de la vida y la centralidad de la víctima, permite construir una propuesta de interpretación y de interpelación ética. Una ética que deberá fundarse en la escucha y sus exigencias.

He presentado estos temas en varias oportunidades porque entiendo que es una de las ofertas conceptuales de Paul Ricoeur que más merecen la atención en nuestros tiempos¹: “insumos” filosóficos que permiten pensar algo de lo que pasa y de lo que nos pasa².

En esta ocasión me gustaría seguir el siguiente esquema: una presentación resumida de los temas ricoeurianos que importan a nuestra propuesta, una presentación más resumida de la ética dusseliana y algunas sugerencias que podemos reconocer como resultados de esas propuestas filosóficas.

Palabras clave: Conflictiva hermenéutica, liberación, encuentro, ética de la escucha

1. Paul Ricoeur pensador de la vía larga

Ricoeur gustó definirse como un pensador de la vía larga. Por eso entendía que su pensamiento debía transitar caminos ajenos y escuchar largamente teorías y razones que le dieran pie a su propia construcción teórica. De hecho, es posible seguir el derrotero de sus obras por los vínculos que en esos momentos establecía: sea con determinadas filosofías (como cuando en Estados Unidos dialogó con la filosofía analítica), sea con otros saberes que despertaban interés filosófico (historiadores, psiquiatras y psicoanalistas, poetas y teóricos del lenguaje, sociólogos...). Su pensamiento se establece como esencialmente dialogal

¹Ripa, L., *De la conflictiva hermenéutica a la semántica del reconocimiento. Marco teórico para la práctica de los derechos humanos*. En Actas de las X Jornadas de Investigación en Filosofía, UNLP ISSN 2250-4494 [http://jornadasfilo.fahce.unlp.edu.ar/actas-2015/a63.pdf/view?searchterm=Nonefile:///C:/Users/Luisa/Downloads/a63%20\(2\).pdf](http://jornadasfilo.fahce.unlp.edu.ar/actas-2015/a63.pdf/view?searchterm=Nonefile:///C:/Users/Luisa/Downloads/a63%20(2).pdf) 2015.

² Ripa, L. “Pensar lo que pasa y lo que nos pasa o el caso de la filosofía allende la filosofía”. En Celina A. Lértora Mendoza (coord.) “Evolución de las ideas filosóficas 1980-2005”, Buenos Aires, ed. FEPAI, 2007, ISBN 978-950 9262 39 3, pp 141-151.

Algunas sugerencias de la conflictiva hermenéutica y sus posibles aportes éticos.
LUISA RIPA

y por eso la firmeza de sus tesis se consolidan en largas y diversas escuchas. Por otro lado, también, sus obras muestran a la vez los intereses autorales y los intereses temáticos y vitales. Resulta por demás sugestiva la lectura de su autobiografía intelectual, que relata precisamente ese camino de entretenero entre la vida, su vida, y el pensamiento.

1.1. Hermenéutica posible para entender el mal

En densos y largos trabajos publicados en la década del 60 Ricoeur aborda cuestiones que lo inquietan a partir de una filosofía posible acerca del origen del mal y que desarrolla en un largo diálogo –a la vez simpático y crítico- con S. Freud y su filosofía del sujeto³. La construcción de la crítica le permite distinguir y explorar la hermenéutica con dos notas: la *pluralidad* de interpretaciones posibles –y necesarias- y la *conflictividad* que entrañan y que es preciso hacer jugar para comprender cabalmente⁴. En el curso de estos estudios encuentra también la necesidad de cruzar las diferencias entre explicar y comprender para postular que es preciso incluir ambas perspectivas epistemológicas, que fundan una real comprensión del explicar y una explicación de base al comprender⁵. Es conocida, por fin, su tesis acerca del entramado original y secuencial entre la fenomenología y la hermenéutica⁶.

La filosofía freudiana es un ejemplo de lo que denominará *hermenéutica arqueológica*: un pensamiento que comprende lo que pasa y lo que nos pasa a partir de un *pasado* original que otorga la clave de interpretación. Tanto en la bio-

³ Ricoeur, P., *Freud, una interpretación de la cultura*, Mexico-Madrid-Buenos Aires, Siglo XXI, 1970. Del original francés “*De l’interprétation. Essai sur Freud*”, Paris, Du Seuil, 1965.

⁴ Ricoeur, P., *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Buenos Aires, FCE, 2003. Del original francés *Le conflit des interprétations*, Paris, Du Seuil, 1969.

⁵ Ricoeur, P., “Explicar y comprender” en *Del texto a la acción*, Buenos Aires, FCE, 2001, pp 149-168. Del original francés “Du texte à l’action. Essai d’herméneutique II” Paris Du Seuil, La fuente que declara es la de su artículo “Explicar y comprender. Acerca de algunas conexiones destacables entre la teoría del texto, la teoría de la acción y la teoría de la historia”. Publicado inicialmente en la *Revue philosophique du Louvain*, t LXXV, febrero de 1977, pp 126-147

⁶ Una magnífica síntesis y organización del pensamiento ricoeuriano en este sentido se encuentra en la tesis de Néstor Corona “Pulsión y Símbolo”, Buenos Aires, Almagesto, 1992. El texto de Corona explora especialmente el diálogo con Freud en torno a los símbolos religiosos.

Algunas sugerencias de la conflictiva hermenéutica y sus posibles aportes éticos.
LUISA RIPA

grafía personal, con las pulsiones de amor y odio hacia las figuras parentales y las resoluciones en la construcción del psiquismo: como en la historia de la especie, a partir de la muerte del padre para poseer las mujeres, el aporte de Freud es el de darnos a conocer mediante el reconocimiento de esas pulsiones y acontecimientos pasados. La tragedia de Edipo es paradigmática, como se sabe, ya que el rey va a conocer su identidad y los acontecimientos que lo afligen, gracias a la revelación de que es el asesino de su padre y el incestuoso esposo de su madre, por tanto, padre y hermano de sus hijas e hijos.

Pero existe otra posibilidad interpretativa y es la que hace, por ejemplo, la filosofía hegeliana ya que se trata de una hermenéutica que encuentra en el *fin* del desarrollo del espíritu y el despliegue de la historia la clave para comprender de lo que se trate. La *hermenéutica teleológica*, entonces, funda en el *futuro* esa posibilidad comprensiva⁷.

Incluye, además, una tercera hermenéutica, la *escatológica* cuya clave comprensiva descansa en un tiempo más allá del tiempo, en el *ésjaton*: fin que se cumple en una dimensión distinta, más allá de lo esperable sistemáticamente y que abre a una posibilidad que se ha mostrado inaccesible tanto en hurgar en los inicios y sus definiciones, como en el acompañar el devenir de las figuras hasta su resultado final. La hermenéutica *escatológica* es la que trabaja con los símbolos religiosos, pero se abre al horizonte y a la dimensión de lo Totalmente Otro y por eso ofrece una promesa de resolución y de comprensión para las que la arqueología y la teleología se mostraron insuficientes⁸

Lo cierto y conclusivo es, para Ricoeur, que ninguna hermenéutica aislada es suficiente y que es preciso complejizar las interpretaciones con estas perspectivas distintas, a la vez que reconocer que, también, hay teleología en las hermenéuticas arqueológicas y arqueología en las teleológicas⁹. Su tesis final es la de que no se puede ignorar ninguna de las vertientes hermenéuticas ni optar por una de ellas en detrimento de las otras, sino reconocer esta especie de con-

⁷Ricoeur, P., *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, trad. Cit., pp 300-303

⁸Ricoeur, P., *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, trad. cit., pp 329

⁹ Una pesquisa que me gustaría hacer es la de ampliar la noción de la hermenéutica escatológica como modo amplio de interpretación en base a símbolos y arquetipos

vivencia en la diversidad y permitirles la palabra para escucharla en la propia tesis. Es interesante el doble sentido que encuentra en el “comprender”:

No existe una hermenéutica general; esta aporía nos pone en movimiento: ¿no será entonces una sola y misma empresa arbitrar la guerra de las hermenéuticas y ampliar la reflexión a la medida de una crítica de las interpretaciones? ¿No es en un mismo movimiento que la reflexión puede devenir reflexión *concreta* y que la rivalidad de las interpretaciones puede ser *comprendida*, en el doble sentido del término: justificada por la reflexión e incorporada a su obra?¹⁰

Intentaremos recorrer algo de este campo abierto a la pluralidad conflictiva de las interpretaciones.

2. Entramado ético entre la identidad compleja y la necesidad de liberación

Nos interesan algunas tesis que para fundamentar la ética desarrollan tanto Ricoeur (en “Sí mismo como otro”¹¹, los “Derroteros del Reconocimiento. Tres estudios”¹² y en dos textos cortos: sobre el sufrimiento¹³ y sobre el pobre y la pobreza¹⁴), como Dussel en su ética de la liberación¹⁵.

2.1 Entramado ético

Los estudios del Sí mismo... construyen el puente entre una indagación precisa acerca de la subjetividad y hacia lo que denominó su “pequeña ética”. Ambas teorías han gozado de un enorme interés de estudio reflexivo y crítico desde

¹⁰Ricoeur, P., *Freud, una interpretación de la cultura*, trad. cit., pp 63

¹¹Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, México-Madrid, 1996. Del original francés *Soi-même comme un autre*, Du Seuil, Paris, 1990.

¹²Ricoeur, P., *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*, FCE, México 2006. Del original francés *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Stock 2004.

¹³Ricoeur, P., “La souffrance n’est pas la douleur”. Publicado en la Revista *Psychiatrie Française* 1992 –Nº especial 92, paginas 9-18. En una ocasión Ricoeur lo refiere como un “pequeño texto”, escrito para sus “amigos psiquiatras” (*J’ai écrit une fois un petit texte (plutôt pour des amis psychiatres)*, *Bulletin de Psychiatrie* Edition du 24.05.05). La precariedad de la copia que posea de este texto difícil me impide hacer mención de paginación.

¹⁴Ricoeur, P., “Que signifie la présence des pauvres parmi nous?”, En *Foi Éducation*, número 54, enero-marzo de 1961

¹⁵Dussel, E., *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998.

su publicación¹⁶. Ricoeur se sitúa entre dos tradiciones, la de la hipérbole de la razón, del sujeto cartesiano y la de la humillación del sujeto en Nietzsche. Entre ellas defiende la realidad del *sujeto quebrado*, en un doble sentido. Se trata del sujeto cartesiano pero *herido* en su pretensión de racionalidad pura y, a la vez, también quebrado -me parece- en el sentido de *refractado* entre múltiples poderes del yo y sus actos¹⁷. Utiliza la categoría de identidad para postular dos tipos extremos y solidarios de identidad subjetiva: el *idem* y el *ipse*. El *idem* es la identidad constante, de base genética, por la que un individuo se reconoce el mismo a lo largo del tiempo, a pesar de los enormes cambios morfológicos, gracias a esa base orgánica y de carácter. La *ipseidad* es el resultado de la construcción a lo largo del tiempo de una identidad personal cuya clave se da en la *promesa*. Entre ambas, media la *identidad narrativa*: proceso por el que el *idem* logra su *ipseidad* gracias al tránsito discursivo acerca de sí y acerca de los modelos subjetivos¹⁸.

En la identidad narrativa, se tiende el puente a la condición de la responsabilidad ética. En el concierto de la alternativa entre la ética deontológica y teleológica, Ricoeur propone una ética por niveles que, a su tiempo, es teleología y deontología: no es preciso optar, sino transitar. La eticidad de base se define por “el deseo de vivir bien, con y para los otros, y en instituciones justas”. Deseo de felicidad, de solidaridad y de justicia. Que, sin embargo, no es suficiente para evitar “el homicidio y la esclavitud”. Y que obliga al “retroceso” al nivel de la ley y la norma que puedan regular el deseo. Ley, que, a su vez, será incapaz de resolver el caso puntual, en especial, el caso conflictivo que, desde Hegel, está representado por la tragedia de Antígona: quien, haga lo que haga, quebrantará la ley. Esta incapacidad normativa obliga al tercer nivel, el de la *sabiduría práctica*. La sabiduría práctica, nutrida con el deseo, pero conocedora de la ley tendrá

¹⁶ He presentado un trabajo más detallado en Ripa, L., “Identidad narrativa y certeza de poder” IV Congreso Iberoamericano Paul Ricoeur: Las ciencias sociales y humanas en diálogo. FHCE, UNLP, 13-15/08/2015

¹⁷Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, trad, cit., ppXI-XXVIII

¹⁸Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, trad, cit., ppXXVIII-XL.

que decir qué es lo bueno y lo justo, *aquí y ahora*¹⁹. El cierre osa una “ontología” del sujeto al que define como *capaz* pero solamente gracias al vínculo con el *otro*. Esta relación se teje en la *narrativa* que cura de todo “narcicismo estoico”, orgullo moral quebrado por la *solicitud* del otro y el gesto del *cuidado*²⁰.

En la que fuera su última publicación en vida, su obra sobre el reconocimiento, Ricoeur despliega inicialmente la enorme variación semántica del verbo *reconocer* y el nombre *reconocimiento*, para proponer un camino de tres estudios que pasen de la voz activa a la voz pasiva del verbo, mediadas por la forma reflexiva. Esto es, del *reconocer* al *ser reconocido* pasando por el *reconocer-se*, precisamente en lo que registramos como su “cuarteto” de la capacidad: decir, hacer, narrar e imputarse. Inteligencia y voluntad, retomadas por la capacidad de la urdimbre del relato, y la capacidad de ser responsable, de reconocerse autor de sus actos e imputable por los mismos²¹. Destacamos una curiosa y casi apasionada reflexión sobre “el otro vulnerable” y la obligación novedosa que se desprende, en particular gracias a las tesis de Amartya Sen, y que modifican la responsabilidad ética hasta el reconocimiento que todos tienen “derecho a tener derechos”, en especial, a que se reconozca el límite absoluto del *hambre*²². En un antiguo texto sobre la pobreza, se distiende entre el sentido de bendecir y ser parte de los pobres, y luchar contra la pobreza que es símbolo de muerte. En su trabajo sobre el *sufrimiento*, pivoteando sobre la experiencia del dolor y del sufrimiento, retoma –a modo de negativo– las cuatro necesarias capacidades que nos definen como humanos y, siempre, la relación con el otro, para mostrar, precisamente, en ese quiebre y en esa pérdida, la profunda condición humana²³.

2.2. La liberación como exigencia crítica universal

¹⁹Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, trad, cit., pp 173-327.

²⁰Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, trad, cit., pp 328-329.

²¹Ricoeur, P., *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*, pp 99-197.

²²Ricoeur, P., *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*, pp 147y 181-188.

²³Ricoeur, P., “La souffrance n’est pas la douleur”, ed. cit.

Enrique Dussel, presenta su enorme “Ética de la Liberación”²⁴ como *planetaria*: la primera que sortea la trampa que la *mundialidad* pretende, esto es, la instalación histórica del *sistema mundo*, creación tardía de Europa ante la “necesidad” de hacerse cargo –apoderarse plenamente- de las enormes extensiones de territorio, los millones de personas y, sobre todo, las incontables riquezas de todo tipo que se les aparecieron para su apetito voraz, irrespetuoso y genocida, al haber tropezado con América. Precedida por milenios de otras estructuras de relaciones de poder y de influencia a partir de “centros” regionales e inter-regionales de larga y poderosa actividad, es Europa –después en alianza con EUA- la primera que pretenderá ser el “centro” del *mundo* y organizará el poder militar, el poder político, la economía y la filosofía de la comprensión de la realidad y de la humanidad (en ese orden, históricamente) con las ubicaciones del centro y las relaciones por mayor proximidad o lejanía respecto de este centro²⁵. Los contenidos de la inmensa mayoría de producción filosófica, para ejemplificar en lo que nos compete, y las lenguas –lenguas imperiales- en que pueden publicarse, son un ejemplo de lo que Dussel afirma.

A partir de ese *status quaestionis* desarrolla una larga prueba de que se deben aceptar tres principios éticos, igualmente necesarios universalmente: un principio material, uno formal y uno de factibilidad. A su modo integra las éticas de fines con las éticas procedimentales y algunas exigencias utilitaristas. El *contenido* que no puede menos que aceptarse, es el de la *vida*. La vida humana, su desarrollo y en comunidad. La *forma* de elegir el camino vital, es el de la comunicación intersubjetiva. Y la *factibilidad* obliga a diseñar el bien concreto a lograr²⁶.

La segunda parte de su obra, retoma los tres principios desde una perspectiva *crítica*, que se hace cargo –para una ética de la vida- de la magnitud de la muerte y dominación de enormes masas de seres humanos en la era de la globa-

²⁴ Dussel, E., *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid, Trotta, 1998.

²⁵ Dussel, E., *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, ed. cit. pp 11-86.

²⁶ Dussel, E., *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, ed. cit. pp 89-294.

Algunas sugerencias de la conflictiva hermenéutica y sus posibles aportes éticos.
LUISA RIPA

lización²⁷. Ahora los principios cuentan con esa mirada crítica que advierte la muerte y la opresión²⁸. Así el principio material, de contenido, no sólo nombra la vida sino a la *víctima*, que pasa a ser el centro de la atención debida. Y la comunidad –procedimiento para buscar el bien y la justicia–, no es solamente la comunidad de hablantes: es la misma *comunidad de las víctimas* la que discierne y decide (el ejemplo es el de Rigoberta Menchú, en su relato en el que menciona el paso que personalmente dio: de sufrir, a unirse a otras y otros que sufrían y comenzar a dialogar...). Por fin, la factibilidad de la que se trata es, precisamente, la *liberación*. Que no es una mera reforma, que no siempre será una revolución, pero que supone una verdadera *transformación* de la historia como quería Marx.

3. Sumando dos hermenéuticas y una tesis

Con este material quisiera concluir con una ampliación de las consideraciones teóricas y de investigaciones realizadas para presentar lo que creo podrían ser dos resultados del trabajo realizado: uno, en el orden teórico: la propuesta de otro modelo hermenéutico posible, distinto y medio entre la arqueológica y la teleológica. Otro, referido a la posibilidad de fundamento de la tesis dusseliana en cuanto a la obligación de la vida, sugerido por un disgusto de Ricoeur, aunque fuera en otro contexto.

3.1. Fundamento ricoueriano y experiencia etnológica

²⁷Dussel, E., *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, ed. cit. pp 295-583.

²⁸ En un ejemplo dice Dussel: supongamos el caso de Juanito que va a su jardín de infantes y su madre le dice: “toma este alfajor, si me entero de que convidas te daré una paliza”. Se trata de una orden formalmente incorrecta, porque es una amenaza y cuyo contenido también es malo, toda vez que impera el egoísmo. Supongamos –continúa– con una segunda escena. La mamá le dice “toma este alfajor, si me entero de que no has convidado, te daré una paliza”. La orden sigue siendo formalmente incorrecta porque amenaza y con daño físico, pero ahora el contenido es bueno, porque impera la generosidad. Por fin el tercer caso sería el de la mamá que le dice a Juanito: “toma este alfajor y si me entero que no le has convidado a Josecito que nunca tiene alfajor, te daré una paliza”. Aquí puede verse, finalmente, no sólo la diferencias entre corrección formal (que sigue faltando) y bondad final, sino que introduce la perspectiva crítica y obliga a tener en cuenta al que nunca tiene. Con todo, el ejemplo sólo muestra la necesidad de un principio material, uno formal y una perspectiva crítica. No prueba que la vida sea un principio material universalmente válido, es decir, obligatorio.

Ricoeur había mostrado, no solamente la variedad de hermenéuticas posibles, sino su conflictividad y la necesidad de hacerlas jugar entre sí. El caso que desarrolla es el de Edipo: en efecto, la interpretación freudiana es claramente una hermenéutica arqueológica. Pero el filósofo agrega otra, de carácter teleológico y que muestra que la tragedia también habla de la luz y la oscuridad, del ver y de la ceguera. En efecto: el rey, máximo sabio y vidente, ignora lo que ha pasado en la muerte de su antecesor. Y es el esclavo y ciego, Tiresias, quien le revela la verdad total. Ante esta mortal herida en su poder y su saber, Edipo opta por la ceguera y el exilio. Rey y esclavo, vidente sabio y ciego, juegan mutuamente para dar una dimensión nueva a la verdad que condena la ambición y la hybris.

Un primer aporte que creo posible, trabaja en esa línea. En ocasión de tener que presentar el libro de Corona²⁹ osé hacer otra hermenéutica³⁰, si se quiere *simbólica*, sobre el sentido de la tragedia. Según creo, lo verdaderamente trágico, producto de aquel acto no punido ni criticado de la muerte que Edipo diera al que le cruzara en el camino, es que *resulta* que el asesinado es su padre. Como Electra, como Rigoletto o como las familias de Verona, descubren que el odio asesino no tiene nunca la distancia suficiente, porque a la corta o a la larga el asesinado es el padre, la madre, los hijos... La tragedia resultaría así, símbolo de lo que podría llamar una *fraternidad inevitable*, que condena todo homicidio presuntamente "justo".

Otro aporte posible surgió de los análisis de entrevistas realizadas en una importante investigación. Desde 1995 y durante cuatro años, investigamos en la Universidad Nacional de Quilmes -bajo la dirección de Emilio Mignone-, acerca de "La iglesia de Quilmes durante la dictadura militar: derechos humanos y la cuestión de los *desaparecidos*". En las muchas tareas que llevó adelante un equi-

²⁹ Corona, N., *Pulsión y Símbolo. Freud y Ricoeur*, Buenos Aires, Almagedo, 1992. Es un trabajo maravilloso sobre la filosofía de Ricoeur en este tema y aporta una presentación del pensamiento freudiano que merece una publicación aparte.

³⁰ Ripa, L., "Tragedia y fraternidad" en *Revista ScriptaEtnologica* volumen XX, año 2000, pp. 105-119. Indexado serie del International Bibliography of the Social Sciences (IBSS)

Algunas sugerencias de la conflictiva hermenéutica y sus posibles aportes éticos.
LUISA RIPA

po amplio y con presencias notables como las de Fortunato Mallimaci y Orlando Yorio, fue importante contar con entrevistas a católicos y católicos comprometidos, sacerdotes, religiosas y al mismo obispo Novak.

Personalmente analicé esas entrevistas buscando las *razones y motivos*³¹ que llevaron a esos hombres y mujeres a arriesgar la vida conformando la Comisión de Justicia y Paz y confeccionando las carpetas con las denuncias de los familiares de lxs desaparecidxs que se entrevistaban con Novak, quien elevaba esos informes a la autoridad militar correspondiente y al Vaticano.

Pero no pude encontrar menciones claras gracias a las cuales pudiera interpretarlos seguramente con una hermenéutica arqueológica o teleológica. No aparecen en forma significativa las menciones a un pasado que lxs obligara a actuar como lo hicieron, ni alusiones a destinos y consumaciones esperadas. Ni siquiera, dado el contexto de compromiso religioso, indicaciones respecto de un “más allá” que cumpliera el destino último de esas acciones (premiándolas, por ejemplo), lo que hubiera dado razón a una hermenéutica escatológica.

La escucha de tantos relatos de esos tiempos terribles me llevó a pensar en la posibilidad de postular otra hermenéutica: la del *encuentro*. Narrada en tiempo *presente* ofrece como simple razón de sus compromisos el haberse encontrado con alguien que le ha *solicitado* un cuidado para no morir. El obispo Novak que sólo reconoce la premisa de imitar a San Agustín y tener las puertas y el corazón abierto para los que golpeen pidiendo..., llega a declarar que fue ese dolor de su pueblo el que lo convirtió³². Y los restantes sólo mencionan el llamado del obispo y la certeza inmediata, esto es, sin mediaciones, de que debían colaborar en el esclarecimiento y la devolución con vida de las personas. Es notable la mezcla de identidades políticas y de adhesiones ideológicas que tienen

³¹ Por ejemplo, en la dirección de la investigación I+D: “*Razones y motivos cuando está en juego la vida. Hermenéuticas respecto de los derechos de los hombres*” UNQ, 2000-2002. Hay múltiples presentaciones en congresos y publicaciones

³²Ripa, L., “¿Reconocimiento, encuentro o ideología? Razones y motivos de adhesiones de católicos de Quilmes al accionar del obispo Novak” en M. Amati (coord.) *Alternativas religiosas en América Latina. Religiones y culturas*, Buenos Aires, UNSAM, ACRM, FONCYT, CONICET, 2007. ISBN 978-987-23919-0-4., Y Ripa, L., “Jorge Novak, Obispo de Quilmes. Presentación ante el Consejo Superior de la Universidad Nacional de Quilmes” En Luis Liberti (ed.): *Jorge Novak. Testigo y sembrador de esperanza*. Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 2006 pp. 173-184.

esos autores que fueron capaces de unirse para llevar adelante audacias extremas.

Por tanto, me parece que el encuentro es una clave posible y que su tiempo no radica ni en el pasado ni en el futuro, sino en un presente, como dirían los latinos, un “presente tantum”. Si esto es así, o al menos, si algo de esto es así, el encuentro como clave hermenéutica se muestra como fenómeno peculiar de matriz antropológica, pero, como diremos enseguida, de fuertes consecuencias éticas. Algo de esto está presente en los desarrollos que hiciera Ricoeur sobre la identidad narrativa: por su función de mediadora entre la identidad de base y la que se construye, por su capacidad de saneamiento de la *hybris* estoica y por la ratificación de la necesidad del otro: pero como presencia real ante quien se relata de sí, de la vida y del mundo.

4. Algunas consecuencias éticas

4.1. *La liberación como necesidad que supera la regionalidad cultural*

La circunstancia de una respuesta de Ricoeur a Dussel, me sugirió una propuesta que quiero hacer. En ocasión de un encuentro³³ contesta con evidente disgusto a una de las tesis básicas de la ética de la liberación de Enrique Dussel: la de la construcción moderna del sistema mundo a partir del fortuito “choque” de los europeos con las costas americanas, en lo que llama el “en-cubrimiento” – y no descubrimiento- del otro. Su respuesta sitúa las tesis dusselianas en un lugar particular y no asimilable al europeo. Critica así la pretensión de pensar a la liberación como principio universal de la factibilidad de la vida de las víctimas:

Las filosofías de la liberación parten de una situación precisa de presión económica y política que les confronta directamente con los Estados Unidos de Norteamérica. *Pero en Europa* nuestra experiencia es el totalitarismo [...] Se necesita entonces tomar en consideración varias temáticas y varias situaciones originales [y] *pluralidad de historias de la liberación* [...] la cuestión es saber qué es

³³ Dussel, E. -Karl Otto Apel *Ética del discurso y ética de la liberación*, Madrid, Trotta, 2004

lo que una puede enseñar a la otra y puede aprender de la otra [...] esta *heterogeneidad de las historias de la liberación* [es para] admitir que no sólo estas experiencias son diversas *sino quizá incommunicables* [...] La autocomprensión que se atribuye a una *crea obstáculos para la comprensión plena de la otra*, y una cierta controversia en este propósito es quizás insuperable, también para nosotros³⁴

Sin embargo, me atrevo a afirmar que Ricoeur no ha alcanzado, en esta oportunidad, la propuesta de Dussel. Hay dos cuestiones en juego: una, la del análisis histórico respecto de los que podríamos llamar la invención de Europa como centro del mundo. Y otro, la posibilidad de sostener a la vida como principio material *universal* de una ética que propone como planetaria. En ambos casos la propuesta es la de la *liberación*, en definitiva, no solamente de la opresión, sino más radicalmente de toda forma de muerte.

A mi manera de ver la primera cuestión debe mirarse con cuidado y sin los prejuicios que bien pudieran estar asentados en varios siglos de relatos acerca de culturas, filosofías y construcciones con pretensión de paradigmáticas al punto de invisibilizar toda forma de particularidad para convertirse (lo europeo) en lo universal per se. Y escuchar con apertura los datos respecto de los múltiples “centros regionales” milenarios y la posibilidad de que a partir de 1492 haya sido necesaria una descomunal empresa militar, política, económica y filosófica, para consumir el dominio sobre América, sus bienes y sus habitantes³⁵.

Pero me interesa adelantar una reflexión sobre la segunda cuestión. En su *Ética* Dussel despliega un silogismo que prueba, a su juicio, efectivamente la necesidad absoluta del cuidado de la propia vida y de que “Juan debe seguir comiendo”. El argumento ha sido discutido y, a mi juicio, es discutible, pese a la filigrana estructural y procedimental que desarrolla para mostrar su evidencia. No descarto mi incapacidad personal para seguir cabalmente su tabla de prue-

³⁴ Dussel, E. -Karl Otto Apel *Ética del discurso y ética de la liberación*, ed. cit. pp 219.

Dussel cita a Paul Ricoeur “Filosofía e liberazione” en Jervolino, 1992, pp 108-109

³⁵Dussel, E., *Ética de la liberación*, ed. cit. pp. 19-86 y Dussel, E., *1492: el encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Madrid, Nueva Utopía, 1992.

ba, pero creo, al contrario, que la propuesta de Dussel es totalmente evidente y cuenta con una certeza propia y común –si se mira sin prejuicios el universo de discursos e intentos de justificación ética-³⁶

Se trata, a mi parecer, de una certeza pareja a la cartesiana³⁷: o sea, de la misma presencia inmediata que tiene el “cogito, ergo sum”. Se expresa como “tengo hambre, dame de comer”. El enunciado combina una afirmación rotunda en primera persona (“tengo hambre”), pero se basa en una locución en segunda persona (“dame de comer”): en la forma de la solicitud y la demanda impositiva, y que todos y todas, de algún modo u otro³⁸, *escuchamos*. Estoy proponiendo, en definitiva, una duda respecto de la “prueba” dusseliana de su principio material universal, para apostar a una evidencia primera que aparece en la inmensa mayoría de los textos filosóficos, religiosos y literarios a lo largo de la historia y lo ancho de las culturas: tengo hambre, dame de comer.

Esta tesis cuenta con algunos apoyos en el mismo discurso ricoeuriano, a mi parecer. Apelo al texto en que acepta la afirmación de Sen acerca de que lo único absoluto es el hambre. Y a los desarrollos del “Sí mismo...” en que hace de la solicitud y el cuidado, el saneamiento de la eticidad respecto de una errancia en la forma de “narcisismo estoico”. Su insistencia llega al punto de criticar el orden de Kohlberg respecto de la maduración de la conciencia moral: en efecto, para Ricoeur, es el nivel convencional el superior y no el de la pura corrección por la ley. Y lo es porque toma en cuenta, precisamente, la solicitud del otro y se dispone a su cuidado. Por fin, creo que el tercer eje que aparece en su consideración sobre el sufrimiento, acerca a nuestro pensador europeo de una manera invisible pero firme, a las tesis de la ética de la liberación como necesaria, absoluta y universal obligación del respeto de la vida. Y lo hace por lo que tiene de

³⁶ “1. Juan está comiendo 2. Juan, que es un sujeto viviente humano autorresponsable, está comiendo 3. Juan, que es un ser viviente autoconsciente, *debe seguir comiendo*” (Dussel, E., *Ética de la liberación*, ed. cit. pp. 134-138)

³⁷ No puedo menos que transcribir la espléndida cita inicial de la *Ética de la Liberación* de Dussel: “*Je pensé, donc, je suis* es la causa del crimen contra el *Je danse, donc je vie*” F. EboussiBoulaga, *La crise du Montu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence Africaine, 1977, p 56. En Dussel, E., *Ética de la liberación*, ed. cit. pp. 10

³⁸ Los impactos mediáticos recientes que presentan a víctimas del odio y de la indiferencia son una muestra en este sentido.

re-inclusión del otro y de la necesidad evidente del otro y gracias a lo que concluye sobre una posible “solidaridad de los quebrantados”.

4.2. *Encuentro y escucha como práctica*

De este modo, gracias a Ricoeur y más allá de Ricoeur, podemos avanzar hacia el reconocimiento del encuentro como hermenéutica de lo presente y a la evidencia de que “tengo hambre, dame de comer” es el contenido de la obligación absoluta y primera. Me atrevo a concluir que de este modo la hermenéutica respecto de la tragedia aporta una certeza que impregna las culturas y las historias acerca de la condena del homicidio, que siempre es fratricidio. Y la hermenéutica del encuentro aportaría la forma concreta como esa práctica deba construirse.

La conclusión final que quisiera proponer es la de fundar una *ética de la escucha*. No solamente por las propuestas filosóficas, ni tampoco sólo sumando la experiencia etnográfica de actores arriesgados, sino porque aparece como condición necesaria para un auténtico encuentro. Ya en su tiempo Romano Guardini³⁹ postulaba que el primer movimiento hacia el otro, no consiste en un avance sino en un retroceso: que permita que el otro avance. El encuentro yo-tú se establece cuando nos ponemos en situación de tú,⁴⁰ que es lo que en absoluto permite al otro decir “yo”⁴¹.

Esta necesidad se duplica en el marco de los derechos humanos: a partir de una creciente y diversa instalación en nuestra historia y nuestro mundo y, especialmente, en el contexto de la explosión de las diferencias, se hace imperioso que el novedoso discurso de los derechos que inicialmente se dijera en *tercera-persona* (el lenguaje de los documentos), actualmente creciera hacia la *primera-*

³⁹Guardini, R., *Mundo y Persona*, Madrid, Encuentro, 2014. Del original alemán *Welt und Person*, Würzburg, Werkbund-Verlag, 1954.

⁴⁰Guardini, R., *Mundo y Persona*, Madrid, trad. cit. pp 115.

⁴¹ El autor entiende que este gesto también es el divino en cuanto a la creación del humano: sólo así puede entenderse que sea, a la vez, creado y libre: “Dios crea al hombre, pero con respeto”. Ese gesto de respeto funda la libertad individual y la necesidad absoluta de respeto al otro. Guardini, R., *Mundo y Persona*, Madrid, trad. cit. pp 118)

Algunas sugerencias de la conflictiva hermenéutica y sus posibles aportes éticos.
LUISA RIPA

persona (como novedad autoindentificatoria en términos de *sujeto de derecho*), se hace imperioso, creo, que crezca hacia un lenguaje en *segundapersona*, pero no en el sentido de dirigirse a otro sino en el egregio sentido de la escucha y la paciencia para que otro pueda decir cómo se llama, quién es y qué espera de nosotros...⁴²

Escuchar supone otorgar al otro la posibilidad -nada más que la posibilidad, pero nada menos que la posibilidad- de que después de haber hablado algo se modifique en mí. No sólo la traducción, como dirá enseguida Ricoeur, sino la escucha misma, es una hospitalidad lingüística y cordial, que opera como el prejuicio positivo que nos propusieran los éticos de la comunicación. El resultado en términos de acuerdo o desacuerdo, incluso, en términos de paz o de enojo, no están asegurados: pero la sola oportunidad de vaciarse de sí lo suficiente como para que es otro pueda ingresar auténticamente en mí, es ya un paso fundamental hacia el encuentro verdadero. Y hacia el saneamiento ético de muchos de nuestros problemas personales, comunitarios y sociales.

Me parece que ésa es la razón profunda por la que Ricoeur, en una conferencia⁴³ sobre lo universal y los histórico, hace de la *traducción* un modelo ético que permita zanjar la diferencia; en realidad, recorrer las diferencias entre lo propio y lo común. Como un verdadero homenaje propongo concluir escuchando ese párrafo luminoso. Dice Ricoeur:

Una meditación sobre la diversidad de las lenguas, aspecto fundamental de la diversidad de las culturas, puede conducir a un interesante análisis de la manera como son resueltos prácticamente todos los problemas planteados por este fenómeno masivo de que el lenguaje no existe en ninguna parte bajo una forma universal sino solamente en una fragmentación del universo lingüístico. Sin embargo, en ausencia de toda super lengua no estamos completamente desprovistos; nos queda el recurso de la traducción que merece algo mejor que ser tratada como un fenómeno secundario, permitiendo la comunicación de un men-

⁴²Ripa, L., "El interés por la filosofía de Ricoeur en el marco de la "explosión" de los derechos humanos" en C. Lértora Mendoza y M. Langón (coord.) *La agenda filosófica hoy: temas y problemas*, Ediciones FEPAI ISBN 978-950-9262-67-6. 2014 pp 95-109

⁴³Conferencia dada por Paul Ricoeur en el colegio Universitario Francés de Moscú el 1º de abril de 1996. Publicada fragmentariamente en Magazine littéraire, nº 390, París, septiembre de 2000

saje de una lengua en otra; bajo el título de la traducción se trata de un fenómeno universal que consiste en decir de otra manera el mismo mensaje. En la traducción el locutor de una lengua se transfiere al universo lingüístico de un texto extranjero. A la inversa, él acoge en su espacio lingüístico la palabra del otro. Este fenómeno de hospitalidad lingüística puede servir de modelo a toda comprensión en la cual la ausencia de lo que podría llamarse un tercero de sobrevigilancia pone en juego las mismas operaciones de transferir en ..., y de acogen dentro de ..., de los cuales el acto de la traducción es el modelo

La genialidad que supone esta oferta ricoeuriana merece un cierre respetuoso y una oferta de nuevas exploraciones. En efecto: vincula la *universal* ausencia de una *lengua universal*, con la *universal práctica* de la traducción. Que logra, a la vez, un cubrimiento reconocible en todos los tiempos y entre todas las culturas, incesantemente, y la posibilidad de derribar fronteras y muros y aceptar las diferencias. Todxs y siempre y en todos los espacios. Supuesta una escucha honesta.

Este *modelo* debería darnos que pensar⁴⁴.

Bibliografía

- Corona, N., *Pulsión y Símbolo. Freud y Ricoeur*, Buenos Aires, Almagesto, 1992
- Dussel, E., *1492: el en-cubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Madrid, Nueva Utopía, 1992.
- Dussel, E., *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid, Trotta, 1998.
- Dussel, E., "Respuesta inicial a Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur : (sobre el sistema mundo, la política y la economía desde una filosofía de la liberación)". En Dussel, E. *La ética de la liberación : ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo con respuesta crítica inédita de K.-O. Apel*, México D.F.,

⁴⁴ Por ejemplo, en la presencia, apenas mencionada, de lenguas imperiales y del lugar del inglés como (¿presunta? ¿real?) lengua universal.

Algunas sugerencias de la conflictiva hermenéutica y sus posibles aportes éticos.
LUISA RIPA

Universidad Autónoma del Estado de México,
1998.<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/otros/20120507094748/5cap3.pdf> pp 73-81

Dussel, E. -Karl Otto Apel *Ética del discurso y ética de la liberación*, Madrid, Trotta, 2004

Guardini, R., *El fin de la modernidad*, PPC, Madrid 1995. Del original alemán *Das Ende der Neuzeit*, 1950, Grünewald, Maguncia, 1989¹¹)

Guardini, R., *El poder*, Cristiandad, Madrid 1981 (*Die Macht*, Werkbund, Würzburg 1951, 51960)

Guardini, R., *Mundo y Persona*. Madrid, Encuentro, 2014. Del original alemán *Welt und Person*, Wurzburg, Verlag, 1954.

Ricoeur, P., "Que signifie la présence des pauvres parmi nous?", En *Foi Éducation*, número 54, enero-marzo de 1961

Ricoeur, P., *Freud, una interpretación de la cultura*, Mexico-Madrid-Buenos Aires, Siglo XXI, 1970. Del original francés "*De l'interprétation. Essai sur Freud*", Paris, Du Seuil, 1965.

Ricoeur, P., *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Buenos Aires, FCE, 2003. Del original francés *Le conflit des interprétations*, Paris, Du Seuil, 1969.

Ricoeur, P., "Explicar y comprender" en *Del texto a la acción*, Buenos Aires, FCE, 2001, pp 149-168. Del original francés "Du texte à l'action. Essai d'herméneutique II" Paris Du Seuil, La fuente que declara es la de su artículo "Explicar y comprender. Acerca de algunas conexiones destacables entre la teoría del texto, la teoría de la acción y la teoría de la historia". Publicado inicialmente en la *Revue philosophique du Louvain*, t LXXV, febrero de 1977, pp 126-147

Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, México-Madrid, 1996. Del original francés *Soi-même comme un autre*, Du Seuil, Paris, 1990.

Ricoeur, P., "La souffrance n'est pas la douleur". Publicado en la Revista *Psychiatrie Française* 1992 -Nº especial 92, paginas 9-18. En una ocasión Ri-

Algunas sugerencias de la conflictiva hermenéutica y sus posibles aportes éticos.
LUISA RIPA

coeur lo refiere como un "pequeño texto", escrito para sus "amigos psiquiatras" (*J'ai écrit une fois un petit texte (plutôt pour des amis psychiatres)*, *Bulletin de Psychiatrie* Edition du 24.05.05). La precariedad de la copia que poseo de este texto impide hacer mención de paginación.

Ricoeur, P., "Lo universal y lo histórico" en *Magazine littéraire*, n° 390, París, septiembre de 2000. Publicación parcial de la conferencia dada por Paul Ricoeur en el colegio Universitario Francés de Moscú el 1° de abril de 1996.

Ricoeur, P., *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*, FCE, México 2006. Del original francés *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Stock 2004.

Ripa, L., "Tragedia y fraternidad" en *Revista Scripta Ethnologica* volumen XX, año 2000, pp. 105-119. Indexado serie del International Bibliography of the Social Sciences (IBSS)

Ripa, L., "Jorge Novak, Obispo de Quilmes. Presentación ante el Consejo Superior de la Universidad Nacional de Quilmes" En Luis Liberti (ed.): *Jorge Novak. Testigo y sembrador de esperanza*. Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 2006 pp. 173-184

Ripa, L. "Pensar lo que pasa y lo que nos pasa o el caso de la filosofía allende la filosofía". En Celina A. Lértora Mendoza (coord.) "Evolución de las ideas filosóficas 1980-2005", Buenos Aires, ed. FEPAL, 2007, ISBN 978-950 9262 39 3, pp 141-151.

Ripa, L., "¿Reconocimiento, encuentro o ideología? Razones y motivos de adhesiones de católicos de Quilmes al accionar del obispo Novak" en M. Amati (coord.) *Alternativas religiosas en América Latina. Religiones y culturas*, Buenos Aires, UNSAM, ACRM, FONCYT, CONICET, 2007. ISBN 978-987-23919-0-4

Ripa, L., "El interés por la filosofía de Ricoeur en el marco de la "explosión" de los derechos humanos" en C. Lértora Mendoza y M. Langón (coord.)

Algunas sugerencias de la conflictiva hermenéutica y sus posibles aportes éticos.
LUISA RIPA

La agenda filosófica hoy: temas y problemas, Ediciones FEPAI ISBN 978-950-9262-67-6. 2014 pp 95-109

Ripa, L., *De la conflictiva hermenéutica a la semántica del reconocimiento. Marco teórico para la práctica de los derechos humanos*. En Actas de las X Jornadas de Investigación en Filosofía, UNLP ISSN 2250-4494 [http://jornadasfilo.fahce.unlp.edu.ar/actas-2015/a63.pdf/view?searchterm=Nonefile:///C:/Users/Luisa/Downloads/a63%20\(2\).pdf](http://jornadasfilo.fahce.unlp.edu.ar/actas-2015/a63.pdf/view?searchterm=Nonefile:///C:/Users/Luisa/Downloads/a63%20(2).pdf) 2015.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
MESA REDONDA: FENOMENOLOGÍA

SOBRE LA V INVESTIGACIÓN LÓGICA EN HUSSERL

Mirtha Rodríguez
Facultad de Filosofía y Letras - UNCuyo
mirta.ffyl@gmail.com

Resumen: El siguiente trabajo es una aproximación al tema central de la V Investigación de la obra de Husserl en las " Investigaciones Lógicas", *Logische Untersuchungen*. Se trata de ver en ella el concepto de intencionalidad ya que la quinta investigación versa sobre las vivencias intencionales volviendo siempre a la intención rectora que la fenomenología tiene en su proyecto original.

Palabras clave: Husserl, V Investigación Lógica, Intencionalidad.

"No basta al filósofo que nos orientemos en el mundo, que tengamos leyes en cuanto fórmulas que nos permitan predecir el curso futuro de las cosas o reconstruir el pasado; sino que intenta elucidar lo que es la esencia de "cosa", "acontecimiento", "causa", "efecto", "espacio", "tiempo"; y elucidar además la afinidad (*Affinität*) sorprendente que esta esencia tiene con la esencia del pensamiento para que pueda ser pensada, del conocimiento para que pueda ser conocida, de los significados para que pueda ser significada"¹.

Husserl, Edmund. Prolegómenos, R. L., I, pág.275

La intencionalidad en la V Investigación Lógica.

Después de la muerte de Hegel -1831-, la filosofía europea, y especialmente la alemana, cae en un período de agotamiento y olvido de su naturaleza esencial.

Aquella fatiga probablemente expresa también, por una parte, el desaliento con que se contempla la marcha histórica de la filosofía, la impresión de que no hay en ésta posibilidad de ningún conocimiento cierto y por otra, el

¹Husserl, Edmund. Prolegómenos, R. L., I, pág.275 en: Schérer, René. *La Fenomenología de las Investigaciones de Husserl*, Ed. Gredos, Madrid .

deslumbre ante el éxito de las ciencias positivas, porque mientras que la filosofía no parece haber hecho otra cosa que tropezar sin acuerdo posible, el saber científico en cambio asombra al siglo con sus espectaculares conquistas. En efecto, las ciencias se desarrollan en un grado sin precedentes, no sólo en las matemáticas o en la física (termodinámica, electro-dinámica, etc.), sino también en las ciencias biológicas (y en especial en la teoría de la evolución de las especies), en la sociología, y luego, más hacia el final del siglo, en la psicología independizada de la filosofía. El enorme e incomparable éxito y desarrollo de las ciencias hace más patente la imagen silenciada de la filosofía y explica la aparición del positivismo, el cual puede decirse que es el movimiento dominante durante los dos últimos tercios del siglo XIX.

En términos generales el positivismo consideraba que no hay ningún conocimiento legítimo fuera del que proporcionan las ciencias; por tanto a la filosofía no podía corresponderle otra tarea sino la de convertirse en metodología del conocimiento científico e intentar una sistematización de la totalidad del saber.

El positivismo tiende a no reconocer otros entes fuera de aquellos que nos suministra la experiencia sensible, reduce todo ser y toda verdad a los hechos naturales; en esta perspectiva, como todo conocimiento se da a través de hechos psíquicos, como todo juicio y toda valoración no serían más que procesos que transcurren en el sujeto psicológico, el positivismo desemboca, por este lado, en el psicologismo, esto es, en la asimilación de la lógica y de la teoría del conocimiento a la psicología. Como toda ciencia está constituida por juicios, y como el juicio es un hecho psíquico, una actividad psíquica o un producto de la actividad psíquica, la psicología quedaba convertida en la ciencia fundamental, base de todas las demás, y su método se transformaba en el método propio de la filosofía. En otras palabras, la psicología quedaba promovida a la jerarquía de la filosofía sin más.

En 1900-1901 aparecieron en Alemania las "Investigaciones Lógicas" *Logische Untersuchungen*. Sabemos que Edmund Husserl, un hombre de

formación principalmente matemática que se doctoró con una tesis sobre el cálculo de las variaciones en la universidad de Viena en 1882 y que había pasado resueltamente a la filosofía en los umbrales de la madurez: nació en 1859 en Moravia². Las Investigaciones, aparecieron en dos tomos. El primero contenía Prolegómenos a la lógica pura que tenía la adaptación de dos series de lecciones dadas en Halle durante el verano y el otoño de 1896. La parte central y más extensa, del capítulo tercero al octavo, era una crítica del psicologismo lógico, según el cual el objeto de la lógica es el pensamiento entendido como fenómeno o conjunto de fenómenos psíquicos.

Ahora bien, la pregunta qué es fenomenología, no constituye en el marco de las investigaciones lógicas, un asunto central, aunque el período que sigue a la publicación de esta magna obra está marcado por una profunda transformación de las ideas filosóficas de Husserl. Este cambio radical por lo que Eugen Fink, asistente de Husserl junto con L. Landgrebe, denominaron el esfuerzo por la conquista de una auto comprensión filosófica, es decir, por la auto apropiación de las intenciones que mueven su pensamiento en lo íntimo de este. A Husserl no le satisface ya la noción como psicología descriptiva. Las intenciones de su pensamiento no apuntan solo y exclusivamente a un método para esclarecer tales o cuales problemas concretos del conocimiento. Lo que él hace en las Investigaciones Lógicas no es solo resolver esto o aquello, como por ejemplo la pretendida reducción de la lógica a procesos psicológicos o neurológicos. Antes bien la intención más íntima de aquellas apunta a una nueva idea de la ciencia filosófica como tal. Husserl entiende que si no acomete una crítica de la razón, lo que ha hecho hasta ese momento no puede ser llamado en sentido estricto filosofía.³

Esta obra impresionó y empezó a influir, desde luego, hasta llegar a ser considerada como el punto de partida más importante de la filosofía que se ha desarrollado y expandido a lo largo de lo que va del siglo, superando

² Ales Bello, Angela y Walton, Roberto. *Introducción al pensar Fenomenológico*. Ed. Biblos, Buenos Aires. 2013

³ Lambert, Cesar. *Edmund Husserl: la idea de la fenomenología*. En Teología y Vida. Vol. XLVII .2006, 517 - 529

decididamente el positivismo y devolviendo a la filosofía el rango y la amplitud que le había menoscabado éste. Esta superación se ha fundado en el redescubrimiento, por encima del mundo de los hechos de la experiencia sensible externa y de la experiencia psíquica interna, de un mundo de las ideas y de los valores como objetos irreducibles a todo mundo de hechos, incluso a la región de lo psíquico, cualesquiera que sean las relaciones que este mundo de las ideas y los valores tengan con el mundo de lo fáctico, no sólo con la región psíquica, sino también con la física.

“Han de fijarse todos los conceptos, ha de buscarse el *origen* de cada uno de ellos. Lo que no quiere decir que la cuestión psicológica de la génesis de las representaciones (o de las disposiciones representativas) conceptuales que se refieren a ellos tenga el menor interés para la disciplina en cuestión. No se trata de esto, sino del *origen fenoménico* o más bien –si preferimos descartar el término de origen como inadecuado y salido de una confusión– trátase de una *evidencia que afecta a la esencia de los conceptos*.⁴”

Pues bien, la crítica al psicologismo en los Prolegómenos sigue siendo el alegato más cabal, poderoso e impresionante a favor de la existencia de este mundo como irreducible a todo mundo fáctico. Aunque critica solamente el psicologismo lógico y por ello concluye simplemente la existencia de unas "unidades ideales de significación" irreducibles a fenómenos psíquicos del pensamiento, la extensión desde la región de estos objetos lógicos hasta otras, muy diversas, del mundo del ser ideal y del valor, era una obra que quedaba sugerida y facilitada y que pronto se empezó a llevar a cabo.

El propio Husserl beneficiaba y modificaba los resultados de su crítica en el sentido de esta extensión no más tarde ni más lejos que en las primeras Investigaciones del segundo tomo. Éste comprendía "una nueva fundamentación de la lógica pura y la teoría del conocimiento", como dice el prólogo.

⁴ Schérer, René. *La Fenomenología de las Investigaciones de Husserl*, Ed. Gredos, Madrid 1969 p.23. "Prolegómenos a la lógica pura", R, L., I, página 265; L. U., I, pág. 244

Este segundo tomo empezó por hacer su efecto más bien entre los psicólogos que no desdeñaban del todo la filosofía y los filósofos interesados por la psicología. De las Investigaciones últimas y más decisivas, la V investigación, tratará las *Vivencias Intencionales y sus Contenidos* siguiendo sin duda inspiraciones de su maestro Brentano desde 1874 y que bajo su influencia al comienzo llamó "psicología descriptiva" y a lo que poco después pasó a llamar definitivamente "fenomenología".

La fenomenología de Husserl se presenta a sí misma como un nuevo comienzo de la filosofía. Algo con lo que nos encontramos ya en la filosofía de Descartes, que se esfuerza en rechazar cualquier tradición existente y en empezar absolutamente desde el principio. En la filosofía de Husserl hay una pretensión parecida. Y no sólo porque una fase concreta de la misma se origina en una revisión de ese nuevo comienzo que propone la filosofía cartesiana, sino porque ya antes, y en un sentido más profundo, la posición de Husserl se caracteriza por el hecho de que es una aplicación radical en filosofía del principio de experiencia.

"El método fenomenológico exige, pues, que la descripción se desarrolle "a ras" de la vivencia empírica misma, en cuanto excluye toda transcendencia y contiene la totalidad de lo que se da, puesto que, siendo a la vez vivencia y percepción interna, la conciencia es también evidencia de esta vivencia en cuanto tal, sin referencia a los conceptos filosóficos del yo"⁵.

De esta manera, el principio de experiencia se presenta como fundamental para la filosofía, entendida en un sentido absoluto. Husserl maduro formuló este pensamiento, hilo conductor de sus esfuerzos filosóficos, bajo el nombre de "principio de todos los principios": el origen de todo conocimiento y de toda verdad es el darse, y esto de manera que la cosa misma se da en el original. La intuición como origen de todo conocimiento originario y

⁵Schéerer, René. *La Fenomenología de las Investigaciones de Husserl*, Ed. Gredos, Madrid, 1969 p. 23
"Prolegómenos a la Lógica Pura, R.L.,I, p.265; L.U., I, p. 247

primero debe ser empleada como se da, y sólo dentro de los límites en que se da".⁶

En filosofía debemos precisar cuando hablamos de Fenomenología, pues ha sido tomado por diferentes pensadores y eso conlleva matices determinantes. "Es bueno tener presente que el término fenomenología aparece con Lambert en 1764 para nombrar la sección de su teoría del conocimiento que tematiza el concepto de lo aparente. Abrió así la posibilidad de tratar la diferencia que hay entre el aparecer del objeto presente y su auténtico ser, su ser-en-sí, sin limitarse a condenar lo inmediatamente presente [...] del ente. En todo conocimiento la fenomenología adquiere la verdad de su presentarse, una vez reconocida su configuración para la conciencia. Fenomenología designa la investigación filosófica de la vida del sujeto en su tender al objeto en, estrategias y operaciones, destinadas hacer de este un flanco o un momento, del centro subjetivo. En la historia del pensamiento filosófico la fenomenología es uno de los últimos territorios descubiertos y explorados. Su desarrollo presenta dos momentos inconfundibles e incompatibles: fenomenología del espíritu y fenomenología de la conciencia. De entrada se presenta una singular característica del pensar fenomenológico: No hay fenomenología intransitiva, el pensamiento fenomenológico condensa la experiencia de lo signable en la conciencia"⁷.

La Fenomenología del espíritu nace tras la organización del plano trascendental, lograda por Kant. Primera fenomenología en sentido estricto. Primera obra inquisidora del saber de sí mismo en tanto constructor de sí. Luego, Hegel en su libro acuña a la fenomenología como la facultad creadora y expansiva de la conciencia, especulativa en sentido estricto. Frente a la fenomenología del espíritu, la fenomenología de la conciencia centra su modo

⁶ Patočka, Jan. *Introducción a la Fenomenología*. Herder 2005, Traducción de Juan A. Sánchez Revisión de Iván Ortega Rodríguez, p.9

⁶ Albizu, Edgardo. *La doble identidad de la fenomenología: ensayo de acceso a nuevas verdades del arte*. 1a. ed. Buenos Aires, J. Baudino Ediciones, 2011
Introducción a la Fenomenología. Herder 2005, Traducción de Juan A. Sánchez Revisión de Iván Ortega Rodríguez, p.9

⁷ Albizu, Edgardo. *La doble identidad de la fenomenología: ensayo de acceso a nuevas verdades del arte*. 1a. ed. Buenos Aires, J. Baudino Ediciones, 2011

en el camino estricto de la experiencia para la cual no tienen sentido ni una idea trans-fenomenológica ni el concepto especulativo. Estos deslindes no afectan a la unidad profunda de la fenomenología aún cuando su realización requiera perspectivas por momentos incompatibles entre sí.

En 1960 Heidegger, discípulo de Husserl, señaló la unidad de configuración interrogativa de las filosofías de ambos maestros. Unidad ínsita en el programa del fundamento del pensar. Heidegger mantendrá esta interpretación pero la desplazará a medida que explore la ocultación del ser. Centrado en la fenomenología como ontología fundamental no introduce una nueva figura constructiva respecto del modelo husserliano.

Si formulamos de esta manera la idea fundamental de la filosofía de Husserl, notamos que resuena en ella el eco reiterativo con el cual se suele caracterizar comúnmente esa filosofía: una filosofía que quiere volver a las cosas mismas como fuente de la experiencia de las cosas. Nada de principios abstractos, nada de consideraciones sobre las condiciones y posibilidades del entendimiento, sino las cosas mismas como origen.

Hemos mencionado que la V investigación lógica, lleva por título *Sobre las vivencias intencionales y sus contenidos*. Ésta consiste en una larga reflexión sobre la naturaleza de los actos intencionales, especialmente de los actos de representación que reciben su orientación general de la psicología descriptiva de Brentano. Husserl pone mucho énfasis en la importancia fundamental del concepto de intencionalidad para el análisis de la conciencia. Toma el concepto de intencionalidad y lo transforma. De concepto psicológico se convierte en un concepto propio de la elucidación fenomenológica del conocimiento. Pretende descartar o dejar de hablar de lo "psíquico" por estar demasiado lastrado con prejuicios y en su reemplazo propone hablar generalmente de "vivencias intencionales" (*Erlebnisse*) o "actos intencionales" que no necesariamente se refieren a ninguna actividad consciente de parte del sujeto o hacen afirmación alguna sobre la naturaleza de lo psíquico.

Según la versión de la primera edición de 1901 en el § 16 de la V Investigación Husserl menciona, al pasar, el carácter psicológico descriptivo,

donde se destaca que lo fenomenológico es la novedad pero no es algo central aún:

"Entendemos por contenido real o fenomenológico de un acto la totalidad de sus partes, sean concretas o abstractas, o con otras palabras, la totalidad de las vivencias parciales que constituyen realmente. Señalar y describir estas partes es el problema del análisis puramente psicológico descriptivo. Este análisis trata en general de descomponer las vivencias percibidas interiormente, en sí o por sí, o como se dan realmente en la percepción, sin tener en cuenta las conexiones genéticas ni lo que significan fuera de sí mismas ni aquello para que puedan valer. El análisis puramente fenomenológico de un complejo de sonidos articulados encuentra sonidos y partes abstractas o formas unitarias de sonidos, pero no encuentra nada comparable a vibraciones sonoras, órgano del oído, etc., ni tampoco nada semejante al sentido ideal que hace del complejo de sonidos un nombre, ni menos la persona que pueda ser llamada por ese nombre.[...] Si hay algo evidente, es que las vivencias intencionales tienen partes y aspectos que pueden distinguirse; y de eso solo se trata"⁸.

La V Investigación, subraya y orienta el interés hacia los *actos*, da una vuelta a lo concreto que, en cierta manera, había quedado suspendida en beneficio de las estructuras apriorísticas. Así, los dos primeros capítulos de la V Investigación están orientados a una definición de la conciencia. Allí, en el concepto de vivencia intencional o acto aparecen dos componentes esenciales: la cualidad y la materia del acto. Esta estructura intencional permite en el capítulo tres establecer una diferencia entre la simple representación y la representación que está sometida, en el juicio, a una modificación cualitativa. Los capítulos cuarto y quinto tienen por tema el juicio en relación con las representaciones en las que se funda. Clarifican la clase de "actos posicionales" u "objetivantes" característica de los actos nominales" y de los juicios y por consiguiente, de la unidad de todos los actos intencionales. "Lo esencial de la

⁸ Husserl, Edmund, *Investigaciones Lógicas 2*, trad. J. García Morente y José Gaos. Alianza Editorial. Madrid 1985, p. 512

investigación V no reside en el descubrimiento de la intencionalidad sino en haber visto su estructura con fines lógicos".⁹

La intencionalidad no se agota con la identidad individual de los actos. Aún cuando apunte a algo individual, apunta a ello conforme a su sentido; la variación se funda en la posibilidad de identificar a la esencia intencional con relación a los acontecimientos psíquicos individuales. En la consideración de Patočka *la intencionalidad* no es una cualidad añadida a la vivencia, no es una mera matización, sino que es la vivencia misma en su lógica interna.

"La intencionalidad es básicamente el modelo de ser de lo conocido en la conciencia"¹⁰. La conciencia como tema de radical importancia. Su esencia entendida como síntesis, como efectuación sintética llegó a ser clara para Husserl en las operaciones con los números, pero pronto vio que ese era un caso especial y que las operaciones lógicas en un sentido amplio proponen problemas semejantes. Las operaciones lógicas se expresan en configuraciones lingüísticas, en proposiciones, etc.; la tarea fue investigar dichas configuraciones para ver donde se da el sentido propio y cumplido. Tal problema llevó a la distinción entre intuición sensible e intuición categorial; entre la intuición de lo general y la intuición sensible que da lo individual. Esto era importante no sólo en virtud del contraste sino que también se trataba de la pregunta por la estructura de aquellos actos representativos que proporcionan los fundamentos para las operaciones lógicas, para la formación de conceptos generales y del juicio en general. El ejemplo más próximo de una intuición sensible donante de lo individual es la percepción exterior. Este tema es lo que investigará con posterioridad a las Investigaciones Lógicas¹¹.

A modo de síntesis conviene volver siempre a esta intención rectora: que la fenomenología en su proyecto original, es un método de esclarecimiento de lo que efectivamente se piensa, se intenta, se percibe, se significa. Pero esta definición se deslizaría hacia la banalidad, si no se precisase que este

⁹ Schérer, René. *La Fenomenología de las Investigaciones de Husserl*, Ed. Gredos, Madrid, 1969 p.263

¹⁰ Walton, Roberto. *Mundo, Conciencia y Temporalidad*. Editorial Almagesto, Buenos Aires, 1993.

¹¹ Landgrebe, Ludwing. *El camino de la Fenomenología*. El problema de una experiencia originaria. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1968.

esclarecimiento no tiene sentido a no ser que vaya guiado por la idea de un saber radical, de una ciencia de los orígenes que no se confunde con la idea revivificada de la *epistéme*.¹²

Bibliografía

Bello, A. A. y Walton, R., *Introducción al pensar fenomenológico*. Buenos Aires, Biblos, 2013 (Cita: Bello y Walton, 2013).

Rabanaque, L., "Roberto J. Walton, Intencionalidad y Horizonticidad", en: *Acta Mexicana Fenomenología. Revista de Investigación Filosófica y Científica*. N° 1 (Febrero 2016), pp. 211-212 (Cita: Rabanaque, 2016).

Walton, R., "El análisis intencional y el acceso a la historia: las modificaciones temáticas", en: *Escritos de Filosofía*. 45. *Experiencia de sí y experiencia histórica*. Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias. Centros de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli, 2005 (Cita: Walton 2005).

¹² Schérer, René, *La Fenomenología de las investigaciones Lógicas de Husserl*. Editorial Gredos, Madrid, 1969.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
MECHANISM DESIGN: ANÁLISIS EPISTEMOLÓGICOS, RELEVANCIA PRÁCTICA Y
DOMINIO DE APLICABILIDAD

REFLEXIONES SOBRE EL SABER EN LA ECONOMÍA

Silvina Alejandra Romano
Instituto de Desarrollo Económico e Innovación. UNTDF
sromano@untdf.edu.ar

Resumen: A partir de las reflexiones epistemológicas presentes en la obra de Michel de Certeau sobre la escritura de la Historia, en este trabajo, se pretende discutir si estas ideas pueden ser aplicadas a otras disciplinas, en particular, al caso de la Economía.

Siguiendo “La escritura de la historia”, se realiza una reflexión sobre los escritos del autor en cada sección de esta ponencia, pretendiendo pensar esas ideas desde la teoría y la práctica económicas. Se parte de una visión crítica de la economía, así como de la necesidad de repensar la disciplina, y volver a discutir la práctica de la misma desde su concepción epistemológica.

Es por ello que la comunicación se estructura en tres partes: A. Un lugar social ¿desde dónde?, B. Una práctica¿cómo?, y C. Una escritura ¿qué?.

Palabras clave: Michel de Certeau; Economía; Epistemología; Saber

1. Un lugar social de producción¿desde dónde?

Uno de los aspectos que Certeau integra en la práctica de la Historia, en su “hacer historia”, es un lugar social o un desde dónde se realizan la praxis científica y la producción del conocimiento (en el contexto económico, social, cultura y político). Esto significa que se puede entender la disciplina como una institución histórica (por ejemplo, la universidad) que permite llevarla adelante, para que ésta no quede en el campo de lo abstracto. Entiende que la validez de una obra (Historia), finalmente, proviene del reconocimiento por los pares, de allí la importancia de la institución (sea la disciplina o la organización), a fin de que la investigación tenga valor. Si la obra no se vincula con “el otro” o “los otros”, pierde sentido.

La institución histórica la vuelve posible y, a la vez, la determina subrepticamente. Ese “desde” es el que permite y el que prohíbe, ya que otorga la acreditación para enunciar. En ese sentido, la obra científica es una

producción social, y el saber, en tanto producto, no se puede separar de la institución social que lo origina.

La importancia de la definición de la institución social se materializa luego, por ejemplo, en escuelas de conocimiento (al interior de cada disciplina), así se encuentra una forma de organización de ideas donde la definición y el explicitación del lugar de la producción cobran relevancia.

De esta manera, el autor entiende que la práctica de la historia depende siempre de la estructura de la sociedad como unidad de análisis, esto implica que los cambios en las sociedades redefinen el objeto de estudio y, por ende, el lugar. Así se rechaza el positivismo, puesto que se resalta que la pretensión de la objetividad parte desde enunciaciones que no vienen de la observación, y por lo tanto no son verificables, a lo sumo serán falsables. De la misma forma, expresa que:

(La neutralidad) lleva a la metamorfosis de las convicciones en ideología dentro de una sociedad tecnocrática y productivista anónima que ya no sabe señalar sus preferencias ni identificar sus poderes. Así en la universidad colonizada, cuerpo cada vez más carente de autonomía a medida que se hace cada vez más enorme, entregado actualmente a las consignas y las presiones ceñidas de fuera, el expansionismo científico o las cruzadas humanistas de ayer son sustituidos por vergonzosas retiradas (2006: 80).

En la disciplina económica, domina el pensamiento neoclásico, en él, se concibe la producción de conocimiento bajo los principios del positivismo; el conocimiento es generalizable, lo que provoca, en muchos casos, la producción descontextualizada. Puesto que es importante la replicabilidad, en el sentido de que todo modelo económico es general, como tal se puede aplicar a cualquier caso en cualquier lugar.

Este pensamiento dejaría fuera la idea del lugar, es decir, la importancia del desde dónde. La institución, como lugar, pierde relevancia, de este modo, se asemeja a una “epistemología mecanicista”, al decir que el método económico

es una analogía del método mecánico, haciendo uso del principio de conservación y la maximización sin tiempos (Georgescu Roegen, 1975).

Así por ejemplo, la economía Neoclásica sostiene la existencia de la competencia perfecta, es decir que existen tantos compradores y vendedores como el mercado lo requiera, así ningún actor tiene poder de mercado, las concentraciones de poder en un mercado son fallas particulares del caso general de competencia perfecta (y no existe la posibilidad de plantear que la competencia perfecta es un caso particular y poco probable del caso general donde existe poder y concentración en los mercados).

Otro ejemplo, es entender la función de producción y los modelos económicos en términos de solo dos variables (trabajo y capital en términos de maquinaria), considerando el resto de los factores constantes, y con supuestos tales como la libre disponibilidad de los recursos o la falta de impacto de la producción sobre el medio ambiente. Análogamente, se considera al mercado como espacio “ideal” de encuentro espontáneo de la oferta y de la demanda (las que, por cierto, gracias a la mano invisible, son iguales). Este tipo de modelizaciones lleva a plantear la disciplina no solo como descontextualizada del lugar sino, más aún, alejada de la realidad.

La importancia de la definición del lugar “desde donde” se hace economía ha perdido relevancia debido a la escuela hegemónica. Solo las corrientes críticas o disruptivas entienden el valor de la definición del lugar, para poder contraponerse a la idea dominante. Esta situación puede llevar al límite de una economía carente de sentido, excepto el de la sola rentabilidad, en la medida en que no reflexiona sobre el lugar.

Vinculado a las reflexiones del autor, y siendo tan fuerte la hegemonía de la escuela neoclásica y sus postulados en la economía, si la obra (económica) solo cobra relevancia frente al reconocimiento de los pares, deja a las escuelas críticas en un lugar de vulnerabilidad.

Por mencionar algunos ejemplos de escuelas o corrientes críticas, la denominada “bioeconomía” cuyos principales aportes se deben al economista rumano Georgescu-roegen, se sostiene la importancia de entender los límites

biológicos del sistema (rompiendo con la función de producción tradicional y pretendiendo generar funciones que incorporen dichos límites), en este sentido se entiende a la economía como un subsistema del sistema biológico y como tal se debe entender para la modelización (Redondo 1999). En la misma línea la económica ecológica, como referente se puede mencionar a Martínez Alier, quien sostiene la necesidad de comprender la categoría política de la economía ambiental, entender el conflicto como parte del proceso (y eliminar los supuestos de acuerdos instantáneos) (Martínez Alier 1994). Estas corrientes necesitan constantemente definirse y defenderse por sostener supuestos y modelizaciones disruptivas a la neoclásica.

2. Por otro lado, “práctica” o ¿cómo? (procedimientos de análisis)

Se entiende por práctica el conjunto de técnicas en las que se desarrolla el conocimiento disciplinar, comprendiendo la obra histórica como un hacer, esto es, como el conjunto de técnicas utilizadas que la hacen científica o no.

En este sentido, se destaca el movimiento por el cual una sociedad modifica la relación con la naturaleza, mediante el tratamiento del ambiente natural para convertirlo en cultural. Se articula la relación naturaleza-cultura, transformando producciones sociales en objetos de la historia. La investigación se despliega entre lo dado y lo creado (lo natural y lo cultural), es decir, trabaja sobre lo material y lo transforma. Para el establecimiento de fuentes, las técnicas llevan a la separación de la acumulación de datos, la construcción del objeto y la ordenación de los resultados, que en el fenómeno son uno, pero que en la técnica disciplinar se separan. Esto se logra gracias a la definición de modelos que permiten asignar significado, por lo cual la interpretación queda fuera. Estos modelos implica construir y reconstruir el objeto, y establecer definiciones y conceptos sobre el mismo. Las preguntas que se formulan, a partir de esta forma de trabajo, se establecen sobre el objeto construido y no sobre el fenómeno concreto.

En efecto, la práctica de la Economía se traduce en el desarrollo de modelos, los cuales pretenden ser una representación de la realidad, buscando en muchos casos realizar estimaciones, a través de la modelización matemática

del comportamiento de los seres humanos, “homo economicus”, con supuestos como el del ser racional, que toma decisiones razonadas en contexto de perfecta información, siempre en busca del beneficio personal y, a través de éste, alcanzará el beneficio colectivo. Así, la economía tradicional deja de lado cuestiones tales como la cooperación, la confianza y la colaboración (Mohammadian, 2005). La computadora es capaz de replicar cómo se comportaría el individuo antes determinadas situaciones. Desde la economía, se debe trabajar con modelos entendidos como recortes de la realidad, y para poder hacerlo se introduce el supuesto. Al volver a mirar la realidad y contraponerla con el modelo, queda un largo ejercicio de reflexión sobre lo que implica la modelización (y que dicha modelización, además de los supuestos teóricos, conlleva una interpretación).

De la misma forma si como parte de la práctica entendemos los criterios o formas que se utilizan para realizar citas, las revistas de economía muchas veces el criterio de los editores es invitar a citar a los trabajos de la propia revista por la necesidad de posicionarse en los índices, criterio alejado de los criterios del investigador para generar su producción científica. El sistema se retroalimenta frente a la necesidad del investigador de general publicaciones con índice de impacto acepta la invitación del editor.

3. “Escritura” o ¿qué? Construcción del texto

Para la escritura o formalización de resultados, se redistribuye el espacio poniendo aparte las diferencias y las desviaciones. En el caso del archivo histórico, se toma el modelo de las Ciencias exactas, físicas o naturales, pretendiendo una clasificación que muchas veces se constituye en tumba de lo vivo, propio y singular.

El caso de la economía es similar al de la historiografía, ya que pretende copiar el método de las ciencias naturales y aplicarlo a los fenómenos sociales.

Se puede establecer una analogía entre la cronología de la escritura de la Historia y los gráficos, archivos Excel y estadísticas, de una Economía que busca representar, mediante técnicas informáticas, oportunidades de negocios que

maximicen las ganancias. En este punto, la Economía reclama una inserción social, que no brinda el modelo epistemológico hegemónico, enseñado y aprendido en la formación de grado y posgrado de las Ciencias Económicas.

Reflexiones finales

Si bien Michel de Certeau no pretendía realizar un análisis que se aplicara a todas las disciplinas, su trabajo invita a pensar otras, como el caso de la Economía en esta breve comunicación. Esta ciencia pretende estudiar el comportamiento del homo economicus, pero, en la búsqueda de la universalización y la replicabilidad, se aleja cada vez más de su objeto de estudio. Por ello, se entiende aquí, que es necesario discutir epistemológicamente este modelo dominante, explicitando los supuestos en que se apoya, y principalmente, lo que omite explicitar.

Bibliografía

De Certeau, M. (2006), *La escritura de la historia*, Universidad Iberoamericana, México.

De Certeau, M. (2007), *La invención de lo cotidiano. 1) Artes de hacer*, Universidad Iberoamericana, México.

Georgescu-Roegen, N. (1975), "Energía y mitos económicos", *El trimestre económico*, n° 168; 779-836.

Martínez Alier, J. (1994). *Ecología humana y economía política*. KLINK, FA y Alcantara, V.(comp.)(1994): *De la Economía Ambiental a la Economía Ecológica*. Madrid: Icaria, 343-359.

Mohammadian, M. (2005), *La bioeconomía: un nuevo paradigma socioeconómico para el siglo XXI*, Fundación General de la Universidad Autónoma de Madrid.

Redondo, O. C. (1999). *Economía y ciencias de la naturaleza: Algunas consideraciones sobre el legado de Nicholas Georgescu-Roegen*. *Informacion comercial espanola-monthly edition-*, 127-142.

Zeitler, T. E (2015). Cuarenta años de La escritura de la Historia. Reflexiones en torno a la operación historiográfica, de Michel de Certeau a Paul Ricoeur.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
SIMPOSIO: ARTE, CONOCIMIENTO Y POLÍTICA EN LA TRADICIÓN PRAGMATISTA: PEIRCE,
DEWEY Y RORTY NUEVAMENTE EN DEBATE

DEL PRODUCTO AL PROCESO EN LA TEORÍA DEL ARTE:
ALGUNOS ASPECTOS DE LA CRÍTICA DEWEYANA A LA AUTONOMÍA DEL ARTE

Rueda Leopoldo

(CieFi-FaHCE-IdIHCS-UNLP-CONICET)¹

ruedaleopoldo@gmail.com

Resumen: En este trabajo pretendemos primero rastrear algunas críticas que realiza John Dewey (i) al estado actual de las obras de arte, caracterizadas por su separación de los aspectos de la vida cotidiana y (ii) a las teorías que sostienen la autonomía del arte. En segundo lugar pretendemos analizar cómo dichas críticas configuran los principales elementos metateóricos que le permiten formular su teoría pragmatista sobre el arte. Veremos entonces cómo estas críticas llevan a Dewey a operar un giro de los productos a los procesos en la teoría del arte.

Palabras Claves: Dewey, Autonomía, Arte, Estética

1. El arte como esfera separada: autonomía y desinterés

Este trabajo comienza tomando prestado un título que ha sido propio de los debates en epistemología contemporánea, en donde en las últimas décadas se ha observado un giro del estudio de los productos científicos y sus criterios de legitimación, las teorías, a un estudio de las prácticas y las comunidades que generan dichos productos. Cabe señalar que en teoría del arte, a diferencia de lo que ha ocurrido en epistemología, no ha habido algo tan fuerte como la separación entre contexto de descubrimiento y contexto de justificación, dicotomía cuyo derrumbe ha llevado a estudiar las prácticas y procesos científicos (Bruno Latour, Karin Knorr Cetina entre otros).

¹ Centro de Investigaciones en Filosofía- Instituto de investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales- Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación- Universidad Nacional de La Plata- Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas.

Muy por el contrario, desde su fundación en la modernidad, la estética ha asentado sobre la idea de creación artística uno de los pilares más fuertes de la indagación filosófica. Ya en Kant, con su teoría del genio, encontramos que el criterio de legitimación de una obra artística como tal es la de ser justamente producto absolutamente original de un genio creador.

La teoría estética de Kant, basada en un análisis del juicio de gusto, entendía que la naturaleza a través de la figura del genio le daba la regla al arte. Una regla que aparecía como novedad absoluta, totalmente original. De este modo, la regla de producción artística no podía originarse más que al interior de la propia producción artística genial, encontrando allí su valor. Este es uno de los componentes fundamentales de la postulación de la autonomía del arte.

Además de una negación de cualquier heteronomía, la estética moderna, nuevamente con pivote central en Kant, va a defender una separación progresiva de distintos ámbitos de la experiencia. Como sostiene Menke la experiencia estética se va a configurar como “un acontecimiento ‘autorregulado’, inscrito al lado, y con independencia, de los otros tipos no estéticos de discursos en el complejo plural de la razón moderna”².

Paralelo a este proceso, la estética como disciplina autónoma se ubica en un complejo conjunto de fundaciones disciplinares que, haciéndose eco del *sapere aude* kantiano van a asumir como idea rectora el dominio del hombre sobre sí mismo y sobre sus determinaciones. El hombre ilustrado encuentra en sí mismo las fuentes del saber y de legitimidad de su autoridad sobre el mundo. Pero este proceso -no exento de tensiones- separó dos ámbitos radicalmente distintos, a saber el ámbito de la razón y el de la experiencia vinculada a lo sensible. En este sentido, la estética ya en sus comienzos con Baumgarten tratará de reconciliar estos dos ámbitos través de la formación del gusto: si bien el mundo no se ajustaba a los ideales de la razón, la

² Menke, Ch., *La soberanía del arte: la experiencia estética según Adorno y Derrida* (Traducción de Sánchez Ortiz de Urbina). Madrid, Visor, 1997.

No obstante, la experiencia estética en el curso de la modernidad va a tener muchas funciones, sostenidas desde la defensa de su autonomía. Esta es la tesis de Jordi Claramonte. “Es en ese sentido que se empieza a cargar de «responsabilidades» a la experiencia estética, y como dice Bowie: «el producto estético se convierte en un símbolo utópico de la realización de la libertad: en él podemos ver u oír una imagen de cómo podría ser el mundo si la libertad se realizara» 109 .”

estética en la formación del gusto bien podría mediar entre las leyes de la razón y la pasión. En tanto estética ilustrada, reconocerá la universalidad de la capacidad de gusto, pero que reclama, en cuanto proceso, su ejercicio mediante la experiencia y la observación. De este modo, la estética ya en sus inicios se preocupará por los efectos estéticos dando lugar a una amplia gama de teorías del sentimiento³.

Es por esta preocupación en la educación estética y su terapéutica de los excesos de la razón ilustrada, en el marco de un capitalismo que se va desarrollando y que asienta al yo ahora sobre la posesión de la propiedad privada, que el desinterés estético se vuelve un concepto vertebrador. La idea del desinterés es una idea que se sitúa en las antípodas de las teorías iusnaturalistas del interés (Hobbes, Smith) y discute así con la creciente racionalidad instrumental que se desarrollará en la modernidad. De este modo, entre los principales efectos que encontramos teorizados en esta época están la idea de un placer en la belleza, que puede sentir el hombre virtuoso entregado a la contemplación y la idea de lo sublime como aquello que produce goce sin posibilidad de posesión. De este modo ya en su inicio la estética impugnará la idea de que todo placer sensual se basa en el interés por la posesión de la cosa percibida, en tanto que, como sostiene Kant, el juicio de gusto es un juicio desinteresado incluso de la existencia del objeto (Crítica de la Facultad de Juzgar, §2).⁴

Tenemos así algunos de los principales componentes de la idea de autonomía del arte: en principio una exigencia de creatividad cuya fuente se halla en el arte mismo, o mejor, a través del arte en la naturaleza; una legitimidad que no responde a otras esferas de la racionalidad, un rechazo a cualquier utilidad o a cualquier función

³ Esto es especialmente claro en un autor como Schiller, quien en sus *Cartas* va a encontrar en el arte y su inmunidad una manera de salir del "drama de su tiempo" pero no para hacer del arte un fenómeno ahistórico sino para que la humanidad a través del arte recupere los más altos valores que ha perdido en la vida real, "por la copia se reconstruirá el modelo".

⁴ Cf. Marchan Fiz, S., *La estética en la cultura moderna. De la Ilustración a la crisis del Estructuralismo*, Madrid, Alianza, 1996. Este carácter no instrumentalizable del arte junto con una consideración acerca del proyecto de la autonomía del arte como una estrategia ilustrada para que el hombre vaya ganando esferas de autonomía, es lo que lleva a un crítico como Jordi Claramonte a defender la idea de autonomía del arte, pero entendida ahora como una autonomía modal, relacional, y situada. Llama la atención que Claramonte retome entre las fuentes filosóficas al propio Dewey, quien como veremos se opone a la idea ilustrada de autonomía, aún cuando lo hace para hablar del carácter situado del arte. (Cf. Claramonte 2010)

de mediación del arte y un acercamiento desinteresado al mismo por parte de los receptores.

Veamos ahora cómo analiza Dewey estas formulaciones.

2. La crítica naturalista a la autonomía: la autonomía como *separación*

En la entrada correspondiente a “Pragmatismo” en *The Routledge Companion to Aesthetics*, Richard Shusterman señala que si la modernidad occidental definió lo estético en oposición a lo práctico, describiéndolo en términos de desinterés y falta de propósitos, el pragmatismo, en contraste, no deja de insistir que lo estético es una dimensión crucial no solo para el arte y la cultura sino también para la filosofía, la cognición y la vida en general⁵

En este sentido, la filosofía del arte de Dewey, como pretendemos demostrar, se vincula directamente con su concepción de lo que una filosofía ha de ser. En *Experiencia y naturaleza* (1925) Dewey realiza una profunda crítica al modo en que las filosofías clásicas y modernas elaboraban sus conceptos fundamentales y propone un nuevo método al que denomina “naturalismo empírico”, es decir, un control de los argumentos filosóficos por parte de la experiencia. Siguiendo a Dewey, un método tal puede dar lugar a la filosofía como una indagación inteligente de las condiciones, relaciones y consecuencias de los objetos tomados como bienes y valores y también del lugar que estos ocupan en la organización de nuestra experiencia. Y de este modo, las conclusiones de la filosofía deben poder dar cuenta de nuestras experiencias, y no solo esto, sino también volverlas más significativas, iluminarlas.

No obstante, para Dewey hace falta concebir la experiencia no ya como algo privado, atómico y esporádico que solo importa a aquel que la tiene sino que debemos entenderla de modo mucho más integral. Retomando a James, Dewey sostiene que la experiencia es una palabra de dos filos, que abarca tanto lo que hacen los hombres y lo que padecen, lo que pugnan por conseguir, lo que aman y gozan. Es decir, la experiencia abarca tanto aquello que afecta a los hombres y también el modo en que los hombres afectan a las cosas y al mundo que los rodea.

⁵ Cf. Shusterman, R., “Pragmatism: Dewey,” in B. Gaut and D. Lopes (eds.), *The Routledge Companion to Aesthetics*, London: Routledge, 2001, pp. 97–106.

El hecho de no haber atendido a la dimensión integral de la experiencia ha llevado a la filosofía a generar una serie artificial de categorías dicotómicas, y a dedicar esfuerzos titánicos para resolver esos mismos dualismos. La filosofía de la experiencia de Dewey, con el método empírico como conductor, puede ser vista como un intento de disolverlos en una perspectiva que logre integrarlos.

En palabras del propio Dewey, el error de la filosofía

Ha sido el dejar de registrar las necesidades empíricas generadoras de sus problemas y el dejar de retrotraer los productos refinados al contexto de la experiencia real, para recibir de él su comprobación, adquirir la plenitud de su significación y servir de luz guía en las perplejidades inmediatas que ocasionaron originalmente la reflexión⁶

De esta manera, nuestro autor propone una filosofía que sea un estudio de la experiencia de la vida, donde los productos de las actividades humanas adquieren su completa significación cuando se atiende a las necesidades empíricas en los cuales se originaron. Llegado a este punto, Dewey advierte que nuestra experiencia ordinaria ya está sobrecargada de la reflexión de las generaciones pasadas y en este sentido, nuestro propio pensamiento se encuentra lleno de interpretaciones y clasificaciones que han tratado a los objetos de la actividad humana como si estuviesen separados de las acciones vitales en los cuales ellos son originados. Si a esto se le pueden llamar prejuicios, continua Dewey, entonces la filosofía es una *crítica de los prejuicios*, cuyo propósito es clarificar la experiencia pero con el objetivo de volver la acción más inteligente, más acertada a sus propósitos.

Estas consideraciones deben ser tenidas en cuenta para comprender porque Dewey sostiene que es necesaria una nueva teoría estética. Según él, las obras de arte de las cuales depende la formulación de la teoría estética se han vuelto una dificultad para esta empresa, en tanto dichas obras se han aislado de las condiciones humanas de las cuales obtuvieron su existencia y de las consecuencias que estas mismas obran generaron en la experiencia. Según el mismo Dewey, una suerte de

⁶ Dewey, J., *Experiencia y naturaleza*, (Prólogo y traducción de José Gaos.) México, FCE, 1948, pp. 32-33
XVIII Congreso Nacional de Filosofía (AFRA)

sentido común generalizado (un prejuicio a criticar) en las teorías estéticas precedentes coloca al arte en un reino separado, desvinculado de los materiales y aspiraciones de todas las otras formas del esfuerzo humano, de sus padecimientos y sus logros.

Si para el pragmatismo ninguna teoría es inocua, en tanto determina nuestro modo de concebir las cosas y dirige nuestra prácticas, una teoría del arte que conciba a su objeto como algo separado de la vida cotidiana acarrea dos grandes problemas, a saber, 1) opaca la significación general de los objetos artísticos y 2) priva a la experiencia cotidiana del goce estético, el cual queda circunscrito al campo autónomo de las obras de arte.

En este punto, la interpretación de las teorías estéticas clásicas que hace Dewey puede ser revisada y sometida a crítica, algo que no podemos hacer aquí pero que será objeto de nuestra investigación en curso.⁷

Volviendo a las formulaciones de la autonomía del arte reseñadas antes, bien puede señalarse que estas salvaguardan el arte de ser usado en términos instrumentales a fuerza de recluirlo en un reino no afectado por el desarrollo de las fuerzas históricas humanas.

Distinta será la estrategia de Dewey, quien ve en el arte la posibilidad de un crecimiento de la experiencia. Dewey defiende una idea de arte que se caracteriza en primer lugar como una acción con propósitos que, en el marco de una experiencia, apunta a la transformación de algo dado con el objetivo de ensanchar y profundizar la propia experiencia. Recordemos que para Dewey, la experiencia -siempre que esta sea llevada a buen término-, implica un crecimiento, es decir, un mejor ajuste de la criatura con su ambiente.

⁷ Por ejemplo, tras el desmembramiento de los sujetos y la profundización de todos los dualismos, en la misma modernidad puede encontrarse una antimodernidad en las teorías estéticas (Kant, Schiller y Schopenhauer) y en ciertas producciones artísticas (las obras de Mozart/Da Ponte) que ponen en crisis estas escisiones y que rechazan el carácter instrumental de la racionalidad que se estaba desarrollando. De esta manera, en estas primeras obras de la tradición estética pueden encontrarse las primeras denuncias de la alienación (Cf. Melamed 2015).

Ya al comienzo de *El arte como experiencia* Dewey nos ofrece un diagnóstico crítico tanto (i) del estado de las obras de arte como de (ii) la situación de las teorías estéticas.

(i) El diagnóstico crítico acerca de las obras de arte es bastante breve pero será importante para justificar su propuesta metodológica para abordar el arte. Dewey comienza sosteniendo que las obras de arte en su sentido más corriente se caracterizan por existir físicamente en lo externo. Dewey aclara aquí *a qué cosa* se encuentran externas las obras de arte: la experiencia humana. Es decir, en su sentido más común las obras de arte se identifican con *los productos*. Estos productos a menudo adquieren la categoría de clásicos, creando convenciones para su interpretación y aislándose de las condiciones humanas de las cuales obtuvieron su existencia y de las consecuencias que engendran en la experiencia humana. La palabra clave aquí es la de separación.

Esta separación se ve acentuada por las condiciones históricas que impone el capitalismo y el diseño de instituciones particulares tales como museos y galerías. Estas condiciones tienen como consecuencia el progreso de la idea del arte como algo separado de la vida cotidiana. A su vez esta idea tiene para Dewey una consecuencia importante en la apreciación. En tanto se reconoce sólo como arte a los productos separados de (e incluso que niegan a) la experiencia ordinaria, el hombre de a pie no considera como arte aquello que constituye su recreación cotidiana: el cine, el jazz, el cómic, los relatos periodísticos de amores, asesinatos y bandidos. Bien podrían considerarse a estos casos como aquello que Adorno y Horkheimer llamaban productos de la industria cultural que, por su positividad, no podían constituirse como un genuino arte.

No obstante, frente a la pretendida separación, Dewey sostiene que estas obras sí cumplen una función que es a menudo la de acreditación del gusto y la posición económica de una clase ascendente. De esta manera, más que rechazarlos lo que se debe hacer es una *investigación empírica* para dilucidar el lugar que ocupan y función que cumplen en la cultura. Este es un aspecto que si bien Dewey no trabaja mucho, creemos que se deduce como directiva de su teoría estética.

Por su parte (ii), las teorías del arte han partido del supuesto de esta separación, es decir que el presupuesto de estas teorías es que se puede aislar de algún modo el producto del proceso. A estas teorías Dewey las llamará "Teorías anémicas del arte" que lo sitúan en una región no habitada por ninguna otra criatura y enfatizan el carácter meramente contemplativo del arte. Dewey señala también, aunque no lo desarrolla, que estas teorías encuentran su formulación bajo condiciones específicas, y que por ende no son incuestionables.

Retomando el punto de partida naturalista, Dewey dedica hacia el final de su libro una crítica a la teoría kantiana de desinterés del juicio de gusto, es decir, de la separación del juicio de gusto de su objeto. Dewey sostiene que es un error definir el elemento emocional de la percepción estética como el placer en el acto de la contemplación, independientemente de lo excitado por la materia contemplada. Esto es justamente a lo que Dewey llama una teoría anémica. Su tesis para el arte es que "no es la ausencia de deseo, pensamiento, sino su completa incorporación en la experiencia perceptiva lo que caracteriza a la experiencia estética como distintiva de otras que son especialmente 'intelectuales' o 'prácticas'"⁸. La separación entre tipos de experiencia para Dewey tiene que ver más bien con sus propósitos y en cómo son integrados los significados que en una separación ontológica que justifique una autonomía radical.

Lejos del desinterés, para nuestro autor, toda experiencia incluso la más generosa e idealista contiene un elemento de búsqueda, de impulso hacia adelante y hacia afuera. La atención se establece por una organización de estos factores, y la contemplación que no sea una forma de atención hacia el material presente en la percepción, despierta e intensificada mediante los sentidos, es una mirada inocua o banal. Solo cuando hay un interés lo percibido está cargado de valor.

Por otra parte, la crítica de Dewey tiene su asiento también en una consideración acerca de qué tipo de objetos son las obras de arte. En tanto objetos expresivos, las obras se crean a partir del comercio con el mundo y se dirigen a ese

⁸ Dewey, J., *El arte como experiencia*, (Traducción de Jordi Claramonte), Barcelona, Paidós, 2008, p. 287

mundo, y por ende “está muy lejos de la verdad la idea que lo trata como algo que se contiene a sí mismo y está encerrado en sí mismo”.⁹

La obra de arte es la transformación de los viejos materiales del mundo en un objeto expresivo, en el curso de una experiencia emocionalizada. Los materiales son trabajados para que entren en nuevas relaciones. y para que puedan ser gozados, y para ello se requiere que el artista sea un experimentador. Este tiene que expresar una experiencia intensamente individual a través de medios y materiales que pertenecen al mundo común y público, y esto implica que debe resolver ciertos problemas que también debe resolver aquel que goza, problemas que a su vez garantizan las tensiones constitutivas de lo que Dewey llama “Ritmo de la experiencias”.

Con esta consideración Dewey pone de relieve que en la experiencia estética no puede haber una despreocupación o desinterés por el objeto artístico para dejarlo todo del lado del sujeto, sino que por el contrario, los objetos son fundamentales en tanto lo expresado allí “abre nuevos campos de experiencias y revela nuevos aspectos y cualidades en escenas y objetos familiares”.¹⁰

En resumen, las críticas de Dewey a las teorías que postulan a la autonomía del arte apuntan principalmente a i) rechazar la autonomía del arte como si se tratara de una esfera separada con sus propios criterios de legitimidad, ii) entender la apreciación estética como si estuviera desligada de todo interés y de toda acción subjetiva, pasando por alto las acciones motoras que se ponen en juego en la percepción. Dewey sostiene que la percepción más que un reconocimiento es un proceso que incluye la acción humana ligada a intereses y también iii) pasar por alto la acción y la elaboración implicados en las obras de arte como si fueran inútiles para la comprensión del juicio estético.¹¹

3. Hacia una nueva teoría del arte: elementos metateóricos y un nuevo punto de partida

⁹ Dewey, J., *El arte como experiencia*, ed. cit, p. 299

¹⁰ Dewey, J., *El arte como experiencia*, ed. cit, p. 162

¹¹ Dewey, J., *El arte como experiencia*, ed. cit, p. 285

Este diagnóstico configura los principales *elementos metateóricos* de la nueva teoría del arte que Dewey nos va a proponer.

En primer lugar, Dewey sostiene que una teoría se ocupa tanto de la *comprensión* de determinados objetos como de la posibilidad de su transformación y mejoramiento. Así, una filosofía de las bellas artes, una teoría del arte, se ocupa de descubrir la naturaleza de la producción de obras de arte y de su goce en la percepción¹² y trata entonces de la significación general de los objetos estéticos, de la cual solo se podrá dar cuenta adecuadamente si se remite el producto al proceso por el cual los hechos y acontecimientos diarios son transformados en cosas de *valor artístico*. Pero no solo esto, sino que esta teoría, en tanto descubra los factores que inciden en dicha transformación podrá ofrecer directivas que mejoren la producción y apreciación. En palabras de Dewey, una teoría del arte será productiva (y no estéril) “a menos que nos haga conscientes de la función del arte en relación con otros modos de experiencia, e indique por qué esta función se realiza de manera tan inadecuada, y sugiera las condiciones bajo las cuales sería ejecutada con éxito”¹³. Resalta aquí el carácter meliorista que adquiere la investigación teórica sobre el arte, lo cual es coherente con la concepción general de la investigación sostenida por Dewey. La teoría del arte tendrá así varias funciones

1. Una función **descriptiva**, en tanto indague en la forma en que las actividades cotidianas se vuelven asunto con valor artístico;
2. Una función **crítica**, en tanto investigue los causales que detienen dicha transformación;
3. Una función **normativa**, en tanto regule la actividad artística para que esta se ajuste a sus propósitos, propósitos que a su vez están determinados por el marco propio de la teoría;
4. Una función **educativa**, derivada de la anterior, en tanto ofrezca los elementos que permitan una mejora en la actividad artística y en su apreciación.

¹² Dewey, J., *El arte como experiencia*, ed. cit, p. 13

¹³ Dewey, J., *El arte como experiencia*, ed. cit, p. 13

Ahora bien, para poder dar cuenta de esta “significación general de los objetos artísticos” Dewey sostiene que deben remitirse los productos a los procesos mediante los cuales ellos obtienen su existencia, es decir que la primera tarea de una nueva teoría de las artes es restaurar la continuidad entre las formas refinadas e intensas que son las obras de arte y los acontecimientos, hechos y sufrimientos diarios, que son constitutivos de la experiencia.

Pero en un contexto en que las obras que reconocemos como arte son objetos independientes y tienen una larga historia de interpretaciones que se han vuelto convencionales, estas obras son un obstáculo a dicho objetivo. Es por ello que la primera tarea de esta nueva teoría es abandonar por el momento a los objetos para llegar a ellos por medio de un rodeo.

Por ello, el único camino que queda es restaurar la continuidad comenzando por una indagación de cuáles son las características de una experiencia normal para descubrir allí las fuerzas que actúan en la transformación de algo en un objeto con valor artístico.

Estas consideraciones metateóricas dan lugar entonces al primer objeto de investigación de esta nueva teoría del arte, a saber, la experiencia. Indagar en el concepto de experiencia se vuelve entonces la primera tarea que debe llevar a cabo esta teoría del arte.

Para clarificar este nuevo punto de partida, Dewey ofrece una bella metáfora al comienzo de *El arte como experiencia*:

Las cimas de las montañas no flotan sin apoyo; ni siquiera descansan sobre la tierra, sino que son la tierra misma en una de sus operaciones manifiestas. Es asunto de los que están dedicados a la teoría de la tierra, geógrafos y geólogos, hacer este hecho evidente con sus diferentes implicaciones. El teórico que quiere tratar filosóficamente las bellas artes tiene que cumplir una tarea semejante ¹⁴

A este “rodeo” para llegar a la comprensión del arte es a lo que llamamos un giro naturalista en la teoría estética, y consideramos que esta es la clave que articula su novedosa propuesta en la comprensión del arte. Se trata, como sostiene Morton

¹⁴ Dewey, J., *El arte como experiencia*, ed. cit, p 4

White, de un caso más de la revuelta contra el formalismo que emprendió el pensamiento pragmatista¹⁵.

4. Conclusiones

A lo largo de este trabajo hemos visto cómo Dewey parte de una crítica a las teorías tradicionales del arte, las cuales entiende que han separado a este de la esfera vital, para arribar a lo que podríamos entender como una versión naturalista del mismo. La crítica histórica es algo que Dewey realiza a menudo en sus obras, contrastando con la tradición filosófica lo que a su manera de ver es una mejor versión de los problemas y las teorías.

Para el caso del arte, sostiene que se trata tanto de un proceso presente en todo curso de la experiencia que involucre la transformación de los materiales del mundo (y esto involucra también la ciencia y las actividades cotidianas) como de una actividad especializada y refinada que provee una clarificación y concentración de los significados de las experiencias.

Lejos de una separación de la naturaleza, lejos de cualquier falta de interés y de utilidad, el arte es una práctica “grávida de significaciones susceptibles de que se las posea y goce directamente, es la acabada culminación de la naturaleza”¹⁶

Desde este punto de partida naturalista y genérico, Dewey revisará los problemas a los que se ha enfrentado la teoría del arte, ya resolviendo de un modo novedoso, ya ofreciendo una nueva perspectiva para abordarlos, o disolviéndolos por ser problemas que carecen de sentido desde esta perspectiva.

Bibliografía

Bozal, V., “Los orígenes de la estética moderna”. En Bozal Valeriano (coord.) *Historia de las ideas estéticas y las teorías artísticas contemporáneas*, Madrid, Visor, 2000

Claramonte, J., *La República de los fines: contribución a una crítica de la autonomía del arte y la sensibilidad*, Murcia, CENDEAC, 2010

¹⁵ White, M., *A Philosophy of Culture: the Scope of Holistic Pragmatism*, New Jersey, Princeton University Press, 2002, p. 35

¹⁶ Dewey, J., *Experiencia y naturaleza*, ed. cit, p. 292

- Dewey, J., *El arte como experiencia*, (Traducción de Jordi Claramonte), Barcelona, Paidós, 2008
- Dewey, J., *Experiencia y naturaleza*, (Prólogo y traducción de José Gaos.) México, FCE, 1948
- Di Gregori, M. C. y Hebrard, A. (Comps.), *Peirce, Schiller, Dewey y Rorty: usos y revisiones del pragmatismo clásico*, Buenos Aires, del Signo, 2009
- Di Gregori, M. C. y López, Federico (Comps.). *Regreso a la experiencia. Lecturas de Peirce, James, Dewey y Lewis*, Buenos Aires, Biblos, 2014
- Di Gregori y Pérez Ransanz, “Las emociones en la ciencia y el arte”. En Sixto Y Marcos (eds.), *Ciencia y arte: mundos convergentes*, Madrid, Plaza y Valdés, 2010
- Di Gregori, M. C. y Durán, C., “Acerca del arte, la ciencia y la acción inteligente”, En *Actas de las VII Jornadas de investigación en Filosofía para profesores, graduados y alumnos*, Departamento de Filosofía, FAHCE, UNLP, 2008
- Jay, M., *Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal*, Buenos Aires, Paidós, 2009
- Kant, I., *Crítica del Juicio* (Traducción de Manuel García Morente), Madrid, Espasa-Calpe, 1977
- Hook, S. (2000). *John Dewey: semblanza intelectual*. Barcelona: Paidós Educador.
- Marchan Fiz, S., *La estética en la cultura moderna. De la Ilustración a la crisis del Estructuralismo*, Madrid, Alianza, 1996
- Melamed, A., “La angustia entre creación e imitación: perspectivas contemporáneas sobre la teoría del genio”. En *Revista Figuras*, N°7. <http://www.revistafiguras.com.ar/numeroactual/articulo.php?ida=145&idn=7&arch=1#texto>, 2010
- Melamed, A., “Repercusiones contemporáneas de la crítica estética inmanente a la modernidad” La Plata, *Actas de las X Jornadas de Investigación en Filosofía*. Fahce.UNLP, 2015
- Menke, Ch., *La soberanía del arte: la experiencia estética según Adorno y Derrida* (Traducción de Sánchez Ortiz de Urbina). Madrid, Visor, 1997

Del producto al proceso en la teoría del arte: algunos aspectos de la crítica deweyana a la autonomía del arte. LEOPOLDO RUEDA

Shusterman, R., "Pragmatism: Dewey," in B. Gaut and D. Lopes (eds.), *The Routledge Companion to Aesthetics*, London: Routledge, 2001, pp. 97-106.

White, M., *A Philosophy of Culture: the Scope of Holistic Pragmatism*, New Jersey, Princeton University Press, 2002

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFIA
MESA REDONDA: CIENCIA ENCARNADA

**CIENCIA ENCARNADA: INSTRUMENTOS, MEDICIONES, RELATOS Y
PRÁCTICAS**

Luis Salvatico
Universidad Nacional de Córdoba
[*luis.salvatico@gmail.com*](mailto:luis.salvatico@gmail.com)

Resumen: Los enfoques filosóficos tradicionales han considerado que el principal producto científico son las teorías científicas. Esta “unidad de análisis”, ha soslayado del tratamiento filosófico ciertas dimensiones de la ciencia tales como los experimentos, los instrumentos, prácticas de laboratorio, habilidades de manipulación, producción de fenómenos, por no nombrar el aspecto institucional de la práctica científica. Sin embargo, desde hace algunas décadas, cierta línea de investigación filosófica se ha volcado al estudio de estos tópicos. Estas nuevas perspectivas de lo “científico” incluyen dimensiones cuyos tratamientos requieren conceptualizar a la ciencia como algo “encarnado”. El objetivo de esta mesa es presentar algunos de estos aspectos, mediante el análisis de casos de historia de la “ciencia encarnada”.

Palabras clave: ciencia encarnada, epistemología de los instrumentos, test psicológicos, prácticas alquímicas, historiografía de la ciencia.

1. Ciencia encarnada

La expresión “ciencia encarnada” bajo la cual hemos presentado esta mesa redonda tiene al menos dos sentidos: un primer sentido socio-cultural y un segundo ligado a los aspectos materiales de las prácticas científicas.

El primero de estos sentidos define a la ciencia como actividades y prácticas llevadas a cabo por agentes situados social e históricamente. Cuando este primer sentido guía la investigación histórica, ésta puede hacerse de dos maneras: a partir de una idea esencialista de lo que es “ciencia”, es decir, partiendo de una definición previa de los aspectos que a la científicidad de productos o prácticas; o bien permitiendo que la información muestre a posteriori qué ha sido considerado como “científico” en cierto contexto histórico, mostrando una idea naturalista de “ciencia”.

Estas dos maneras de hacer historia de la ciencia conllevan límites; el esencialismo presupone y aplica un concepto extemporáneo de “ciencia” al caso

histórico bajo estudio pero corre el riesgo de dejar fuera de consideración aspectos que podrían contemplarse como “científicos” bajo algún otro sentido propio de la época. Por otro lado, el naturalismo puede inducir al investigador a presuponer que existe una clasificación en la época o en el caso bajo estudio, con la cual los agentes históricos denominaban “científicos” (u otro término equivalente) a sus productos o prácticas; este presupuesto puede verse falsado a la luz del caso histórico, donde la consideración de lo “científico” no existe como tal, aunque el historiador tenga la presunción de que ciertos objetos y prácticas deberían considerarse objetos de la “historia de la ciencia”.

A pesar de ambas limitaciones, hay menos riesgos en el enfoque naturalista, en tanto que, si se permite que el caso histórico explicita su sentido de “cientificidad”, el historiador puede reconstruirlo desde la perspectiva del agente histórico, satisfaciendo un sentido de lo que se entiende por “ciencia encarnada”.

El segundo sentido de “ciencia encarnada” tiene que ver con la dimensión material de la práctica científica. Existe una tradición en historia de la ciencia donde la concepción de “lo científico” se centra en las representaciones teóricas, prevaleciendo por sobre aspectos materiales y de intervención. Esta tradición ha configurado una imagen de “ciencia” y de “progreso” que constituye la visión estándar de lo “científico” que nos ha legado la epistemología tradicional. Sin embargo, considerar los aspectos materiales de la práctica científica no implica hacer dos historias: una representacional y otra material (instrumental, experimental, tecnológica). Mantener la dicotomía teoría-praxis implícitamente validaría la dimensión representacional como modo legítimo de dar cuenta de lo que es “ciencia”.

En nuestro concepto de ‘ciencia encarnada’ sostenemos el punto de vista inverso: pretendemos considerar a la ciencia como un conjunto de prácticas que no pueden verse al margen de la materialidad. Ya en su trabajo de 1992, Hacking¹, y más recientemente otros autores, han ensayado la estrategia de

¹ Hacking, I. “La autojustificación de las ciencias de laboratorio”, en Ambrogi, A. (ed). *Filosofía de la ciencia: el gironaturalista*. Univ. de les Illes Balears, 1999, pp. 213-250.

considerar esta hipótesis de trabajo en historia de la ciencia; por caso, Roberts, Schaffer y Dear² (2011) producen reconstrucciones históricas que muestran el vínculo entre materialidad y teoriedad en los casos históricos de ciencia, señalando la imposibilidad de seguir usando segregaciones conceptuales como teoría-experimento o representación-intervención.

Estos dos sentidos de “ciencia encarnada” –como históricamente situada y como realizada dentro de una pretensión de materialidad– se fusionan en el segundo aspecto de esta ambigüedad. La consideración de las dimensiones materiales vinculadas a la producción del conocimiento científico (segundo sentido) obligan al historiador a ver el caso desde una perspectiva situada temporal y localmente, cultural y socialmente (primer sentido). Así, las prácticas científicas se ven comprometidas no tanto con la verdad del mundo como objetivo primordial, sino como actividades que unifican producción material y cognoscitiva. La producción material, el diseño y el invento derivado de la práctica científica, al vincularse a la indagación de la naturaleza, hacen a la manipulación de la naturaleza y retroalimentan la producción de conocimiento, puesto que la efectividad y precisión de sus resultados permiten contrastar la viabilidad de la invención.

Así, la historia de la ciencia puede ser considerada como casos donde se establecen relaciones de producción material, invención, diseño de instrumentos, manipulación, o, como dice Peter Dear, “la historia de la investigación y de la invención ... es una compleja historia de complicidad entre contemplación y manipulación.”³

La presente mesa redonda aborda tres estudios de caso y una reflexión historiográfica bajo el concepto de ‘ciencia encarnada’ que acabamos de presentar. En particular, los tres estudios de caso –que constituyen una parte de un grupo mayor de casos que se abordan en un proyecto de investigación radicado en la Universidad Nacional de Córdoba– tienen la particularidad que

²Roberts, L.; Schaffer, S. & Dear, P. (eds.), *The Mindful Hand: Inquiry and Invention from the Late Renaissance to Early Industrialisation*. Amsterdam, Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, 2007.

³*Ibíd.*, p. 9.

la producción material y las prácticas científicas vinculadas, se hibridan con la producción de conocimiento, formando una amalgama compleja y difícil de separar.

2. Análisis de casos e historiografía 'encarnada'

En el primer estudio de caso, Hernán Severgnini intenta interpelar algunas categorías históricas e historiográficas para la ciencia, principalmente las que diferencian entre teoría y aplicación; en su trabajo "Prácticas y ontologías en ciencia: la alquimia y el corpuscularismo de la modernidad temprana" realiza un análisis de un caso histórico, cuyo estudio implica reformular categorías y dinámicas de relación entre el ámbito teórico y el de aplicación en la práctica científica. La alquimia transmutatoria, vista como conjunto de prácticas y de reflexiones sobre dichas prácticas, aparece completamente al margen de la concepción ontológica aristotélica que era corriente en aquellos tiempos; por el contrario, se muestra no sólo precediendo, sino que además influyendo en la estabilización de la ontología corpuscularista y mecanicista, al constituirla como una ontología más adecuada para justificar aquello que la práctica producía.

En el segundo estudio de caso, "De cómo la calibración de los test psicométricos se encarnó en regímenes de construcción", Diana Luz Rabinovich, analiza la independencia que los test psicométricos adquieren respecto de su intención y contexto de origen, para ser utilizados como herramientas estandarizadas. Retomando el texto de Jan Golinski, sobre la teoría de la práctica y la práctica de la teoría, donde se propone una reflexión sobre los "regímenes de construcción" de la ciencia como fenómeno social, realiza el estudio histórico observando las maneras prácticas con las que la ciencia se estabiliza localmente, logrando fijar la semántica y la pragmática de lo que se considera "conocimiento legítimamente producido". En particular, el caso explora la calibración de los test psicométricos y cómo dicha calibración aparece actuando en una extensa red de agentes e instrumentos que asimiló

ciertas prácticas de la cultura científica propia de las ciencias naturales, al ámbito de las ciencias sociales.

En el tercer estudio de caso, “Un breve relevamiento de la trayectoria de la bomba de vacío entre 1660 y 1670 dentro del contexto de una epistemología material”, Juan Carlos Patoco pretende analizar cómo los dispositivos técnicos actúan independientes de la teoría. En particular, muestra que la trayectoria material de la bomba de vacío desafía el relato tradicional del desarrollo del conocimiento científico como una empresa con fundamentos principalmente teóricos. Se propone identificar criterios de validez propios de un saber técnico independiente aplicables a casos posteriores al diseño original de dicho aparato. El caso permite ver problemas de reproducción en la búsqueda de un perfeccionamiento de la funcionalidad de los instrumentos y las negociaciones a su alrededor, en contraposición a nuevas etapas de producción y sobre una multiplicidad de ubicaciones temporales y geográficas. Estas dinámicas permiten reformular criterios propios de un proceso material científico, como parámetros de calibración, incremento en la complejidad del dispositivo, la importancia de las limitaciones técnicas de una época, la gradual búsqueda de un perfeccionamiento funcional, entre otros. Asimismo, el caso muestra la reconstrucción histórica de una teoría, no como reconstrucción de desarrollos conceptuales, sino como un recorrido de aplicación de tecnologías, para la resolución de problemas técnicos y la satisfacción de intereses, cuya caracterización es contextual (temporal, social y geográfica). Por último, el instrumento estudiado permite explicitar, en el caso de los desarrollos realizados por Hooke y Huygens, la relación entre la invención material y las conceptualizaciones y modelos que el inventor debía incorporar en la materialidad.

En el último trabajo, titulado “Ciencia encarnada e historia: relatos que bajan el tono”, Sofía Pastawski defiende que una perspectiva de la ciencia como encarnada coincide con las características que Steven Shapin denomina como heréticas.⁴ Tales características implican “bajar el tono” en historia de la ciencia,

⁴Shapin, S. *Never pure*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2010.

Ciencia encarnada: instrumentos, mediciones, relatos y prácticas. LUIS SALVATICO

y apoyándose en los análisis de William Clark y Northop Frye, argumenta que el tipo de narraciones propias de una concepción de ciencia encarnada asumen un tono eminentemente satírico. Para dar muestras de esto expone textos de Bruno Latour, Ian Hacking y George Makari donde se pueden identificar elementos románticos, cómicos y trágicos reconfigurados por giros irónicos.

Bibliografía

Hacking, I. "La autojustificación de las ciencias de laboratorio", en Ambrogi, A. (ed). *Filosofía de la ciencia: el giro naturalista*. Palma, Univ. de les IllesBalears, 1999, pp. 213-250.

Roberts, L.; Schaffer, S. & Dear, P. (eds.), *The Mindful Hand: Inquiry and Invention from the Late Renaissance to Early Industrialisation*, Amsterdam, KoninklijkeNederlandseAkademie van Wetenschappen, 2007.

Shapin, S. *Never pure*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2010.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
SIMPOSIO: ARTE, CONOCIMIENTO Y POLÍTICA EN LA TRADICIÓN PRAGMATISTA:
PEIRCE, DEWEY Y RORTY NUEVAMENTE EN DEBATE

**DEL OBITUARISMO RORTYANO A LA EPISTEMOLOGÍA SOCIAL: UN
INTENTO DE REUTILIZACIÓN DE LA TESIS DEL “FIN DE LA
EPISTEMOLOGÍA” DE RORTY EN FAVOR DE PERSPECTIVAS ANTI-
INDIVIDUALISTAS**

Mauro Santelli
Universidad de Buenos Aires – SADF
mauro.santelli@gmail.com

Resumen: El presente trabajo busca analizar la tesis conocida como obituarismorortyano según la cual Richard Rorty sentenció a muerte a la Epistemología, y a la Filosofía en su rol cultural de “guardiana del conocimiento”, en *Philosophy and the Mirror of Nature*, de tal manera de re-interpretar su alcance y explicitar aquello implícitamente aceptado como motivador de posturas en Epistemología Social. En favor de las mismas, se argumentará que en Rorty se encuentran argumentos contra la Epistemología individualista si se logra mostrar la utilidad de una Epistemología filosófica que no busque ocupar el papel autoritario que Rorty veía en la disciplina.

Palabras clave: Pragmatismo, Teoría del Conocimiento, Epistemología Social.

1. Introducción

En 1979 Richard Rorty sentenció a muerte a la Epistemología –en su clásico *Filosofía y el Espejo de la Naturaleza*¹ (de aquí en más *PMN*)–y con ella a la Filosofía en su rol cultural de “guardiana del conocimiento”. Dicha sentencia implicaba por un lado un *diagnóstico genealógico* acerca de las motivaciones contextuales para el proyecto de una teoría única, autónoma y *a priori* del conocimiento que, según Rorty, había sobrevivido a su utilidad; y por el otro, un *diagnóstico teórico* de los presupuestos de dicha disciplina en términos de un

¹ Rorty R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 2009.

fundacionismo que se mostraba desechable a la luz de argumentos de Quine² y Sellars³. Sin embargo, en los últimos años se han venido desarrollando proyectos epistemológicos –especialmente dentro de lo que se puede clasificar como epistemología *social*– que, a pesar de ser *proyectos epistemológicos*, toman en serio las críticas rortyanas contra la epistemología clásica. La pregunta que me propongo tratar es: ¿cómo compatibilizar el aceptar argumentos y compromisos clave del *obituarismo*⁴ rortyano con insistir en la viabilidad y en la utilidad de hacer teorías filosóficas sobre el conocimiento?

2. Historia de la Epistemología como Filosofía Primera

Comenzaré distinguiendo algunas tesis en *Philosophy and the Mirror of Nature* acerca de la Epistemología. A grandes rasgos el argumento (o relato) principal de los capítulos III y IV puede describirse de la siguiente manera: en el siglo XVII nació la Epistemología como disciplina debido a la *invención* de la mente por Descartes que la describió como un receptáculo de ideas lockeanas, la fusión entre creencias y sensaciones provenientes de afuera de la mente incorporando contenido dentro de la misma. La idea de la posibilidad de certeza absoluta sobre el contenido de la propia mente le dio terreno nuevo a los filósofos para afirmar una disciplina independiente de la nueva ciencia y que al mismo tiempo la validara. La Epistemología como disciplina autónoma e independiente llegó a la madurez con Kant que hizo al mundo externo a la mente dependiente del mundo interno a la mente. Rorty adscribe al proyecto epistemológico moderno una dependencia de metáforas sensoriales, el conocimiento sobre un objeto externo es la posesión –en la mente– de una representación fidedigna y privilegiada del mismo, el conocimiento de lo conceptual o a priori es, por ejemplo, la

² Cfr. Quine W.V.O., *From a Logical Point of View: Nine Logico-Philosophical Essays*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1980.

³ Cfr. Sellars W., *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1997.

⁴ Cfr. Williams M., *Problems of Knowledge: A Critical Introduction to Epistemology*, Oxford; New York, Oxford University Press, 2001, p. 241.

distinción y claridad de una idea. La tarea de la Epistemología es encontrar las trazas distintivas de las representaciones privilegiadas a partir del conocimiento infalible del contenido de nuestras propias mentes. Es a partir de poder distinguir las fuentes de conocimiento – conocimientos a priori y necesarios y conocimientos a posteriori y contingentes y de poder rastrear el rol fundacional del conocimiento empírico en átomos epistémicos sensoriales que la *Epistemología como Filosofía Primera (EcFP)* cobró autonomía y autoridad. La Filosofía toma un rol cultural privilegiado en tanto mediante la epistemología puede “mantener a las otras disciplinas honestas, limitando sus afirmaciones a lo que puede apropiadamente ser “fundamentado” aquello que puede ser llevado mediante una cadena de inferencias últimamente a o bien creencias justificadas a priori o creencias justificadas por la experiencia directamente. Según Rorty, entonces, la epistemología (en tanto disciplina nacida en los siglos diecisiete y dieciocho) es un proyecto de demarcación del conocimiento (entendido como representación) y por lo tanto, un proyecto normativo acerca de los métodos apropiados de su adquisición (fundamentación empírica) y que se ocupa de la constante revisión de las pretensiones epistémicas de otras áreas de la cultura. La filosofía como epistemología entrona a la ciencia empírica fundamentando racionalmente su operar y condenando a quienes no se adecuan al mismo. La epistemología llega a la corriente analítica y se reconvierte en teoría del conocimiento general, que trata acerca de la posibilidad del conocimiento – es decir de responderle al escéptico—por un lado y en teoría del conocimiento científico o Filosofía de la Ciencia, por el otro, que tiene a la delimitación de la ciencia de otras áreas de la cultura a través de algún criterio de demarcación como uno de sus objetivos centrales.

Cabe notar que esta constitución de la “Teoría del Conocimiento” tiene que ver principalmente con la recepción en el siglo XIX de los principales elementos de la Epistemología moderna como una reacción a Hegel y un retorno a Kant. Este tipo de intentos de hacer caminar a la Filosofía en el “seguro camino de una ciencia” pero distinta, independiente y más fundamental a las mismas configura para Rorty una reacción que hay que evitar

y que queda ejemplificado en esta apropiación neo-kantiana de la tradición moderna.⁵

3. La inviabilidad teórica de la : el argumento Sellars - Quine

Del anterior relato Rorty deriva una ecuación que quisiera criticar: toda Epistemología, entendida como disciplina filosófica, es Epistemología como Filosofía Primera. Esta presuposición está dada por la forma en que dicho relato en donde toda Epistemología lo es en términos del proyecto fundacionista moderno fija la extensión del término "Epistemología".

Fijada la extensión se da la sentencia: toda Epistemología es fundacionista y autoritaria. Dicha afirmación es cuasi-esencialista y no es del todo coherente con el pragmatismo rortyano.

Dejando de lado esta presuposición por un momento, quisiera hablar un poco sobre el argumento que se esgrime contra la *EcFP*, Rorty nos dice que Sellars y Quine en la tradición analítica nos dan por un lado un argumento contra la *EcFP* y una perspectiva alternativa al modelo arquitectónico del conocimiento: Sellars, por un lado, ataca la idea de representaciones privilegiadas auto-justificantes. El fundamento empírico de la teoría del conocimiento. La idea de que el parecer es indudable e intentar utilizarlo como piedra de toque del conocimiento empírico es un error. Esto es lo que denomina "Mito de lo Dado". En el caso de Quine, lo que se pone en duda es la utilidad y posibilidad de la distinción sintético-analítico como uno de los dogmas del empirismo, el otro siendo la idea de que toda afirmación empíricamente legítima es reductible en última instancia a la experiencia inmediata. El punto de Sellars es repetirle al empirista contemporáneo la idea kantiana: "las intuiciones sin conceptos son ciegas"; pero el punto de Quine es remarcar que no existe una división tajante entre intuiciones y conceptos. Esto último porque

⁵ Agradezco a Evelyn Vargas, Claudio Cormick, Federico Penelas por las útiles observaciones que efectuaron luego de evidenciar mi omisión de este aspecto de la historia de la Epistemología contada por Rorty. Aprovecho para agradecer al resto de los participantes del simposio por las amables sugerencias que me hicieron antes y después del Congreso.

no se puede dar un apropiado análisis conceptual de la noción de analiticidad, hacerlo implica un cuasi-círculo del que a nadie se le ocurrió cómo salir. El punto de Rorty, juntando ambas tesis, es afirmar que sólo oraciones pueden *hacer verdaderas* a oraciones. La única relación que tenemos con el mundo es causal, sólo tenemos relaciones lingüísticas (de justificación por ejemplo) con entes lingüísticos: socialmente.

No sólo es la crítica a la postura empirista fundacionista lo que nos otorgan Sellars y Quine, sino que hay un doble juego en donde se nos muestran problemas serios de creer por un lado en experiencias auto-justificantes y por el otro en la distinción entre enunciados sintéticos verdaderos en virtud de la experiencia y enunciados analíticos verdaderos en virtud del significado; pero también se nos muestra una concepción alternativa del conocimiento y de la ciencia, no como un edificio con bases firmes e indudables sobre las que todo conocimiento se sostiene, sino como una red en donde la importancia o centralidad de ciertas partes (como la matemática, la física o la lógica) es puramente contextual y no necesaria y a priori. En esta visión alternativa la indubitabilidad no significa más que que a nadie se le ocurra dudar de un determinado enunciado (o conjuntos de), no una garantía que responda a características inherentes a los enunciados de cierto tipo ni al acceso privilegiado que tengamos a los mismos mediante algún método. Si no consideramos que hay elementos “dados” que se auto-justifiquen sobre los que podamos erigir el edificio del conocimiento, lo que quedará es que toda justificación es social. En términos de Rorty esto significa que estamos justificados a decir todo aquello que nuestros pares nos dejan pasar.

En lo que redundaba esto no es en un escepticismo que niegue la posibilidad del conocimiento, es un “diagnóstico teórico” en donde se identifica a los presupuestos teóricos del fundacionismo como optativos. Uno puede insistir sobre este modelo e intentar responder a estos problemas, pero también puede desechar los problemas con los presupuestos, porque no son obligatorios, existe al menos otra forma de entender el conocimiento que no depende de la idea de representaciones privilegiadas ni de verdades analíticas y

no hay nada en la “naturaleza del conocimiento” que nos obligue a sostener presupuestos fundacionistas: la dimensión social de la justificación es suficiente para explicar el conocimiento. Cito:

Sellars and Quine invoke the same argument, one which bear sequally against the given-versus-non given and the necessary-versus-contingent distinctions. The crucial premise of this argument is that we understand knowledge when we understand the social justification of belief, and thus has no need to view it as accuracy of representation.⁶

[W]e can think of knowledge as a relation to propositions, and thus of justification as a relation between the propositions in question and other propositions from which the former may be inferred. Or we may think of both knowledge and justification as privileged relations to the objects those propositions are about⁷

De ahí que la pregunta siguiente sea, ¿si abandonamos el fundacionismo y el representacionalismo, qué queda de la Epistemología? La respuesta de Rorty es conocida: nada que merezca ser llamado Epistemología y, además, se debe resistir el impulso a llenar el hueco dejado por la *EcFP* con alguna disciplina que la suceda y e intente cumplir su rol cultural en términos de 3). Si somos conductistas epistemológicos –o pragmatistas acerca del conocimiento– no necesitamos una Epistemología, una Teoría del Conocimiento⁸ y sin este rol central de la epistemología en la filosofía, esta última pierde su rol central como supervisora de la cultura. Sin embargo, no es del todo claro cómo entender esta afirmación central del libro. “Epistemología” y “Teoría del Conocimiento” en casi todo momento son usados como sinónimo de “Epistemología como

⁶ Cfr. Rorty R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, op. cit., p. 170.

⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 159.

⁸ En su discusión sobre Quine, Rorty dice: “The lesson of epistemological behaviorism is just that there is no “Philosophical point” to be made about translation or intentionality, nor about any other “ontological” subject. Rather, it helps us see that explanatory power is where we find it, and that the philosophical attempt to distinguish between “scientific” and “unscientific” explanation is needless.” *Ibid.*, p. 209.

Filosofía primera”⁹ por lo que el rol cultural a llenar sería el de una disciplina que busque fundamentar el conocimiento y demarcar las áreas de la cultura que tienen autoridad epistémica –representan adecuadamente al mundo o alguna noción sucesora – de las que no. Parece claro que los pragmatistas –a la Rorty – no necesitan una *teoría* filosófica de este tipo –que esté destinada principalmente a explicar la posibilidad del conocimiento y a demarcarlo-- pero no está tan claro qué puede hacer un pragmatista con otro tipo de estudios sobre el conocimiento que no tengan estas pretensiones y si hay lugar para algún rol distintivamente filosófico dentro de estos estudios. A la luz de lo anterior podemos decir que Rorty concluye que la Epistemología que critica –la *EcFP*– es en el mejor de los casos inútil y en el, fácilmente imaginable, peor, perjudicial por su carácter autoritario. En tanto es diagnosticada como optativa, se *debe* –o como mínimo se sugiere– abandonar, es una tesis pragmático-normativa, no meramente modal, se nos aconseja abandonarla. Ahora, podemos hacer los mismos tipos de preguntas acerca de una Epistemología filosófica no fundacionista ni demarcacionista: si es posible, al menos, para luego preguntarnos por su utilidad.

Resumiendo, podemos distinguir dos tesis entrelazadas pero hasta cierto punto independientes. Por un lado Rorty afirma que: i) la *EcFP* es teóricamente *es suficientemente inviable y optativa*, y por otro que: ii) si la Epistemología es *EcFP* –es decir, un proyecto fundacionista y demarcador--, es *inútil o perjudicial*. Llamaremos a i) *tesis de la inviabilidad* y a ii) *tesis de la inutilidad*.

4. Una Historia alternativa de la Epistemología: Michael Williams

La conjunción de estas tesis resulta en el obituarismo rortyano, al aceptar la *opcionalidad* y la *inutilidad* de la Epistemología, la considera muerta,

⁹ Exceptuando pasajes como: “For the Quince-Sellars approach to epistemology, to say that truth and knowledge can only be judged by the standards of the inquirers of our own day is not to say that human knowledge is less noble or important, or more “cut off from the world,” than we had thought. It is merely to say that nothing counts as justification unless by reference to what we already accept, and that there is no way to get outside our beliefs and our language so as to find some test other than coherence.” en donde se refiere a su propia postura. *Cfr. Ibid.*, p. 178.

moribunda o necesitando que se la sacrifique. Parte de la fuerza del argumento deriva del presupuesto esencialista que identifiqué previamente: para Rorty, toda Epistemología es *EcFP*. La opcionalidad y la inutilidad, por lo tanto, dependen de asumir la ecuación entre Epistemología (filosófica) y *EcFP*. Propongo utilizar un rastreo alternativo a la tradición epistemológica: el de Michael Williams que se separa de Rorty al no darle una prioridad al problema del conocimiento – el escepticismo – y, en vez, rastrear una serie de problemas sin privilegio automático entre sí que han aparecido intermitentemente a lo largo de la historia de la filosofía occidental. Los mismos, para Williams, son cinco:

- I. El problema analítico: el proyecto de dar una definición o clarificación conceptual del conocimiento.
- II. El problema de la demarcación: se divide en dos partes
 - a. Problema externo: dada una concepción del conocimiento, busca determinar acerca de qué cosas podemos saber.
 - b. Problema interno: busca determinar si hay diferentes tipos de conocimiento.
- III. El problema del método: acerca de cómo se puede obtener conocimiento, subdividido en tres partes:
 - a. Problema de la unidad: acerca de determinar si existe un único método o si existen una pluralidad.
 - b. Problema meliorativo: acerca de si podemos mejorar nuestros métodos de búsqueda de conocimiento.
 - c. Problema de la razón o la racionalidad: el problema acerca de si existen métodos de investigación distintivamente racionales y, si los hay, cuáles son.
- IV. El problema del escepticismo: es acerca de la posibilidad misma del conocimiento. Se vincula con el problema de la justificación ya que suele redundar en si es posible la justificación.

V. El problema del valor: la pregunta es sobre el valor que tiene el conocimiento, para qué lo queremos.¹⁰

Se puede ver claramente que en la concepción elástica de la historia de la filosofía de Williams lo que Rorty critica – la EcFP de raigambre moderna – es tan sólo el priorizar un problema por sobre otros.

Rorty, entonces, depende de su relato acerca del surgimiento moderno de la Epistemología para desechar con la EcFP a toda pretensión de una Epistemología. Así como es opcional el fundacionismo, Williams muestra que es opcional darle una centralidad al problema del escéptico para contar con una Epistemología.

5. La fuerza y la debilidad del planteo rortyano

Es la genealogía que narra Rorty la que aporta una delimitación de la disciplina que ataca, dicha narración nos aporta con que Epistemología = *Epistemología como Filosofía Primera*. Si la EcFP se muestra defectuosa teóricamente, lo que nos habilita a desecharla, se presenta la posibilidad de ofrecer alternativas a la metodología criticada pero con el mismo proyecto fundacionista e individualista. La tesis de la opcionalidad de Rorty nos advierte en contra de intentar reemplazar a la *Epistemología con otro tipo de Filosofía Primera*, con otro proyecto fundacionista. Pero no dice nada acerca de la posibilidad abierta por una lectura como la de Williams en donde “teoría” es un término más difuso, pero no por eso menos serio, en el título “Teoría del conocimiento”

Disociado ‘Epistemología’ del referente ‘Epistemología como Filosofía Primera’ se abren otras posibilidades. Rorty mismo nos da una serie de pautas acerca de dónde buscar un proyecto epistemológico que no tenga los mismos problemas que identificó en la EcFP:

¹⁰ Cfr. Williams M., *Problems of Knowledge, op. cit.*, p. 1-3.

1) En *PMNRorty* nos ofrece una caracterización social de la justificación como una forma de argumentar contra la *EcFP* pero no considera la posibilidad de una Epistemología no fundacionista que parta de dicha premisa.

2) Rorty, además, en *Philosophy as a Kind of Writing*¹¹ ofrece una caracterización de la Filosofía como una “tradicción de escritura”. No ofrece argumentos que impidan que veamos a la Epistemología de la misma manera, en tanto se haga Epistemología Social que discuta con problemas tradicionalmente Epistemológicos, no habría mayor problema en considerar a esta Epistemología como Epistemología en todo derecho según este criterio.

Si uno tiene otro tipo de Epistemología que no sea *EcFP* a mano, los argumentos rortyanos contra la tradición que le da centralidad al problema del escepticismo en un marco individualista se vuelven un arsenal en favor de la propia posición.

Para finalizar, quiero ofrecer, sin detenerme demasiado, una caracterización de un tipo de Epistemología que no cae bajo los argumentos rortyanos contra la *EcFP* para concretizar un poco la discusión. Llamaré a este estilo de Epistemología “Epistemología Social Pragmatista”, es aquella que cumple una serie de características:

1) Como en el caso de la relectura de Williams de los diferentes focos de la Epistemología, consideran que la misma “no tiene centro”, es una Epistemología pluralista que no ofrece una teoría central del conocimiento, sino diversos abordajes teóricos a diferentes problemas sin establecer prioridades absolutas entre los mismos.

2) Acepta lo que Martin Kusch denomina “tesis de la comunidad”¹², que afirma que no existe normatividad excepto la social. Esto es una

¹¹ Cfr. Rorty R., *Consequences Of Pragmatism: Essays 1972-1980*, Minneapolis, Univ Of Minnesota Press, 1982, p. 90-109.

¹² Cfr. Kusch M., *Knowledge by Agreement: The Programme of Communitarian Epistemology*, New York, Oxford University Press, 2002, p. 175 y ss. ; Kusch M., *A Sceptical Guide to Meaning and Rules: Defending Kripke's Wittgenstein*, Montreal ; Ithaca, NY, McGill-Queen's University Press,

generalización de la *solución escéptica* a la llamada *paradoja escéptica* que Kripke identifica en Wittgenstein.

3) Es una especie de “pragmatismo fundamental” en términos de Robert Brandom¹³. Es decir que explica el “saber que” en términos de “saber cómo”. Explica el saber proposicional explícito en términos de prácticas sociales implícitas o usos.

4) Es naturalista en términos de un “naturalismo de sujetos” (*subjectnaturalism*) en términos de Huw Price. Un *naturalismo de sujetos* es aquel que, a diferencia de lo que denomina Naturalismo de Objetos, considera que uno no necesita encontrar hacedores de verdad fisicalistas que correspondan con los términos teóricos de sus teorías filosóficas. Siempre y cuando se puedan explicar las motivaciones y las utilidades de las prácticas en las que esos términos cobran significado en términos aceptables para la psicología, la antropología o la biología, uno será naturalista.

Ejemplos de propuestas que cumplen estas características son el contextualismo del mencionado Michael Williams¹⁴ o el comunitarismo de Martin Kusch¹⁵.

6. Conclusión:

Considero que, haciendo caso a las críticas de autores como Michael Williams al argumento del *obituarismo*, este nos conduce no hacia la idea de que es preferible no teorizar filosóficamente acerca del conocimiento, sino hacia explorar los alcances y beneficios de teorizar en términos de epistemologías *no*

2006 ; Wittgenstein L., *Philosophical Investigations*, Chichester, West Sussex, U.K. ; Malden, MA, Wiley-Blackwell, 2009.;

¹³ Cfr. Brandom R.B., *Perspectives on Pragmatism: Classical, Recent, and Contemporary*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 2011, p. 9.

¹⁴ Cfr. Williams M., *Problems of Knowledge*, *op. cit.* ; Williams M., *Unnatural Doubts*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1995 ; Williams M., *Groundless Belief*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1999.

¹⁵ Cfr. Kusch M., *Knowledge by Agreement*, *op. cit.*

fundacionistas ni individualistas que se nos muestran viables teóricamente en los términos que Rorty establece, al menos.

El punto es que Rorty pasa demasiado rápido desde la idea de que la Epistemología no puede ser, con algún tipo de utilidad o buena fe, una disciplina que estudie la estructura del conocimiento del mundo mientras que la ciencia se ocupa del contenido a la idea de que la Epistemología no puede ser nada en absoluto, que no puede haber un estudio *normativo* del conocimiento *no fundacionista*. Así como existieron razones contingentes para pensar una disciplina como la que critica Rorty, será contingente si lo que estudie al fenómeno del conocimiento será llamado Filosofía en el futuro, pero algunos de los aspectos más interesantes de dicha disciplina hoy en día se logran proponiendo modelos explicativos del fenómeno del conocimiento que no sean a priori y que intenten capturar la dinámica de la justificación a la luz de los mejores ejemplos que tenemos de racionalidad. Por ejemplo, la ciencia moderna misma, que a todas luces es una empresa exitosa. Conceptos vinculados tradicionalmente a la epistemología como “objetividad”, “justificación”, “verdad”, “racionalidad”, “conocimiento”¹⁶, etc. siguen siendo relevantes en la vida cotidiana y su estudio no es ocioso, si hacerlo de forma no fundacionista implica que habrá una división a veces difusa entre el trabajo del sociólogo de la ciencia, el historiador de la ciencia, el lingüista y el filósofo, eso no es razón suficiente para abandonar la empresa y la tradición de investigación. Lo que sostengo es que es recomendable escuchar a Rorty en su crítica al fundacionismo, pero que es también recomendable ignorarlo en su tesis obituarista: la epistemología tiene espacio conceptual para existir y hacer aportes significativos a diferentes áreas de la cultura, así no pretenda tener más acceso a las credenciales que supo creer tener como jueza de las otras disciplinas.

¹⁶ Sobre la importancia del estudio *filosófico* de estos conceptos *aún* luego del abandono del fundacionismo *cfr.* BERNSTEIN R.J., *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, First Edition edition., Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1983.

Bibliografía

Bernstein R.J., *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1983.

Brandt R.B., *Perspectives on Pragmatism: Classical, Recent, and Contemporary*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 2011.

Kusch M., *A Sceptical Guide to Meaning and Rules: Defending Kripke's Wittgenstein*, Montreal ; Ithaca, NY, McGill-Queen's University Press, 2006.

Kusch M., *Knowledge by Agreement: The Programme of Communitarian Epistemology*, New York, Oxford University Press, 2002.

Quine W.V.O., *From a Logical Point of View: Nine Logico-Philosophical Essays*, Second Revised Edition, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1980.

Rorty R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 2009.

Rorty R., *Consequences Of Pragmatism: Essays 1972-1980*, Minneapolis, Univ Of Minnesota Press, 1982.

Sellars W., *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1997.

Williams M., *Problems of Knowledge: A Critical Introduction to Epistemology*, Oxford ; New York, Oxford University Press, 2001.

Williams M., *Groundless Belief*, NJ, Princeton University Press, 1999.

Williams M., *Unnatural Doubts*, Princeton, N.J, Princeton University Press, 1995.

Wittgenstein L., *Philosophical Investigations*, Chichester, West Sussex, U.K. ; Malden, MA, Wiley-Blackwell, 2009.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
SIMPOSIO: IGNORANCIA, TESTIMONIO Y ACRASIA: DEBATES CONTEMPORÁNEOS EN
EPISTEMOLOGÍA ANALÍTICA

LIBERALISMO, INJUSTICIAS EPISTÉMICAS Y OBJETIVIDAD: APORTES
DESDE EL LIBERALISMO RORTYANO A LAS PROPUESTAS
EPISTEMOLÓGICAS FEMINISTAS DE HARDING Y FRICKER

Mauro Santelli
Universidad de Buenos Aires – SADAF
mauro.santelli@gmail.com

Resumen: Se utilizan aportes de la filosofía política de Richard Rorty con respecto al valor de las culturas y a la expansión de la democracia liberal para exponer posibles limitaciones, apoyar y comentar las propuestas de Miranda Fricker (2007) y Sandra Harding (2015). Por un lado, intentaré expandir y complementar los diagnósticos de las denominadas “injusticia testimonial” e “injusticia hermenéutica” de Fricker, por otro, pretendo argumentar en favor de complementar el modelo de la “objetividad fuerte” de Harding sosteniendo, desde argumentos rortyanos, que dicha caracterización de la objetividad necesita de lo que denominaré un *requisito remocrático* para identificar las perspectivas legítimas a incorporar.

Palabras clave: Pragmatismo, Teoría del conocimiento, Feminismo

1. Introducción

En el presente trabajo pretendo caracterizar una noción afín a la idea de *ethos liberalo* inclusivista de Richard Rorty en tanto un tipo de comunidad epistémicamente virtuosa complementando elementos de las propuestas en Epistemología Feminista de tanto Miranda Fricker en *Epistemic Injustice*¹, en particular su caracterización de dos tipos de injusticias epistémico-éticas que denomina *injusticia testimonial* e *injusticia hermenéutica*; como de Sandra

¹ Fricker, M., *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, New York, Oxford University Press, 2007.

Harding *Objectivity and Diversity*² con su propuesta de un concepto de *objetividad fuerte* que incorpora elementos perspectivistas a las consideraciones tradicionales acerca de objetividad científica. Argumentaré que integrando la las injusticias epistémicas identificadas por Fricker con la noción de un *ethos liberal* (en tanto inclusivista y preocupado por dejar gente *fuera*) se puede proveer a la propuesta de Harding en favor de una noción “fuerte” de objetividad de cierta estabilidad de la que, argumentaré, carece.

2. Injusticias epistémicas, comunidades morales

Miranda Fricker identifica dos tipos de injusticias que considera epistémicas. Lo que denomina “injusticia testimonial” y lo que llama “injusticia hermenéutica”. La Injusticia Testimonial es definida como: *déficit de credibilidad causado por un prejuicio identitario*³. Prejuicio identitario es aquel que *rastrea* a la víctima del prejuicio a través diferentes ámbitos: epistémico, ético, laboral, sexual, familiar, social, etc. Es el factor ético que configura la injusticia, sin prejuicio identitario no hay *Injusticia Testimonial* aún si hay un déficit de credibilidad no justificado. Esto teniendo en cuenta al prejuicio como el características negativas que se asocia a un grupo al que el otro pertenece automáticamente por formar parte de ese grupo. Un déficit de credibilidad es en líneas generales una baja en la credibilidad con respecto a algún monto de credibilidad hipotéticamente independiente de la situación de prejuicio identitario. Es decir, la identificación de un déficit de credibilidad depende de un condicional contrafáctico en la forma de “si no hubiera un prejuicio identitario en juego, al *testimoniante* se le asignaría una mayor credibilidad de la que se le asigna.” Resulta interesante destacar que estos aspectos de la Injusticia testimonial, así definida, no son totalmente independientes: así como para identificar un déficit de credibilidad se requiere tener en cuenta una situación alternativa en donde quien escucha asigna una mayor credibilidad al *testimoniante* por no tener un prejuicio identitario contra este, un prejuicio

² Harding, S. G., *Objectivity and diversity: Another Logic for Scientific Research*, Chicago, The University of Chicago Press, 2015.

³ Cfr. Fricker, M., *op. cit.*, p. 28.

identitario requiere, para su delimitación de otro tipo de caracterizaciones del testificante, de la identificación de consecuencias negativas que se siguen de él, entre ellas déficits de credibilidad. Este leve círculo es prescindible⁴. Uno puede identificar “déficits de credibilidad”, dejando de lado el tema de la justicia o injusticia, con independencia del concepto de prejuicio identitario: partiendo de la idea de *par epistémico* uno puede evaluar si quien *escucha* está asignando al *testimoniante* la misma credibilidad que le otorgaría a un par.

En un primer aporte desde Rorty, creo que sería productivo hablar más explícitamente de un *nosotros* en el cual el *escuchante* no incluye al *testimoniante* a causa de un prejuicio. No como una definición alternativa, sino como una consecuencia directa de la injusticia testimonial. En algún sentido, esto es una forma diferente de expresar el *daño epistémico inmediato* causado por una injusticia epistémica, el hecho de que el *testimoniante* es dañado en su condición de *conocedor*⁵ o agente epistémico. En la práctica, ser un agente epistémico será *ser un par epistémico* con respecto a los individuos de todas las comunidades a las que se tiene *derecho* a pertenecer. Negarle a alguien paridad en base a un prejuicio es negarle su agencia epistémica. Según el tratamiento que hace Rorty siguiendo a Sellars de la noción de *nosotros*, un *nosotros* siempre se da en oposición a un *ellos*, estos son como no hay que ser. De ahí deriva la fuerza moral del término. Actuar correctamente, ser una *buena persona* o *persona* a secas implica no ser como una *mala persona*, en particular no actuar como actúan las *malas personas*⁶. Dice Rorty “siempre hemos pensado de los seres humanos en términos de miembros *paradigmáticos* de la especie”⁷, “gente como uno” diríamos nosotros. Mi propuesta, en este caso, es ver a Fricker como describiendo el daño que se le hace a una persona cuando no se la como

⁴ Agradezco a Claudio Cormick tanto la sugerencia acerca de cómo entender esto de forma sólo *aparentemente* circular, como sus otras intervenciones a lo largo del Congreso. También agradezco las intervenciones del resto de los miembros del grupo de Epistemología Analítica de la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico (SADAF) que participaron del simposio.

⁵ Cfr. Fricker, M., *op. cit.*, p. 44.

⁶ Cfr. Rorty, R. *Contingency, Irony, and Solidarity*, New York, Cambridge University Press, 1989, p. 59.

⁷ Cfr. Rorty, R., “Human Rights, Rationality, and Sentimentality” en: *Truth and Progress*, New York, Cambridge University Press, 1998, pp. 179.; Rorty, R., *Contingency, Irony, and Solidarity*, *ed. cit.*, p. 190-ss.

formando parte de un sentido especial de *nosotros*, el sentido epistémico del término. En términos muy similares a los de Rorty en *Human Rights, Rationality and Sentimentality*⁸, Fricker destaca que el daño de la injusticia epistémica es privar a alguien de un componente esencial de lo que la filosofía tradicionalmente ha considerado ser un humano: ser un ser racional, el poder dar y ofrecer razones, el ser un portador y dador de conocimiento⁹.

Una similitud adicional que encontramos en Fricker con respecto a Rorty es en la manera en que se corrigen estas injusticias. La llamada virtud de la justicia testimonial que destaca Fricker como el remedio a la injusticia testimonial, (virtud en la cual no ahondaremos demasiado) incluye un elemento de *entrenamiento de la sensibilidad testimonial*¹⁰. Dicho entrenamiento, siguiendo un modelo de aprendizaje de la virtud por la ejecución de actos virtuosos aristotélico modificado por un aspecto no sólo diacrónico con respecto al aspirante a la virtud, sino también por una consideración de la historia de la cultura en donde se adquieren las virtudes mediante ejemplares y del rol de la reflexión en la modificación y evolución de dichas virtudes. Fricker considera al entrenamiento de la sensibilidad testimonial como alimentándose de dos tipos de *inputs*: sociales e individuales, y el orden importa. El individuo primero experimenta ejemplos de intercambio testimonial observándolos y participando en ellos. Ambos factores, el de la observación de ejemplos culturalmente disponibles de intercambios testimoniales, con sus respectivas normas implícitas, y el de la interacción del individuo en esos intercambios configuran la propia sensibilidad testimonial. Uno se guía por el ejemplo de intercambios testimoniales y luego interactúa testimonialmente en base a esos ejemplos, incorporando más ejemplos y experiencias que entrenan la propia sensibilidad. Esta apertura a experiencias nuevas es lo que permite el cambio de la sensibilidad testimonial, uno puede encontrar que un intercambio testimonial

⁸ *Ibid.*, pp. 167-185.

⁹ Cfr. Fricker, M., *op. cit.*, p. 44.

¹⁰ Cfr. Fricker, M., *op. cit.*, pp. 71; 81-85.

se experimenta de una manera que choca con algún elemento de nuestras creencias, y por lo tanto puede intentar advertir este choque para acomodar nuestra sensibilidad acorde. Fricker da el ejemplo de alguien que se percata de que cree que las mujeres y los hombres tienen los mismos derechos, pero que se encuentra no dándole la misma credibilidad a las mujeres que aquella que otorga a los hombres. Ante estos conflictos, puede llegar a ser suficiente incorporar un ejemplar más para modificar la sensibilidad de tal manera de que se efectúe un ajuste instantáneo de la misma o, más generalmente, se da que uno tiene que *activamente* darle mayor crédito a las mujeres que las que pre-reflexivamente les daba. Esto eventualmente se puede internalizar de tal manera de *entrenar* la sensibilidad pre-reflexiva. En términos rortyanos, esto se puede describir en términos de que remediar injusticias testimoniales es, en parte, un proceso de incorporar nuevos ejemplares de *agentes epistémicos* a nuestro *nosotros* en su componente epistémico. A su vez, el haberse encontrado con un ejemplo en donde nuestra sensibilidad testimonial previa adquirida a través de ejemplares paradigmáticos presentes en nuestro entorno social nos llevó hacia un *sesgo injusto*, es decir: un prejuicio, tendremos la posibilidad de estar atentos a la posibilidad de equivocarnos en el futuro con respecto a otros déficits de credibilidad que nos encontremos otorgando, es así como se constituye la virtud de la justicia testimonial, de una forma reflexiva que corrige prejuicios. La particularidad de un *nosotros* liberal, es decir: inclusivo, en términos rortyanos es que inculca a sus miembros la aversión a la posibilidad de estar siendo crueles sin saberlo. Esto no viene de una revelación divina, sino del hecho de que la comunidad moral liberal se ha encontrado en el pasado con instancias en donde *de hecho* fue cruel en la forma de negar agencia epistémica a quienes la merecían sin advertirlo, es la historia experiencial propia del liberal la que lo hace sensible a la posibilidad de ser cruel en el futuro. Es un *ethos* en donde es más fácil poseer la virtud de la justicia testimonial por la abundancia de experiencias testimoniales diversas presentes con respecto a sociedades menos inclusivas¹¹.

¹¹ "What takes the curse off this ethnocentrism is not that the largest such group is "humanity"
XVIII Congreso Nacional de Filosofía (AFRA)

Yendo al caso de la *injusticia hermenéutica* de Fricker, tenemos un fenómeno con foco no ya en el individuo, sino en la comunidad. Injusticia hermenéutica es definida como la situación en donde a la comunidad toda le faltan recursos conceptuales para poder interpretar apropiadamente a una injusticia como tal¹². El caso ejemplar que aporta Fricker es el de la situación en la que se encontraban mujeres acosadas sexualmente *antes* de que estuviera disponible el concepto “acoso sexual”. La inhabilidad de expresar efectivamente lo que se sufría se manifestaba, por un lado, como una imposibilidad de la víctima para percibirse como víctima, y por el otro, como una deficiencia del victimario para entender la injusticia que estaba cometiendo. Uno de los rasgos distintivos es que no hay culpable único en la injusticia hermenéutica, ya que la carencia conceptual se encuentra en todo el colectivo o en su enorme mayoría¹³. El remedio a dicha injusticia colectiva, la virtud individual que se puede fomentar para remediarla, es, según Fricker:

The form the virtue of hermeneutical justice must take, then, is an alertness or sensitivity to the possibility that the difficulty one’s interlocutor is having as she tries to render something communicatively intelligible is due not to its being a non sensor her being a fool, but rather to some sort of gap in collective hermeneutical resources.¹⁴

Inmediatamente uno puede ver el parecido con la característica de un *ethnos liberal* rortyano, la constante preocupación de que uno pudiera estar siendo cruel hacia un otro sin saberlo. No diré más de este caso, sólo es importante entender por el momento que en un *ethnos liberal* mantener la alerta

or “all rational beings” – no one, I have been claiming, *can* make *that* identification – but, rather, that it is the ethnocentrism of a “we” (“we liberals”) which is dedicated to enlarging itself, to creating an even larger and more variegated *ethnos*. It is the “we” of the people who have been brought up to distrust ethnocentrism.” Cfr. Rorty, R., *Contingency, Irony, and Solidarity*, ed. cit., p. 198.

¹² Cfr. Fricker, M., *op. cit.*, pp. 154-155

¹³ *Ibid.*, p. 159.

¹⁴ *Ibid.*, p. 169.

necesaria para evitar injusticias hermenéuticas es más fácilmente alcanzable que en *etnos* no liberales o inclusivistas.

3. Democracia, inclusión y objetividad

En lo que sigue, me abocaré a la tarea de explorar la noción de “objetividad fuerte” de Sandra Harding para ulteriormente relacionar lo que hemos venido discutiendo con lo que sigue. Para contextualizar un poco, Elizabeth Anderson¹⁵ presenta a la Epistemología Feminista como aquella que “concibe a los conocedores como situados en relaciones particulares con respecto a aquello que es conocido y otros conocedores”¹⁶ principalmente para descubrir las maneras en las que “el género influencia y debería influenciar nuestras concepciones del conocimiento, el sujeto cognoscente, y las prácticas de investigación y justificación”¹⁷. Sandra Harding presenta las virtudes epistémicas de las “stand point theories” (teorías del punto de vista) argumentando que las perspectivas ausentes de la teorización epistemológica revitalizadas por dichas teorías permiten forjar conceptos epistemológicos mejores¹⁸. En particular presenta el concepto de “objetividad fuerte” (*Strong Objectivity*), la idea de que las perspectivas de grupos oprimidos proveen de un concepto de objetividad *más fuerte*, ya que permiten destacar elementos obviados por grupos dominantes cuando esgrimen una concepción de objetividad pretendidamente *neutral*, en este caso una *objetividad débil*. Se presenta esta tarea decantando compromisos asumidos por diversos conceptos que caen bajo la palabra “objetividad”¹⁹, los mismos son que “la investigación objetiva tiene que ser justa con la evidencia, justa con los críticos de uno y justa

¹⁵ Anderson, E., “Feminist Epistemology and Philosophy of Science”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2017. Disponible en: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/feminism-epistemology/> (Fecha de consulta: 20/03/2018)

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ Harding, S., G., *op. cit.*, pp. 26 y ss.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 32-3

con las críticas más severas que uno puede imaginar aún si nadie las ha articulado todavía”²⁰, la *objetividad fuerte* abandona el ideal libre de valores, pero sostiene los mencionados compromisos subyacentes a las diferentes ideas de “objetividad” circulantes. El punto es que en vez de pretender lograr neutralidad de valores –e indirectamente: neutralidad a secas– la *objetividad fuerte* pretende alcanzar neutralidad no a través del deseo de eliminar las perspectivas en la investigación, sino a partir de incluir tantas perspectivas como sea posible. Es en la inclusión y diálogo entre perspectivas *diferentes* que se obtiene una *mejor* objetividad. Los *objetivos* de la objetividad, podríamos decir, se pretendían cumplir a través de la eliminación de todo componente *subjetivo*; el programa de la *objetividad fuerte* pretende, en cambio, identificar lo *injusto* y *arbitrario* en alguna perspectiva (especialmente una privilegiada) a través de involucrar muchas perspectivas (especialmente aquellas oprimidas) para traer al frente aquello que perspectivas aisladas (especialmente las privilegiadas) podrían estar dejando de lado sin darse cuenta o por razones sesgadas consciente o inconscientemente. Sin embargo, Harding nota que la diversidad de perspectivas que ella pretende para mejorar la noción de objetividad científica circulante no es una “mera diversidad” o multiculturalismo, sino que es una diversidad cualificada de algún modo. Manifiesta, por ejemplo, que “no necesitamos invitar a supremacistas blancos, neo-Nazis, o supremacistas de la masculinidad a las comunidades de investigación para avanzar el crecimiento del conocimiento”²¹, sin embargo dice que la razón por la que no necesitamos hacer eso es porque “ya estamos demasiado familiarizados con los presupuestos y metodologías que usan y los resultados de investigación que sus perspectivas tienden a producir”²². Encuentro a la intención de esta prohibición loable, pero a la justificación dudosa e inestable, por lo siguiente. La “objetividad fuerte” u “objetividad como la incorporación de una pluralidad de perspectivas y valores de

²⁰ *Ibid.*, p. 33

²¹ *Ibid.*, p. 35

²² *Idem.*

científicos”²³ se pretende un proyecto superador a la “objetividad débil”, u “objetividad como la cancelación de las perspectivas y valores de los científicos” en tanto proyecto de producción de conocimiento, no se supone que sea una mera redistribución de recursos por razones *éticas*, sino *epistémicas*. Puede ser *injusto* en un sentido ético que haya relativamente pocas mujeres, minorías raciales, personas con carencias económicas, etc. en ciertas áreas de investigación de la ciencia occidental, pero, se nos podría decir que por más injusto que sea, esta homogeneidad en la población de investigadores (mayoritariamente blancos europeos, de recursos medianos a altos y hombres) no *afecta* el resultado de la investigación. Lo que tenemos que demostrar es que esto implica una desventaja al menos en parte epistémica. El motor de la ventaja epistémica propuesta se encuentra en la incorporación de una diversidad de perspectivas que llevan a que una mayor cantidad de sesgos implícitos salgan a la luz y dejen de distorsionar la investigación, ¿por qué, entonces, debemos excluir grupos (por más aberrantes en un sentido *ético* que los consideremos) sólo porque estamos familiarizados con lo que usualmente producen? Si esto fuera una desventaja epistémica, cualquier grupo a incorporar podría ser excluido apenas estemos familiarizados con él y sus resultados. Esto es un error. Propongo una justificación alternativa a la exclusión de grupos como los neo-Nazis que no requiera apelar al conocimiento previo que tengamos de esos grupos manejando las riendas de la investigación:

1) Si la *objetividad fuerte* es superior a causa de los beneficios epistémicos de la diversidad de perspectivas, es deseable incorporar tantas como se pueda.

2) Si se incorporan grupos que tienen en su constitución grupal creencias incompatibles con la inclusión de nuevas perspectivas, la diversidad de la comunidad de investigación se mantendría igual, disminuiría o sería inestable:

j) basta imaginar una dinámica política interna en donde los *exclusivistas* incluidos logren excluir a alguno de los grupos, o aún considerando un régimen interno democrático en donde la presencia de tanto el grupo *exclusivista* y el grupo al que este quiere excluir ocasionen la expulsión de uno de los dos. Aún en el

²³ Cfr. *Ibid.*, p. 34.

caso menos dañino en dónde sólo se expulsa a un grupo, se tiene tanta inclusividad (numérica) como se tenía *antes* de incorporar al grupo exclusivista, en cualquier otro caso, se tiene menos.

C) Incorporar al grupo exclusivista no implica una ganancia epistémica, en tanto no implica una mayor diversidad y potencialmente implica una *menor* diversidad.

C2) Por otro lado, si nuestro foco es incrementar la diversidad, prejuzgar grupos en base a ganancias proyectadas es potencialmente perjudicial. Se nos podría acusar de tener sesgos anti-exclusivistas que distorsionan el camino de la investigación.

Esto puede tener un aire familiar ya que no difiere en gran medida de la llamada “paradoja de la tolerancia” de Karl Popper²⁴. La idea de la misma es que por más paradójico que *prima facie* suene, no podemos tolerar al intolerante hasta el punto de permitirle interrumpir el debate público y en una comunidad *epistémica* el libre flujo de información—que presupone cierto respeto mutuo— es fundamental. La tolerancia tiene límites para poder existir. En esta línea, quisiera resolver de forma epistémica y no meramente ética el rechazo que considero injustificado de los intolerantes *conocidos* en el caso de Harding postulando la idea de una comunidad de investigación maximalmente diversa: sucintamente, será *maximal diversa* aquella comunidad que incorpore tantas perspectivas como se pueda incorporar, inestabilizándose o decreciendo en diversidad si incorpora alguna de las que quedan fuera. Cosa que suena muy bien, pero ¿cómo la utilizamos? Sugiero seguir el ejemplo de un ideal de comunidad tal, la del *ethos liberal* o inclusivista, dicha comunidad tiene derechos de admisión, en palabras de Rorty en un imaginario diálogo con el padre fundamentalista de un alumno universitario que se queja acerca de la currícula anti-discriminatoria del hipotético curso:

²⁴ “Less well known is the *paradox of tolerance*: Unlimited tolerance must lead to the disappearance of tolerance. If we extend unlimited tolerance even to those who are intolerant, if we are not prepared to defend a tolerant society against the onslaught of the intolerant, then the tolerant will be destroyed, and tolerance with them. – In this formulation, I do not imply, for instance, that we should always suppress the utterance of intolerant philosophies; as long as we can counter them by rational argument and keep them in check by public opinion, suppression would certainly be most unwise. But we should claim the *right* to suppress them if necessary even by force.” Cfr. Popper, K., *The Open Society and Its Enemies*, Princeton, Princeton University Press, 2013, n. 4 al cap. 7 del Vol. 1.

There are credentials for admission to our democratic society, credentials which we liberals have been making more stringent by doing our best to excommunicate racists, malechauvinists, homophobes, and the like. You have to be *educated* in order to be a citizen of our society, a participant in our conversation, someone with whom we can envisage merging our horizons. So we are going to go right on trying to discredit you in the eyes of your children, trying to strip your fundamentalist religious community of dignity, trying to make your views seem silly rather than discussable. We are not so inclusivist as to tolerate intolerance such as yours.²⁵

Sugiero algo análogo para una comunidad de investigación apropiada para darle estabilidad al concepto de “objetividad fuerte”, el tipo de cualificación de la diversidad que se requiere es un *requisito democrático* impuesto como condición de incorporación a la comunidad de investigación: *el compromiso de no excluir, salvo a quien pretenda excluir*²⁶. Dicha comunidad de investigación abierta se asegura seguir abierta. Se necesita que los participantes a integrarse tengan creencias democráticas sustantivas, ninguna característica meramente formal puede cumplir este propósito. Se necesita imponer un *requisito democrático* como criterio excluyente de participación en la misma a quienes pretendan ser incluidos en ella.

4. Conclusiones

²⁵ Rorty, R., “Universality and Truth” en: *Rorty and his Critics* (comp.), Malden, Mass., Wiley-Blackwell, 2000, p. 22.

²⁶ La siguiente cita de Daniel Dennett en *Darwin’s Dangerous Idea* presenta una posición similar a la de Rorty acerca de los límites de la tolerancia: “If you want to teach your children that they are the tools of God, you had better not teach them that they are God’s rifles, or we will have to stand firmly opposed to you: your doctrine has no glory, no special rights, no intrinsic and inalienable merit. If you insist on teaching your children falsehoods – that the Earth is flat, that “Man” is not a product of evolution by natural selection – then you must expect, at the very least, that those of us who have freedom of speech will feel free to describe your teachings as the spreading of falsehoods, and will attempt to demonstrate this to your children at our earliest opportunity. Our future well-being – the well-being of all of us on the planet – depends on the education of our descendants.” Cfr. Dennett, D., *Darwin’s Dangerous Idea: Evolution and the Meaning of Life (Reprint Edition)*, New York, Simon & Schuster, 1995. p. 519

XVIII Congreso Nacional de Filosofía (AFRA)

Espero haber mostrado que, desde la perspectiva de Miranda Fricker, podemos ver un sentido en donde un *ethos liberal* rortyanamente descrito se encuentra, contingentemente (aunque no sin el esfuerzo de sus integrantes), privilegiado en la dotación a sus miembros de la virtud de la justicia testimonial, es el haber incorporado sujetos como pares epistémicos en el pasado que predispone reflexivamente a dicha comunidad a seguir intentando incorporar más personas. A su vez, su constante preocupación sobre sus recursos hermenéuticos la hace particularmente eficiente en la tarea de identificar *crueledades* donde no se veían. Trasladando esto último al campo epistemológico, una comunidad de investigación inclusivista tendrá una tendencia a dudar de sus recursos conceptuales que puedan excluir testimonios epistémicamente fructíferos. Ya en nuestra discusión acerca de Harding, vimos que más allá de cómo se intente operacionalizar en lo más concreto el concepto de *objetividad fuerte*, este requiere de la incorporación por parte de la comunidad de investigación de un *requisito democrático* impuesto a a grupos que aspiren a incorporarse, convirtiendo a dicha comunidad en una comunidad maximalmente diversa (al menos en potencia) análoga al ideal de una cultura liberal inclusivista. En tanto la diversidad de perspectivas implique una ganancia epistémica, la máxima inclusión que el *requisito democrático* estabiliza implicará un máximo de objetividad entendida como identificación de sesgos implícitos. Es en este sentido que se hacen importantes los estímulos hacia la justicia testimonial y hermenéutica de este tipo de comunidades, ya que facilitan la incorporación activa de diversidad y, según Harding, de una *mejor* objetividad en nuestras prácticas epistémicas.

Bibliografía

Anderson, E., "Feminist Epistemology and Philosophy of Science", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2017. Disponible en:

Liberalismo, injusticias epistémicas y objetividad. MAURO SANTELLI

<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/feminism-epistemology/> (Fecha de consulta: 20/03/2018)

Dennett, D., *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meaning of Life* (Reprint Edition), New York, Simon & Schuster, 1995.

Fricker, M., *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, New York, Oxford University Press, 2007.

Harding, S. G., *Objectivity and Diversity: Another Logic for Scientific Research*, Chicago, The University of Chicago Press, 2015.

Popper, K., *The Open Society and Its Enemies*, Princeton, Princeton University Press, 2013.

Rorty, R. *Contingency, Irony, and Solidarity*, New York, Cambridge University Press, 1989

Rorty, R., "Human Rights, Rationality, and Sentimentality" en: *Truth and Progress*, New York, Cambridge University Press, 1998

Rorty, R., "Universality and Truth" en: *Rorty and his Critics* (comp.), Malden, Mass., Wiley-Blackwell, 2000.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFIA
MESA REDONDA: CIENCIA ENCARNADA

**PRÁCTICAS Y ONTOLOGÍAS EN CIENCIA: LA ALQUIMIA Y EL
CORPUSCULARISMO DE LA MODERNIDAD TEMPRANA**

Hernán Severgnini
Universidad Nacional de Córdoba
hseverg@gmail.com

Resumen: El concepto de "ciencia encarnada" requiere replantearse categorías históricas e historiográficas para la ciencia, principalmente las que distinguen entre teoría y aplicación. Se apela a un caso histórico cuyo estudio lleva a reformular categorías y dinámicas de relación entre ámbitos teóricos y de aplicación en la práctica científica. Sostenemos que la alquimia transmutatoria, como conjunto de prácticas y reflexiones sobre ellas, fue históricamente independiente de concepciones ontológicas aristotélicas contemporáneas, y no sólo precedió sino que además influyó en la estabilización de la ontología corpuscularista y mecanicista, al constituir la como una ontología más plausible para comprender lo que la práctica producía.

Palabras clave: Ciencia encarnada, teoría, alquimia transmutatoria, prácticas científicas, ontologías científicas, corpuscularismo.

1. Introducción

Cuando los integrantes de este proyecto nos propusimos indagar sobre qué sería una "ciencia encarnada", nos preguntamos por los aspectos que los enfoques filosóficos tradicionales sobre la ciencia no habían tenido en cuenta. Por "enfoques tradicionales" entendimos abordajes filosóficos sobre la ciencia que solo tienen en cuenta los productos científicos del tipo de las representaciones (teorías, modelos, etc.). Por enfoques "encarnados" entendimos los que indagan sobre prácticas, objetos, técnicas, experimentación, producción de fenómenos, herramientas, habilidades. Y también los que consideran aspectos sociales, culturales, psicológicos y hasta geográficos, desde enfoques llamados "constructivistas".

Aquí me propongo considerar parte de la tradición alquímica de occidente, desde el siglo VIII, haciendo hincapié en ciertos aspectos relacionados con el primero de los enfoque sobre "ciencia encarnada": las prácticas y habilidades que no necesariamente están vinculadas con tradiciones

teóricas u ontológicas dominantes. Los alquimistas sobre los que indago han explorado la posibilidad de transmutar minerales, principalmente metales, pero no exclusivamente. Tres de ellos han estado vinculados a tradiciones ontológicas aristotélicas, pero dada la intención operacional y práctica de estos alquimistas, el interjuego entre sus ontologías y las preocupaciones técnicas que surgen en sus prácticas les plantean preguntas que exigen reconsiderar las ontologías. Me arriesgo a decir que hay una fuerte evidencia a favor de la idea de que, en estos casos, fueron las prácticas y técnicas alquímicas las que produjeron cambios en las ontologías, y precedieron temporalmente a reformulaciones teóricas que dieron lugar a concepciones corpuscularistas de la materia.

La alquimia es vista aquí como creación humana, como arte. “Transmutar” es crear una forma por el arte. Por ello la predominancia de las prácticas. Mucho antes de que en el siglo XVII se zanjara la cuestión de la dicotomía natural-artificial, los alquimistas tuvieron que defender la legitimidad de sus productos “artificiales” como genuinamente “naturales”, y afrontar polémicas con los defensores de cierta visión aristotélica que sostenía que el arte no podía reproducir lo natural, sino a lo sumo imitarlo pasajera y superficialmente. Los alquimistas tuvieron que defender la viabilidad de su ciencia práctica y afrontar las polémicas, y finalmente durante el Renacimiento las persecuciones.

Es justamente en ese periodo histórico, el siglo XV, cuando la alquimia transmutatoria pasó a ser, en el imaginario universitario, una práctica dudosa, oscurantista y objetable por diversos motivos, desde económicos hasta teológicos. Y es por eso que muchos relatos históricos en ciencia han considerado que la alquimia no tuvo un lugar importante en la historia de la ciencia, por haber estado cargada de misticismos, fantasías y secretismo. Steven Shapin dirá en *La Revolución Científica*, que fue una “pseudo-ciencia”, y que por eso no es considerada como parte de la historia de la ciencia. Sin embargo, incluso un constructivista como Shapin, que debería haber reconsiderado críticamente los “grandes relatos” históricos en ciencia, donde solo se incluyen

los supuestos héroes de la ciencia en occidente, no lo hace.¹ Ciertos enfoques constructivistas, como los de Steven Shapin y Peter Dear, han dejado a la alquimia fuera de la historia de la ciencia, simplemente reproduciendo las conclusiones de los relatos de los historiadores “internalistas”, aunque cambiando sus *explanans* hacia premisas explicativas más “externalistas” (sociológicas, económicas, ideológicas, etc.). Es curioso que Shapin, quien busca “bajar el tono” en los relatos históricos (como él mismo dice²), no haya podido hacerlo con la alquimia, y haya conservado un “tono muy alto” al decir que la alquimia no merecen un lugar en la historia de la ciencia.

Estos tres aspectos es lo que nos proponemos aquí: ver a la alquimia como práctica que precede a la teoría; presentar la reivindicación que la alquimia hace de sí como arte que produce conocimiento natural (y no mera imitación de lo natural); y contribuir a la reincorporación de la alquimia como un campo legítimo del saber científico dentro del relato histórico sobre la ciencia. Si estas tres hipótesis son viables, vale arriesgar la conclusión de que no fue solo (ni tanto) el epicureísmo quien influyó en las concepciones corpusculares de la materia en la modernidad temprana, sino que la alquimia de tradición geberiana tuvo mucho que ver en esta historia.

2. Alquimistas, prácticas y ontologías

2.1. *Jabir Ibn Hayyán*

Jabir Ibn Hayyán fue un alquimista del siglo VIII (siglo II del Islam), figura inspiradora dentro de la tradición alquímica.³El interés por Jabir en el contexto de mi argumentación es el siguiente: su trabajo como alquimista fue el de diseñar un método llamado del “equilibrio” que implicaba la posibilidad y legitimidad de que el arte transmutatorio reprodujese lo natural “con la ayuda

¹Cfr. Shapin, S., *The Scientific Revolution*, Chicago, University of Chicago Press, 1996, p. 6.

²Cfr. Shapin, S., *Never Pure: historical studies of science as if it was produced by people with bodies, situated in time, space, culture, and society, and struggling for credibility and authority*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 2010, pp. 10ss.

³ A tal punto que, poco después de su muerte, había 3000 distintas obras publicadas bajo su nombre, que los estudiosos como Paul Kraus han llamado el “Cuerpo Jabiriano” (Cfr. Newman, W., *The ‘SummaPerfectionis’ of Pseudo-Geber: a criticaledition, translation and study*, Leiden, E.J. Brill, 1991, pp. 61ss.)

del hombre". Jabir inspiró a uno de los más influyentes alquimistas del siglo XIII, el filósofo flamenco Pablo de Taranto, a quien se atribuyen las obras del llamado "Pseudo-Geber" ("Geber" por "Jabir"). Pablo habría encarnado y latinizado las ideas de Jabir.

Una de las ideas principales de Jabir es su concepción sobre la transmutación como manipulación de cualidades elementales. En su *Libro de las Piedras* presenta su concepción ontológica, que es una suerte de combinatoria entre la teoría aristotélica de la substancia individual y una metafísica plotiniana. Aquí nos interesa su idea sobre las cualidades y cómo ésta se vincula a la manipulabilidad mediante el arte transmutatorio.

Para Jabir, la substancia es un polvo difuso, como una materia universal, de tipo corpuscular, cuyo valor práctico es casi nulo. Las cualidades aristotélicas (calor, frío, seco, húmedo) son para él hipóstasis. Todo cuerpo del mundo natural se explica mediante estas cualidades hipostasiadas que "empastan" esta substancia universal "como cuando maceramos algo en vino, vinagre o miel".⁴ Una substancia particular toma una cantidad definida de cada cualidad, y son éstas y sus proporciones en "equilibrio" las que explican la diversidad de cuerpos naturales.

Pero a su vez, estas cualidades hipostasiadas actúan como principios, bases, "primeros simples" o "primeros elementos" o incluso "naturalezas" de las cosas. Se le pegan a la substancia, se cuelgan de ella y se mezclan con ella. Una naturaleza así puede también colgarse de otra, abrazarla, comprimirla, y así sucesivamente, complejizar los entes naturales.

En esta concepción de la materia y las cualidades, Jabir basa la posibilidad de que el arte transmutatorio pueda producir cuerpos naturales. Simplemente se tratará de extraer y aislar una de estas cualidades:

La operación se lleva a cabo del siguiente modo: proyectas agua en un recipiente, donde pusiste una substancia que posee mucha sequedad, como el azufre o una substancia similar. Así, la humedad del agua será secada

⁴Haq, S.N. (Ed. Trad.), *Names Natures and Things: The Alchemist Jabir ibn Hayyan and his Kitag al-Ahjar (Book of Stones) (BSPS Vol 158)*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1994, p. 59.

por lo seco del azufre, y el calor (del fuego de la destilación). La humedad se encenderá completa, y sólo permanecerá el calor aislado.⁵

Hipostasiar y corporeizar cualidades no es algo que se viera en la tradición griega. Al considerarlas como cuerpos que se alojan en un cuerpo simple, las cualidades ya no son disposiciones distintas del mismo cuerpo simple (un *pneuma* de múltiples disposiciones, como decían los estóicos). Más bien, son de naturaleza corpuscular.

Jabir tiene conciencia de su innovación teórica basada en la posibilidad de manipulación, como cuando dice:

Mis afirmaciones serán igualmente válidas para quienes profesan la existencia de naturalezas sin sustrato, como para aquellos que aceptan a los accidentes solos, excluyendo los cuerpos, como también para quienes consideran invisible al accidente, y que todas las cosas no son más que cuerpos.⁶

Así, todo cuerpo es una substancia básica a la cual se le adosan cualidades hipostasiadas, donde la proporción de las mezclas es la que define qué tipo de substancia es. En el mundo natural, todo cuerpo contiene las cuatro cualidades en un número específico, inmutable y de proporción noble gobernado por un principio. Un alquimista que maneja la ciencia, conoce las proporciones y puede cambiar cualquier cosa en cualquier otra, creando una nueva cosa por la reconfiguración de sus cualidades:

Primero debes saber que una cosa se caracteriza por una naturaleza u otra. Esta naturaleza está dada por una cualidad. Si aumentas una cualidad contraria en ese cuerpo, la transmutarás y tomará otra forma.⁷

⁵Jabir Ibn Hayyán, *Kitag al-Ahjar (Book of Stones)*, trad. cit., p. 60.

⁶*Ibid.*, p. 62.

⁷*Ibid.*, p. 78.

En su *Libro del Equilibrio*, Jabir toma esta teoría de la combinatoria de cualidades, con implicancias técnicas específicas: todo cuerpo tiene una naturaleza interna y otra manifiesta externa:

El plomo es frío y seco externamente,... pero es caliente y húmedo internamente... y como el oro, que es caliente y húmedo externamente, es frío y seco internamente... el plomo es en latencia oro, y el estaño es latentemente plata.⁸

Un alquimista, al transmutar, no hace más que manifestar lo oculto. Y tal transmutación, por ser intercambio de lo interno por lo externo, puede ser cíclico y reversible, siguiendo en este punto al Aristóteles de *De Generatione et Corruptione*: “Es evidente que llegar a ser un cuerpo simple es cíclico.”⁹

2.2. Pablo de Taranto

Jabir fue “latinizado” por Pablo de Taranto, en sus tres principales obras: *Teoria et Practica*, *De Investigatione al liber secretorum de voce Bubacaris*, y su *Summa Perfectionis*, ya escrita bajo el pseudónimo de “Geber”. La *Summa* es una obra de sistematización y racionalización de las prácticas alquímicas, mediante procedimientos que se conforman con procesos naturales. Escrita aproximadamente en 1260, Geber responde a *De Congelatione et concludinatione lapidum* de Avicena (c. 1200), quien había escrito esta obra de geología, i.e., de formación de minerales, donde trataba explícitamente la emulación artificial como opuesta a la formación natural de minerales. Dos cosas importan aquí de este caso: (1) en la *Summa*, Geber responde a las críticas de Avicena a la alquimia transmutatoria, y para ello ofrece argumentos prácticos y técnicos, y (2) “corpusculariza” a Aristóteles, para ubicar a la alquimia como parte de una tradición aristotélica.

Por ejemplo: Avicena plantea que “...Los componentes de los respectivos metales se determinan por su cantidad, que nos es desconocida, y por lo tanto,

⁸*Ibid.*, p. 96.

⁹Aristóteles, *De Generatione et Corruptione*, 2.4, 331b2-3, citado por Haq, ed. cit., p. 243.

los mortales no pueden producirlos”.¹⁰ Pablo responde diciendo que “el argumento acerca de la cantidad de los componentes se refuta por la sal verde (compuestos de cobre) y otros productos mencionados antes, que logramos fabricar sin defectos, aún sin determinar la cantidad de sus componentes.”¹¹

El argumento de Pablo es una refutación desde la práctica: el conocimiento teórico de los componentes de un mineral no es una condición necesaria para refutar la producibilidad práctica del mismo en laboratorio. La misma argumentación vemos en la objeción 4 de Avicena que dice: “Los metales tienen un tiempo determinado para ser generados, pero ese tiempo es desconocido al hombre, por tanto, el hombre no puede hacerlos.” Pablo responde: “La objeción basada en el tiempo de generación se destruye fácilmente del mismo modo que la de la cantidad de componentes.”¹² Avicena sostiene que el desconocimiento de la cantidad de los componentes implica la imposibilidad de la transmutación de la diferencia específica, determinada por esos componentes y sus proporciones. La refutación de Pablo es práctica, pero además alude a que el conocimiento teórico es innecesario para la operación técnica. El saber llevar a cabo la operación muestra la independencia respecto de una posible teorización. Según Pablo, la objeción de Avicena a la técnica está basada en un presupuesto gratuito.

Pablo aquí justifica el arte perfectivo (frente al imitativo, que sólo proyecta formas extrínsecas), diciendo que lo mismo ocurre en agricultura y medicina. En alquimia se produce una forma intrínseca. Las cualidades primarias aristotélicas (calor, frío, húmedo, seco) hipostasiadas y usadas como instrumentos, son propiamente “las manos de la naturaleza”, los principios operativos naturales: “El arte existe sólo en el papel de mover y dirigir, de apoyar y reglar, pero no en el de hacer. La naturaleza misma es entonces quien mueve, hace o causa...”¹³

¹⁰Avicena, *Book of Hermes*, citado por Newman, W., *The ‘Summa Perfectionis’ of Pseudo-Geber*, (ed. cit.), p. 11.

¹¹Pablo de Taranto, *Theorica et Practica*, citado por *Ibid.*, p. 12.

¹² Pablo apela aquí a los argumentos del *Liber Hermeticus*.

¹³Pablo de Taranto, *Theorica et Practica*, citado por ed. cit., p. 27.

La corpuscularización de las cualidades le permite a Pablo una reclasificación de los minerales, como resultado de aplicar baterías de experimentos desarrollados por él, sobre fusibilidad y combustión. Las cualidades hipostasiadas son las partes más pequeñas de los cuerpos, los *minima* o *intima*, causas del peso, densidad y coherencia o persistencia de los minerales. A su vez, son causa de las propiedades combinatorias o de su afinidad funcional. Hay entre algunos minerales ciertas relaciones de similitud cualitativa, que hace que ciertos minerales actúen como medicina para otros.¹⁴ Por ejemplo:

El vapor de la tutia (carbonato de Zinc), y no su substancia cruda, es valioso para dar al cobre un color dorado único, y el talco es útil para suavizar los metales en su dureza y sequedad. En un caso, lo natural, los accidentes no substantivos, se comparan con los metales, pero en el otro, se comparan con la totalidad de las substancias obtenidas.¹⁵

Es decir, más allá de sus cualidades observables, los minerales pueden asociarse no solo por mero accidente, sino también por sus formas. Tal asociación o afinidad permite a Pablo clasificar los minerales en función de sus posibles combinaciones estables. La estabilidad de la combinación es un criterio clasificatorio empírico, frente a la ausencia de una teoría, y refleja el intento de tener una teoría en función, desde y para de la experimentación. Los géneros nuevos de esta clasificación aluden a propiedades que los elementos muestran en el laboratorio, y no a definiciones de género y especie establecidos *a priori*. Por ejemplo, si dos minerales pueden amalgamarse o reaccionar, entonces tal afinidad funcional influirá en la clasificación, que reflejará posibilidades de operaciones, aunque no necesariamente reflejen una forma específica.¹⁶

¹⁴En el sentido galénico de medicina como equilibrio de cualidades o humores.

¹⁵Pablo de Taranto, *Theorica et Practica*, citado por ed. cit., p. 122.

¹⁶Pablo reconsiderará la clasificación aristotélica-aviceniana que asigna a cada uno de los seis metales conocidos una forma substancial específica diferente. La reclasificación como una única especie, como metales, tiene que ver con la posibilidad operativa de realizar aleaciones entre ellos. Pablo dice en *Theorica et Practica*, parafraseando a Hermes: "Acerca de la diferencia entre las especies, está la objeción de que los metales no difieren en especie, sino, por el

La corpuscularización de las sustancias se explica y se desarrolla, en el contexto de la *Summa*, a partir de un esfuerzo por teorizar sobre las propiedades que se muestran en las operaciones técnicas: la densidad, el peso, la posibilidad de mixturar o “cerar” ciertos metales, llevan a Pablo a postular una teoría corpuscular que dé cuenta de estas propiedades, y que se ajuste a las aplicaciones y que ofrezca heurísticas para otras posteriores. No nos detendremos en estos detalles, pero sí es necesario señalar aquí que, al ofrecer una teoría corpuscular de propiedades desde la técnica, Pablo formula una teoría geológica de cómo se formarían los metales en el seno de la tierra, desde la combinatoria de partículas de elementos-cualidades.¹⁷

De esta teoría combinatoria de principios y cualidades, Pablo teoriza sobre la técnica de perfección de metales, siendo coherente con su corpuscularismo cualitativo, apoyando su teoría transmutatoria: un metal es más o menos perfecto en función de la constitución corpuscular de él. Si sus partículas no son homeómeras, o del mismo tamaño, esto causa su corruptibilidad. Si sus uniones son no acomodadas, también. Si las partículas de un metal están ordenadas y “empaquetadas” de modo ajustado, nada lo corromperá. Así son el oro y la plata. El hierro es “fijo”, pero tiene partículas de tierra, y por ello es corruptible. El cobre, estaño y plomo no sólo tienen tierra

contrario, acuerdan en una definición, por ejemplo: “Cuerpo compuesto, fusible por el fuego, no combustible, y extensible bajo el martillo”. Pero reconozco que otros cuerpos no son similares a estos, aunque estos sean similares entre sí, puesto que un metal recibe de otro, y sufre en sí mismo la mezcla, y en el fuego se absorben mutuamente, según solo una diferencia de la cantidad accidental entre ellos.” (citado por ed. cit., p. 12) La refutación de la clasificación de Avicena es obviamente operacional, y el énfasis de Pablo en esta definición operacionalista de la forma específica nos hace pensar en Francis Bacon.

¹⁷Estas ex-cualidades aristotélicas dan lugar a la formación de principios (mercurio y azufre), cuya mixtura por mínima compone los 6 metales. Esta ida y vuelta entre la técnica y la teoría es un estilo dominante en la *Summa Perfectionis*: “El hierro y el cobre (Marte y Venus) deben someterse a un gran fuego, no para fundirlos. Puesto que por su gran cantidad de tierra (lo seco) y el gran tamaño del fuego, el sulfuro (un principio) vuela, y ellos se convierten fácilmente en cal. Esto ocurre porque la continuidad del mercurio (otro principio) se rompe, por la abundancia de tierra mezclada en la sustancia del mercurio por tanto, se crea un estado de porosidad por el cual el azufre no puede escapar. El fuego, según esto, puede elevarlo. Así, mediante esta operación, las partículas se vuelven más sutiles y se convierten en ceniza por la discontinuidad debida a su rarificación.” (Ed. cit. pp. 707s). Según Pablo, el hierro y el cobre tienen mucha tierra y también sulfuro volátil. Lo térreo impide la cohesión apropiada con el mercurio, dejando porosidad en los metales. El fuego penetra los poros, quitando el sulfuro volátil y destruyendo la coherencia del metal, dejando así un polvo como residuo (desagregado). Así, un metal se “corrompe” por la presencia de lo térreo en él.

(fijo), sino volátiles (azufre). En síntesis, un metal es perfecto porque sus partículas son homeómeras (del mismo tamaño) y porque su constitución es homogénea. Esto se da porque tienen mucho mercurio y poco azufre, porque son durables o no corruptibles, debido a que “han recibido una durabilidad y espesura (*induratio et inspissatio*) mediante una cocción a fuego temperado durante un largo tiempo, lo que le ha dado a la substancia una uniformidad. La perfección está en la homogeneidad, lograda por la presencia de ciertas partículas (de mercurio) y no de otras (tierra o azufre). La transmutación opera sobre las partículas, extrayendo unas y reorganizando otras. Es un paso hacia una teoría cristalográfica, si me permiten la lectura Whig por un instante.

2.3. Daniel Sennert y Robert Boyle

Me referiré en este apartado a cómo la concepción corpuscular de la tradición geberiana, esbozada antes, influyó en alquimistas del siglo XVII, para mostrar así que la alquimia es una de las principales fuentes de las concepciones corpuscularistas de la materia que más tarde sostuvieron algunos representantes del mecanicismo. Sabemos que la formulación de la “hipótesis mecánico-corpuscular” como tal se debe a Robert Boyle. Pero abunda la bibliografía en historia que sostiene que fue la obra de Lucrecio *De rerum natura* la que impulsó un renacimiento del atomismo durante el siglo XVII. Aquí exploramos si esta tesis histórica es suficiente para explicar ciertas concepciones corpuscularistas de esta época, o si, a pesar de Shapin y Dear, finalmente deberíamos incorporar a la tradición alquímica de Geber como una sobreviviente desde la alta edad media hasta la modernidad temprana.

A principios de la década de 1650, cuando frecuentaba el Círculo de Hartlib, Robert Boyle conoce a George Starkey, un alquimista de Nueva Inglaterra, de quien confiesa haber recibido su iniciación en la filosofía natural. En ese momento Boyle escribe su *Of the Atomicall Philosophy*, un breve ensayo

donde hace apología del atomismo antiguo, frente al desprecio del mismo por parte de la Escuela.¹⁸

En esta apología, Boyle alude al médico y alquimista alemán Daniel Sennert, quien había publicado en 1620 su teoría de reducción al estado prístino, un procedimiento alquímico a favor de la posibilidad de la transmutación que consistía en dos técnicas, que podrían llamarse de análisis y síntesis, conocidas como *diacrisis* y *syncrisis*. Sennert, de formación aristotélica, incorpora en su concepción de la transformación de los minerales los conceptos aristotélicos de *mixis* y de *synthesis*: mientras en la *mixis* las partículas que forman el cuerpo son homeómeras entre sí, en la *synthesis* no ocurre esto, sino que hay distintos tipos de partículas organizadas, recuperando las conformaciones de identidades substanciales de Geber (o Pablo), gracias a la combinación de partículas de las distintas cualidades.

Esta idea sennertiana de *mixtio* es la que Boyle recupera en su *Of the Atomical Philosophy*, cuando dice que, en una substancia, la mixtura hace a partículas que son homeómeras entre sí, y que esa constitución es “semipermanente”. Al igual que para Sennert, para Boyle los átomos elementales (partículas elementales *oelementary*), resisten a la descomposición por la aplicación de solventes o *menstrua*. Y al igual que en Geber, las partículas guardan entre sí una identidad.

Tal identidad es definida por Boyle como la esencia o forma de los cuerpos: una sumatoria o convención de cualidades o accidentes que no subsisten sin la materia. Más tarde, en sus *Experiments and Thoughts about the Production of Qualities*, y en la parte histórica de su *Origine of Forms and Qualities*, Boyle vuelve a citar las dos técnicas de Sennert para mostrar por estas operaciones cómo es posible disociar agregados o arreglos de partículas y volver a recupera dicho arreglo en su estado prístino. Esto le permite atacar la

¹⁸Cfr. Boyle, R. *Of the Atomical Philosophy*, en Hunter, M. y Davis, E.(eds.), *The Works of Robert Boyle*, 14 vols, Londres, Pickering & Chatto, 2000, vol. 13, p. 277. Para un estudio sobre la relación entre alquimia y atomismo, véase, Newman, W., *Atoms and Alchemy: Chymistry & the Experimental Origins of the Scientific Revolution*, Chicago, University of Chicago Press, 2006.

idea aristotélica de forma, en tanto ésta puede perderse y recuperarse, y así mostrar cómo los elementos y sus formas son generables por el arte.¹⁹

En estas obras tempranas de Boyle puede verse la concepción corpuscular ya esbozada, y que abreva en la alquimia y no en el epicureísmo. Boyle vincula tal idea a procesos transmutatorios, y la evidencia presentada es claramente experimental. La técnica de la *diacrisis* muestra que ciertos corpúsculos persisten en el nivel más pequeño, y el reordenamiento de ellos hace emerger nuevas cualidades mediante la técnica de *synthesis*, de modo tal que el origen de las cualidades de un cuerpo es mecánicamente producido por técnicas de asociación de corpúsculos a nivel micro.

Al igual que en Sennert, en Boyle hay un mínimo que no podemos alterar en su género. Es decir, hay un nivel de la materia en el cual Sennert combinó el hilemorfismo con el corpuscularismo. Los átomos de Boyle no son meras elucubraciones hipotéticas clásicas, donde caemos en paradojas de divisibilidad matemática e indivisibilidad técnica. Los átomos de Boyle son porciones de materia a las que podemos acceder experimentalmente, y cuyo ordenamiento mutuo, su reubicación y alteración de texturas produce cambios fenoménicos. Así, cuando Boyle habla del origen mecánico de las cualidades está aludiendo a estas técnicas de Sennert pensadas para la recuperación del estado prístino, frente al hilemorfismo escolástico que no podía explicar las reacciones químicas reversibles.

3. Conclusión

Hemos visto cómo en estos alquimistas el uso de la evidencia experimental los llevó a reconsiderar ontologías clásicas dominantes en sus contextos, las aristotélicas y las neoplatónicas.

Hemos visto cómo se ha dado una reconfiguración del concepto de materia, de substancia y de cualidades desde la preocupación por la posibilidad de la reproducción natural de ciertos minerales.

¹⁹Cfr. Boyle, R. *The Origine of Formes and Qualities*, en Hunter, M. y Davis, E.(ed. cit.), *The Works of Robert Boyle*, vol. 5, p. 396.

Esta historia que he querido contar aquí puede parecer interna o externa. Pero, más allá de eso, es encarnada. En primer lugar, es interna, porque no aludimos a cuestiones contextuales como causas de las prácticas y productos científicos. Hablamos de prácticas, técnicas, experimentos y concepciones de materia y substancia. Y en segundo lugar es externa, porque no es una historia basada en concepciones teóricas desvinculadas de las prácticas, sino de reflexiones ontológicas que surgieron a partir de las prácticas transmutatorias. No me interesa aquí el éxito o el fracaso de estas técnicas, si pudieron o no pudieron hacer oro alguna vez. Me interesa que la búsqueda y prosecución de estas metas haya producido concepciones de materia que emergieron de instancias no teóricas, en contextos donde la teoría dominante planteaba la imposibilidad de lo que la práctica se proponía.

En estos ejemplares, me atrevo a decir que la tecnología ha ido delante de la teoría: e insisto en decir que la teoría corpuscular en el Siglo XVII no viene sólo de la mano de Lucrecio, sino también, y predominantemente, en su concepción de las cualidades, de la mano de la Alquimia transmutatoria.

Bibliografía

- Haq, S.N. (Ed. Trad.), *Names Natures and Things: The Alchemist Jabir ibn Hayyan and his Kitag al-Ahjar (Book of Stones) (BSPS Vol 158)*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1994.
- Hunter, M. y Davis, E.(eds.), *The Works of Robert Boyle*, 14 vols, Londres, Pickering & Chatto, 2000.
- Newman, W., *Atoms and Alchemy: Chymistry & the Experimental Origins of the Scientific Revolution*, Chicago, University of Chicago Press, 2006.
- Newman, W., *The 'Summa Perfectionis' of Pseudo-Geber: a critical edition, translation and study*, Leiden, E.J. Brill, 1991
- Shapin, S., *Never Pure: historical studies of science as if it was produced by people with bodies, situated in time, space, culture, and society, and struggling for credibility and authority*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 2010.
- Shapin, S., *The Scientific Revolution*, Chicago, University of Chicago Press, 1996.
- situated in time, space, culture, and society, and struggling for credibility and authority*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 2010.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
MESA DE PONENCIAS: PENSAMIENTO ARGENTINO Y LATINOAMERICANO

LA INFLUENCIA GRAMSCIANA EN PASADO Y PRESENTE

Joel Sidler
FHUC-UNL
joelsidler@hotmail.com

Resumen: Entre los años cincuenta y sesenta, un grupo de intelectuales del Partido Comunista Argentino comienza a interiorizarse en los escritos de Antonio Gramsci. La voluntad de realizar una revista que reúna discusiones teóricas para la formación de la izquierda latinoamericana, en un período de gran confusión y reacomodamiento político por el derrocamiento del peronismo, llevó a José Aricó y Juan Carlos Portantiero -entre otros- a fundar *Pasado y Presente*. Lo que *Pasado y Presente* pretendió -al mejor estilo gramsciano- fue practicar la heterodoxia intelectual para posibilitar un debate amplio y plural que permitiera la adopción de prácticas políticas nuevas y populares en la Argentina.

Palabras clave: Gramsci-Pasado-Presente

1. Introducción

Desde mediados de los años cincuenta, un grupo de intelectuales del Partido Comunista Argentino comienza a interiorizarse en los escritos de Antonio Gramsci. Comienza, de esta manera, la primera apropiación de autores argentinos de las palabras del marxista italiano. Tal apropiación deviene en un acto volitivo de grandes dimensiones, el de realizar una revista que reúna discusiones teóricas para la formación de la izquierda latinoamericana. Las décadas del cincuenta y sesenta en Argentina asisten a un período de gran convulsión y reacomodamiento político con motivo del derrocamiento del General Perón del Ejecutivo Nacional. En tal contexto, José Aricó y Juan Carlos Portantiero -entre otros- fundaron *Pasado y Presente. Revista trimestral de ideología y cultura*, que verá la luz en el año 1963. Según relata Aricó, *Pasado y Presente* se propuso ser la expresión de un centro de elaboración cultural relativamente autónomo de la estructura partidaria y un punto de convergencia de los intelectuales comunistas con aquellos que provenían de otros sectores de

la izquierda argentina”¹. En otras palabras, encontramos en el origen de la revista un interés por practicar la apertura intelectual para generar un debate amplio y plural.

Un intento de tales características les costó la expulsión del Partido Comunista Argentino, evento que abrió un nuevo espectro para la participación política de estos intelectuales. Como sostiene Sztulwark “[Pasado y Presente] devino el partido comunista de los intelectuales politizados sin partido”². Un espacio no estrictamente partidario, pero abierto a la participación política de aquellos sectores identificados con la izquierda nacional, regional e internacional. La revista hace explícita en sus primeras página una clara alusión a su influencia gramsciana. Por esos años, Gramsci era un autor rechazado y controversial al interior del propio Partido Comunista Italiano, a causa de su heterodoxia teórica dentro del marxismo.

2- La “presencia” de Antonio Gramsci

Aricó sostiene que la opción por Gramsci como autor de base para la construcción teórico política era justamente aquello por lo que era rechazado en el marxismo ortodoxo de su época, resalta “su carácter nacional; el hecho de que por primera vez podíamos dialogar con un pensamiento estrechamente vinculado a la historia de un país tan próximo a nosotros como era Italia”³. El ejercicio de aproximación no resulta forzado si tenemos en cuenta que los fundadores de la revista provienen principalmente de la Provincia de Córdoba, provincia con altos niveles de migración y al mismo tiempo un desarrollo industrial creciente y concentrado para la época.

El marxista italiano era identificado como un pensador que escribe desde la derrota, y si con algo se podían identificar este grupo de intelectuales era precisamente ese lugar. La presencia del peronismo como expresión de las

¹ Aricó, J.M. *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2014 p. 89.

² Sztulwark, D. *Pasado y Presente*; en *Revista Pasado y Presente*, Aricó, J.M y Portantiero J.C con prólogo de Horacio L. González y Diego Andrés Sztulwark -1ed.-Buenos Aires : Biblioteca Nacional, 2014, p.26.

³ Aricó, J.M. *op.cit.* p. 76.

masas populares, y no la izquierda comunista resultaba fatal para sus intereses. El derrocamiento de este régimen en mano de sectores conservadores y reaccionarios terminó por desorientar a aquellos sectores de izquierda que . Por ello, continúa Aricó, “únicamente un pensador de estas características podía ayudarnos a someter a crítica una tradición que nos parecía inadecuada para hacerse cargo de las demandas de una realidad tan compleja como la dejada en herencia por la caída del peronismo”⁴.

Como sostiene Sztulwark, la experiencia editorial de los “gramscianos argentinos”

...se presenta como la autoconciencia de la tarea de ‘una nueva generación’ de intelectuales de ‘entre 25 y 35 años’ esforzada en ‘aplicar el materialismo histórico’ y darle forma no sólo teórica, sino política: la constitución de un efectivo bloque histórico’ con ‘hegemonía’ proletaria.⁵

En otras palabras, ampliar la zona de consensos, abrir el debate y la participación política en búsqueda de la inclusión tanto de otros intelectuales, como también de los sectores populares. Una “renovación ideológica, teórica y cultural”⁶ era el objetivo que perseguían este grupo de jóvenes intelectuales.

A propósito de la formación teórico política del comunista argentino entre los años cuarenta y cinco y cincuenta –recuerda Aricó- esta se basaba en el estudio de la “Historia del PC bolchevique de la URSS”, lo que dificultaba la relación entre la teoría y la práctica cotidiana con la realidad nacional. Poco tenían que ver, según Aricó, la Rusia zarista con la Argentina peronista, hecho que profundizó las dificultades del comunismo para sentar bases sólidas en el país. El error, diagnosticaba el autor cordobés, se enraizaba en la ausencia de formación para la interpretación de la realidad nacional, y en esto Gramsci se presentaba como primordial, pero también Mariátegui, los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* son leídos con fervor por este sector intelectual disidente. La comparación resulta casi automática, la realidad

⁴ *Idem.*

⁵ Sztulwark, D. *op. cit.*, p. 29.

⁶ De Ípola, E. “Para ponerle la cola al diablo” en *La cola del diablo, itinerario de Gramsci en América Latina*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2014, p. 18

nacional peruana poco tenía que adoptar de la doctrina marxista, por el contrario, el volver a la tradición inkaica era la fórmula necesaria para alcanzar un socialismo comunitario. Idea esta, la de una realidad nacional irreductible a postulados teóricos no pensados para ella, ampliamente resistida por “los dirigentes de la Comintern en la conferencia de los partidos comunistas latinoamericanos de 1929”⁷ y que necesariamente sería tomada por el grupo intelectual de *Pasado y Presente*.

En concreto, señala Aricó:

El marxismo del que buscábamos apropiarnos, y para el cual venían de Gramsci los más altos estímulos y contribuciones, no intentaba encontrar en si mismo su principio de validación. Lo buscaba, en cambio, en su capacidad de medirse con los hechos de una realidad en proceso de cambio.⁸

Es decir, utilizar al marxismo como una herramienta para comprender la realidad nacional, e intervenir en consecuencia y no tanto como una receta de construcción del socialismo.

3. La experiencia editorial

La revista se desarrolla en dos etapas, la primera desde abril del '63 hasta el '65, durante la cual se editan nueve números; y la segunda en el año '73, editándose tres números (rigurosamente hablando, son dos números, ya que el N°2 y el N°3 se editan en simultáneo). Esta doble instancia no resulta gratuita ni poco influyente en la vida de la revista, períodos tumultuosos y diferentes atraviesan cada una de las etapas. La primera, entre el 63 y el 65 encuentra a esta red de intelectuales en plena Argentina *semidemocrática*⁹, con el peronismo derrocado y proscrito, el comienzo de las organizaciones armadas

⁷ Aricó, J.M. *op.cit.*, p. 100.

⁸ Aricó, J.M. *op.cit.*, p. 108.

⁹ Cfr. Cavarozzi, M. *Autoritarismo y democracia*. Buenos Aires: Eudeba, 2002.

revolucionarias¹⁰ y las primeras revueltas en Córdoba, que decantarán en la manifestación obrera más importante de la Argentina.

Según De Ípola “el primer número aparece en 1963 y es recibido con entusiasmo (...) por la mayoría de los intelectuales de izquierda, no necesariamente comunistas”¹¹. Característica no menor la de “no necesariamente comunistas” ya que como pudimos comprobar, luego de la salida de la revista, y principalmente a causa del llamado a la conformación de un *bloque histórico* amplio, esta inauguración “coincide con el proceso de ruptura y expulsión del PCA de la mayor parte de la regional cordobesa de la juventud del partido, de la que Aricó era su principal referente”¹².

Entonces, en un contexto político adverso, la primera etapa de la revista tuvo como principales interlocutores a las redes intelectuales de la izquierda nacional, en la búsqueda de objetivos y prácticas comunes, así, “los nueve números del primer periodo de PyP se orientan a saldar cuentas con la vieja escuela comunista y a definir un rumbo político intelectual propio”¹³.

En su segunda etapa, en el año 1973, este grupo de intelectuales ya no es la misma que la comenzaba el proyecto, no en cuanto a los protagonistas, sino a las experiencias vividas. El comienzo del régimen de Onganía, las primeras persecuciones directas a la publicación y posteriormente la vuelta de Perón al país explica por qué en esta etapa “el grupo orbita enteramente en torno al problema de cómo articular las luchas obreras y democráticas del período 69/73 con el proceso electoral que en ese mismo año lleva a Cámpora al gobierno”¹⁴. Es decir, el grupo de intelectuales ve con preocupación la necesidad de combinar la lucha en las calles con una estrategia electoral.

El manifiesto que da comienzo al primero número de la revista sintetiza que Pasado y Presente “en cuanto aspira a convertirse en una nueva expresión

¹⁰ Cfr. Burgos, R. *Los gramscianos argentinos: cultura y política en la experiencia de Pasado y Presente*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2004.

¹¹ De Ípola, E. *op. cit.*, p. 19.

¹² Sztulwark, D. *op. cit.*, p. 29.

¹³ Sztulwark, D. *op. cit.*, p. 25.

¹⁴ *Idem*.

de la izquierda real argentina, parte de la aceptación del marxismo como la filosofía del mundo actual y asume los deberes que esa aceptación le plantea. Será por ella una revista 'comprometida', con todas las fuerzas que hoy se proponen la transformación revolucionaria de nuestra realidad"¹⁵. El nacimiento de un proyecto editorial tiene mucho de acción voluntarista, como sostiene Sarlo, pronunciar la frase "publiquemos una revista" en realidad trae aparejada la idea de que

una revista es necesaria por razones diferentes a la necesidad que los intelectuales descubren en los libros; se piensa que la revista hace posible intervenciones exigidas por la coyuntura, mientras que los libros juegan habitualmente su destino en el mediano o el largo plazo¹⁶.

Este grupo de intelectuales comprendió que la iniciativa de comenzar una revista era una apuesta por el presente, por la coyuntura, y no un proyecto netamente intelectual, sino también político ya que como sostienen, consideraban que "por su acción integradora de las funciones intelectuales, las revistas cumplen en la sociedad un papel semejante al del Estado o de los partidos políticos, aunque las diferencia de los partidos una permanente función elaboradora de técnicas culturales"¹⁷. Función esta última que denota una apropiación de la perspectiva gramsciana para entender el funcionamiento social.

Según entendemos, de lo principal que se adopta de Gramsci es una concepción del poder de estilo relacional, ya que el sostenimiento de la forma de cultura capitalista y burguesa se halla en el complejo entramado de consenso creado históricamente a partir del triunfo de una visión del mundo, de una ideología que ha alcanzado un nivel hegemónico. La hegemonía es la

¹⁵ Aricó, J.M. "Pasado y presente" en *Pasado y Presente. Revista trimestral de ideología y cultura* N°1 abril-junio 1963 en *Pasado y Presente* -1ed.-Buenos Aires : Biblioteca Nacional, 2014, p. 8.

¹⁶ Sarlo, B. "Intelectuales y revistas: razones de una práctica" en *América: Cahiers du CRICCAL, Le discours culturel dans les revues latino-américaines*, Vol. 9-10. p. 9-16.

¹⁷ Aricó, J.M. "Pasado y presente" en *Pasado y Presente. Revista trimestral de ideología y cultura* art. cit. p. 9.

consecuencia de la lucha al interior de las trincheras de la Sociedad Civil, y para ello una revista que pretenda incorporar “técnicas culturales”, traduzca intelectuales no leídos en estas latitudes e intente romper con los debates poco útiles para los sectores revolucionarios es una gran herramienta.

Esta elaboración en torno al poder será de las primeras que cambien el eje para comenzar a pensar en las formas necesarias para modificar la construcción de consenso. Hecho fundamental en un contexto de derrocamiento del peronismo en manos de sectores militares, antipopulares, y una democracia ficcional, con la proscripción del partido mayoritario. Asumido el desafío de una construcción de consenso mediante la lucha en las trincheras, se torna impostergable la utilización del entramado teórico para analizar la propia situación nacional, reconociendo las particularidades que la delimitan y diferencian de las demás, ciertamente inserta en un contexto regional, pero con características propias que determinaran la manera correcta de intervención para alcanzar construcciones de consenso amplios. Este aprendizaje también proviene de Mariátegui, su hincapié en la interpretación de la realidad nacional a partir del conocimiento de la historia y tradiciones del Perú es un claro ejemplo de las variedades que adopta cada construcción cultural en tiempos y espacios determinados. Y como consecuencia, la necesidad, hasta el momento invisibilizada, de prestar certera atención en el desarrollo de un enfoque teórico y cultural que permita dar cuenta e interpelar esa realidad nacional.

En síntesis, la formula teórica más ajustada al proyecto de PyP tal vez sea ‘Marx con Gramsci’, lo que en términos políticos equivale a sumar a la lucha de clases la cuestión nacional y la de los intelectuales como organizadores de la cultura, es decir, el problema de la constitución concreta de la hegemonía¹⁸.

Los dos ejes fundamentales que deseamos plantear exploratoriamente en este trabajo, la reivindicación por lo nacional y la nueva tarea de los intelectuales. Sin embargo, se realizará el esfuerzo por desarrollarlos de manera

¹⁸ Sztulwark, D. *op. cit.*, p. 27.

relacionada, fiel al entramado teórico gramsciano, que hace participar a estas categorías de complejo armazón argumentativo.

4. Lo Nacional y Popular en el rol de intelectuales

Lo nacional y popular aparece en Gramsci en sus escritos desde la cárcel, y lo hace en referencia a su Italia atrasada en términos de desarrollo capitalista, con una tardía unificación nacional. Como plantea Sztulwark “en Aricó el gramscismo parece destacar, como rasgos esenciales de su pensamiento, la tentativa por el examen del contexto nacional, así como el reconocimiento pleno del socialismo como despliegue de la sociedad y sus instituciones”¹⁹. Gramsci es el principal estandarte del marxismo desde mitad del siglo XX por la agudeza mental utilizada al aplicar, sin dogmatismos, las enseñanzas de Marx como herramientas interpretativas, pero también transformadoras, de la sociedad. Gramsci reconoce que era imposible una revolución como la de las características de la oriente (Rusia) en tierras italianas. Del mismo modo Aricó y el grupo de Pasado y Presente reconocen su derrota y la nula factibilidad de los métodos utilizados hasta el momento, que incluso los han dejado relegados de la capacidad de interpelar a las mayorías trabajadoras, por ello se embarcan en la tarea de renovar cultural e ideológicamente su formación intelectual y la de una amplia gama de sectores de izquierda.

Lo nuclear del concepto de “nacional y popular” se encuentra, como sostiene Portantiero, “en el interior de uno de los planos teóricamente más polémicos del socialismo: en el de las relaciones entre intelectuales y pueblo”²⁰ y es en este campo donde el grupo de Pasado y Presente se propone profundizar. Como detallamos más arriba, la formación de los intelectuales comunistas argentinos estaba signada por un libro que narraba la historia del partido comunista bolchevique de la URSS, que más allá de su valor histórico, resultaba anecdótico para la interpretación de la realidad Argentina. Frente a la necesidad de lecturas que permitan interpelar esta realidad nacional, el grupo

¹⁹ *Ibid.*, p. 40.

²⁰ Portantiero, J.C. “Gramsci en clave latinoamericana” en Nueva Sociedad N° 115, Septiembre-October 1991, pp.152-157.

de Pasado y Presente se apropia de un Gramsci que les provee de categorías pasibles de ser traducidas a la Argentina pos peronista.

Nuevamente, en palabras de Sztulwark:

tal vez, este lazo trazado entre una comprensión de la situación nacional como una realidad viva que evoluciona siempre según sus propias particularidades, irreductibles, evolución que constituye la materia misma de lo político, y la admisión de que el socialismo funciona como despliegue de las sociedades y sus instituciones –y que por lo tanto no resulta concebible la posibilidad de elaborar alternativas a la explotación social ni a la dominación política a partir de un vanguardismo trasnochado-, define bien las líneas permanentes del gramscismo de PyP²¹

Estos autores comienzan a comprender que sólo un verdadero conocimiento del pasado, en cuanto *crítica* y de la realidad nacional permitirán una acertada intervención en el presente.

El propio Aricó, en la editorial que da inicio al primer número de la revista sintetiza: “Sólo deseamos reivindicar la validez intrínseca del nuevo “tono” nacional, de la poderosa instancia que ella aporta a la acción transformadora”²². Esta pretensión constituye, para la época, un difícil salto hacia adelante en materia de construcción teórica, pero sobre todo en la tarea de organizar nuevas instancias de diálogo en la amplia, y convulsionada izquierda argentina de mediados de siglo XX

Podemos afirmar que una nueva generación de intelectuales se forjaba en Argentina, una que “no reconoce maestros”²³ no por soberbia sino porque, en su opinión, las clases dominantes han formado intelectuales que no han sabido tomar suficiente conciencia histórica de su responsabilidad como organizadores de la cultura. El llamado a conformar un nuevo bloque histórico, un movimiento nacional popular de izquierda, socialista, obrero es la gran apuesta

²¹ Sztulwark, D. *op. cit.*, p. 40.

²² Aricó, J.M. “Pasado y presente” en *Pasado y Presente. Revista trimestral de ideología y cultura* art. cit. p. 2.

²³ *Idem.*

de esta red que comienza la tarea de editar una revista, dirigida a los intelectuales tradicionales pero también a los obreros.

Desde Córdoba, “la turín argentina”, este grupo se dedica a trabajar por un enclasmiento de los intelectuales, no por una mera dirección de las masas. Revolucionan el campo intelectual al plantear que existe una intelectualidad obrera que no se debe menospreciar, retoman la difundida idea gramsciana de que “todos los hombres son filósofos”. Ese fue el gran error de las generaciones anteriores de intelectuales, no han sabido o no han querido renunciar a la pretensión de dirección, cuando en realidad se debe adoptar una postura más orgánica, una intelectualidad no sólo teórica, sino también práctica.

El rol del intelectual es desalienar, en todo sentido, “no permanecer nunca atado a viejos esquemas, a viejos lenguajes y posiciones. Comprender que la historia es cambio, transformación, renovación y que es siempre preciso estar dentro de ella”²⁴. Un exhaustivo escrutinio del pasado, a la luz de Marx, Gramsci, Mariátegui, para una correcta interpretación del presente, para intervenir en él y transformarlo es la simple pero ardua convicción de este grupo. Según Cortés “la operación de PyP no es otra que la de producir interferencias en los modos consolidados de leer determinados problemas, invitando a la subversión y a la discontinuidad”²⁵. En otras palabras, irrumpir en la escena intelectual argentina y regional, para instaurar nuevas condiciones de posibilidad para debates profundos y fructíferos, que corran el eje de lo que hasta ese momento no había funcionado en los sectores de izquierda.

5. Conclusiones

Como sostiene De Ípola, podemos establecer un paralelismo en las intenciones de Gramsci y del grupo de *Pasado y Presente*, particularmente con José Aricó, estos intelectuales “se referían también, en sordina, a la necesidad de asumir la dura y prolongada tarea política de construir una hegemonía sólida y

²⁴ Aricó, J.M. “Pasado y presente” en *Pasado y Presente. Revista trimestral de ideología y cultura* art. cit. p. 4.

²⁵ Cortés, M. “Marx siempre contemporáneo. Las operaciones de lectura de Pasado y Presente” *Revista Prismas, Revista de Historia intelectual*, N°18, 2014, pp. 189-192.

perdurable de parte de las fuerzas populares”²⁶. Es decir, de asumir la responsabilidad de trabajar para lograr un nuevo bloque histórico que sea capaz de modificar la correlación de fuerzas hegemónicas en beneficio de los sectores populares.

Finalmente, en palabras de Sztulwark, podemos sintetizar que

PyP fue un ensayo que buscó articular el nivel analítico-político de la situación nacional concreta con la estrategia política. Quizás haya fracasado en los dos niveles (en los que operaba su polémica leninista con la vieja guardia comunista) en que se inscribía su alternativa: no llegó a constituir una función de dirección política (“intelectual y moral), ni articular, para usar el lenguaje de Gramsci, a los intelectuales “orgánicos” en un intelectual “colectivo”. Sin embargo, se trató, quizás del intento más riguroso y sistemático que emprendieran un puñado de intelectuales militantes por desarrollar esas funciones.²⁷

Bibliografía:

Aricó, J.M. *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2014 [1988].

Aricó, J.M. “Pasado y presente”. En *Pasado y Presente. Revista trimestral de ideología y cultura* N°1 abril-junio 1963 en *Pasado y Presente -1ed.-*Buenos Aires: Biblioteca Nacional, 2014.

Burgos, R. *Los gramscianos argentinos: cultura y política en la experiencia de Pasado y Presente*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2004.

Cortés, M. “Marx siempre contemporáneo. Las operaciones de lectura de Pasado y Presente”. Dossier: 50 años de Pasado y Presente. *Historia*,

²⁶ De Ípola, E. *op. cit.*, p. 21.

²⁷ Sztulwark, D. *op. cit.*, p. 40.

La influencia gramsciana en Pasado y Presente. JOEL SIDLER

perspectivas y legados, en *Prismas, Revista de Historia intelectual*, N°18, pp. 189-192, 2014.

De Ípola, E. "Para ponerle la cola al diablo", *La cola del diablo, itinerario de Gramsci en América Latina*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2014 [1988].

Portantiero, J.C. "Gramsci en clave latinoamericana", *Nueva Sociedad* N° 115, Septiembre-Octubre, pp.152-157, 1991.

Sarlo, B. "Intelectuales y revistas: razones de una práctica" In: *América: Cahiers du CRICCAL*, n°9-10. Le discours culturel dans les revues latino-américaines, pp. 9-16, 1992.

Sztulwark, D. "Pasado y Presente"; en *Revista Pasado y Presente*, Aricó, J.M y Portantiero J.C con prólogo de Horacio L. González y Diego Andrés Sztulwark - 1ed.-Buenos Aires : Biblioteca Nacional, 2014.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
MESA DE PONENCIAS: FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

**LA FUNCIÓN DE LAS FILOSOFÍAS ESPECULATIVAS DE LA HISTORIA Y LA NARRATIVA
COMO RESPUESTA AL TRAUMA ESTRUCTURAL**

Mariana Simonassi
Universidad de Buenos Aires –Filosofía
simonassimariana@gmail.com

Resumen: El objetivo de este trabajo es analizar los fundamentos de las Filosofías Especulativas de la Historia y a las Narrativas ante eventos de la historia que son considerados límite. Tomo la cita de Habermas que Friedlander transcribe como descripción de suceso límite en su libro: *En torno a los límites de la representación*,

“... Allí (...) se alcanzó a tocar algo que representa la capa más profunda de solidaridad entre todo aquello con rostro humano (...), siempre se había dado por sentado que esa capa común era algo sólido (...), ha alterado las bases para la continuidad de las condiciones de vida en la historia.”¹

La reflexión sobre la forma de abordar e historizar esos acontecimientos es el analizar los fundamentos de la propia condición humana y su intrínseca necesidad de sostener estructuras míticas.

Propongo partiendo de la diferenciación que establece LaCapra entre Trauma Histórico y Trauma Estructural como constitutivos de lo humano analizar qué función cumplen y cómo operan las Filosofías Especulativas de la Historia y las Narrativas.

Ante el devenir cronológico, las filosofías Especulativas y Narrativistas sostienen a la Historia como sustrato metafísico del presente, para de esta forma permitir definir un futuro esperable sobre el cual el hombre, como ser en el tiempo, pueda proyectar su existencia. Todo paradigma representacional implica una estetización por medio de la cual es posible racionalizar un suceso para tornarlo comprensible. Esta metodología implica la existencia de una perspectiva o ideología desde la cual se constituye una cierta identidad de lo histórico. La problemática que pretendo plantear es que no es posible a través de las categorías de conceptualización y representación poder llegar a una instancia que ayude a un posible duelo del trauma histórico, sin que quede comprometido y confundido con lo que LaCapra llama Trauma estructural, porque en el momento en que se instala como Trauma Estructural queda determinado en una categorización estética teleológica narrativa propia de la mítica fundacional.

Palabras Clave: filosofía de la historia, trauma histórico, narrativismo, mito fundacional

¹ Friedlander, Saúl. En torno a los límites de la representación. Introducción. Pág. 23. Colección derechos humanos. UNQ, 2007.

1-Introducción.

La filosofía de la historia puede ser concebida como antropología filosófica de la historia, en tanto que la historicidad es historicidad del hombre. Si partimos de la base de que la estructura propia de la experiencia del hombre está organizada temporo-espacialmente, tenemos que aceptar que se encuentra organizada en una estructura gramatical con coherencia narrativa. Al hablar de coherencia narrativa, me refiero a una fuerza unitiva pragmática de significación posicionada frente a la amenaza caótica del mundo y de los hechos que lo constituyen. Debido a que la estructura narrativa es propia a la estructura de la experiencia, podemos sostener que la estructura histórica es previa a lo que llamamos historiografía entendida como el conjunto de técnicas y de teorías, al análisis y a la manera de interpretar la historia.

En “Tiempo Narrativa e Historia” David Carr, al acto de narrar la historia le otorga carácter práctico, porque el acto narrativo no sólo cumple la función de constituir las acciones en sí mismas en forma de deliberación y planificación, sino que básicamente la narrativa cumple la función de reunir las secuencias temporales, sean estas acciones o experiencias. De esta forma la narrativa, no es sólo narración interna constitutiva de la estructura temporal, sino que reúne los acontecimientos en secuencias configuradas en un esquema de ordenamiento temporal de principio, medio y fin. Es ese ordenamiento secuencial el que permite un abordaje desde la causalidad de la praxis y desde la función del lenguaje citando a David Carr:

“...retomar el hilo y recordar dónde estamos y hacia dónde vamos...”².

Entonces, desde este ordenamiento, podemos inferir que la acción como praxis, tiene una estructura teleológica, pero esto no debiera implicar que estén sometidas a un determinismo que condicione a priori. Decir que se actúa o se acciona desde el presente es decir que la estructura es considerada como un

² Carr, David. Tiempo, Narrativa e Historia. Editorial Prometeo, pág.221

medio para un algo futuro sobre el cual existe una expectación, pero que no implica que opere ni como determinación ni determinado.

La vinculación entre historicidad y praxis está dada en términos de acción y comprensión, desde una mirada que se sitúa desde el presente, sobre un futuro que es en función de un pasado histórico que se presenta como “tradicción” según Gadamer, o como “social”, según Carr. El mundo, como mundo histórico, se nos presenta ante la experiencia subjetiva como mundo social a través de la apercepción de la temporalidad como la categoría capaz de involucrar fases y eventos, que serán organizados en una narrativa entendida como otorgadora de coherencia de la vida individual y colectiva.

Preguntarse por la posibilidad del conocimiento histórico nos enfrenta a la extrañeza del conocimiento volcado sobre sí mismo, y en segundo término a comprender que la pertenencia del hombre a la historia es comprender la propia pertenencia al tiempo.

“... No es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros quienes pertenecemos a la historia.”³

Somos en el mundo y en la historia. Es así que la comprensión del tiempo, es la comprensión del fundamento en el que se sustenta el acontecer y en el que tiene sus raíces este presente. La historia nos plantea la problemática de dar cuenta de aquello de lo cual no tenemos acceso directo pero que nos conforma en nuestra identidad.

Es propio del hombre saber del pasado para comprender el presente e intentar calmar la expectación sobre un futuro posible.

La “...distancia en el tiempo no es algo que *tenga* que ser superado.”⁴,

3 Gadamer, Hans-George. Verdad y método I. Hermeneia 7. Director de la colección Dr. García-Barro, Salamanca 1999, pág.344

4 Gadamer, Hans-George. Verdad y método I. Hermeneia 7. Director de la colección Dr. García-Barro, Salamanca 1999, pág.367

Porque es en la experiencia del tiempo en donde se completa y donde radica la capacidad productiva del verdadero sentido, manteniendo alejado todo aquello que pueda dificultar la comprensión de los hechos, porque:

“necesitamos la historia para la vida y para la acción”⁵.

2- Filosofías Especulativas de la Historia - Relación Causalidad-Acción en el hombre.

La praxis del hombre podríamos ubicarla entre los límites de una causalidad que requiere ser explicada, y por condicionante motivacional que responde al plano de la comprensión o interpretación perteneciente al orden del razonamiento práctico. (Las expresiones verbales pertenecientes al ámbito del deseo están incluidas). El deseo como causa de acción está en el origen de la oposición entre lo que se puede explicar como causa, y lo que puede comprenderse como motivo, porque el motivo responde a la emoción del querer. La unión entre la serie causal y la motivacional se dan en el cuerpo como el espacio de despliegue fáctico del deseo., pero a su vez el cuerpo es cuerpo entre otros cuerpos.

Dados determinados hechos ocurridos en la historia que están vinculados a exterminios, genocidios y otros que no refieren a matanzas, sino que se encuentran comprometidos con la ideologización del deseo, del cuerpo y de la vida, son causa de la reflexión sobre el carácter totalizador de las llamadas Filosofías Especulativas de la Historia. Las masacres (muertes corporales), tienden y están dirigidas a aniquilar. En el acto de aniquilamiento del cuerpo, existe una direccionalidad destinada a la eliminación de las causales motivacionales del deseo de vida y de la intencionalidad de ser un Otro. Ese Otro que en cuando adquiere la condición de víctima requiere una categorización social, política y ética.

5 Nietzsche, Friedrich. Sobre la utilidad y el prejuicio de la historia para la vida (II Intempestiva) Trad. Cano, Germán. Pág.38

Me interesó el concepto de Von Wright y la introducción del concepto de “explicación intencional en el mundo”, porque con este concepto Von Wright intenta romper con el paradigma de la analítica monista que interpreta el principio de la acción desde los principios que rigen las leyes de la naturaleza. Si bien toda acción en su significatividad está inducida teleológicamente hacia un fin, a toda acción subyace un sentido propositivo que subsume la acción a una causalidad no lineal que sólo

“...adquiere sentido en cuanto que es necesaria para el desempeño de funciones características de ciertos sistemas.”⁶

Esto implica que un hecho es algo que alguien (como emergente de un grupo social) ha efectuado y que sirve a un propósito. No tiene independencia lógica y que responde a razones definidas por un sistema determinado. Las causas sociales no son análogas a las de la ciencia de la naturaleza, porque las leyes que rigen la naturaleza son descriptivas y las de las ciencias sociales son normativas y prescriptivas.

En el ámbito de praxis humana la conducta tiene intencionalidad y si bien responde a un paradigma causal, éste tiene carácter de causalidad cuasi-teleológica, porque se fundamenta en la propia retroalimentación de significación por el cual las acciones como antecedentes afectan a un consecuente que queda fijado en la memoria. De esta forma la causalidad asume un estatus ético moral anclado en la responsabilidad y que a su vez opera como red conceptual de comprensión de la praxis humana. Existe un registro de la posibilidad o imposibilidad de la facticidad de la acción que es intrínseca a la relación entre el resultado de la acción y la acción misma que proviene praxis (hechos y acciones) dados en la historia. La representación que da cuenta de la conducta humana es el silogismo práctico como reconstrucción posterior enmarcada por reglas y normativas que se le atribuyen a la acción, pero que de ninguna manera dan cuenta de la racionalidad de la acción en términos de necesidad o causa suficiente.

⁶ Von Whright. Explicación y Comprensión pág. 81

El comportamiento está regulado por lo que podría llamarse una causalidad no lineal, percibida en la interpretación y que como imputación causal funciona como condicional, pero que en realidad son reglas, rituales, hábitos de interacción con determinada presión normativa.

Von Wright nos introduce en la intencionalidad causal y a la deontología, que me parece pertinente para explicar el problema de las Filosofías Especulativas de la Historia, que presuponen su sustentación en proposiciones anankásticas, como condicionamientos necesarios, que por su naturaleza pueden ser verdaderas o falsas, pero que solo adquieren esta validez y justificación dentro de sistemas cerrados con fundamento metafísico como las Filosofías Especulativas.

Los fundamentos supremos de los sistemas metafísicos totalizados y plenos, sostenidos en el concepto que utiliza LaCapra sobre la trastocación valorativa entre Ausencia y Pérdida tocan los márgenes de la Ausencia como una Falta que puede ser recuperada. Bajo esta premisa la culpa de esa pérdida debe ser transferida a un chivo expiatorio que debe ser destruido. La ausencia es un concepto trans-histórico que remite a ausencias originarias. Tomar la "Ausencia como Pérdida" lleva a alimentar la fantasía de ocultamiento y muerte de una supuesta divinidad a la que una comunidad organizada le otorga la función de redención. Esta fantasía, encuentra de esta manera justificada (anakásticamente), la proyección de esa angustia estructural hacia un otro, proyectándola hacia un enemigo a destruir para posibilitar el retornar a ese paraíso hipotéticamente perdido. Cito a LaCapra:

"La Ausencia, como ausencia originaria no es recuperable, se pueden contemplar opciones no redentoras hacia lo social y político. El trauma estructural o ausencia constitutiva no pueden ser trascendidos ni superados, para alcanzar una integridad totalidad o identidad comunitaria plena, los intentos de trascendencia o salvación pueden acabar en la demonización de aquellos en quienes se proyecta la ineludible angustia..."

2) Analizar las relaciones del lenguaje en referencia con la pregunta por ¿cuál es el vínculo entre el hecho representado por el lenguaje y el hecho de la realidad que se representa en el lenguaje?, es importante para abordar las narrativas históricas.

En *Narración y Conocimiento*, Danto marca una división necesaria entre Filosofía y Ciencia de acuerdo a cómo se ubican según la vinculación a través del lenguaje con el mundo. En el ámbito de la ciencia en su intento de describir el mundo, el lenguaje construye su vinculación desde el exterior de la realidad en busca de:

“...representar el mundo, en base a sustentar los valores semánticos de Verdad y Falsedad”⁷

Al considerar que en el mundo todo, es susceptible de representación verdadera, estamos ante una concepción idealista representacional de la realidad que se vuelca en el lenguaje y que de esta forma, abre un espacio “metafórico” entre el lenguaje y la realidad que Danto en términos sartreanos lo denomina “nada”, espacio en el que operan las filosofías Especulativas.

Debido a la particularidad del lenguaje de que se encuentra en una doble relación con el mundo, es intramundano y es objeto de sí mismo, se lo considera como que el mismo lenguaje es la relación causal de la relación con el mundo y que las vinculaciones que expresa el lenguaje, son los conceptos descriptivos entre el lenguaje y el mundo. Las teorías de la verdad en este caso refieren a esa relación según moldes lingüísticos de semantización.

El lenguaje ubicado desde la exterioridad de la realidad histórica, tiene la pretensión de ordenar en la gramaticalidad lógica (oraciones), y describir sucesos acontecidos con antelación a su preferencia, que sin importar el tiempo verbal “perfecto o pasado” en el que son formuladas, tienen validez lógica con antelación a que los hechos a los que refiere sean históricamente verdaderos. Desde la forma lógica proposicional de la oración, no es posible distinguir entre historia y ficción, porque lo referido por el proceso de referencialidad histórica,

⁷ Danto, Arthur C., *Narración y conocimiento*. Libros Prometeo, pág. 391

que sea un hecho o realidad pasada no le otorga independencia de la proposición que lo refiere. Para que una oración sea verdadera debe satisfacer las condiciones de verdad antes de que surja la relación de verdad en la temporalidad.

Desde esta lógica proposicional el “estar allí” es un predicado para-semántico que no implica determinación de la realidad, ni temporalidad. Ante los hechos límites contemporáneos, el “estar allí” toma otra dimensión, porque es constituyente de los testigos y protagonistas.

Danto desestima el argumento del testigo presencial, y por este motivo lo menciono en este trabajo para confrontarlo con LaCapra. Para Danto al testigo presencial le es imposible poder determinar perspectivas temporales desde las cuales re-historizar. Danto rompe con la idea de que para que haya conocimiento tiene que haber experiencia directa, para él el pasado se presenta como un indiscernible abierto a ser moldeado.

Sin lugar a dudas determinados sucesos de la historia que desintegran los principios éticos y morales racionalizables en los cuales las instituciones se encuentran comprometidas como causa suficiente y necesaria de la efectualidad del exterminio y dominación en todas sus variantes y matices⁸, rompe con patrones del ideal romántico positivista “Iluminista” sobre el hombre y sobre la sociedad. La confrontación no sólo toca los cimientos de la condición de posibilidad de las instituciones, sino que nos confronta como humanidad con el sentido primario de “pérdida y ausencia” y con la necesidad de la elaboración del suceso, en términos de trauma planteados por LaCapra en: *Escribir la historia, escribir el trauma*.

Otra instancia que se pone en juego, es la capacidad de representación del lenguaje a través de su intrínseca estructura narrativa sobre una realidad que marcó un límite a su posibilidad de representación. El lenguaje en su conformación gramatical narrativa, se manifiesta limitante imponiendo a través de sus formas retóricas e ideológicas estructuras o tropos tramando la realidad

⁸ Friedlander, Saúl. En torno a los límites de la representación. Introducción. Pág.36. Colección derechos humanos. UNQ, 2007.

histórica, e impidiendo en primera instancia la implacable necesidad de elaboración a través de la compulsión a la repetición, y por lo tanto y como consecuencia, la diferenciación entre la estructura propia de lo que LaCapra denomina trauma histórico y trauma estructural, quedan confundidos. El trauma histórico se convierte en mítico (narrativo) y pasa a operar como trauma fundacional mítico, cercenando la posibilidad de la historia.

La distinción entre estos dos ámbitos es importante y deben ser siempre delimitadas, porque implica contextualizar el campo de acción del historiador para que en alguna medida pueda contribuir a través de la investigación histórica, a la elaboración de un posible duelo sobre lo histórico concreto y datable, hacia un proceso de construcción social de estructuras de concretos empático no metafísicos, alejados de una normalización totalizadora, evitando de este modo la permanencia en un sufrimiento sin fin, que transforma la cultura en una “cultura de la herida”, y de victimización como trascendente⁹.

“Las narrativas implican siempre una moralización”, cita en: *Sobre el entramado: dos clases de hundimiento*, Perry Anderson sobre White, “y siempre incluyen juicios éticos”. Los tropos gobiernan las estrategias narrativas de los historiadores más allá de su validez general¹⁰, y abren la posibilidad a la falacia ideologizada.

El dilema es que el trauma se pone en contacto con lo narrativo como forma de expresión, el punto es cómo evitar que la narrativa responda a lo metafórico estético como normativa, porque es una unidad en sí misma,

“unificadora ante la amenaza a la que la comunidad se enfrenta en la constante posibilidad de su propia muerte (...y) que debe lidiar con sus propias tendencias centrífugas hacia la disolución o fragmentación desde dentro”¹¹

⁹ LaCapra, Dominick. *Escribir la historia, escribir el trauma*. Ed Nueva visión, Buenos Aires, 2005. Pág.89

¹⁰ Anderson, Perry. *En torno a los límites de la representación*. 3. *Sobre el entramador dos clases de hundimiento*. Pág.94. Colección derechos humanos. UNQ, 2007

¹¹ Carr, David. *Tiempo, Narrativa e Historia*. Editorial Prometeo, pág.216

Desde una narrativa común como principio de conservación. Un hecho límite rompe y cuestiona la posibilidad de contraponer distintas tramas narrativas sobre su relato, e incluso interrogarse por si es representable por el lenguaje.¹² White, en: *El texto histórico como artefacto literario*, menciona la postura de Barel Lang, en la cual, ante estos hechos aberrantes, sólo serían posibles las crónicas más literales, que serían las únicas a pasar el examen de autenticidad y veracidad para no terminar en discursos figurativos estetizantes. La postura de Lang implica la literalidad entre el hecho y el lenguaje. ¿Cómo representar lo indecible, aquello que causa un dolor tan profundo que las mismas víctimas prefieren fetichizar el relato, encubriéndolo?, porque cuando la credibilidad queda sepultada en la desconfianza de la estética narrativa, genera mudez. La cita que menciona Friedlander de Primo Levi sobre la desconfianza "...llegó hasta los propios sobrevivientes y se sumó al silencio del mundo. Cuando les vuelve el habla, dos frases se destacan de sus testimonios:- Estuve allí- y -No podía creer lo que había visto-".¹³ Ese "estar allí", toma otra significación respecto al "Estar allí" de Danto. Ese "estar allí", da entidad al testigo, lo separa de quien narra los hechos. Quizás ese testigo no pueda dimensionar la historia desde la distancia temporal del hecho, pero su relato necesita ser escuchado, más allá de los mecanismos ideológicos que puedan operar en pos de un "realismo alusivo o distorsionado". La realidad está ahí y siempre estará percibida con un filtro que es la distancia en el tiempo, a través de la memoria.

Todo pensamiento normativo se enfrenta a escapar del etnocentrismo de la cultura del enunciador, fuera de la manipulación ideológica, privilegiando intereses y fundamentaciones del enunciador. LaCapra distingue enfáticamente la diferencia entre "falta o pérdida" y "ausencia", porque el Trauma tiende a confundir "pérdida" con "ausencia", en la necesidad de otorgar un cierre.

¹² La inclusión de Friedlander de la cita sobre: "Theodor Adorno dijera acerca de escribir poesía después de Auschwitz".

¹³ Friedlander, Saúl. En torno a los límites de la representación. Introducción. Pág.44. Colección derechos humanos. UNQ, 2007.

Afirmar la pérdida como tal en lugar de instalarla en el lugar de Ausencia originaria a redimir, abre posibilidades, exige modos diferentes.

“Permite determinar mejor las pérdida o faltas históricas que no entrañan una obliteración del pasado, produciendo así cambios estructurales fundamentales”¹⁴,

Que permitan proporcionar medios para simbolizar y expresar la diferencia y el conflicto.

Si bien La Capra plantea que todo discurso es narrativo y que el problema radica en la relación que la narrativa tiene con otro tipo de discursos, promoviendo lo convencional por sobre una diversidad múltiple erigiéndose como decimonónica, son justamente estos otros discursos los que indagan y pueden dar respuesta sobre la pérdida ubicada a nivel histórico y las consecuencias de hechos particulares. Determinadas pérdidas (como las relacionadas con situaciones límites), pueden confundir los niveles de pérdida como ausencia, y volverse ininteligibles y conllevar a la apropiación del trauma por el colectivo, con prácticas ideológicas con objetivos fundacionales. Las pérdidas históricas, en la medida en que se mantengan en ese plano y hayan sido especificadas y nombradas (nominadas), pueden ser elaboradas y superadas, pasándolas al plano de la memoria en el que puede distinguirse la diferencia temporal entre el pasado y presente dando espacio al juicio crítico. Para poder redefinir los sistemas de significación que determinarán las acciones.

La visión psicoanalítica de LaCapra, considera al metalenguaje interpretativo autorizado a tomar los hechos como una obra o como un documento biográfico sintomático, o al lenguaje y la conducta de los personajes, para producir una interpretación, que no significa comprensión, pero que posibilita una salida (si fuese posible) del penar individual hacia la socialización o ritualizaciones que permitan una distancia crítica, dando posibilidad al cambio y a la recuperación de la vida social.

¹⁴ LaCapra, Dominick. *Escribir la historia, escribir el trauma*. Ed Nueva visión, Buenos Aires, 2005. Pág.78

En la medida en que permanezca de alguna manera ocluído a través del discurso narrativista, clausurado por estéticas metalingüísticas trópicas, la ritualización o los mecanismos de acting-out serán incapaces de dar paso a políticas responsables que revaloricen el trauma histórico y no quede sublimado como Trauma Estructural.

3) Conclusión:

En respuesta al título de este escrito y de acuerdo al desarrollo elaborado, las Filosofías Especulativas y las Narrativas, no dan una posibilidad cierta de respuesta a las necesidades del Trauma histórico, porque son sistemas que internamente generan el germen de los sistemas totalitarios y expulsan la posibilidad de resimbolización en oclusiones categorizadas y objetivantes. La necesidad de otorgar sentido a la acción humana es un límite delgado, que requiere formas gramaticales del ser y del relato histórico que se correspondan a formas nuevas que implican el corrimiento de la mera narración estética de finalidades teleológicas como deseo a cumplir. Cuando el deseo está orientado a recuperar la pérdida en términos nietzscheanos, estamos en la sombra de Dios. Para evitar caer en sistemas metafísicamente cerrados y totalizados que necesitan de la exclusión de otro para fundamentarse es necesario especificar las pérdidas históricas y las maneras de afrontarlas, por medio de cambios estructurales en la organización política y en la sociedad.

Bibliografía:

- LaCapra, Dominick. Escribir la historia, escribir el trauma. Ed. Nueva visión, Buenos Aires, 2005
- Friedlander, Saúl. En torno a los límites de la representación. Introducción. Colección derechos humanos. UNQ, 2007.
- Carr, David. Tiempo, Narrativa e Historia. Editorial Prometeo
- Danto, Arthur C., Narración y conocimiento. Libros Prometeo
- Nietzsche, Friedrich. Sobre la utilidad y el prejuicio de la historia para la vida (II Intempestiva) Trad. Cano, Germán.

- Von Whrigt. Explicación y Comprensión

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
MESA DE PONENCIAS: PENSAMIENTO ARGENTINO Y LATINOAMERICANO

ERNESTO SÁBATO FRENTE A LA CRISIS DEL HOMBRE.
UN ANÁLISIS FILOSÓFICO DE LA CIVILIZACIÓN CIENTIFICISTA Y TECNOLÁTRICA
CONTEMPORÁNEA

Juan Solernó
Universidad Católica Argentina
solerno_juan@hotmail.com

Resumen: La ponencia analiza el diagnóstico de la crisis actual del hombre hecho por Ernesto Sábato. La comunicación comienza con una descripción de dicha crisis que Sábato calificó como la “noche metafísica” en la que el hombre se siente un extraño desarraigado del mundo y carente de morada. Luego continúa con la exposición de la ciencia positiva y la técnica moderna como agentes responsables de la situación en la que se encuentra el hombre. Finalmente se aborda la misión salvadora que Sábato le atribuye al arte de “despertar al hombre” de su “noche metafísica”.

Palabras clave:Sábato, crisis, ciencia, técnica, arte.

1. Introducción

Esta ponencia tiene por objetivo analizar el diagnóstico de la crisis actual del hombre a luz de la obra de uno de los grandes escritores argentinos de los últimos tiempos: Ernesto Sábato. Este trabajo parte de la tesis de que no sólo es posible leer a Sábato desde la filosofía, sino que además sus mismos textos exigen dicha tarea, especialmente aquellos catalogados bajo el rótulo de “ensayos”. Se ha de reparar en el hecho de que considerar a este autor como un filósofo es una cuestión debatible. En efecto, el mismo Sábato incluso se pensó a sí mismo no como un filósofo ni tampoco como un literato, sino más bien como un hombre de su tiempo que se ha visto obligado a reflexionar sobre el caos que lo rodeaba. Esto no quita que uno pueda leerlo desde una perspectiva filosófica, respetando su deseo de dejarlo al margen de toda clase de etiquetas. De todas formas, es innegable que el legado en que consiste su producción literaria y

ensayística da que pensar y contribuye tanto a la comprensión de la situación contemporánea como a la búsqueda de una solución superadora.

Las grandes tragedias a nivel mundial del siglo pasado (guerras mundiales, dictaduras totalitarias, campos de concentración, etc.) y los hechos amenazadores y preocupantes de la época presente (cambio climático, arsenales nucleares, migrantes, refugiados y desplazados, etc.) evidencian que la civilización occidental basada en la razón y la máquina se encuentra en crisis. La figura de Sábato reviste una importancia crucial debido no sólo a sus análisis sino también al testimonio de su participación “carnal” en dicha crisis, puesto que en él coexistió en una etapa de su vida un intenso compromiso con la ciencia hasta el punto de alcanzar sus fronteras últimas: él hizo trabajos sobre radiaciones atómicas y enseñó la teoría de la relatividad de Albert Einstein. Él estaba trabajando en el Laboratorio Curie de París cuando aconteció la escisión del átomo de uranio en el año 1938, acontecimiento histórico que dividió a la humanidad en dos dado que con el tiempo posibilitó la confección de la bomba atómica. Esto le aterró y fue entonces cuando comprendió que la física iba a dominar el mundo y que la tecnología iba a arrasarse con el hombre. Este hecho torció definitivamente el destino de Sábato volcándolo hacia el campo de las letras.

2. Caracterización de la crisis

Sábato calificó la crisis en la que vive el hombre como “noche metafísica”. El hombre se sitúa frente al mundo como en la noche, no logra verse a sí mismo sino como a un extraño, se encuentra desarraigado, solitario y desamparado, se siente extranjero en su propio mundo. El universo deja de ser un lugar seguro y familiar para tornarse inhóspito y extraño, haciendo que el hombre se sienta a la intemperie, carente de hogar. Este mundo no es otro que aquel producto de la voluntad humana, del intento prometeico de dominación el cual ahora amenaza con derrumbarse. Esta crisis no es la crisis de un sistema

económico en particular, sino que es el fin de toda esa concepción de la vida y del hombre que surgió en Occidente con el Renacimiento. Resulta imposible entender este derrumbe si no se examina la esencia de la civilización renacentista y dos de sus elementos más sobresalientes que tienen responsabilidad en esta crisis: la ciencia y la técnica. El Renacimiento se produjo mediante tres paradojas: fue un movimiento individualista que terminó en la masificación, fue un movimiento naturalista que terminó en la máquina y fue un movimiento humanista que terminó en la deshumanización. Estos tres son aspectos de una sola y gigantesca paradoja: la deshumanización de la humanidad, resultado de dos fuerzas dinámicas y amorales: el dinero y la razón. A su vez, las conquistas y el dominio por parte del hombre se lograron mediante sucesivas abstracciones. En la abstracción se encuentra la raíz de la paradoja. Frutos de la abstracción son el capitalismo moderno, la ciencia positiva y el hombre-masa engranaje de una gigantesca maquinaria anónima.

2.1. La ciencia moderna

La ciencia positiva moderna nace del amor a la naturaleza trastocado por el deseo de dominación. Ella no es ya mero conocimiento contemplativo sino el instrumento para la dominación del universo. La característica fundamental de esta nueva ciencia es la cantidad o el número, y este elemento desborda el ámbito de la ciencia inundando la vida del hombre de manera que todo se ve cuantificado: el tiempo es medido minuciosamente (“el tiempo es oro”) y el espacio también (desarrollo de la cartografía y de la matemática aplicada o física). La matemática ya gozaba de cierta importancia en el intercambio comercial de las ciudades italianas con Oriente. Hay quienes sostienen que los negocios introdujeron en Occidente el concepto de exactitud numérica, que será la condición del desarrollo científico. Lo esencial es que esta mentalidad calculadora se extiende en todas las direcciones: navegación, arquitectura, industria, el arte de la guerra, la política, etcétera. “Este es el hombre moderno. Conoce las fuerzas que gobiernan al mundo, las tiene a su servicio, es el dios de

Ernesto Sábato frente a la crisis del hombre. Un análisis filosófico de la civilización científicista y tecnolátrica contemporánea. JUAN SOLERNÓ

la tierra: es el diablo. Su lema es: *todo puede hacerse*. Sus armas son el oro y la inteligencia. Su procedimiento es el cálculo”.¹

La abstracción desarrolló también un papel importante en el surgimiento de la ciencia positiva moderna permitiendo unir los hechos en un esquema racional y abstracto. Este lado teórico de la ciencia se complementa con su faz técnica y utilitaria, de modo que la abstracción es instrumentalizada y unida al saber concreto y utilitario, entrelazándose a los poderes temporales de la máquina y el capitalismo. El poder pasa a residir en la fuerza de abstracción y no ya en la fuerza física y de la materia. La abstracción ya se encontraba en germen en los intercambios entre los comerciantes y mercaderes: el comercio es una especie de ejercicio metafórico que tiende a la identificación de entes distintos mediante el despojo de sus atributos concretos. El hombre que cambia una oveja por un saco de harina realiza un ejercicio sumamente abstracto. Ese intercambio sólo es posible merced a un acto de abstracción, a una especie de igualación matemática entre una oveja y un saco de harina; y ambos objetos se intercambian no a pesar de sus diferencias sino a causa de ellas. A juicio de Sábato, lo abstracto concluye por dominar lo concreto.

Retomando la cuantificación de la realidad, la ciencia positiva se aferra a la creencia de que el universo está escrito en caracteres matemáticos:

Frente a la infinita riqueza del mundo material, los fundadores de la ciencia positiva *seleccionaron* los atributos cuantificables: la masa, el peso, la forma geométrica, la posición, la velocidad. Y llegaron al convencimiento de que «la naturaleza está escrita en caracteres matemáticos», cuando lo que estaba escrito en caracteres matemáticos no era la naturaleza sino... la estructura matemática de la naturaleza. Perogrullada tan ingeniosa como la de afirmar que el esqueleto de los animales tiene siempre caracteres esqueléticos.²

¹ Sábato, E., “Hombres y engranajes. Reflexiones sobre el dinero, la razón y el derrumbe de nuestro tiempo”, en: *Obras. Ensayos*, Buenos Aires, Losada, 1970, p. 162.

²*Ibid.*, p. 176.

La raíz de esta falacia reside en que nuestra civilización está dominada por la cantidad y ha terminado por parecernos que lo único real es lo cuantificable, siendo lo demás pura y engañosa ilusión de nuestros sentidos. Así, el universo real queda despojado de sus atributos “secundarios” o aspectos cualitativos y se ve reducido a materia y movimiento.

Otras dos características no menores de la ciencia son su amoralidad o ignorancia en el campo de los valores y su entronización en una suerte de religión:

La razón – motor de la ciencia – ha desencadenado una nueva fe irracional, pues el hombre medio, incapaz de comprender el mudo e imponente desfile de los símbolos abstractos, ha suplantado la comprensión por la admiración y el fetichismo de la nueva magia. Porque sus iniciados tienen además el Poder y un poder que es tanto más temible cuanto menos se lo comprende: el de las esotéricas ecuaciones, el especialista desciende hasta las armas más terribles de la guerra moderna: ondas ultrasonoras para localizar submarinos, telémetros para la artillería, ondas ultracortas para guiar proyectiles, ondas infrarrojas para ver en la oscuridad, cohetes de propulsión a chorro, bombarderos y tanques, y, en fin, los explosivos atómicos. De este modo, el hombre común vive subyugado por el dominio de la ciencia y en la adoración de los nuevos ritos. De este modo ha retornado a la ignorancia, después de un breve tránsito por el sigilo de las luces [...]. Y mientras más imponente es la torre del conocimiento y más temible el poder allí encerrado, más insignificante es el hombre de la calle, más incierta su soledad.³

2.2. La técnica moderna

La técnica guarda una relación simbiótica con la ciencia puesto que el avance de la ciencia moderna fue posible gracias a los desarrollos técnicos y el conocimiento científico alcanzado en cada estadio trajo nuevas posibilidades a

³*Ibid.*, pp. 192-193.

la técnica. La observación de Sábato es que el hombre que había lanzado la máquina contra la naturaleza en su afán de conquistarla no sólo sufre de sus consecuencias, sino que se encuentra al borde de terminar siendo dominado por su creación. La técnica junto a la ciencia convierte al hombre en un objeto más entre otros y en una pieza oscura e impotente del gran engranaje en que el mundo se ha convertido mediante la matematización, funcionalización y mecanización. Lo que impera hoy en día es una mentalidad maquinista instalada en nuestra sociedad a modo de destino nacida de la ilusión de que la máquina liberaría al hombre de las tareas manuales dejándole más tiempo libre para las actividades del espíritu, teoría que la práctica se encargó de refutar como podemos constatar habitualmente en el hecho de que cada día estamos más apurados y disponemos de menos tiempo.

He ahí el triste fin del hombre renacentista. La máquina y la ciencia que orgullosamente había lanzado sobre el mundo exterior, para dominarlo y conquistarlo, ahora se vuelven contra él, dominándolo y conquistándolo como a un objeto más. Ciencia y máquina se fueron alejando hacia un olimpo matemático, dejando solo y desamparado al hombre que les había dado vida. Triángulos y acero, logaritmos y electricidad, sinusoides y energía atómica, extrañamente unidos a las formas más misteriosas y demoníacas del dinero, constituyeron finalmente el Gran Engranaje, del que los seres humanos acabaron por ser oscuras e impotentes piezas.⁴

3. La tarea salvadora del arte

Frente a la noche metafísica en la que está sumida el hombre por los efectos de la ciencia y de la técnica, el arte se alza como aquello salvador capaz de despertar al hombre de su modorra científicista y tecnolátrica. El arte expresa el concepto de realidad de una época, la visión del mundo que tienen

⁴*Ibid.*, p. 197.

los hombres de una época, pero “cuando una época se acerca a su crisis, son los artistas los que, gracias a su hipersensibilidad, anuncian los tiempos por venir, los tiempos que, como corrientes secretas y subterráneas, ya fluyen debajo de la época, prontos a convertirse en poderosos torrentes visibles que arrastrarán los viejos conceptos como animales muertos o troncos caducos”.⁵ El fin de la obra de arte que no consiste en ser un objeto del juicio estético sino más bien en conducir al espectador a enjuiciar la realidad entera. De acuerdo con el escritor, el estilo del autor no tiene tanto que ver con el color y la forma de una pintura o con el modo y los recursos literarios de un texto, sino con su manera de ver el mundo. Al ser una visión de la realidad, todo arte es social y, a la vez, individual, puesto que el artista expresa en su obra la interacción del yo con la realidad externa.

Sábato contrapone el arte a la ciencia diciendo que “la ciencia es la visión de la realidad por un yo prescindente; el arte es la visión que de esa misma realidad da un yo imprescindible”.⁶ Esta “incapacidad” o “falla” del arte es lo que constituye su ventaja: el arte es la única actividad del espíritu que es capaz de dar la versión integral de la realidad, puesto que la realidad no es el puro objeto, sino esa complejísima trama de lo objetivo y lo subjetivo que caracteriza a la existencia humana. De acuerdo con lo que se ha expuesto anteriormente, en la actualidad el hombre concreto ha sido sacrificado por obra de la mentalidad científica, por la manía “objetivista” que tipifica la sociedad en la vivimos, final de un concepto abstracto que comienza en el Renacimiento. Contra esto, “el arte resulta de este modo no sólo la expresión integral del hombre, sino la única tentativa de rescatar su alma enajenada, la única tentativa válida de restaurar la perdida unidad primigenia entre el yo y el universo, entre lo emocional y lo mental, entre lo individual y lo colectivo”.⁷

Por último, el escritor argentino señala que no es legítimo hablar de progreso en el arte, sino que lo más conveniente es hablar de cambio. Hay

⁵*Ibid.*, p. 283.

⁶ Sábato, E., “Algunas reflexiones sobre arte en general y sobre Antonio Berni en particular”, en: *Obras. Ensayos*, ed. cit., p. 859.

⁷*Ibid.*, p. 860.

progreso en la ciencia y en la técnica, pero en el arte no. Por ejemplo, el *Ulises* de James Joyce no es superior al *Ulises* de Homero, es distinto. Lo que progresa es el conocimiento intelectual alcanzado por el uso de la razón. La matemática de Albert Einstein, por ejemplo, es superior a la de Arquímedes. Pero en el caso del arte no se puede hablar de progreso porque el arte se refiere a los grandes valores permanentes de la condición humana: la muerte, la soledad, el deseo de poder, el amor, etcétera. Todo ellos son grandes problemas meta-históricos. El arte también tiene que ver con los sueños del hombre que se caracterizan por no progresar: los sueños no van mejorando con los años, no son superiores, sino que son siempre los mismos. El arte tiene sus raíces en el sueño y en el pensamiento "mágico", esto es, las razones del corazón de Pascal que son permanentes y meta-históricas. El arte entonces cambia, pero sus problemas últimos son siempre los mismos. Si el hombre hoy en día está deteriorado esto se debe que la sobrevaloración que se hizo del pensamiento lógico olvidando, subestimando y ridiculizando el pensamiento mágico.

4. Conclusión

La crisis actual del hombre se remonta al Renacimiento y a su proyecto de humanidad sostenido por los pilares de la ciencia positiva y de la técnica, los cuales le permitieron al hombre la conquista del mundo externo natural, pero a un precio paradójico y trágico. El hombre conquistó el reino de las cosas terminando por cosificarse, transformándose él mismo en una cosa. Esta crisis de índole profundamente espiritual requiere de una sublevación contra el mundo científicista y tecnolátrico para su superación. De todas las actividades del espíritu humano, el arte es la única que permite la expresión no sólo de esta crisis total del hombre sino también de las posibilidades de salvación del hombre porque en el arte está el hombre total e íntegramente en cuanto tiene presenta ideas que pertenece al mundo racional, pero también mitos, símbolos,

Ernesto Sábato frente a la crisis del hombre. Un análisis filosófico de la civilización científica y tecnolátrica contemporánea. JUAN SOLERNÓ

pasiones y sentimientos, reuniendo al pensamiento lógico con el pensamiento mágico.

Bibliografía

Sábato, Ernesto, "Algunas reflexiones sobre arte en general y sobre Antonio Berni en particular", en: *Obras. Ensayos*, Buenos Aires, Losada, 1970, pp. 853-861.

---, "El escritor y sus fantasmas", en: *Obras. Ensayos*, ed. cit., pp. 453-802.

---, "Heterodoxia", en: *Obras. Ensayos*, ed. cit., pp. 273-423.

---, "Hombres y engranajes. Reflexiones sobre el dinero, la razón y el derrumbe de nuestro tiempo", en: *Obras. Ensayos*, ed. cit., pp. 137-272.

---, "Homenaje a Ernesto Guevara", en: *Obras. Ensayos*, ed. cit., pp. 875-885.

---, "Judíos y antisemitas", en: *Obras. Ensayos*, ed. cit., pp. 829-852.

---, "Los fantasmas de Flaubert", en: *Obras. Ensayos*, ed. cit., pp. 863-873.

---, "Sartre contra Sartre (La misión trascendente de la novela)", en: *Obras. Ensayos*, ed. cit., pp. 909-935.

---, "Significado de Pedro Enríquez Ureña", en: *Obras. Ensayos*, ed. cit., pp. 803-827.

---, "Sobre el arte abstracto", en: *Obras. Ensayos*, ed. cit., pp. 425-436.

---, "Tango, canción de Buenos Aires", en: *Obras. Ensayos*, ed. cit., pp. 437-452.

---, "Una teoría sobre la predicción del porvenir", en: *Obras. Ensayos*, ed. cit., pp. 887-907.

---, "Uno y el universo", en: *Obras. Ensayos*, ed. cit., pp. 11-136.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
MESA DE PONENCIAS: PENSAMIENTO ARGENTINO Y LATINOAMERICANO

**LA RECEPCIÓN DEL PENSAMIENTO DE MARTIN HEIDEGGER EN EL FILÓSOFO
EXISTENCIALISTA ARGENTINO CARLOS ASTRADA**

Juan Solernó
Universidad Católica Argentina
solerno_juan@hotmail.com

Resumen: La ponencia aborda los hitos más importantes de la confrontación apropiadora y crítica de Carlos Astrada con Martin Heidegger. El primero es la disertación *El existencialismo, filosofía de nuestra época* con la que participa en el Congreso Nacional de Filosofía de 1949. El segundo es la interpretación de la metáfora heideggeriana del mundo como el juego de la vida o de la existencia como juego. Y el último es el alejamiento de Astrada respecto de su maestro, virando la metáfora del juego en función del nuevo núcleo de su pensamiento: el humanismo de la libertad o humanismo existencial.

Palabras clave: Astrada, Heidegger, crítica, apropiación, existencialismo, humanismo, juego.

1. Introducción

La presente ponencia aborda los hitos más importantes de la confrontación apropiadora y crítica del discípulo Carlos Astrada respecto a su maestro Martin Heidegger. El primero de estos mojones lo constituye la disertación *El existencialismo, filosofía de nuestra época* con la que el argentino participa en el Congreso Nacional de Filosofía del año 1949 celebrado en la provincia de Mendoza. El segundo es la interpretación de la metáfora heideggeriana del mundo como juego de la vida o de la existencia como juego en sus obras *El juego existencial* de 1933 y *El juego metafísico* de 1942. Y el tercer y último indicador de este recorrido consiste en el alejamiento de Astrada respecto de Heidegger en *La revolución existencialista* de 1952, virando la metáfora del juego en función del nuevo núcleo de su pensamiento: el humanismo de la libertad o humanismo existencial.

2. La opción por la propuesta heideggeriana de la analítica existencial

El texto que mejor representa la preferencia de Carlos Astrada por el pensamiento de Martin Heidegger corresponde a una de sus tres participaciones en el Congreso Nacional de Filosofía celebrado en la provincia de Mendoza en el año 1949, la cual lleva por título *El existencialismo, filosofía de nuestra época*.¹ El nombre de la conferencia y el marco en el que fue pronunciada dentro del congreso, a saber, en la tercera sesión plenaria dedicada al existencialismo (4 de abril de 1949), claramente muestran el apogeo del existencialismo como corriente y actitud filosófica que vislumbra en el existir humano (*Dasein*) el único acceso a la vida como peculiar modo de ser: “La filosofía existencial es, sin duda, la principal corriente filosófica y, a la par, como «existencialismo» uno de los más importantes movimientos espirituales del presente”.² La visión filosófica existencialista conlleva un desplazamiento desde la objetividad u esfera objetiva (el “yo” abstracto) a la subjetividad u esfera subjetiva, estando constituido este último ámbito lo por el hombre existente abarcando elementos tales como lo inmediato, la emotividad, los estratos irracionales y la movilidad de sus estructuras temporales.³ Algunas de las

¹ Sus otras dos intervenciones llevan por nombre *Relación del ser con la ec-sistencia* y *La metafísica de la infinitud como resultado de la «ilusión trascendental»* y tomaron lugar en las sesiones particulares dedicadas a la metafísica.

² Astrada, C., “El existencialismo, filosofía de nuestra época”, en: *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía (Mendoza 1949)*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Cuyo, Tomo I, 1950, p. 357.

³ Cfr. *Ibid.*, pp. 349-350. Este desplazamiento se va gestando en el seno del idealismo moderno (Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Schelling y Georg Wilhelm Friedrich Hegel); sin embargo, el enfoque del problema de la existencia no llega a ser expreso ni temático. Recién va a serlo con Søren Kierkegaard, aunque a juicio de Astrada el planteamiento kierkegaardiano no tiene lugar en un plano estrictamente filosófico sino religioso. La intención del autor danés no radica en querer asentar una ontología sobre el interés primario del hombre concreto por su propio existir; más bien, su motivación consiste en rescatar al individuo y a su existencia “superados” en la dialéctica hegeliana y reducidos a una instancia de su sistema. Otro de los grandes precursores de la filosofía existencial será Friedrich Nietzsche, quien se opone a la hegemonía de la *ratio* y del espíritu, y del correlativo predominio del hombre meramente “consciente” y desvitalizado, a favor de la necesidad de retornar a sí mismo, de concentrarse en sus potencias inmediatas y en su ser real.

características del existencialismo que el filósofo argentino enumera en su ponencia son las siguientes:⁴

1. El marcado interés por el ser del hombre singular, histórico, entregado a su peculiar existir, a su ser y hacer.

2. La consideración del hombre concreto y no del “ego” abstracto como el punto de partida y la meta de toda pesquisa filosófica.

3. El retorno a la existencia y a sus estructuras inmanentes.

4. La primacía de la subjetividad humana y el ámbito más próximo de su comportamiento (la inmediatez pre-gnoseológica o la facticidad de la existencia).

5. La labor conceptualizadora de aquellas zonas de la subjetividad que la tendencia objetivista consideró irrelevantes.

Dentro del existencialismo de aquella época es posible hallar distintas tendencias que Astrada caracteriza como el existentivismo, el humanismo, la analítica fenomenológica de la existencia humana (*Dasein*) y el existencialismo católico. Para la actitud existentivista la existencia resulta ser una realidad inaccesible, una meta inalcanzable para el conocimiento; ella no está situada al comienzo de la filosofía, sino más allá de sus límites. La identificación del existencialismo con el humanismo acentúa el predominio del factor subjetivo y antropológico, pero al mismo tiempo cae en la aceptación de supuestos objetivistas y en la adopción de criterios idealistas. En el caso del existencialismo católico el problema de la existencia es contemplado como un mero tránsito quedando mediatizado por exigencias extra-filosóficas de tipo dogmático y confesional. La posición restante es la de la analítica fenomenológica de la existencia humana, la cual sólo la considera a esta como el punto de partida básico para la interrogación por el ser puesto que ella ofrece la oportunidad óptica para dicha interrogación. Astrada señala que

Tal es el caso de la filosofía de Heidegger, a la que no se puede involucrar en el «existencialismo», tomado en las acepciones que hemos consignado.

⁴Cfr. *Ibid.*, pp. 351-352.

Pero, si tenemos en cuenta su punto de partida, su *terminus a quo*, la posición del genial filósofo germano también hace recaer su acento en el ser del hombre, en la necesidad de rescatarlo desde las lejanías de una gélida objetividad desde el plano de la razón abstracta, donde sólo funciona como un ente anónimo y es mero concepto, para centrarlo en la ec-sistencia. No obstante, la determinación de las estructuras existenciales no es la meta de la filosofía. Tal tarea es sólo un momento del proceso analítico de la hermenéutica de la existencia humana.⁵

Dentro de la diversidad de posiciones abarcadas por la denominación del “existencialismo”, el filósofo argentino reconoce que la dirección representada por el pensador alemán es la más acertada. El pensamiento heideggeriano toma como punto de partida de toda indagación filosófica la facticidad inmediata de la existencia humana manifiesta en su estar-en-el-mundo a fin de establecer su verdadera situación tal como ella se presenta: como un proceso temporal en sí mismo concluso. La existencia concreta ya no es concebida como mero tránsito hacia otro mundo de beatitud a la que estaría destinada, sino que ella se ve envuelta por su ámbito social e histórico. “Lo que está en cuestión es nada menos que la realización de la esencia humana del hombre como un ser de este mundo, consignado a su propia órbita finita”.⁶ La esencia del hombre es así histórica y su ser ha de realizarse justamente en la historia a través de todas sus contingencias, necesidades y cambios. Por otra parte, la esencia metafísica de la filosofía también radica en la historicidad: el hombre interroga desde la situación concreta y total de su existencia centrado en la temporalidad primaria y finita. Así, insertándose en la temporalidad y emergiendo de esta, la filosofía pertenece de modo esencial a la existencia humana.

3. La proyección metafísica de la noción de juego

⁵*Ibid.*, p. 353.

⁶*Ibid.*, p. 358.

Uno de los elementos que Astrada apropia e interpreta de su maestro es la metáfora del mundo como juego de la vida o de la existencia como juego. Ella le permite explicitar la estructura fundamental del estar-en-el-mundo propia de la existencia humana. Utilizando como hilo conductor este fenómeno y una libre caracterización de él, Astrada intenta, al igual que Heidegger, aprehender la trascendencia y la comprensión del ser propias del *Dasein* de forma más plena y original. En dicha elaboración es posible observar que la trascendencia en tanto que juego no es una nota básica del hombre, sino que éste está puesto en juego, en el juego que representa la existencia y la comprensión del ser.⁷ Esto es abordado en las obras *El juego existencial* (1933) y *El juego metafísico* (1942).

La noción del mundo como juego de la vida tiene su origen en el filósofo prusiano Immanuel Kant.⁸ Dicha expresión repasa en la convivencia histórica de los hombres, del ser unos con otros y de los distintos aspectos que tal coexistencia ofrece: la diversidad, la movilidad, la mutabilidad y la contingencia. Todo aquello en lo que la vida se ve envuelta es reflejo de la esencia de la existencia puesto que todo ello es el modo como la existencia se desenvuelve histórica y fácticamente, de modo que si la existencia puede ofrecer tal aspecto es que ese carácter de juego radica ya en la propia esencia de la existencia. Basándose en el pensador alemán Astrada formula la siguiente tesis: “En la esencia de la existencia humana misma se oculta, quizá, un carácter de juego. El mundo, por lo tanto, como conjunto de lo humano existente, es un juego. Y la misma totalidad del ser tiene el carácter de juego”.⁹ El juego es su ejecución y el conjunto de reglas conforme a las cuales tal juego se realiza. Existe además una alegría que no es acarreada por el juego, sino que yace en el juego mismo.¹⁰ El juego implica además la necesidad de estar en una cierta disposición de ánimo, de estar bien dispuesto.

⁷ Heidegger, M., *Introducción a la filosofía*, Madrid, Frónesis, 2001, p. 338.

⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 320.

⁹ Astrada, C., *El juego existencial*, Buenos Aires, Babel, 1933, p. 19.

¹⁰ Astrada se corrige más adelante en el texto: “En realidad, en el juego no hay propiamente alegría, sino, a la inversa, en toda auténtica alegría, en todo buen estado de ánimo, hay juego”. *Ibid.*, p. 20.

Uno de los rasgos fundamentales de la existencia humana es la relación que ella instaaura con el mundo. Existir no es otra cosa que estar-en-el-mundo, determinación esencial del *Dasein*.¹¹ Con ello se indica que la vinculación de la existencia humana con el mundo no consiste en una relación que la primera establece con el segundo, sino que el mundo es un rasgo esencial de la existencia misma. Este estar-en-el-mundo se corresponde con la estructura de la trascendencia la cual le permite al existente humano trascender las cosas e incluso la cosa psicofísica que él mismo es elevándose por encima de todo ente para poder relacionarse con ellas. Dado que la existencia es también un ente ella sólo puede relacionarse consigo misma y, más aún, ser sí misma sobre la base de la trascendencia, de modo que esta es la condición de posibilidad de la identidad de la existencia consigo misma. La trascendencia se proyecta sobre el mundo de tal manera que la existencia se mantiene en relación con éste. La existencia es así este trascender en cuanto estructura fundamental del estar-en-el-mundo: “Trascender significa ser-en-el-mundo, estar-en-el-mundo”.¹²

La comprensión del ser es una parte constitutiva del fenómeno de la trascendencia en cuanto que la existencia humana todo lo trasciende en busca del ser de todas las cosas.¹³ En efecto, el existente humano está puesto en el juego de la comprensión del ser. El hombre sólo existe a base de la comprensión del ser siendo posible distinguir entre una pre-comprensión corriente y obvia frente a un radical querer entender, comprender y conceptualizar el ser. Entre ambas concepciones se da un tránsito posibilitado por la pregunta explícita por el sentido del ser. Para poder plantear este interrogante no es necesario estar situado en ningún sitio en particular puesto que el *Dasein* se está moviendo siempre dentro de dicha comprensión. La comprensión del ser es algo que está ahí en el hombre como una propiedad o peculiaridad. De esto se sigue que la pregunta por el ser coloca en el centro de la problemática al hombre, de ahí la necesidad de elaborar una analítica existencial que exponga la constitución del

¹¹ Cfr. Heidegger, M., *op. cit.*, p. 318.

¹² *Ibid.*, p. 319.

¹³ Cfr. Astrada, C., *El juego metafísico (Para una filosofía de la finitud)*, Buenos Aires, El Ateneo, 1942, p. 44.

existente humano en el que tiene lugar la comprensión del ser. Dicho análisis no es más que un paso previo requerido por la tarea del filosofar que radica justamente en hacer que esta comprensión del ser llegue a ser expresa y temática.

4. El mito del ser como enajenación del hombre

La crítica y separación de Astrada respecto del pensamiento heideggeriano acontece a comienzos de la década del '50 al observar en los nuevos planteos de su maestro la desatención de la dimensión histórica del existente humano y la ontificación del ser al proponer un trascendentalismo arcaizante y mitologizante que aleja al ser hacia una región intangible y mítica, desprendiéndolo de sus articulaciones ónticas reales e históricas. Lo primero que este autor argentino va a denunciar es el "fatalismo metafísico"¹⁴ condensado en el siguiente aforismo del pensador germano: "El oscurecimiento del mundo no llega nunca a la luz del ser. Venimos demasiado tarde para los dioses y demasiado temprano para el ser. Cuyo iniciado poema es el hombre".¹⁵ A éste Astrada responde de manera interrogativa que

Si el ser, en el supuesto heideggeriano, había ya comenzado su poema, el hombre, ¿cómo es posible que el hombre de nuestra época haya llegado demasiado pronto para su mítico forjador? ¿Es, por ventura, que el ser dormitaba en su trasmundo, olvidado de su *poiesis*? Pero, ¿acaso es el ser, por propia destinación, luz ultrarremota, que no llega a la visión humana, y quedará siempre fuera de su alcance? ¿Es que nada puede el hombre en su esfuerzo por advenir al ser, y está irremediamente condenado a

¹⁴Astrada, C., *La revolución existencialista. Hacia un humanismo de la libertad*, La Plata, Nuevo Destino, 1952, p. 11.

¹⁵„Die Verdüsterung der Welt erreicht nie das Licht des Seyns. Für die Götter kommen wir zu spät und zu früh für das Seyn. Dessen angefangenes Gedicht ist der Mensch“, Heidegger, M., „Aus der Erfahrung des Denkens“, en: *Aus der Erfahrung des Denkens*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1983, p. 76.

comportarse como mera *tabula rasa*, en la que «el ser», cuando le pluga iniciar su eón, venga a inscribir el signo indescifrable de su paso?¹⁶

El pensador argentino repara en que Heidegger, otrora el filósofo del ser, se ha convertido en el mitólogo del ser:¹⁷ ha anunciado que sobre el mundo entendido como unidad y totalidad del ente impera el ser. La introducción del “acontecimiento del ser” reduciría al *Dasein* a ser sólo el lugar donde el ser acontece. Por lo tanto, el *Dasein* sería pensado a partir del ser, ser ya mitologizado y concebido como imperando sobre el hombre y el mundo. La voluntad del *Dasein* frente al mundo le es arrebatada dado que “no le es permitido enfrentarse a éste volitivamente bajo el aguijón del cuidado, puesto que aquello sólo está reservado al ser”.¹⁸ El ser se convierte así en un Absoluto trascendente, mítico y supra-temporal, en la fuente de toda realidad como mito, y la poesía y el pensar primario o esencial asumen la función de vía de acceso al mito del ser, narración en la que queda diluido el *Dasein*: “Acceder a su humanidad es, para él, adquirir conciencia de que no es nada más que el soporte de la «verdad del ser»”.¹⁹

La libertad del hombre desaparece en la medida en que a éste se lo deshumaniza para hacerlo vacar como esencia fantasmática a la «verdad del ser», y quedar enajenado de sí mismo en la vecindad de un Absoluto mitologizado, al cual corresponde un pensar arcaizante y mitologizante. La *humanitas* no está, aquí, como quiere Heidegger, al servicio del ser, sino que ella queda aniquilada por éste. Si el hombre ha conocido ya una especie de apatridad por enajenación en el ente, la que ha cristalizado en la metafísica, ahora Heidegger lo condena a una apatridad más radical, confinándolo en

¹⁶Astrada, C., *La revolución existencialista*, pp. 11-12.

¹⁷Cfr. *Ibid.*, pp.71-77.

¹⁸*Ibid.*, p. 74.

¹⁹*Ibid.*, p. 75.

la vecindad de un ser hipostasiado, de un *Ersatz* del *summum esse* de las religiones.²⁰

El hombre ha de rescatarse, de acuerdo con Astrada, de esta absorción en el mito del ser, que es una manera radical de enajenarse de sí mismo. Sólo él en tanto que ente existente puede enunciar ser y articularlo con nexo de sentido en el lenguaje, sin estar su pensar bajo el aguijón de un ser supra existencial y enigmático; sólo la existencia humana, señoreando el ciclo finito de su devenir, es capaz de forjar desde su situación concreta el poema ya no elegíaco sino épico del ser, del encuentro del hombre con su ser, poema que se traduce en la lucha del hombre por la conquista del ser. En este punto Astrada abogará por un humanismo universal que sólo puede validarse por la total recuperación del hombre de las diversas formas de enajenación en que se diluye su ser, denominando a su propuesta como “humanismo de la libertad”, el cual, por su fundamentación filosófica, a saber, el tránsito de lo antropológico a lo existencial que en él tiene lugar, cabe también ser llamado como “humanismo existencial”.²¹

Bibliografía

Astrada, C., “El existencialismo, filosofía de nuestra época”, en: *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía (Mendoza 1949)*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Cuyo, Tomo I, 1950, pp. 349-358.

---, *El juego existencial*, Buenos Aires, Babel, 1933.

---, *El juego metafísico (Para una filosofía de la finitud)*, Buenos Aires, El Ateneo, 1942.

²⁰*Ibid.*, p. 125.

²¹Cfr. *Ibid.*, p. 8.

La recepción del pensamiento de Martin Heidegger en el filósofo existencialista argentino Carlos Astrada. JUAN SOLERNÓ

---, "La metafísica de la infinitud como resultado de la «ilusión trascendental»", en: *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía (Mendoza 1949)*, ed. cit., Tomo II, pp. 660-665.

---, *La revolución existencialista. Hacia un humanismo de la libertad*, La Plata, Nuevo Destino, 1952.

---, "Relación del ser con la ec-sistencia", en: *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía (Mendoza 1949)*, ed. cit., Tomo II, pp. 655-659.

Fraguas, J., *Orugas y mariposas: secreto y denuncia en los existencialistas argentinos*, Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento, 2017.

Heidegger, M., *Introducción a la filosofía*, Madrid, Frónesis, 2001.

---, „Aus der Erfahrung des Denkens“, en: *Aus der Erfahrung des Denkens*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1983, pp. 75-86.

---, *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
MESA DE PONENCIA: FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

EFFECTOS DE ENCUADRE Y MODELOS EXTENSIONALES DE ELECCIÓN RACIONAL

Adriana Spehrs
UBA (FFyL, FCE y CBC)
adrianaspehrs@yahoo.com.ar

Resumen: En esta comunicación discutimos la tesis de Kahneman y Tversky de que los efectos de encuadre revelan la inadecuación empírica de la Teoría de la Utilidad Esperada. En primer lugar, examinamos si estos efectos constituyen una transgresión del principio de extensionalidad, exhibiendo las razones que permiten negar la equivalencia descriptiva de los problemas generadores los tales efectos. Luego, cuestionamos desde una perspectiva metodológica el impacto real de los resultados experimentales registrados por estos autores sobre la Teoría de la Utilidad Esperada. Finalmente, concluimos que los efectos de encuadre no necesariamente deben considerarse como manifestaciones de decisiones no racionales.

Palabras clave: Decisión, racionalidad, preferencias.

1. Decisiones racionales y esperanza matemática

Si bien se considera generalmente que las decisiones son racionales si satisfacen ciertos requisitos de coherencia, no hay unanimidad en cuanto a cuáles deberían ser tales requisitos. Por ejemplo, según B. Pascal, el monto que razonable apostar en un juego de azar es el que resulta de maximizar la ganancia esperada de participar en esa apuesta. Tal ganancia esperada se calcula sumando las ganancias asociadas a cada uno de los resultados posibles, ponderando cada ganancia por la probabilidad de que ocurra el resultado correspondiente. Pero en 1713, cuando N. Bernoulli planteó la famosa Paradoja de San Petersburgo, se puso de manifiesto la insuficiencia del criterio de Pascal. En efecto, en la apuesta que origina la paradoja las ganancias crecen exponencialmente, en tanto que las probabilidades de los resultados decrecen exponencialmente, siendo igual a un peso el monto el valor esperado de cada

posible premio.¹ Así, deberíamos estar dispuestos a apostar un monto importante de dinero, pues cualquiera sea esa cantidad, será superada por el valor esperado de la ganancia. Sin embargo, la evidencia empírica y la introspección revelan que semejante apuesta no parece aceptable.

Como solución a la paradoja planteada por su primo, D. Bernoulli (1738) propuso sustituir el valor esperado de la apuesta -la esperanza matemática de su resultado- por su utilidad esperada. Este autor sostuvo que asignamos un valor subjetivo a cada unidad adicional de dinero que podríamos ganar en la apuesta -la utilidad marginal del dinero- que depende de la cantidad de dinero de la que disponemos previamente. Tal utilidad puede ser distinta para diferentes personas, y también para una misma persona en distintas ocasiones. Así, además de discriminar entre la ganancia monetaria que reporta una apuesta y la utilidad de tal ganancia, Bernoulli postuló que cada incremento de la ganancia resultará en un aumento de la utilidad, pero en una cantidad cada vez menor cuanto mayor sea la ganancia previamente conseguida. De modo que aunque la ganancia monetaria provista por una apuesta pueda incrementarse indefinidamente, no sucederá lo mismo con la utilidad que ella reporta. Por eso, según Bernoulli el monto que es razonable pagar para participar de una apuesta está determinado no por el valor esperado de la ganancia que reporta sino por su utilidad esperada, que se calcula sumando las utilidades asignadas a cada posible resultado, ponderadas por las respectivas probabilidades de ocurrencia.

En su formulación de la Teoría de la Utilidad Esperada -en adelante, EUT-, von Neumann y Morgenstern (1944) emplearon una generalización de la noción de utilidad esperada propuesta por D. Bernoulli, pues definieron una función de utilidad esperada con respecto a loterías -o conjunto de posibles resultados cuya distribución de probabilidades de ocurrencia es conocida- y no,

¹ Supongamos que lanzamos una moneda y, en caso de que el resultado sea cara, el apostador recibe una suma de 2\$, pero en caso de que resulte ceca lanzamos nuevamente la moneda. Si resulta cara, el apostador recibe 4\$, en caso contrario la lanzamos otra vez, etc. Así, si el primer lanzamiento que resulta cara es el n-ésimo, el apostador gana 2ⁿ\$, de modo que el monto exigible como apuesta debería ser el valor esperado de que resulte ceca en los primeros n-1 lanzamientos y cara en el n-ésimo. Es decir:
 $(\frac{1}{2}).2\$ + (\frac{1}{2}).(\frac{1}{2}).2^2\$ + (\frac{1}{2}).(\frac{1}{2}).(\frac{1}{2}).2^3\$ + \dots + (\frac{1}{2})^n.2^n\$$, o sea, $1+1+1+\dots+1$

como Bernoulli, con respecto al dinero. La existencia de dicha función de utilidad requiere que se satisfagan los axiomas empleados por von Neumann y Morgenstern para caracterizar relaciones de preferencia racionales. Más precisamente, si las preferencias de un agente satisfacen los axiomas de completitud, transitividad, continuidad e independencia, la EUT garantiza la existencia de una función de utilidad cardinal que representa tales preferencias, en el sentido de que el agente elegirá una opción A en lugar de otra B si y sólo si la utilidad esperada que le reporta A supera la correspondiente a B.²

2. Efectos de encuadre y Teoría de la Utilidad Esperada

Con todo, la EUT no parece descriptivamente adecuada a la luz de la evidencia empírica disconfirmadora provista por los experimentos de Ellsberg (1961), en los cuales la preferencia de las personas por información más precisa da lugar a resultados que contradicen el axioma de completitud. También las investigaciones de Allais (1953) pusieron de manifiesto que las elecciones de las personas no siempre satisfacen el axioma de independencia. Por su parte, Kahneman y Tversky (1981) registraron modificaciones en las decisiones

² La teoría axiomática de la utilidad esperada desarrollada por estos autores adopta los siguientes axiomas:

A1. axioma de comparabilidad o completitud: dos alternativas X e Y cualquiera son comparables entre sí. En otras palabras, X es preferida a Y, o Y es preferida a X, o ambas son igualmente preferidas.)

A2. axioma de transitividad de la preferencia débil: si una alternativa X es débilmente preferida a otra Y, e Y es débilmente preferida a Z, entonces X es débilmente preferida a Z -X es débilmente preferida a Y si y sólo si X es al menos tan buena como Y.

A3. axioma de continuidad: si X es estrictamente preferida a Y e Y es estrictamente preferida a Z, entonces existen p y q tales que la combinación lineal $p.X + (1-p).Z$ es estrictamente preferida a Y, e Y es estrictamente preferida a la combinación $q.X + (1-q).Z$. En otras palabras, pequeños cambios en las probabilidades no generan cambios en el orden de preferencias.

A4. axioma de independencia: si X es estrictamente preferida a Y, la combinación $pX + (1-p)Z$ es estrictamente preferida a la combinación $p.Y + (1-p).Z$.

Estos axiomas se consideran condiciones necesarias y suficientes para la existencia de una función de utilidad numérica que tenga las siguientes propiedades -en esta formulación, X e Y son dos resultados alternativos; $u(X)$ y $u(Y)$ son los valores numéricos que una función de utilidad asigna a esos resultados; finalmente, p y (1-p) son valores de probabilidad) :

T. 1 propiedad ordinal: X es al menos tan preferido como Y si y sólo si $u(X) \geq u(Y)$, o sea, X es al menos tan preferido como Y si el agente asigna a X un valor de utilidad mayor o igual que Y.

T. 2 propiedad cardinal: $u.(p.X + (1-p).Y) = p.u(X) + (1-p).u(y)$, es decir, la utilidad esperada de la combinación probabilística de las alternativas X e Y es igual a al promedio ponderado de las utilidades de esas alternativas.

adoptadas ante problemas formalmente idénticos pero descritos de diferente modo. Estos autores denominaron “efectos de encuadre” a los resultados obtenidos cuando formulaciones distintas, pero extensionalmente equivalentes, del mismo problema dan lugar a cambios en las elecciones de los individuos.

Los efectos de encuadre se manifestaron en una serie de experimentos en los cuales, luego de brindar la siguiente descripción de una situación imaginaria, los participantes deben seleccionar una de dos opciones. El problema de decisión presentado a un grupo de personas es el siguiente:³

Imagine que EEUU se prepara para un brote de una inusual enfermedad asiática, por la cual podrían morir 600 personas. Se han propuesto dos programas sanitarios alternativos para combatir la enfermedad:

A: Si se adopta el programa A, se salvarán 200 personas.

B: Si se adopta el programa B, la probabilidad de que se salven las 600 personas es de $1/3$ y la de que ninguna se salve es de $2/3$.

El resultado registrado cuando el problema se plantea en términos de salvar vidas es que la mayoría de las personas elige el programa A en lugar del B, evidenciando aversión al riesgo –es decir, prefieren una ganancia segura que otra probable de igual **valor esperado**.

A otro grupo de personas se les plantea el mismo problema pero con los programas descritos en términos de pérdidas de vidas, como a continuación, y se pide seleccionar una opción:

A: Si se adopta el programa A*, morirán 400 personas.*

B: Si se adopta el programa B*, la probabilidad de que ninguna persona muera es de $1/3$ y la de que mueran las 600 es de $2/3$.*

Con esta formulación alternativa, la mayoría elige el programa B* en lugar del A*, evidenciando afición al riesgo –es decir, prefieren una pérdida probable que una segura de igual **valor esperado**. Kahneman y Tversky afirman que las dos formulaciones del problema son extensionalmente equivalentes pues consideran que $A = A^*$ y $B = B^*$, y así concluyen que el cambio en la descripción de las opciones afecta las decisiones. Según los autores, estos efectos de

³ Tversky, A., Kahneman, D., “The Framing of Decisions and the Psychology of Choice”, *Science. New Series*, vol. 211, n° 4481, (1981) p. 453.

encuadre resultan de lo que denominan “efecto certidumbre”, que consiste en la subvaloración de resultados probables con respecto a aquellos cuya ocurrencia es segura, y que genera aversión al riesgo si el problema se refiere a ganancias, pero si se refiere a pérdidas, ocasiona afición al riesgo.

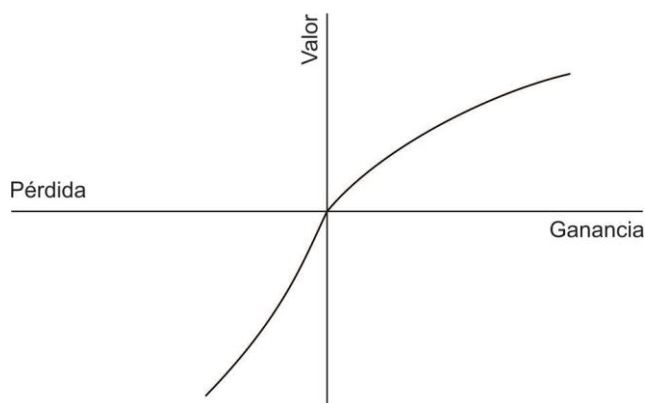
Según Kahneman y Tversky, el hecho de que distintas formulaciones del mismo problema de decisión provoquen inversión de las preferencias constituye una transgresión del supuesto implícitamente aceptado por la Teoría de la Utilidad Esperada: el de invariancia descriptiva. Este supuesto exige que las diferentes descripciones de las mismas opciones no modifiquen las preferencias, de modo tal que den lugar a las mismas elecciones. Estos autores, coincidentemente con Arrow (1982), se refieren al supuesto de invariancia descriptiva empleado la expresión “principio de extensionalidad”, insinuando así su vinculación con el principio lógico de extensionalidad.

3. Efectos de encuadre y Teoría de los Prospectos

La necesidad de dar cuenta de los efectos de encuadre fue una de las principales motivaciones que condujeron a Kahneman y Tversky a formular su Teoría de los Prospectos –en adelante, PT- que distingue dos fases en cualquier proceso de decisión. La primera es la fase de encuadre, en la cual se organiza y reformula la información para simplificar la evaluación y elección. Esta etapa consiste en una serie de operaciones que transforman las opciones a elegir, la valoración de los resultados que son consecuencia de las opciones y las probabilidades condicionales de obtener esos resultados al elegir las opciones. El encuadre es influenciado por el modo en que se presenta el problema y por las normas, hábitos y expectativas del agente. Como algunas de las operaciones de encuadre permiten o impiden que se apliquen otras, el resultado depende del orden en que se realicen las operaciones, que puede variar por la estructura y la descripción de los prospectos.

La segunda es la fase de evaluación, en la que se elige el prospecto de mayor valor que, según la PT, no es calculado maximizando la utilidad

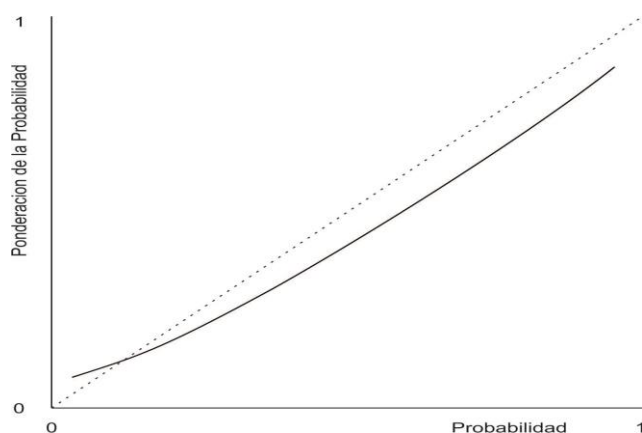
esperada como en la EUT, sino empleando dos funciones. Una de ellas asigna a cada resultado un número $v(x)$ que refleja su valor subjetivo y mide la magnitud de ganancias y pérdidas. La curva asociada a esta función de valoración subjetiva de los resultados es cóncava para ganancias y convexas para pérdidas –tiene forma semejante a una “S”- porque el valor marginal de las ganancias y de las pérdidas decrece con la magnitud de éstas.⁴ Además, esta curva tiene mayor pendiente para valores negativos de los resultados que para los positivos, reflejando que el impacto de las pérdidas supera al de las ganancias.⁵ La siguiente gráfica representa una función de valuación hipotética:



La otra función asocia a la probabilidad de cada resultado una ponderación $\pi(p)$ que refleja el impacto de las probabilidades de los resultados sobre la deseabilidad del prospecto. Esta ponderación es una función monótona creciente de aquella probabilidad, pero no es una función lineal ni de probabilidad. No atribuye valor alguno a los eventos imposibles – es decir, $\pi(0)=0$ –, se asigna $\pi(1)=1$ y para valores pequeños de p se da $\pi(p) \geq p$, sin embargo $\pi(p) + \pi(1-p) \leq 1$. Así, las probabilidades pequeñas son sobreestimadas aunque las moderadas y grandes son subestimadas, siendo este último efecto más intenso que el primero. La siguiente grafica representa una función de ponderación hipotética:

⁴ Por ejemplo, la diferencia en valor subjetivo entre ganar 10\$ o 20\$ supera a la diferencia entre ganar 110\$ o 120\$

⁵ Es decir, el displacer de perder cierta suma de dinero es mayor que el placer de ganar la misma suma.



De acuerdo con la PT, los efectos de encuadre resultan de la sucesiva aplicación de las reglas que gobiernan la fase de encuadre de las decisiones y los principios psicofísicos propios de la fase de evaluación. En efecto, Kahnemann y Tversky señalan que si las funciones $\pi(p)$ y $v(x)$ fueran lineales, el orden de las preferencias sería independiente del encuadre de las opciones, del de los resultados y del de las probabilidades –que son los tres componentes de todo problema de decisión. Pero como estas funciones no son lineales, diferentes encuadres dan lugar a diferentes elecciones. En particular, puede generar inversión de preferencias pues, de acuerdo con la forma atribuida a la función valoración $v(x)$, se registrará aversión al riesgo si se trata de ganancias, y afición al riesgo si se trata de pérdidas. Este efecto se intensifica, además, porque la función ponderación $\pi(p)$ subvalora las probabilidades moderadas y grandes, en tanto que sobrevalora las pequeñas. Contribuye, así, a que resulte más atractiva una ganancia segura que una probable de mayor magnitud, y a que sea menos atractiva una pérdida segura que una probable de inferior magnitud.⁶

En la Teoría de los Prospectos, el proceso central en el encuadre es aquel en el cual los resultados son clasificados como pérdidas o como ganancias con respecto a cierto punto de referencia neutral al que se asigna un valor

⁶ El ponderador de la decisión $\pi(p)$ transforma la probabilidad atribuida a un resultado en una función no aditiva, de modo que la suma de las probabilidades ponderadas de la ocurrencia y la no ocurrencia de un mismo acontecimiento puede ser inferior a uno.

subjetivo nulo.⁷ La descripción del problema determina qué punto de referencia se adoptará, punto en el cual cambian la pendiente y la curvatura de la función de valuación subjetiva $v(x)$. En el encuadre positivo la enfermedad puede ocasionar que no se salven 600 personas, y en relación a este punto de referencia las dos opciones se codifican como ganancias. Como la función de valuación es cóncava para las ganancias, resulta que $v(200) > \left(\frac{1}{3}\right) \cdot v(600) + \left(\frac{2}{3}\right) \cdot v(0)$, es decir: $v(200) > \left(\frac{1}{3}\right) \cdot v(600)$. Por eso la gente tiende a elegir la opción segura. En el encuadre negativo el punto de referencia cero es que ninguna de las 600 personas muera, y con respecto a este punto de referencia los dos resultados se perciben como pérdidas. Como la función de valuación es convexa para pérdidas, resulta que $v(-400) < \left(\frac{2}{3}\right) \cdot v(-600) + \left(\frac{1}{3}\right) \cdot v(0)$, es decir que: $v(-400) < \left(\frac{2}{3}\right) \cdot v(-600)$. Por eso, la gente tiene a elegir la opción riesgosa.⁸

4. Extensionalidad y equivalencia

Ahora bien, es importante destacar que considerar los efectos de encuadre como transgresiones del principio de extensionalidad requiere aceptar que son extensionalmente equivalentes las dos formulaciones del problema de decisión planteado. Sin embargo, tal equivalencia no resulta evidente pues, a diferencia de lo que sucede en las opciones riesgosas, en las opciones seguras la información no se especifica completamente. Así, las alternativas resultarán equivalentes sólo para quienes puedan inferir correctamente la información que no se ha explicitado en la opción segura A del problema descrito en términos de ganancias -la de que no se salvarán 400 personas- ni en la opción segura A*

⁷ La Teoría de los Prospectos también emplea una función de ponderación de las probabilidades de los resultados, que reemplaza la probabilidad de éstos por su ponderación, que es una medida no aditiva. Pero, para simplificar la explicación de este resultado, los autores asumen que dicha función ponderadora coincide con la probabilidad de los resultados. Cfr. Kahneman, D., Tversky, A. "Prospect Theory: An Analysis of Decision under Risk", *Econometrica*, 47 (2). 1979

⁸ Por otra parte, tanto la fase de encuadre de opciones, resultados y probabilidades, como la función de valuación de los resultados $v(x)$ darían cuenta de la no extensionalidad de los juicios sobre la utilidad subjetiva de tales resultados, es decir, del hecho de que diferentes descripciones de éstos originen diferencias en su valuación.

del problema expresado en términos de pérdidas –la de que no morirán 200 personas-. Es decir, en el encuadre positivo, las alternativas A y B se componen de una ganancia y una ‘no ganancia’ complementarias, pero esta última sólo se explicita en la opción riesgosa B. Similarmente, en el encuadre negativo, las opciones A* y B* están compuestas por una pérdida y una ‘no pérdida’ complementaria, pero esta última sólo se explicita en la opción riesgosa B*.

Por este motivo, puede argumentarse que la reversión de preferencias manifestada en los efectos de encaje no necesariamente revela irracionalidad en las decisiones, sino tan sólo una tendencia a focalizarse en la información que se provee explícitamente e ignorar la no explicitada. En tal caso, las decisiones de los agentes sólo pondrían en evidencia que éstos presuponen que los problemas han sido planteados de acuerdo con las reglas pragmáticas de comunicación habituales, por eso consideran la información explícitamente brindada como la única relevante para la decisión en cuestión. También se puede esgrimirse que los efectos de encaje no son, necesariamente, resultado de una decisión irracional sino tan sólo de cierta incapacidad para inferir todas las consecuencias lógicas relevantes de la información proporcionada en las opciones seguras, que son descritas de manera incompleta.

Por otra parte, el encuadre considerado positivo contiene tanto la expresión “se salvarán” como “no se salvarán”, y dista de ser evidente si los participantes en el experimento interpretan esta última expresión como una ganancia o como una pérdida. De este modo, la única razón que justificaría calificar como positivo el encuadre en cuestión radicaría en que la expresión “se salvarán” figura dos veces, mientras que “no se salvarán” figura sólo una. Así que la circunstancia de que se formule de modo incompleto la alternativa segura resultaría crucial para la consideración del primer encuadre como positivo. Y lo mismo sucede con la expresión “no morirán” en cuanto a la consideración del segundo encuadre como negativo. Ahora bien, desde el punto de vista metodológico, la corrección del planteo de este problema de decisión es cuestionable. En efecto, el único modo de establecer cuál marco es el positivo y cuál el negativo requiere una descripción incompleta de la alternativa segura en

cada uno de ellos. Pero esta descripción es precisamente la que genera la asimetría informativa que torna discutible la pretendida equivalencia de las formulaciones del problema.

Tampoco es claro en qué preciso sentido los dos encuadres resultan de descripciones que deben considerarse extensionalmente equivalentes. Podría creerse que ambas formulaciones del problema serían extensionalmente equivalentes si los pares de opciones reportaran la misma utilidad esperada, o bien si reportaran la misma ganancia esperada. No obstante, los efectos de encuadre sólo contarían como evidencia disconfirmadora de la EUT en caso de que pudiera probarse que las opciones reportan la misma utilidad esperada al agente decisor. Pero si sus alternativas reportan la misma ganancia esperada, el problema de reversión de preferencias manifiesto en los efectos de encaje no representa amenaza alguna para la EUT. En efecto, como ya señalamos, en la EUT se adopta el postulado bernoulliano de que no maximizamos la ganancia esperada de una apuesta, sino la utilidad esperada de esa ganancia. Sin embargo, el experimento de Kahneman y Tversky evidencia que los participantes **no** fundaron sus decisiones en la maximización de la esperanza matemática de las ganancias asociadas a cada alternativa.⁹ En efecto, el cálculo de la esperanza matemática de vidas salvadas indica que los programas A y A* son idénticos entre sí en este sentido, y también lo son los programas B y B* entre sí, pues:

Ganancia esperada de A: se salvan 200 de 600

Ganancia esperada de A*: mueren 400 de 600

se salvan 200 de 600 = se mueren 400 de 600

Ganancia esperada de B: se salvan $\left(\frac{1}{3}\right) \cdot 600 + \left(\frac{2}{3}\right) \cdot 0 =$ se salvan 200 de 600

Ganancia esperada de B*: mueren $\left(\frac{1}{3}\right) \cdot 0 + \left(\frac{2}{3}\right) \cdot (-600) =$ mueren 400 de 600

se salvan 200 de 600 = se mueren 400 de 600

Así, si un individuo funda sus decisiones en el cálculo de la ganancia esperada y prefiere A a B, debería preferir A* a B*, contrariamente a la

⁹ La diferencia entre la maximización de la ganancia esperada y la de la utilidad esperada resulta más evidente en los ejemplos en los que se consideran pagos monetarios.

evidencia empírica obtenida. Pero esta evidencia no permite asegurar que los individuos no maximicen su utilidad esperada, así que los autores no han mostrado que ésta sea evidencia disconfirmadora de la EUT. En realidad, para probar esto último, lo que los autores deberían haber mostrado es la imposibilidad de que una función que satisfaga los axiomas de la EUT pueda generar preferencias como las registradas en los efectos de encaje.

5. Consideraciones finales

Es importante destacar que la pretensión de Kahneman y Tversky de contrastar la EUT empleando el experimento en que registraron los efectos de encaje supone que esta teoría es aplicable incluso en aquellos casos en los que la noción de probabilidad no puede interpretarse frecuentemente. En efecto, este experimento involucra la probabilidad de ocurrencia de un acontecimiento particular o aislado, un suceso al cual no podemos atribuirle una frecuencia relativamente a una clase de referencia. La circunstancia de que la enfermedad asiática en cuestión sea calificada como inusual torna aún más difícil la adopción del concepto frecuencial de probabilidad para el tratamiento de este problema. Ahora bien, si en estos experimentos las decisiones se fundan en la ganancia esperada -y no en su utilidad esperada como estipula la EUT, y si además se atribuye probabilidad no frecuentemente interpretada a acontecimientos aislados, entonces no parece que los efectos de encaje revelen decisiones irracionales. Pues sería razonable elegir el programa A en lugar del B, ya que A asegura que se salvarán 200 vidas, mientras que B hace poco probable -0.33%- que salven 600 vidas pero hace muy probable que nadie se salve. Similarmente, la preferencia por el programa B* en lugar de A* parece razonable porque B* hace probable en cierta medida -aunque pequeña: 0.33%- que nadie muera, mientras que A* asegura la muerte de 400. En suma, si calificamos como racionales las decisiones de acuerdo con la EUT, el criterio de maximización de la ganancia esperada no será aplicable al experimento en que se registraron los efectos de encaje. Pero si no nos fundamos en la EUT, la

inversión de preferencias manifestada en los efectos de encaje podría considerarse racional.

Otra dificultad que plantea el experimento efectuado por Kahneman y Tversky es que no logra probar que un mismo individuo invierta su orden de preferencias, ya que han sido diferentes grupos de personas los que optaron entre los programas A o B y los que eligieron entre A* o B*. De modo que no puede concluirse que los mismos individuos que eligieron el programa A no elegirán A*, ni que los que eligieron el programa B* no elegirán B. Es decir, no puede asegurarse siquiera que alguno de los participantes manifieste aversión al riesgo en un encuadre y afición al riesgo en el otro.¹⁰

En cualquier caso, dista de ser evidente que el cambio de preferencias generado por la diferencia en las descripciones de las opciones deba considerarse, necesariamente, como evidencia de la adopción de decisiones no racionales. Quienes sostienen que los efectos de encuadre constituyen violaciones del principio de extensionalidad y que éste es un principio básico de toda elección racional, no toman en consideración la asimetría informativa entre las formulaciones alternativas del problema. Así, incluso aceptando la exigencia de que sea irrelevante la descripción de las consecuencias de las opciones a elegir si éstas son equivalentes, la mencionada asimetría permite cuestionar la equivalencia de las formulaciones del problema en cuestión. En consecuencia, esta asimetría no sustenta la pretensión de que tales formulaciones deban generar el mismo orden de preferencias.

Bibliografía

Allais, M., "Le Comportement de l'Homme Rationnel devant le Risque: Critique des Postulats et Axiomes de l'Ecole Americaine", *Econometrica*, vol. 21, n° 4, 1953, pp. 503-546.

¹⁰ Los autores llevaron a cabo otros experimentos a fin de registrar inversión de preferencias en los cuales sí emplearon el mismo grupo de personas. Sin embargo, la complejidad del diseño experimental de estos ejemplos plantea otros interrogantes que no podemos abordar en este trabajo.

Arrow, K., "Risk Perception in Psychology and Economics", *Economic Inquiry*, vol. 20, n° 1, 1982, pp. 1-9.

Bernoulli, D., "Specimen theoriae novae de mensura sortis", *Commentarii Academiae Scientiarum Imperialis Petropolitanae*, vol. 5, 1738, pp.175-192. Louise Sommer (trad.): "Exposition of a New Theory on the Measurement of Risk", *Econometrica*, vol. 22, n° 1, 1954, pp. 23-36.

Bourgeois-Gironde, S., Giraud, R., "Framing Effects as Violations of Extensionality", *Theory and Decision*, vol. 67, n° 4, 2009, pp. 385-404.

Ellsberg, D., "Risk, Ambiguity, and the Savage Axioms", *The Quarterly Journal of Economics*, vol. 75, n° 4, 1961, pp. 643-669.

Kahneman, D., Tversky, A., "Judgment under uncertainty: Heuristics and biases", *Science. New Series*, vol. 85, n° 4157, 1974, pp. 1124-1131.

Kahneman, D. , Tversky, A., "Prospect Theory: An Analysis of Decision under Risk", *Econometrica*, vol. 47, n° 2, 1979, pp. 263-292.

Kahneman, D. , Tversky, A., "The Framing of Decisions and the Psychology of Choice", *Science. New Series*, vol. 211, n° 4481, 1981, pp. 453-458.

Kahneman, D. , Tversky, A., "Rational Choice and the Framing of Decision", *The Journal of Business*, vol. 59, n° 4, 1986, pp. S251-S278.

Tversky, A. , Kahneman, D., "On the Study of Statistical Intuitions", *Cognition*, vol. 11, n° 2, 1983, pp. 123-141.

Tversky, A. , Kahneman, D., "Availability: and Heuristic for Judging Frequency and Probability", *Cognitive Psychology*, vol. 5, n° 2, 1983, pp. 207- 232.

Tversky, A. , Kahneman, D., "Extensional versus Intuitive Reasoning: the Conjunction Fallacy in Probabilistic Reasoning", *Psychological Review*, vol. 90, 1983, pp. 293-315.

von Neumann, J. , Morgenstern, O., *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton, Princeton University Press, 1944. (1947)

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
MESA DE PONENCIAS: PENSAMIENTO ARGENTINO Y LATINOAMERICANO

LOS BIENES COMUNES INFORMACIONALES: UNA FRUCTÍFERA CATEGORÍA DE ANÁLISIS

Liliana Spinella
Universidad de Buenos Aires - UMET
proyectoinvestigacion@yahoo.com.ar

Resumen: Restringir los criterios clasificatorios de los bienes a la tradicional división dicotómica “público/privado” resulta insuficiente para abrazar la diversidad de las entidades presentes en las sociedades capitalistas contemporáneas. En consecuencia, intentamos revalorizar los aportes a esta discusión de autores como Elinor Ostrom y Benjamin Coriat que permiten superar los límites tanto de la denominada “tragedia de los comunes” que planteara Garret Hardin como de la posterior “tragedia de los anticomunes” de Michael A. Heller y Rebecca S. Eisenberg.

Palabras clave: bienes comunes informacionales, tragedia de los anticomunes, régimen de acceso abierto, propiedad común, recurso común.

1. Algunas cuestiones preliminares

La relación entre los sistemas de mercado y la tecnología basada en la información no solo se muestra inconciliable sino que engendra paradojas como la convivencia de un modelo que brega por derechos de propiedad privados a través de herramientas como los derechos de patente de invención y, por otro lado, el auge de los modelos cooperativos como el movimiento del software libre o los fenómenos de las Wiki. La principal contradicción que manifiesta el capitalismo se revela en la existencia de bienes e información producidos en abundancia y gratuitos, frente a los monopolios, la propiedad privada, y el valor comercial de los bienes. En consecuencia, se ha postulado que dentro del propio sistema capitalista actual se encuentra el germen de una forma de economía superadora: el denominado postcapitalismo.

En este contexto postcapitalista, ciertos conceptos tradicionales como la clasificación dicotómica “público/privado” exhiben sus limitaciones para dar cuenta del fenómeno actual. Y allí surgen nuevas categorías necesarias para

comprender esta realidad. De este modo, en el presente trabajo nos proponemos abordar el concepto “bienes comunes informacionales”. Cabe aclarar que lo utilizaremos como sinónimo de las nociones “bienes comunes de la información” o “bienes comunes del conocimiento”. Comenzaremos con una breve referencia a la clasificación “público - privado” cuya aplicación específica en el ámbito jurídico y en relación a los bienes que se vinculan con el conocimiento y la producción científica, encuentra algunas limitaciones.

Luego, abordaremos una tesis clásica que provee justificación de la propiedad privada para los recursos de uso común, el célebre argumento de Garret Hardin “tragedia de los comunes”.

Y, finalmente, examinaremos los fundamentos más contemporáneos como la denominada “tragedia de los anticomunes” en clara reacción a la propuesta anterior y creada en función de la situación de la biomedicina a fines de la década de 1990. También, nos centraremos en el concepto “bienes comunes informacionales”, no sin antes hacer referencia a la clásica noción “commons” de la que resulta acreedora. Finalmente, esbozaremos algunas reflexiones finales.

2. Categorías tradicionales de análisis

2.1. La distinción “público” / “privado”

La multivocidad de los conceptos “público” y “privado” se manifiesta de diversos modos; cuando se los sustantiva como si fueran esferas o espacios, o se los utiliza normativamente o con fines descriptivos, y cuando es difícil delinear las fronteras separatorias. Nos resulta interesante la propuesta de Rabotnikof¹ quien distingue tres sentidos principales:

¹ Rabotnikof, N. *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*. Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

- i. “Lo público” como aquello que resulta de interés o utilidad común, entendido como “colectivo” porque refiere a la comunidad en contraposición a “lo privado” que remite al interés individual. De este modo, se habla de “salud pública”, por ejemplo, para referir a los aspectos generales y que atañen a todas las personas, mientras que “lo privado” es singular y también personal. Una de sus aplicaciones se da en el ámbito jurídico, permite diferenciar entre el derecho público y privado.
- ii. “Lo público” como aquello que es manifiesto, se lleva a cabo a la luz del día, a diferencia de lo que permanece en secreto, oculto. Que algo sea público significa que se vuelve visible, en el sentido del concepto publicidad de la Ilustración. Así, la imprenta representó un paso importante para esta segunda acepción de “lo público” lo que antes se mantenía en secreto por parte de los iniciados, se pudo poner a disposición de todas las personas gracias este singular invento.
- iii. “Lo público” como aquello abierto y a lo cual se puede acceder frente a lo cerrado, por lo tanto “lo público” no es materia de apropiación individual sino que es accesible. Así, las plazas o las calles pueden ser consideradas públicas, en tanto que lo privado se distingue por la clausura. Este último sentido es el que más se relaciona con el par inclusión/exclusión. Consideremos las prácticas cortesanas que son públicas en el segundo sentido (visible) pero incorporan un aspecto de clausura en cuanto a la participación; o bien cuando se instauró el sufragio universal, era público en las primeras dos acepciones del término pero no cumplía con el requisito de accesibilidad.

Esta categorización es fructífera para efectuar un recorrido histórico o bajo la perspectiva de la filosofía política, y analizar el modo cambiante de articulación de las tres acepciones de “lo público” que no siempre han

coincido: lo general y común; lo visible y manifiesto; y lo abierto y accesible; se han entretendido de manera cambiante desde la antigüedad clásica hasta la época actual.

Sin embargo, existen categorías que introducen un desafío para ser encuadradas en los márgenes clasificatorios anteriores. Por ejemplo, los derechos de patentes de invención representan una esfera especial que no se encuadra netamente ni en el derecho público ni en el privado sino en el ámbito de la propiedad intelectual como área separada porque se encuentra vinculada a las creaciones de la mente: las obras artísticas, literarias, las invenciones, los símbolos, los nombres e imágenes utilizados en el comercio. Dentro de la propiedad intelectual se reconocen diversos derechos, como las patentes de invención que son derechos exclusivos y se conceden a su titular sobre una invención (OMPI); así, parecieran ser parte del derecho privado pero, en tanto la protección se concede durante un período limitado de tiempo, y luego se pone a disposición del público para que pueda acceder a ella, ese carácter privado se disipa. La cuestión adquiere mayor complejidad cuando estos derechos se otorgan sobre las pretendidas innovaciones en el área de la biomedicina, la genética, y otras disciplinas científicas.

2.2. La tragedia de los comunes

Una de las más notorias defensas de la necesidad de los derechos de propiedad privada remite a la clásica obra de Hardin.² En principio, podría pensarse que los recursos materiales de uso común son ajenos a la propiedad privada; pero el análisis de este autor muestra cómo con una retórica que apela a la utilidad pública permite esgrimir una justificación de los derechos de propiedad privada sobre esta clase de bienes. Recurre a un modelo explicativo que propone imaginar un campo de pastoreo abierto a todos los integrantes de la comunidad. En este contexto, cada individuo, en tanto ser racional,

² Hardin, G. "The Tragedy of Commons". *Science*, vol. 162, n° 3859, 1968, pp. 1243-1248

implementará una estrategia en pos de maximizar su ganancia ya que la utilidad positiva que se traduce en el incremento del número de animales que pueda agregar, es casi total; mientras que la utilidad negativa -reflejada en los efectos que se generan para el recurso común- son repartidos por la totalidad de integrantes. De esta manera, la actitud racional impulsa a cada individuo a agregar la mayor cantidad posible de animales. Sin embargo, a largo plazo las consecuencias resultarán devastadoras para el recurso ya que los daños que sufre el terreno no son soportados por nadie ni tampoco existe alguien que asuma las consecuencias negativas, de allí la idea de la generación de una “tragedia de los comunes”, por la explotación excesiva de los recursos comunes cuando no se implementan sistemas de incentivos ni estrategias de cooperación entre los/as usuarios/as. Así:

La poderosísima metáfora de Hardin, la “tragedia de los comunes” (Hardin, 1968: 1244) cobró vida propia y pasó a significar que todo tipo de bien común es trágico, por ineficiente, y que los derechos de propiedad (privada) son una condición necesaria para cualquier tipo de gestión que no quiera despilfarrar recursos comunes. Nuevamente, pretendidos argumentos de utilidad pública para defender la apropiación privada de los antiguos comunes.³

Las implicancias de este argumento en materia económica han sido innumerables. Aludiremos a las reflexiones de Ostrom.⁴ Sostiene que luego de la publicación del artículo de Hardin, muchos especialistas propusieron, frente a ciertos casos caracterizados por la ausencia de derechos de propiedad y la independencia de los actores como la deforestación acaecida en países tropicales, que las autoridades debían imponer una serie de instituciones para resolver estos dilemas. Alegaban que la propiedad privada resultaría más eficiente; aunque algunos bregaban por la propiedad gubernamental. Sin

³ Bertomeu, M. J., “Bien Común” en Pereda, C. (ed.), *Diccionario de justicia*, México, Siglo XXI Editores, 2016, p. 92.

⁴ Ostrom, E. *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*, Washington D. C., Island Press, 2001, pp. 17-41.

embargo, hasta mediados de la década de 1980 fueron incapaces de considerar que las soluciones podrían provenir de los propios/as usuarios/as.

Uno de los desafíos a la propuesta de Hardin provino de los economistas expertos en propiedad común. Sostuvieron que el afamado autor no había sido capaz de distinguir entre los conceptos *régimen de acceso abierto*, y *régimen de propiedad común*. En relación a la primera noción, nadie ostenta facultades exclusivas para impedir a cualquier otra persona que utilice el bien, simplemente se posee el mismo derecho que los demás para acceder al uso del bien común (el campo de pastoreo). En cuanto a la segunda formulación, es diferente porque presupone la existencia de una comunidad de propietarios que están imbuidos del poder de excluir de la utilización a quienes no forman parte del grupo; además se pueden distinguir quiénes tienen intereses a largo plazo en el recurso y un incentivo para evitar la sobreutilización. En consecuencia, el artículo de Hardin no refiere a un bien compartido como propiedad común sino a uno que se gobierna por un régimen de acceso abierto. Confundir estas dos nociones puede traer aparejadas terribles consecuencias para la administración del recurso tanto como para los/as usuarios/as.⁵

3. Nuevas categorías de análisis

3.1 La tragedia de los anticomunes

La expansión de los derechos de propiedad intelectual en el ámbito de la biomedicina y la genética condujo a un resurgimiento de la propuesta hardiana, de la mano del trabajo de Heller & Eisenberg⁶ aunque en sentido contrario. El estado de situación era diametralmente opuesto: en lugar de la sobreutilización

⁵ Ostrom, E. "Reformulating the commons" en J. Burger et al., (eds.), *Protecting the commons: a framework for resource management in the Americas*, Washington D. C., Island Press, 2001, pp. 17-41.

⁶ Heller, Michael A. & Eisenberg, Rebecca S. "Can Patents Deter Innovation? The Anticommons in Biomedical Research", *Science*, vol. 280, 1998, pp. 698-701.

del recurso se observa una escasa utilización por la excesiva exclusión, y encuentran que ciertos individuos que poseen el control total del bien y la capacidad de denegar el acceso a los demás.

Desde la aparición del artículo de Hardin, la investigación biomédica ha pasado de un modelo centrado en los recursos comunes a otro que versa sobre la privatización, y Heller & Eisenberg consideran que este último esquema genera como efecto no-deseado el hecho de convertirse en una barrera para la innovación y el desarrollo de nuevas investigaciones y de productos en las ciencias de la vida.

Para Heller & Eisenberg⁷ las patentes de genes encarnan uno de los dispositivos de investigación biomédica mediante los cuales los gobiernos impulsan anti-comunes; y remarcan dos características. La primera se relaciona con el mecanismo surgido a partir de estos derechos: la fragmentación concurrente que se configura con la presencia de múltiples derechos de propiedad de patentes sobre fragmentos de genes aislados. Para desarrollar un único test de diagnóstico genético o una proteína terapéutica se requiere acceder a información diseminada en varias patentes, propiedad de diferentes titulares. Esto sucede porque cuando los científicos sospechan que determinados genes podrían estar asociados con la predisposición a contraer enfermedades, es probable que las compañías y los institutos intenten conseguir derechos exclusivos sobre los fragmentos del gen o las proteínas. Esta proliferación de patentes sobre fragmentos individuales con titulares diferentes inevitablemente conlleva un incremento en los costos de transacción que deberá afrontar quien pretenda desarrollar un producto a través de la obtención de las licencias relacionadas.

La segunda cuestión, refiere a la heterogeneidad de intereses de los diversos titulares. No suele ser el mismo interés el perseguido un centro de investigación pública o una universidad que aquél que motiva a una compañía transnacional.

⁷ *Idem.*

Es importante destacar que frente al escenario descrito por Heller & Eisenberg, en el área de la biomedicina muchos intelectuales defendieron la posición hardiana y el otorgamiento de derechos exclusivos. El llamado de atención de Hardin sobre los efectos negativos que suscita la sobreexplotación de los recursos comunes cuando no existen estrategias de cooperación ni incentivos para conservarlos fue uno de los estandartes de los defensores de los derechos de propiedad privada en la biomedicina.⁸ En relación a la propiedad intelectual, algunos autores postulan como una cuestión de “necesidad” la expansión de estos derechos a nuevas áreas antes consideradas inapropiables entre las que se encuentran las secuencias genéticas. En el proceso de cercamiento de las tierras comunales sus partidarios destacaban que la apropiación individual permitía el incremento de la actividad agrícola e insistían en aseverar “la propiedad privada salva vidas”. Si bien se debe reconocer que la noción de “sobreutilización” es extraña para dar cuenta de las características de la propiedad intelectual, el resto de los argumentos que se esgrimen para brindar fundamento al segundo movimiento de cercado de los bienes comunales son exactamente los mismos: la propiedad intelectual es necesaria para fomentar I&D. Avanzar un paso y extender el alcance del ámbito de propiedad al genoma humano es la única manera, aseguran, de conseguir el tipo de capital e inversiones para producir nuevas drogas y terapias genéticas: “la propiedad privada salva vidas”. A pesar de ello, olvidan algunas de las consecuencias de estos procesos de cercamiento:

L’enclosure des communs académiques a entraîné avec elle toute une série de conséquences. L’une d’elles est le déclin de l’esprit de collaboration et de partage. Dès lors que les universités nouent des partenariats industriels, des nombreux chercheurs ne sont même plus *autorisés* à partager leurs résultats de recherche.⁹

⁸ Boyle, J. “The Second Enclosure Movement and the Construction of the Public Domain”, *Law and Contemporary Problems*, vol. 66, n° 1/2, *The Public Domain*, 2003, pp. 33-74.

⁹ Bollier, D. “Les enclosures du savoir et de la culture”, *La renaissance des communs: pour une société de coopération et de partage*, Paris, Ed. Charles Léopold Mayer, 2014, p. 85.

Uno de los principales corolarios afecta el modelo mismo de realización de la ciencia. Tradicionalmente, y a partir del surgimiento de la ciencia moderna, ha estado caracterizado por el espíritu colaborativo y se ha compartido la información entre los diferentes científicos.¹⁰ Pero, cuando el objetivo no sólo de las empresas privadas sino también de las universidades, se transforma en el patentamiento y la obtención de otros derechos de explotación exclusiva, los/as propios/as científicos /as se ven impedidos de compartir los detalles de sus investigaciones ya que podrían estar brindando información para que otras instituciones obtuvieran derechos de exclusividad. Reina el hermetismo sobre los trabajos realizados, y solo se comparte aquella información no relevante.

Así, los partidarios de la defensa del proceso de cercamiento de los bienes intelectuales encauzan sus ardidés intelectuales al perfeccionamiento del sistema de derechos. Defienden un nuevo paradigma que sea capaz de asegurar la implementación de estos derechos en una era donde la información es el activo más valioso y la propiedad intelectual se redefine como un dispositivo con numerosos propietarios que comparten derechos simultáneamente. Ello, aseguran, en un contexto donde el boom de la apropiación de los bienes intangibles promueve la expansión constante de la actividad científica y de la expresión artística. Al tomar como punto de partida que los sistemas fuertes de derechos de propiedad privada fomentan la innovación y la transferencia de tecnología, en el mejor de los casos, proponen que los países en desarrollo adopten medidas que les permitan contrarrestar la actitud proteccionista de los países desarrollados.¹¹

¹⁰ Cfr. Lamo de Espinosa, E. *La sociedad del conocimiento. Información, ciencia, sabiduría*. Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 2010.

¹¹ Maskus, K H. & Reichman, J. H. "The Globalization of Private Knowledge Goods and the Privatization of Global Public Goods", *Journal of International Economic Law*, vol. 7, n° 2, 2004, pp. 279-320.

3.1 *Los aportes de Ostrom y Benjamin Coriat al estudio de los “bienes comunes informacionales”*

Antes de concentrarnos en el eje del presente trabajo, es conveniente esbozar algunas consideraciones preliminares respecto de los bienes comunes. Siguiendo a Paul Samuelson, Ostrom¹² reconoce la diferencia entre los bienes públicos, que son no-rivales, y en términos económicos esto significa que el costo marginal de agregar un consumidor adicional es cero; y no-excluibles ya que su utilización no impide que un tercero haga uso del bien (por ejemplo, los océanos y el aire), y los bienes privados que se caracterizan por ser rivales tanto como excluibles en el consumo. A pesar de ello, la economista considera que más que nociones excluyentes se pueden considerar dos extremos de un *continuum*, y en medio de ellas se despliega una multiplicidad de bienes que pueden caracterizarse en virtud de una serie de derechos que, pueden o no, estar combinados entre sí. Se dividen en dos grupos:

i. el *acceso* y la *extracción*, los niveles más bajos de derechos; el primero garantiza el derecho de acceso al recurso, remite a los recursos naturales (lago, bosque, área de pesca); el segundo es el derecho de extraer parte de ese recurso (pez de la pesca, madera del bosque) y pertenece a los “usuarios/as autorizados/as”.

ii. aparecen el *manejo*, la *exclusión* y la *alienación/enajenación*, que son de orden diferente (y superior) con respecto al grupo anterior. Los otros dos son derechos de nivel operacional, éstos pertenecen al nivel de las elecciones colectivas y refieren a la administración de los bienes. Este punto es crucial porque muestra que los derechos están sujetos a jerarquías, y se pueden tener derechos desiguales.

El *manejo* consiste en el derecho de regular las condiciones de uso de los bienes comunes y de la incorporación de mejoras. La *exclusión* permite decidir quién se beneficiará con el derecho de acceso y cómo puede ser transferido este

¹² Ostrom, E. *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*, Washington D. C., Island Press, 2001, pp. 17-41.

último. Y la *alienación* o *enajenación* refiere al derecho de arrendar o vender uno o más de los derechos. Entonces, las decisiones más relevantes caen en manos de quienes pueden operar a través de los derechos del segundo grupo.

A la economista le interesan los sistemas de recursos naturales y considera que ni el Estado ni el mercado han logrado que los individuos mantengan un uso productivo. Su preocupación es investigar modelos alternativos como los Recursos de Uso Común (RUC) donde los apropiadores crean, aplican, y supervisan sus propias reglas, y además, el sistema de recursos e instituciones ha perdurado por períodos largos. La hipótesis principal sostiene que el compromiso y la supervisión están vinculados de manea estratégica, de modo tal que la supervisión produce tanto beneficios privados para el supervisor como beneficios conjuntos para otros.

Esto pone en evidencia el funcionamiento de modelos alternativos a los clásicos y tradicionales, relevantes para explicar la multiplicidad de regímenes en relación a los bienes materiales, que implican el involucramiento de los propios sujetos. Es momento de concentrarnos en los bienes comunes informacionales.

Cuando Hess y Ostrom¹³ realizaron el recorrido histórico de los bienes comunes informacionales encontraron que antes de 1995 casi nadie relacionaba el término *información* con el de *bien común*. Pero, a partir del auge de internet, esta nueva manera de distribuir la información no encuadraba ni en el molde de lo público ni en el de lo privado, y apelar al concepto de bienes comunes era una herramienta adecuada para enmarcar los nuevos dilemas. En ese entonces se estudiaban las comunidades digitales, pero fue el ámbito jurídico el que puso énfasis en este nuevo elemento, de manera que el concepto *procomún* se expandió para referir a la información digital y a sus procesos de vallado, mercantilización y patentamiento.

Ambas autoras proponen una doble clarificación conceptual. i. No es lo mismo acceso abierto a la información que acceso abierto a bienes materiales

¹³ Hess, Ch. & Ostrom, E. Understanding Knowledge as a Commons. From Theory to Practice. Massachusetts, MIT Press, 2011.

como la tierra o el agua. El ejemplo de los campos de pastoreo muestra que, esa libertad de acceso puede implicar la ruina del recurso mientras que, en relación a la información, bien no rival, la consecuencia es el acceso libre, sin ningún tipo de pago o restricción. Asimismo, quienes opten por ofrecer libremente sus obras, pueden conservar los derechos de propiedad intelectual; así, se genera un efecto positivo al generar un bien público universal.

ii. La expresión bienes comunes no supone necesariamente el carácter de acceso abierto, aunque la relación contraria sí conlleva una implicación en el sentido lógico del término: tanto el contenido como la red comunitaria del movimiento de acceso abierto son formas de bienes comunes.

Por su parte Coriat¹⁴ define el concepto de bien común por una serie de tres determinantes o constituyentes básicos:

- a. El recurso puesto en común o compartido;
- b. El modo de acceso al recurso y las reglas de su intercambio;
- c. El modo de gobernanza del recurso. También permiten decidir en los conflictos de intereses cuando estos aparecen y amenazan la existencia del recurso común.

La existencia de los bienes comunes para este autor es el resultado de la triple intersección descrita.

También reconoce¹⁵ que parte de la originalidad de la noción “bienes comunes informacionales” radica en: 1) la naturaleza de los recursos a los que se accede y 2) que se comparten mediante la implementación de estructuras de gobernanza construidas *ad hoc*. Tres notas distintivas sobresalen:

- i) Implican conjuntos de recursos compuestos por bienes no-rivales y no-excluibles. Entonces, sería casi imposible que se verificara una “tragedia de los comunes”.

¹⁴ Coriat, B. “Qu’est ce qu’un commun? Quelles perspectives le mouvement des communs ouvre-t-il à l’alternative sociale?”. *Les Possibles*, n° 5 - Hiver, 2015, pp. 1-6.

¹⁵ Coriat, B. “L’apport d’Ecole de Bloomington à l’Economie sociale et solidaire: Biens collectifs, auto-organisation et gouvernance ». *Rencontre des acteurs et des chercheurs de l’Economie Sociale avec Elinor Ostrom*. Paris, Université Paris 13, 2011, pp. 1-26.

ii) Fueron creados por efecto de una “exclusión” artificialmente construida a través de diferentes derechos de propiedad intelectual.

iii) La estructura del sistema de gobernanza no se orienta tanto a la conservación del recurso cuanto a su crecimiento y enriquecimiento. Los bienes comunes informacionales contienen reglas que establecen las condiciones de enriquecimiento o mejora del bien común (“reglas adicionales”). Esto vale para el software, y para la producción de nuevos artículos en las Wiki donde un conocimiento inicial se pone online y las mejoras son administradas por individuos que validan lo agregado.

Entre las iniciativas exitosas de aplicación de estos bienes comunes informacionales, podemos destacar: i. el movimiento de software libre que ocupa un lugar privilegiado:

Quizás el aspecto más interesante de la estrategia adoptada por el software libre sea su carácter de oposición constructiva. Donde muchos movimientos encuentran que no pueden construir un mundo mejor sin antes tirar abajo las estructuras del actual, el software libre vio que en su campo la construcción podía preceder a la demolición.¹⁶

Se basa en una idea original: es posible utilizar las mismas reglas del copyright destinadas a restringir las copias, pero con una finalidad diferente: restringir la capacidad de restringir a los demás, utilizando una metodología creativa. La creación de esta base de software que cuenta con los elementos necesarios para desarrollar programas en forma distribuida, más allá de la ubicación geográfica, también comprende una estructura descentralizada, sin jerarquías ni estructuras de control.

ii. Una manera de romper el proceso de cercamiento que se da en el caso de "editores científicos" es a partir de la publicación por parte de los investigadores independientes. Estos editores se dedican a encontrar

¹⁶ Heinz, F. “Software Libre: la revolución constructiva” en *Argentina Copyleft. La crisis del modelo de derecho de autor y las prácticas para democratizar la cultura*. Villa Allende, Fundación Vía Libre, 2010 pp. 110.

investigadores para evaluar los artículos y luego publicar aquellos que han sorteado con éxito la revisión por pares en revistas de prestigio. Actúan como intermediarios, y se benefician al revender revistas costosas a las bibliotecas y los particulares. Para enfrentar este escenario, muchos investigadores independientes han conformado una red para el acceso abierto a publicaciones científicas, en colaboración con instituciones como *Centre National De La Recherche Scientifique* de Francia. Son estas iniciativas en pos del intercambio y de la construcción colectiva del conocimiento, el corazón de los bienes comunes informacionales.¹⁷

3. La potencialidad del concepto “bienes comunes informacionales”

Algunos autores como Paul Mason¹⁸ han reconocido el rol fundamental de los bienes comunes informacionales. Para él representan un dispositivo poderoso y se configuran como elemento central en la marcha hacia el sistema postcapitalista. Del mismo modo en que el capitalismo se puede caracterizar por dos notas centrales: un sistema complejo y adaptativo; su instinto de supervivencia lo impulsó a fomentar el cambio tecnológico que se termina convirtiendo en su propio talón de Aquiles. Las tecnologías pueden ser de tipo informacional pero también están aquellas que se instalaron en las últimas décadas en el ámbito de la salud o la producción alimentaria. Y, el capitalismo no tiene manera de adaptarse a ellas. Así, el postcapitalismo emerge como instancia superadora en virtud de tres innovaciones que produjo la tecnología durante los últimos años: 1. la informática que desdibuja los límites entre trabajo y tiempo libre, entre salario y trabajo; 2. los bienes informacionales interfieren en la capacidad de los mercados de fijar precios porque los mercados funcionan en base a la escasez, y estos bienes implican abundancia; el mecanismo defensivo en este caso adoptó la forma de monopolios y de oligopolios; y 3. El surgimiento de la producción colaborativa.

¹⁷ Le Crosnier, H. “Les communs de la connaissance”, *Les Possibles*, n° 5 - Hiver, 2015, pp. 1-6.

¹⁸ Mason, P. *Postcapitalism: A Guide to Our Future*. London, Allen Lane, 2015.

En este proceso de enfrentamiento a la propia lógica capitalista desde dentro, los bienes comunes informacionales con toda la dinámica colectiva y sus formas de auto-organización, generan otro modo de relación entre los productores de conocimiento. Este nuevo enfoque de los bienes comunes informacionales junto con los derechos colectivos de uso de ese conocimiento y de la cultura contrasta con la lógica distintiva de la "economía del conocimiento", que, por el contrario, impone derechos de propiedad que limitan el uso del conocimiento para crear una nueva forma de dominación.

Los bienes comunes informacionales son criaturas contemporáneas que ponen a prueba nuestra capacidad de asimilarlas, categorizarlas y regularlas. Más allá de la lógica capitalista, la idea de que la información y el conocimiento poseen un aspecto social, compartido, y que su distribución libre debe prevalecer sobre la cultura del secreto, representan intuiciones poderosas que no pueden ignorarse.

El carácter no-excluible de estos bienes interpela a todos los individuos a tratar de arribar a regulaciones alternativas que permitan una distribución equitativa de los beneficios que producen junto con un acceso acorde.

Bibliografía

- Bertomeu, M. J. "Bien Común" en Pereda, C. (ed.), *Diccionario de justicia*. México, Siglo XXI Editores, 2016.
- Bollier, D. "Les enclosures du savoir et de la culture", *La renaissance des communs: pour une société de coopération et de partage*, Paris, Ed. Charles Léopold Mayer, 2014, pp. 75-87.
- Boyle, J. "The Second Enclosure Movement and the Construction of the Public Domain", *Law and Contemporary Problems*, vol. 66, nº 1/2, *The Public Domain*, 2003, pp. 33-74.

Los bienes comunes informacionales: una fructífera categoría de análisis. LILIANA SPINELLA

Coriat, B. "Qu'est ce qu'un commun? Quelles perspectives le mouvement des communs ouvre-t-il à l'alternative sociale?". *Les Possibles*, n° 5 - Hiver, 2015, pp. 1-6. Disponible en:

<https://france.attac.org/nos-publications/les-possibles/numero-5-hiver-2015/dossier-les-biens-communs/article/qu-est-ce-qu-un-commun> (Fecha de consulta: 15/10/2018).

Coriat, B. "L'apport d'École de Bloomington à l'Économie sociale et solidaire: Biens collectifs, auto-organisation et gouvernance ». *Rencontre des acteurs et des chercheurs de l'Économie Sociale avec Elinor Ostrom*. Paris, Université Paris 13, 2011, pp. 1-26.

Hardin, G. "The Tragedy of Commons". *Science*, vol. 162, n° 3859, 1968, pp. 1243-1248.

Heinz, F. "Software Libre: la revolución constructiva" en *Argentina Copyleft. La crisis del modelo de derecho de autor y las prácticas para democratizar la cultura*. Villa Allende, Fundación Vía Libre, 2010 pp. 109-113.

Heller, Michael A. & Eisenberg, Rebecca S. "Can Patents Deter Innovation? The Anticommons in Biomedical Research", *Science*, vol. 280, 1998, pp. 698-701.

Hess, Ch. & Ostrom, E. *Understanding Knowledge as a Commons. From Theory to Practice*. Massachusetts, MIT Press, 2011.

Lamo de Espinosa, E. *La sociedad del conocimiento. Información, ciencia, sabiduría*. Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 2010.

Le Crosnier, H. "Les communs de la connaissance", *Les Possibles*, n° 5 - Hiver, 2015, pp. 1-6. Disponible en:

<https://france.attac.org/nos-publications/les-possibles/numero-5-hiver-2015/dossier-les-biens-communs/article/les-communs-de-la-connaissance> (Fecha de consulta: 15/10/2018).

Maskus, K H. & Reichman, J. H. "The Globalization of Private Knowledge Goods and the Privatization of Global Public Goods", *Journal of International Economic Law*, vol. 7, n° 2, 2004, pp. 279-320.

Mason, P. *Postcapitalism: A Guide to Our Future*. London, Allen Lane, 2015.

Los bienes comunes informacionales: una fructífera categoría de análisis. LILIANA SPINELLA

OMPI. "Qué es la propiedad intelectual". Disponible en:

<http://www.wipo.int/about-ip/es/> (Fecha de consulta: 14/10/2018).

Ostrom, E. *et alt.*, *The drama of the commons*. Washington D. C., National Academy Press, 2002.

Ostrom, E. "Reformulating the commons" en J. Burger *et alt.*, (eds.), *Protecting the commons: a framework for resource management in the Americas*, Washington D. C., Island Press, 2001, pp. 17-41.

Ostrom, E. *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*, Washington D. C., Island Press, 2001, pp. 17-41.

Rabotnikof, N. *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*. Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
SIMPOSIO: REPRESENTACIONES MENTALES Y MECANISMOS COMPUTACIONALES EN
CIENCIA COGNITIVA

REPRESENTACIONES CARTOGRÁFICAS EN EL *BUFFER* ECOICO DE LA
PERCEPCIÓN VISUAL

Cristian Leandro Stábile
UBA
stabilecristian@gmail.com

Resumen: Fodor (2008) distingue entre representaciones oracionales y representaciones icónicas, y trae en apoyo de la existencia de estas últimas los experimentos de Sperling (1960). Estos experimentos sugieren que la información visual se almacena en un *buffer* ecoico (BE), cuyas representaciones no parecen expresar propiedades categoriales ni instanciar el *efecto ítems*, en virtud del cual la complejidad psicológica una representación oracional es proporcional al número de ítems que individúa. Fodor afirma que las representaciones del BE deben ser representaciones icónicas. En este trabajo propongo que las representaciones del BE son representaciones cartográficas tal y como las caracteriza Camp (2007). Considero que esta hipótesis es preferible a la de Fodor pues responde a ciertas críticas que se le ha realizado al papel del BE en la percepción (Haber 1983), y además recibe apoyo de otras investigaciones empíricas (Ungerleider y Mishkin 1982, Ruff *et al* 2007).

Palabras clave: percepción, representación icónica, representación oracional, representación cartográfica.

1. Introducción

Fodor (2008) distingue entre representaciones de tipo oracional y representaciones de tipo icónico y afirma que, a diferencia de las oracionales, las representaciones icónicas representan X sin representar X como Y, no individúan objetos en su dominio y tampoco exhiben el “efecto ítems”, en virtud del cual su complejidad psicológica es directamente proporcional al número de ítems que individúa. Cree encontrar evidencia empírica de representaciones que no individúan ítems ni expresan propiedades categoriales en los experimentos realizados por Sperling (1960). En estos experimentos, los sujetos son sometidos a series de caracteres que luego se les pide que reporten. Dado que los sujetos parecen tener disponible, hasta un segundo después de desaparecido el estímulo, más información que la que pueden reportar luego,

Fodor afirma que esta información es almacenada en un *buffer* ecoico (BE), en representaciones que no individualizan ítems ni expresan propiedades categoriales, y que por lo tanto son icónicas.

En este trabajo propondré una hipótesis alternativa: que las representaciones del BE son cartográficas, tal y como las caracteriza Camp (2007). En la siguiente sección, expondré la distinción entre representaciones oracionales e icónicas, así como la importancia del efecto ítems para encontrar evidencia empírica de la existencia de estas últimas. En la sección tres, describiré brevemente los experimentos de Sperling, resumiré la información que aportan respecto del BE, y expondré cómo Fodor se vale de ellos para defender su hipótesis. En la sección cuatro caracterizaré las representaciones cartográficas según Camp y propondré que las representaciones del BE pertenecen a esa clase. Mostraré cómo los resultados de Sperling pueden interpretarse a la luz de mi hipótesis, y sostendré que es preferible a la hipótesis icónica, pues puede responder a las críticas que se le ha formulado a la presencia de íconos en el BE (Haber 1983, Allick y Bachman 1983), y recibe apoyo de ciertos experimentos con monos (Ungerleider y Mishkin 1982) y con neuroimágenes (Ruff *et al* 2007).

2. Representaciones icónicas y oracionales

Fodor (2008) propone una distinción entre representaciones de tipo icónico y representaciones de tipo oracional, las cuales son mutuamente excluyentes: que una representación sea icónica implica que no es oracional y viceversa. Ambos tipos de representación son composicionales. Su estructura sintáctica y contenido semántico están determinados por la estructura sintáctica y el contenido semántico de sus partes constituyentes. Sin embargo, lo que distingue a las representaciones icónicas de las oracionales es el modo en que obtienen su composicionalidad. Una representación oracional en un lenguaje L es sintácticamente composicional si y solo si su análisis sintáctico está exhaustivamente determinado por la gramática de L junto con el análisis

sintáctico de sus primitivos léxicos. Una representación oracional es semánticamente composicional en L si y solo si su interpretación semántica está exhaustivamente determinada por su sintaxis junto con la interpretación semántica de sus primitivos léxicos. ¿Cuáles son los constituyentes de una representación oracional? Sólo aquellas de sus partes que son admitidas por su descomposición canónica. Las representaciones oracionales se descomponen en constituyentes sintáctica y semánticamente heterogéneos (diferentes componentes pueden contribuir de manera distinta a la representación total), y no toda parte de una representación oracional se considera un constituyente. Por ejemplo, en la oración “Juan ama a María” son constituyentes los sustantivos “Juan” y “María” (que aportan individuos) y la construcción verbal “ama a María” (que aporta una propiedad relacional), pero no lo son “Juan ama” ni “Juan ... María”.

Las representaciones icónicas, en cambio, carecen de descomposición canónica. Todas sus partes son sintáctica y semánticamente homogéneas (contribuyen de la misma manera a la representación total), *ipso facto* constituyentes. Debido a ello, las representaciones icónicas no pueden expresar predicación, pues no distinguen los términos que aportan individuos de los que aportan conjuntos o propiedades. Mientras que las representaciones oracionales imponen principios de individuación en los dominios en los cuales son interpretadas, las representaciones icónicas no lo hacen. Los sistemas de representación solo se comprometen con los individuos sobre los cuales cuantifican, y si un sistema representacional no incluye cuantificadores (tal y como sucede con las representaciones icónicas), entonces no puede responderse correctamente la pregunta “¿qué (y cuántas) cosas representa este símbolo?”. Para volver asequible la idea de una representación que no individúa, Fodor se vale de la noción de portar información: X representa Y en la medida en que X porta información acerca de Y (Dretske 1981)¹.

1 “Portar información acerca de Y” es transparente a la sustitución de coextensivos en la posición “Y”; funciona como “ver Y” y no como “ver Y como Z”. Por ejemplo, un sujeto que observa a Venus está viendo al lucero matutino y también al lucero vespertino, aunque podría no ver a Venus *como* el lucero matutino, o *como* el lucero vespertino. Del mismo modo, una

Las representaciones icónicas portan información acerca de aquello que representan, información que no está conceptualizada pero que está disponible a la conceptualización: un sujeto podría recuperarla si posee los conceptos adecuados. Sin embargo, la representación en sí misma no representa sus referentes como cayendo bajo ningún concepto en particular. Por ejemplo, una representación icónica que represente tres jirafas portará información sobre ellas, pero no las representará como jirafas ni como siendo tres. Un sujeto que posea los conceptos TRES y JIRAFAS podrá extraer dicha información a través de un proceso de conceptualización -dando lugar a una representación de tipo oracional- y formular la creencia "hay tres jirafas". En cambio, un sujeto que no posea estos conceptos seguirá percibiendo las tres jirafas, solo que no podrá percibir las tres jirafas. El rol de los conceptos en el análisis perceptual de la experiencia es recuperar de esa experiencia la información que ésta contiene.

Para hallar evidencia empírica a favor de la existencia de representaciones icónicas es clave el efecto ítems, en virtud del cual la complejidad psicológica de una representación oracional es una función del número de individuos cuyas propiedades especifica independientemente². Dado que las representaciones icónicas no conceptualizan, y por lo tanto no individúan, no deberían instanciar el efecto ítems. Una representación icónica de 60 jirafas no debería poseer más constituyentes ni insumir más recursos que una representación icónica de 6 jirafas. Por lo tanto, un fenómeno empírico que mostrara la existencia de representaciones mentales que no instancien el efecto ítems aportaría evidencia a favor de una representación que no individúa: una representación de X que no sea una representación de X como Y , *i.e.* icónica.

Fodor cree encontrar esta evidencia en la literatura de la psicología de la percepción. En el recorrido desde la superficie de un transductor hasta la memoria de largo plazo, la información perceptiva es sometida a distintos tipos

imagen de Venus porta información sobre el lucero matutino y sobre el lucero vespertino, aunque no represente a Venus *como* cayendo bajo ninguna de las dos categorías.

1. 2 Fodor (2008) llama complejidad psicológica de una representación a la cantidad de memoria o de recursos cognitivos que se requiere para almacenar o procesar dicha representación.

de procesos. Algunos de los procesos más tempranos operan sobre representaciones almacenadas en un BE, y la hipótesis de Fodor es que estas representaciones son de tipo icónico. Si esto es correcto, deberían seguirse dos observaciones. En primer lugar, estas representaciones no deberían producir el efecto ítems. En segundo lugar, no deberían expresar propiedades categoriales (representar X como Y). Fodor apela a una serie de experimentos realizados por Sperling para sustentar su propuesta. En el siguiente apartado, describiré brevemente esos experimentos para luego resumir sus hallazgos en dos resultados que considero fundamentales para la hipótesis de Fodor. Ello me permitirá en la sección cuatro proponer una hipótesis alternativa, y mostrar que esos dos resultados pueden ser interpretados de otro modo.

3. Los experimentos de Sperling y la hipótesis icónica

Sperling (1960) busca clarificar el hecho de que, expuestos ante una serie de letras en un taquistoscopio, vemos más de lo que podemos luego recordar. Esto plantea, en primer lugar, que hay un límite de memoria de corto plazo (MCP) sobre el reporte que es posible dar, y además que hay más información disponible en el BE durante y luego del estímulo que la que puede reportarse más tarde³.

Sperling realiza siete experimentos distintos, en los cuales expone a los sujetos a una serie de tarjetas con letras y números dispuestos en filas de diverso modo. Tras un breve tiempo de exposición, se le da a los sujetos un comando para que reporten la totalidad de los caracteres que puedan recordar (reporte completo) o alguna parte específica de esos caracteres (reporte parcial). Estos experimentos aportan una gran cantidad de información respecto del BE. Considero que esa información puede resumirse en dos resultados fundamentales que son relevantes para elucidar la naturaleza de sus representaciones: (i) la representación del BE tiene más información disponible

1. 3 Sperling (1960) nunca utiliza el término "*buffer* ecoico" para referirse al *locus* de esta información. El uso del término en este trabajo se debe a Fodor (2008).

que la que puede reportar la MCP, información que se pierde al cabo de 1 segundo, y (ii) la representación del BE es sensible a estímulos visuales no informacionales y a la posición de los ítems, pero no a propiedades categoriales.

El resultado (i) se desprende de los experimentos #1 a #4. Los reportes parciales son más exitosos que los reportes completos, por lo que la información almacenada en el BE parece ser mayor que la retenida por la MCP⁴. Ambos tipos de reporte parecen ser indiferentes al tiempo de exposición al estímulo, pero la diferencia de éxito a favor del reporte parcial se reduce a medida que este se demora, hasta que luego de 1 segundo el reporte parcial parece tener acceso a la misma información que el reporte completo.

El resultado (ii) se desprende de los experimentos #5 a #7. La precisión de los reportes se ve afectada por la exposición a una pantalla de brillo diferencial, y hay mayor éxito al reportar ciertas filas de letras que otras. Sin embargo, los reportes parciales pierden su ventaja cuando exigen distinguir letras de números, por lo que no parece que el BE represente directamente categorías de caracteres.

Según Sperling, la sensación visual inducida por el estímulo se almacena por una fracción de segundo como una imagen persistente del estímulo objetivo. Esto explica que el observador se comporte ante la orden como si el estímulo físico estuviera presente y que su comportamiento en ausencia del estímulo sea una función de las mismas variables de estimulación visual que influyen en presencia del estímulo. Las diferencias entre el reporte parcial y el reporte completo muestran que hay más información disponible al sujeto en las primeras décimas de segundo luego de la exposición que la que hay en un reporte completo de lo que ha visto. La información visual en el BE que excede la capacidad de almacenamiento de la MCP desaparece rápidamente, y si el

4 Sperling compara el procedimiento con una típica evaluación académica: un evaluador puede determinar, incluso en un examen corto, aproximadamente cuánto sabe el estudiante. Para ello no necesita preguntarle todo, basta con que el estudiante no sepa las preguntas exactas con anticipación. Del mismo modo, para evaluar cuántas filas de letras percibe un sujeto no es necesario que las reporte todas, sino que cuando se le pida reportar una cualquiera de las que acaba de ver, pueda hacerlo.

sujeto desea realizar un reporte de una parte de esa información debe almacenar esa parte en la MCP y olvidar el resto.

Llamaré hipótesis icónica a la afirmación de Fodor de que las representaciones del BE son de tipo icónico. Estas representaciones portan información acerca de los caracteres allí representados pero no los individualizan ni los representan como cayendo bajo ningún concepto en particular, sino que la información que portan está disponible para un proceso ulterior de conceptualización. Para que los resultados (i) y (ii) funcionen como evidencia empírica a su favor, es necesario que puedan confirmar las dos consecuencias esperables de esta hipótesis: que las representaciones del BE no instancien el efecto ítems, y que no expresen propiedades categoriales.

La primera de estas consecuencias es compatible con (i). Dado que la cantidad total de caracteres de la muestra es superior a la que el sujeto puede dar en un reporte completo, pero puede reportar una fila cualquiera de caracteres, Fodor interpreta que la totalidad de la información de la muestra es conservada en una representación icónica del BE. El efecto ítems no se manifiesta, pues un mayor número de letras allí representadas no insume mayores recursos cognitivos. En cambio, al momento de conceptualizar esta información para realizar el reporte, el efecto ítems se presenta, y por eso solo se puede reportar (individualar) una pequeña cantidad de caracteres pues ha habido una conversión a formato oracional, que tiene un costo cognitivo mayor.

La segunda consecuencia también es compatible con (ii). Que la información almacenada en el BE sea sensible a interferencia por parte de estímulos visuales no informacionales y a la distribución espacial de los caracteres apoya la idea de que esta representación es visual -icónica- y no informacional -oracional-. Además, el efecto de reporte parcial de Sperling no es un reporte parcial categorial. La ventaja respecto del reporte completo no se sostiene cuando los ítems a ser recordados están inducidos por categoría, al pedir un reporte de números ignorando las letras o viceversa. Esto también sugiere que las representaciones en el BE son pre conceptuales (icónicas), pues identificar una instancia de carácter como un caso de letra o un caso de número

requiere categorizar este carácter como una letra o como un número y parece que en la representación del BE esta categorización no se presenta.

Fodor concluye que los resultados de Sperling “sugiere(n) fuertemente que las representaciones en el BE son, en efecto, preconceptuales” (Fodor 2008, pág. 189). La mayor cantidad de información disponible al BE respecto de la MCP se explica porque la información en el BE no se encuentra conceptualizada, y por lo tanto no individuada. Al no individuar, en el BE no se produce el efecto ítems y los requisitos informacionales son menores; tampoco se constatan propiedades categoriales. En cambio, la información en la MCP se encuentra conceptualizada y por eso el efecto ítems se manifiesta: cada ítem tiene exigencias informacionales y por lo tanto exige una mayor cantidad de recursos a la MCP, que solo puede retener una cantidad limitada de ítems.

Sin embargo, para que los experimentos de Sperling sirvan de apoyo empírico a la hipótesis icónica de Fodor, basta con que puedan interpretarse satisfactoriamente a la luz de esta hipótesis. Es necesario también que no puedan interpretarse a la luz de una mejor explicación. En lo que sigue, propondré que las representaciones del BE son de tipo cartográfico, tal y como las caracteriza Camp (2007), y sostendré que hay buenas razones para preferir esta interpretación a la propuesta por Fodor.

4. La hipótesis cartográfica

Camp (2007) postula la existencia de una clase de representaciones con características análogas a los mapas, que son un híbrido entre la réplica directa de la apariencia visual empleada por las imágenes y la representación completamente abstracta y convencional empleada por las oraciones. Los mapas están constituidos por elementos formales recurrentes que realizan, cada uno de ellos, una contribución semántica específica cada vez que aparecen. El aporte representacional del mapa completo es una función sistemática de la manera en que estos elementos se combinan.

Camp distingue los principios combinatorios sintácticos y semánticos de los mapas, las imágenes y las oraciones. En los sistemas icónicos los principios sintácticos y semánticos se basan fuertemente en el isomorfismo directo. Una imagen debe mapear el patrón bidimensional de la retina sobre otro medio bidimensional, y replicar de ese modo la apariencia visual de un objeto tridimensional que causa el patrón en la retina. El principio semántico también debe ser de replicación, pues cada punto de la imagen replica el color aparente del punto análogo en el mundo.

En las representaciones oracionales, en cambio, los principios semánticos que mapean los constituyentes del vehículo al contenido representado son altamente arbitrarios y convencionales, y los principios sintácticos, si bien menos arbitrarios, también abandonan cualquier relación con el isomorfismo directo. En las representaciones oracionales algún tipo de relación funcional entre constituyentes sintácticos mapea cierta clase de relaciones lógicas o metafísicas entre los valores semánticos de sus constituyentes. Por ejemplo, en la oración “Sócrates es sabio” la relación sintáctica mapea una relación metafísica de instanciación.

Los sistemas cartográficos son similares en algunos aspectos a las imágenes y en otros a las oraciones. Como las imágenes, los mapas representan valiéndose de isomorfismos entre las propiedades físicas de sus vehículos y sus contenidos. Pero los mapas abstraen mucho del detalle que caracteriza a los sistemas pictóricos. Mientras que las imágenes son isomorfas a sus contenidos representados en múltiples dimensiones, los mapas se valen de un isomorfismo de estructura espacial. En la mayoría de los mapas, las distancias entre vehículos corresponden, en cierta escala, a las distancias en el mundo. Además, el isomorfismo espacial propio de los mapas generalmente captura solo ciertas características del dominio representado y deja de lado otras. Mientras que el principio sintáctico que combina los constituyentes en los mapas depende de un isomorfismo bastante directo –aunque selectivo–, el principio semántico que mapea los constituyentes a objetos y propiedades en el mundo puede ser bastante indirecto y arbitrario.

Camp sostiene que mientras las necesidades representacionales sean lo suficientemente simples se podría pensar en gran parte o enteramente en mapas, y en muchos respectos un sistema cartográfico sería más apropiado para pensar que un sistema icónico u oracional. Los mapas comparten con las imágenes la propiedad de presentar grandes cantidades de información simultáneamente de manera compacta, lo cual los vuelve vehículos especialmente eficientes para ciertas tareas cognitivas como presentar sistemáticamente la información respecto de la ubicación espacial de todos los objetos y propiedades que representan, información que un sistema oracional solo puede procesar con un grado de dificultad y riesgo de error mucho mayor. En estos contextos, una pieza de información que sólo podría recuperarse con dificultad en un sistema oracional es fácilmente accesible para un sistema cartográfico.

Propongo considerar las representaciones del BE como representaciones cartográficas *a la* Camp. Un mapa representa la percepción de los estímulos taquistoscópicos como un conjunto de ítems –los caracteres- ordenados en filas y manteniendo relaciones espaciales entre sí en un espacio bidimensional. A diferencia de las imágenes postuladas por Fodor, el mapa individúa objetos: la cantidad de caracteres disponibles y su ubicación relativa es información directamente representada en el mapa. Pero la información categorial de los caracteres contenidos en cada fila es información que no se encuentra representada directamente en el mapa, sino que debe extraerse en un proceso ulterior. Cuando los sujetos se exponen al estímulo, la representación almacenada en el BE es un mapa con la distribución espacial de los caracteres que aporta la información necesaria para, ante un comando sonoro determinado, dirigir la atención hacia la fila de letras correspondiente. Al realizar el reporte, el sujeto extrae del mapa la información de la fila relevante respecto de los caracteres que la componen.

Para que la hipótesis cartográfica sea una alternativa plausible a la hipótesis icónica, debe dar cuenta de los resultados (i) y (ii) del apartado anterior. A diferencia de la hipótesis icónica, la hipótesis cartográfica no explica

la diferencia de información disponible entre el BE y la MCP apelando a la ausencia del efecto ítems. De la comparación entre reportes parciales y reportes completos surge que la información en el BE se encuentra almacenada de un cierto modo que insume menos recursos cognitivos que del modo en que se encuentra almacenada en la MCP. Sin embargo, esta diferencia se debe a que en el BE los ítems se encuentran representados de manera cartográfica, con lo cual se puede representar este tipo de información de un modo más económico que en una representación oracional como la de la MCP.

Por otro lado, que las representaciones del BE sean sensibles a estímulos visuales no informacionales y a la posición de los ítems pero no a sus propiedades categoriales, también es compatible con la hipótesis cartográfica, pues los mapas se valen del mismo tipo de recursos visuales que las imágenes para representar relaciones espaciales, y si bien a diferencia de las imágenes los mapas individualizan los caracteres, esos caracteres no se conceptualizan como letras o como números sino que aparecen separados formando parte de filas distintas manteniendo entre sí relaciones espaciales. De hecho, tener los caracteres ya ordenados cartográficamente en filas en el mapa del BE explica que los elementos de una misma fila se reporten más fácilmente que los elementos de filas distintas, pues estructurar sus componentes en base a criterios de tipo espacial facilita seguir los comandos sonoros que indican de qué fila extraer el reporte.

Parece claro, entonces, que las representaciones del BE podrían ser de tipo cartográfico. Sin embargo, ¿hay motivos para preferir la hipótesis cartográfica a la hipótesis icónica? En lo que sigue defenderé que sí. Los experimentos de Sperling (1960) originaron numerosos estudios similares, análisis y críticas a sus procedimientos y resultados (Long 1980). Haber (1983) rechazó que exista una representación mental con características análogas a las de una fotografía en la percepción visual. Sostuvo que toda la información icónica necesaria se encuentra ya disponible en la retina, sin necesidad de postular, además, una imagen adicional almacenada en algún lugar del sistema perceptivo. Agregó que una representación mental de tipo icónico sería

perjudicial, pues nuestra percepción normal incluye constantes modificaciones a nuestra perspectiva del objeto percibido (e.g. movimientos sacádicos, de seguimiento a un objeto en movimiento, cambios de foco, de postura y posición de nuestro cuerpo) que requieren constantes actualizaciones del *input* visual. Dado que una representación icónica es holista (cualquier cambio en una imagen la convierte automáticamente en una imagen distinta), una imagen mental estática de una percepción pasada solo sería un estorbo, pues cada nueva imagen mental solaparía a la anterior y la volvería inaccesible e inútil.

Allick y Bachman (1983) consideran que si se caracteriza al ícono estático tal y como lo describe Haber (1983), como una mera foto almacenada, “es de esperarse que nadie le encuentre un aporte útil a tal mecanismo”. Proponen en cambio abandonar esa manera de concebir al ícono, como una mera copia de la imagen sobre la retina, y en cambio considerar que en el BE hay un “ícono dinámico”. Una imagen momentánea no puede contener información sobre el movimiento, sino que para representarlo se requiere al menos la comparación de dos imágenes consecutivas. Un mero mecanismo de persistencia tal y como se entiende el BE si consta de imágenes *a la Fodor* no puede proveer un mecanismo de ese tipo, y por lo tanto si aquello que se halla en el BE ha de ser útil para la percepción, debe contener algo más que una mera imagen. Irwin y Yeomans (1986) proponen un modelo en el que la información del BE se encuentra enriquecida más allá de la mera imagen. Este modelo asume que la información perceptiva se encuentra codificada de modo tal que tiene asociada a ella “cierta representación abstracta de la posición espacial (*i.e.* coordenadas espaciales), información que es transferida luego a la MCP para realizar un reporte”.

Considero que estos aportes dan buenas razones para preferir la hipótesis cartográfica a la hipótesis icónica. Si la representación del BE es icónica no puede contener información sobre movimiento, pues la imagen más reciente solo puede interactuar con la imagen anterior superponiéndose con ella y solapándola. Al no haber individuación en la imagen, no hay objetos ubicados en el espacio, y por lo tanto no hay interacción entre la posición de un objeto en

el tiempo $t1$ y la posición del mismo objeto en $t2$. En cambio, si las representaciones del BE funcionan como mapas, que pueden registrar la ubicación espacial de un objeto y actualizarse manipulando los objetos individuados, las representaciones del BE ya no son el “ícono estático” que Haber critica. La hipótesis cartográfica permite sostener la idea de una representación en el BE que es útil a la percepción.

Por otro lado, existe evidencia de la neurofisiología que respalda la idea de que el procesamiento espacial de los objetos percibidos se ubica en un área distinta al procesamiento categorial de los mismos. Mishkin (1972), Pohl (1973) y Ungerleider y Mishkin (1982) realizaron experimentos anatómicos, electrofisiológicos y de comportamiento sobre el *rhesus monkey* (*Macaca mulatta*). Mientras que el daño a la corteza temporal produce discapacidad en el reconocimiento visual, el daño a la corteza parietal produce una serie de problemas de percepción del espacio. Dos grandes canales de transmisión emergen de la corteza occipital y se proyectan anteriormente en el cerebro. La ruta ventral u occipito-temporal se especializa en la percepción del objeto (identificar qué es un objeto), mientras que la ruta dorsal u occipito-parietal se especializa en la percepción espacial (localizar dónde está el objeto). Que exista un área cerebral específica dedicada exclusivamente al procesamiento de las propiedades espaciales de los objetos percibidos, favorece la presunción de que existen representaciones con propiedades que facilitan precisamente esta tarea, tal y como se supone que lo hacen las representaciones cartográficas, que permiten representar objetos en una ubicación determinada y manteniendo ciertas relaciones espaciales.

Por último, existe evidencia empírica de estudios con neuroimágenes que abonarían la hipótesis de que al menos una parte del procesamiento visual es de tipo cartográfico. Ruff *et al* (2007) expusieron a los sujetos a estímulos similares a los de Sperling (1960) y les pidieron realizar reportes parciales en respuesta a señales auditivas, mientras se capturan imágenes por resonancia magnéticas funcional. Los resultados sugieren que algunos mecanismos neuronales comunes subyacen a la atención espacial selectiva (en la que el área

a la que se debe dirigir la atención se indica con anterioridad) y al BE (en la cual se modula el sistema luego de que el estímulo ha desaparecido). En ambas tareas se activan regiones frontales y parietales comunes. Parece que el BE se relaciona, al menos en parte, con procesamiento cortical de áreas visuales superiores como la corteza occipital lateral, características de las tareas de atención espacial.

5. Conclusión

A diferencia de lo que Fodor (2008) afirma, los experimentos llevados a cabo por Sperling (1960) no sugieren que las representaciones del BE sean de tipo icónico. Sus resultados son compatibles con la hipótesis alternativa de que dichas representaciones son de tipo cartográfico, tal y como las caracteriza Camp (2007). Más aún, las críticas que se le han hecho a la hipótesis de que la información del BE sea una mera imagen, sumadas a la evidencia proveniente de estudios de la neurofisiología y con neuroimágenes parecen favorecer la hipótesis de que las representaciones del BE son cartográficas. Por un lado, la hipótesis cartográfica evade las críticas al concepto de ícono como mera imagen y permite sostener la idea de una representación en el BE que es útil a la percepción. Por otra parte, la individuación de objetos en el espacio es un mecanismo con áreas neurales propias dentro de la percepción visual. Por último, cuando se realizan tareas que implican el BE se activan áreas cerebrales relacionadas con la atención espacial selectiva.

Bibliografía

Allick, J., Bachman, T., "How bad is the icon?", *Behavioral and Brain Sciences*, 6, 1983, pp. 12-13.

Brewer, B., "Perceptual experience has conceptual content", en *Contemporary Debates in Epistemology* (eds.: E. Sosa, M. Steup), Oxford, Blackwell, 2005.

Camp. E., "Thinking with maps", *Philosophical Perspectives* 21, 2007.

Dretske, F., *Conocimiento e información*, Barcelona, Salvat, 1981 (trad. 1989).

Fodor, J. *LOT 2. The Language of Thought Revisited*, Oxford, Clarendon Press, 2008.

Haber, R.N. . "The impending demise of the icon: A critique of the concept of iconic storage in visual information processing". *Behavioral and Brain Sciences*, 6, 1983, pp. 1-54.

Irwin, D.E., Yeomans, J.M. . "Sensory registration and informational persistence". *Journal of Experimental Psychology: Human Perception and Performance*, 12, 1986, pp. 343-360.

Long, G.M., "Iconic memory: A review and critique of the study of short-term visual storage". *Psychological Bulletin*, 88, 1980, pp. 785-820.

Mishkin, M. "Cortical visual areas and their interactions". En *Brain and Human Behavior*, A.G. Karczmar y J.C. Eccles, eds. Berlin, Springer, 1972.

Pohl, W. . "Dissociation of spatial discrimination deficits following frontal and parietal lesions in monkeys" *J. Comp. Physiol. Psychol.* 82, 1973, pp. 227-239.

Ruff C., Kristjánsson A., Driver J., "Readout from iconic memory and selective spatial attention involve similar neural processes", *Psychological Science* 18, 10. 2007, pp. 901-909.

Sperling, G. . "The information available in brief visual presentations" en *Psychological Monographs: General and Applied*, 74 (11, Whole No. 498), 1960.

Ungerleider, L. G., Mishkin, M. . "Two cortical visual systems". En D. J. Ingle, M. A. Goodale, & R. J. W. Mansfield (Eds.), *Analysis of visual behavior*, Cambridge: MIT Press., 1982, pp. 549-586.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
MESA DE PONENCIAS: ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

**LA CONTINUIDAD EVOLUTIVA EN EL MARCO DE LA CRÍTICA AL
ANTROPOCENTRISMO**

Ernesto Joaquín Suárez
FaHCE (CleFI-IdIHCS), FBA, UNLP
ernestojoaquinsuarez@gmail.com

Resumen: La dimensión ontológica del antropocentrismo es caracterizada por Jean-Marie Schaeffer como “la tesis de la excepción humana”. Esta estaría presente en la base del saber occidental y supondría que existe una discontinuidad absoluta entre las características de lo humano y las del resto de los seres vivos. Ahora bien, si esta tesis es analizada a la luz de la teoría de la evolución, particularmente a través del concepto de “continuidad evolutiva”, se explicita lo erróneo de los supuestos que la sustentan. Así, la “continuidad evolutiva” representa una noción fundamental para tender un puente ontológico que permita problematizar las concepciones discontinuistas del fenómeno humano.

Palabras clave: Continuidad evolutiva – Antropocentrismo – Tesis de la excepción humana – Teoría de la evolución

1. El nivel ontológico del antropocentrismo

El antropocentrismo representa un problema que abarca varias disciplinas filosóficas. A nivel epistemológico implica considerar características, por ejemplo la cultura, como un rasgo únicamente humano, por completo ausente de otros animales (Colell Memó & Segarra Castells, 1997). En su aspecto ético, supone una superioridad moral en los humanos que les habilitaría llevar a cabo la explotación de animales no-humanos (Singer, 1990). Ahora bien, el punto que acaso más impacto posee al interior de la filosofía en sentido amplio es el nivel ontológico, dado que constituye el fundamento del resto de los niveles. El filósofo francés Jean-Marie Schaeffer caracteriza a este aspecto del antropocentrismo como fundante de la *tesis de la excepción humana*, la cual está compuesta por cuatro supuestos estrechamente vinculados:

- 1- *Ruptura óptica*: una separación radical entre los seres humanos y las otras formas de vida.
- 2- *Dualismo ontológico*: entre un ámbito material, perteneciente a un orden natural, y otro espiritual, perteneciente al orden de lo propiamente humano.
- 3- *Concepción gnoseocéntrica*: sitúa lo propiamente humano en la actividad teórica por sobre las demás (representada paroxísticamente por la *res cogitans* cartesiana).
- 4- *Ideal cognitivo antinaturalista*: la ruptura y el dualismo conllevan una concepción epistemológica en la cual todo “lo natural” queda al margen de la pregunta sobre las características de “lo humano” (Schaeffer, 2009: 24-25).

Según el filósofo, este sesgo es propio del saber occidental en sentido amplio, es decir, no sólo de las ciencias sino también de la filosofía. De modo que para buscar una alternativa a estos supuestos excepcionalistas en el análisis filosófico, uno de los puntos fundamentales es el énfasis en la *continuidad* entre los animales humanos y los no humanos, la cual explicita que las características propiamente humanas ya no podrían comprenderse como diferencias de clase, que emancipan a lo humano de toda influencia de lo “natural”, sino como diferencias de grado. Si se tiene en cuenta que la teoría más contrastada y fundamentada para argumentar sobre el aspecto continuista de la vida es la teoría de la evolución, dicha continuidad se define como una *continuidad evolutiva* (Suárez, 2017).

En lo que sigue de esta ponencia profundizaré en algunos puntos del orden de la filosofía de la biología, propicios para resaltar el hecho de que la *teoría de la evolución* resulta fundamental para erradicar sesgos antropocéntricos del análisis filosófico. Esta teoría permite comprender que los seres humanos, aunque poseen propiedades particulares que le posibilitaron imponerse como la especie más influyente en las características de la tierra, no representan una excepción en el *continuum* de la vida.

2. La relevancia filosófica de las cinco teorías darwinianas

Aunque comúnmente se caracteriza a la perspectiva evolutiva como una construcción teórica unitaria, esta se encuentra compuesta, en realidad, por varias teorías. Siguiendo a Ernst Mayr, la teoría de la evolución estaría constituida por las cinco teorías siguientes:

- *Evolución propiamente dicha*: las especies van modificándose a lo largo del tiempo por cambios en su descendencia.
- *Descendencia común*: las especies descienden de ancestros comunes.
- *Multiplicación de las especies*: de un ancestro común surgen múltiples especies, lo cual permite comprender la diversidad orgánica.
- *Gradualismo*: el proceso evolutivo se da de manera gradual al interior de poblaciones.
- *Selección natural*: proceso por el cual se comprende que son los organismos poseedores de ciertas características más favorables en la interacción con su ambiente aquellos que sobrevivirían y se reproducirán de manera más efectiva que otros (Mayr, 2001: 94).

Partiendo desde aquí, la noción de una *continuidad evolutiva* entre todos los seres vivos se desprende ante todo de las teorías de la descendencia común y de la multiplicación de las especies. Es decir, teniendo en cuenta que la totalidad de los seres vivos habrían surgido de un *ancestro común universal*¹ (Ridley, 2004: 5), la diversificación de formas que se puede observar actualmente no impide comprender que existe un vínculo entre todos ellos: el hecho de formar parte de la cadena causal iniciada por ese ancestro común. Éste

¹ Los límites de “lo vivo” son difusos. Aunque en esta formulación supongo un conjunto cerrado, la cuestión de cuáles serían las características del ancestro común universal está abierta a discusión (Morange, 2010: 39).

representa el primer organismo con capacidad de reproducirse, del cual desciende la totalidad de los seres vivos.

La reproducción, eso que constituye la *lógica del ser viviente* según Jacob (Jacob, 1970: 15), constituye la huella evolutiva que permite trazar una línea constante desde el primer organismo hasta los actuales, incluidos los seres humanos. Ahora bien, esta línea no debe ser confundida con la concepción teleológica de una progresión lineal. La evolución es, ante todo, un proceso de diversificación. No hay una gran cadena cuyo pináculo evolutivo sería el ser humano, sino un origen común seguido por múltiples ramificaciones. Justamente, una metáfora recurrente para describir este vínculo universal es la del “árbol de la vida”: el antecesor común universal habría dado lugar a las primeras ramas de diversificación, de las cuales hoy sobreviven las células agrupadas en los dominios *bacteria*, *archaea* y *eukaria*, de las que, a su vez, habrían surgido múltiples ramificaciones constituyendo la base de la clasificación filogenética de todos los seres vivos.

3. El dinamismo propio de la evolución

A primera vista, la dificultad principal a la hora de comprender el aspecto continuista de la evolución proviene de la pluralidad morfológica de los organismos multicelulares que integran el dominio eucariota, es decir, siguiendo el modelo tradicional de Whittaker², los denominados reino *fungi*, *plantae* y *animalia* (los reinos *monera* y *protista* incluyen organismos unicelulares) (Eldredge 2002: 357). Justamente, lo que permiten vislumbrar la teoría de la descendencia común y la teoría de la multiplicación de las especies es que, no obstante esta pluralidad, la continuidad de la vida sigue siendo una constante. Por ejemplo, si bien un organismo multicelular, como un ser humano, resulta muy diferente de otros evolutivamente distantes, como ser un cangrejo, una vez que se acepta el supuesto de la continuidad se comprende

² Dado que actualmente esta clasificación es parte de un extenso debate sobre el cual no hay un consenso general, por practicidad me limito a seguir el modelo tradicional. Recomiendo leer el capítulo entero del autor.

que ambos comparten, al menos, el antecesor común universal mencionado. Esta vinculación estaría presente más allá de los contrastes morfológicos que manifiesten hoy en día. Es decir, aunque la cercanía entre un humano y un cangrejo resulta inconcebible en tiempo presente, es comprensible en la escala de tiempo geológico que habilita la teoría de la evolución. En este sentido, la plasticidad de los cambios evolutivos solo se hace comprensible desde este amplio marco temporal que abarca la historia de la vida en su totalidad.

Desde este punto de partida es posible comenzar a trazar líneas filogenéticas entre especies diversas a través de las continuidades morfológicas particulares que comparten entre sí, como ser un pequeño hueso que indique la presencia de una antigua extremidad, por ejemplo. Es el caso del hueso pélvico que poseen las ballenas en la parte posterior del cuerpo, que revela que en algún momento de su evolución estos organismos poseyeron extremidades traseras. Este tipo de fenómenos evolutivos se denominan *características vestigiales*, es decir, aspectos morfológicos de una especie que poseían una función en sus ancestros pero que en los organismos actuales se encuentran atrofiados, en este caso por la adaptación al ambiente acuático³. A su vez, algunas de estas características vestigiales pueden poseer funciones residuales, esto es, estructuras con una función de menor relevancia de la que poseía en sus ancestros (el apéndice en humanos es un ejemplo de esto: hoy se comprende que no es del todo inútil, sino que constituye un reservorio de bacterias beneficiosas para el organismo (Smith et al, 2009)).

Este tipo de plasticidad en el proceso evolutivo resalta el hecho de que no es preciso hablar de algo puramente original o esencial en el curso de la evolución, ya que las modificaciones son algo constante en el proceso evolutivo. Retomando a Jacob, desde la escala temporal geológica que exige la teoría de la evolución para hacerse accesible a la comprensión, tanto los rasgos particulares, como ser el hueso pélvico de los cetáceos, como las especies mismas, no son

³ Este argumento supone que, regularmente, el cambio en la forma está generalmente correlacionado con el cambio en la función (Futuyma, 2005: 55).

sino un breve destello transicional de un fenómeno que los excede ampliamente.

Conclusión

Lo esencial a tener en cuenta a partir de lo desarrollado es que, más allá de la gran diversidad morfológica entre los seres vivos, la continuidad evolutiva es un fenómeno común a todos los seres vivos. Aspectos como las características vestigiales permiten tener un marco de referencia del dinamismo del proceso evolutivo. En este sentido, aunque es posible hablar de variaciones inter-específicas, que se presentan a primera vista como “discontinuidades evolutivas”, estas son relativas a las especies que son objeto de comparación. No existiría, entonces, algo así como una discontinuidad absoluta entre las especies, por el hecho de que todas comparten, en última instancia, un antecesor común universal.

En conclusión, la continuidad evolutiva, fundada en la teoría de la evolución, permite resaltar cual errados son los postulados antropocéntricos de la tesis de la excepción humana advertida por Schaeffer y permite tender un puente sobre el supuesto de que existe una brecha ontológica entre los seres humanos y el resto de los seres vivos.

Bibliografía

ANZOÁTEGUI, M. M., *El problema de la condición de persona aplicada a los animales no humanos: antropocentrismo especista, subjetividad y derecho* (Tesis de grado), La Plata, UNLP, 2015.

DE WAAL, F., *Primates y filósofos*, Barcelona, Paidós, 2007.

DUPRÉ, J., *El legado de Darwin. Qué significa hoy la evolución*, Madrid, Katz Editores, 2007.

ELDREDGE, N., *Life on earth*, Santa Bárbara, ABC-CLIO, 2002.

FUTUYMA, D., *Evolution*, Sunderland, Sinauer Associates, 2005.

La continuidad evolutiva en el marco de la crítica al antropocentrismo. ERNESTO JOAQUÍN SUÁREZ

GOULD, S. J., *La estructura de la teoría de la evolución*, Barcelona, Tusquets, 2004.

JACOB, F., *La logique du vivant*, Paris, Gallimard, 1970.

MAYR, E., *What evolution is?*, Nueva York, Basic Books, 2001.

MORANGE, M., *La vie expliquée, 50 ans après la double hélice*, Paris, Odile Jacob, 2010.

COLELL MEMÓ, M. y SEGARRA CASTELLS, M. D., "Conducta cultural", en PELÁEZ DEL HIERRO, F. y VEÀ BARÓ, J., *Etología*, Madrid, Pirámide, 1997.

RIDLEY, M., *Evolution*, Oxford, Blackwell, 2004.

SCHAEFFER, J.M., *El fin de la excepción humana*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.

SINGER, P., *Liberación Animal*, Madrid, Trotta, [1975] 1990.

SMITH, H. F. et al, "Comparative anatomy and phylogenetic distribution of the mammalian cecal appendix", *Journal of Evolutionary Biology*, N° 22, European Society for Evolutionary Biology, 2009.

SUÁREZ, E. J., *Filosofía post-darwiniana: sobre la relevancia de la continuidad evolutiva en la comprensión de la moral* (Tesis de grado), La Plata, UNLP, 2017.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
MESA DE PONENCIAS: PENSAMIENTO ARGENTINO Y LATINOAMERICANO

**EN BUSCA DEL “SOCIALISMO PROFÉTICO” EN UNA COMUNIDAD INDÍGENA DE LA
PROVINCIA DE JUJUY**

Daniel Omar Alfredo TEJERINA
Universidad Nacional de Jujuy
lucatej@hotmail.com

Resumen: Tomando como base un informe antropológico en un expediente judicial de una comunidad indígena de la Provincia de Jujuy, el presente trabajo busca rastrear en él elementos para pensar una eventual regeneración de lazos sociales de base, de acuerdo a lo que Martin Buber y Gustav Landauer conciben como “socialismo profético”. Sin embargo, el solo hecho de tratarse de un proceso judicial en curso da cuenta de la persistencia de situaciones cuasi-coloniales de despojo; al mismo tiempo que revela al reconocimiento promovido por el multiculturalismo como una política de empoderación poco congruente con lo promete ofrecer.

Palabras clave: Comunidad indígena – Jujuy – Socialismo profético – Colonialismo – Multiculturalismo.

1. Introducción

La gran presencia de comunidades indígenas en la Provincia de Jujuy, sumado a la existencia de fuertes vínculos (admitidos o no) con la población de las ciudades principales brinda pie para pensar la posibilidad de trasladar a su ámbito formas de vida comunitarias o asociativas que presenten alternativas al modelo de estructuración social impuesto por Occidente en Jujuy. Es sabido que la especificidad de la realidad jujeña en la adopción de los principios del liberalismo tuvo que enfrentarse a una herencia colonial fuertemente arraigada, que en definitiva terminó adaptando dichos principios a su conveniencia, sin una reestructuración social de fondo que ponga en pie de igualdad de condiciones a todos sus habitantes, más allá de las diferencias étnicas, y menos aún, iniciando las acciones necesarias para una sociedad moderna basada en la industrialización.

Esa polarización se tradujo en definitiva en la continuidad de una sociedad cuasi estamental donde se instalan, del lado dominante, una elite blanca (en muchos casos descendiente de terratenientes coloniales), y, del lado

En busca del “socialismo profético” en una Comunidad Indígena de la Provincia de Jujuy. DANIEL OMAR ALFREDO TEJERINA

dominado, descendientes de pueblos originarios, inmigrantes bolivianos y mestizos pobres (cuando no reúnen en un mismo caso las tres cualidades); entre los cuales convive un sector intermedio constituido en su mayoría por mestizos blancos.

Desde esta apretada síntesis se entiende que la propuesta de Gustav Landauer y Martín Buber de un “socialismo profético”, basado en el fortalecimiento del espíritu comunitario, puede ayudar a los sectores subalternos a salir no sólo de su estrechez y dependencia económica sino a recuperar una identidad socavada que restituya su equilibrio espiritual. A tal fin, se impone como paso anterior analizar si aún en el Siglo XXI perviven en las comunidades originarias el espíritu y alguna forma de asociación comunitaria susceptible de replicarse en los centros urbanos hegemónicos.

Antes que hacer un análisis macro de la situación de todas las comunidades indígenas de la Provincia este trabajo se centra en una, tomado como base un informe antropológico efectuado en el marco de un expediente judicial. Con este fin, primero, se expondrá brevemente el derrotero administrativo y judicial por el que ha atravesado la comunidad para el reconocimiento de sus tierras, haciendo hincapié en una somera descripción de su ubicación, geografía, suelo, actividades económicas y otros aspectos de su forma de vida que brindan datos concretos aptos para el presente análisis. Luego se abordarán condiciones más inclinadas a lo macro, a fin de dar un cuadro provisorio sobre cómo el colonialismo logró perpetuarse profundizando la desposesión, el aislamiento y la utilización política de las comunidades. En la tercera parte se afrontará la posibilidad de pensar un socialismo profético tomando como modelo la comunidad elegida; vinculando su realidad con los elementos teóricos adoptados. En las conclusiones, más que cerrar el tema, se planteará un conjunto de cuestiones relacionadas con el posible sujeto político de cambio en vistas a los resultados provisorios obtenidos.

2. Sobre la comunidad aborigen de las Ánimas de la pcia. De Jujuy

2.1.- Conflicto e instancias judiciales

La comunidad entra en la arena judicial a raíz de una tala de árboles y desmonte efectuada por un particular a mediados de 2002, provocando que interponga denuncias ante la Policía provincial para la formación de un expediente penal, una cautelar para evitar que la Dirección Provincial de Recursos Naturales y Medio Ambiente de la Provincia otorgue otra autorización para dichos fines (a la cual se hizo lugar), y una acción posesión de manutención de la posesión comunitaria contra el atacante, que tramitó como Expte. B-97159/2003 ante el Juzgado de 1ª Instancia Civil y Comercial de la Provincia, Secretaría 13. Si bien en este juicio la comunidad sale ganadora, pasaron cuatro años hasta que la sentencia queda firme luego de sucesivos recursos, después de afectada gran parte de su zona de bosques, sin obtención compensación alguna.

Sólo con este antecedente, la comunidad reclama la propiedad comunitaria de las tierras fundada en el art. 75, inc. 17 de la Constitución Nacional, a través de una prescripción adquisitiva, la cual actualmente tramita como Expte. N° B-172480/2007 en la Vocalía 1 de la Cámara Civil y Comercial de los Tribunales Ordinarios de la Provincia.

Es en éste donde se encuentra el informe histórico-antropológico efectuado en el marco del Programa Nacional de Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas, a cargo del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) con la Secretaría de Derechos Humanos de la Provincia como equipo técnico operativo. Este programa surge a raíz del dictado de la Ley Nacional N° 26.160 (Prom. 23/11/2006), la cual suspendió por plazos determinados (prorrogados sucesivamente por distintas leyes, hasta la última, N° 26.894, del 16/10/2013, que lo extendió hasta el 23 de noviembre de 2017) “la ejecución de sentencias, actos procesales o administrativos cuyo objeto sea el desalojo o desocupación de las tierras [que tradicionalmente ocupan las comunidades indígenas]” (art. 2).

En busca del “socialismo profético” en una Comunidad Indígena de la Provincia de Jujuy. DANIEL OMAR ALFREDO TEJERINA

Si bien el objetivo del programa no es entablar acciones judiciales para el reconocimiento de la propiedad comunitaria sino sólo hacer un relevamiento técnico –jurídico- catastral de la situación dominial, podría considerárselo implícito cuando la ley encomienda al INAI “promover las acciones que fueren menester” (art. 3) juntamente con otras instituciones y organizaciones no gubernamentales. En el caso, se lo ha utilizado como elemento probatorio de capital importancia por ser el propio Estado Nacional el que reconoce la posesión “tradicional” de las tierras por la comunidad, más allá de que en el expte. de la acción posesoria de manutención la justicia ya lo haya reconocido.

2.2.- La vida de la comunidad según el informe del INAI

La comunidad se ubica aproximadamente a 120 km desde la capital de la Provincia, con un último tramo de 27 km solo transitable a pie, aunque en partes a caballo, desde la cuesta de Alfarcito, cercana a la ciudad de Tilcara. Es un camino de alta montaña (entre 4.150 y 3.700 Msnm.), por momentos muy escarpado, que bordea en su mayor parte altos precipicios. Éste constituye uno de los tres pisos ecológicos que abarca el territorio de la comunidad, el de Alta Montaña, seguido por un Pastizal de Neblina y, la parte más baja, Yungas, de oeste a este. El primero posee un clima frío y seco, con vegetación de arbustos y gramíneas (con abundante tola que se usa como combustible), siendo donde nacen los diversos ríos y arroyos que luego fluyen hacia la comunidad. El segundo ocupa casi el 40% del territorio comunitario, con un clima frío y húmedo, que posee vital importancia por las abundantes pasturas para el ganado y excelentes condiciones para cultivos estacionales. El último cuenta con un clima húmedo y cálido, con abundantes precipitaciones, ofreciendo también buenas condiciones para cultivos varios y pasturas durante las temporadas más secas. En total el territorio de la comunidad abarca 8.907 ha.

Para la época de producción del informe (2013) las personas habitantes eran 89, divididas en 20 familias, sin un centro de concertación poblacional determinado, por ser una población móvil que en invierno se traslada a las

En busca del “socialismo profético” en una Comunidad Indígena de la Provincia de Jujuy. DANIEL OMAR ALFREDO TEJERINA

zonas bajas para obtener mejores pasturas. Precisamente el ganado, junto con la agricultura constituyen las principales actividades económicas, aunque también producen artesanías (principalmente tejidos, pero también alfarería), extraen maderas (para trabajos de carpintería) y fabrican materiales de construcción. Todas estas actividades están dedicadas al autoconsumo. Los cultivos se adaptan de acuerdo a la zona baja (acelga, apio, tomate, lechuga y algunas frutas) o alta (maíz, papa, oca, cebolla, quinoa, arveja u otros). El ganado criado es, en orden de importancia, caprino, ovino, vacuno y equino, siendo los dos últimos los menos.

El informe consigna también que el dinero que ingresa a la comunidad proviene en su mayoría del Sistema Previsional Estatal, fundamentalmente la Asignación Universal por Hijo (AUH) y las jubilaciones y pensiones. Solamente dos miembros de la comunidad manifestaron realizar trabajos remunerados temporarios fuera de la comunidad.

En cuanto a educación, la comunidad no cuenta con establecimientos ni primarios ni secundarios, por lo que deben trasladarse durante todo el cursado anual a escuelas primarias de Yaquispampa o El Durazno, o a las secundarias de la localidad de Tilcara. Tampoco existe un puesto de salud intracomunitario, que se suple con la visita bimestral de un agente sanitario o recurriendo a la medicina ancestral para casos menores. En casos graves se trasladan al hospital de Tilcara, debiendo hacer el camino en burro o en camilla, siendo las enfermedades más importantes -en orden de importancia- neumonía, reuma y diarrea. No cuentan con agua potable ni energía eléctrica, poseyendo algunos paneles solares para la iluminación, mientras que para cocinar y calefaccionar utilizan leña. Tampoco cuentan con ningún servicio de telecomunicación, ni siquiera radio.

Su organización política tiene como máximo órgano a la asamblea, donde participan todos los miembros de la comunidad, reuniéndose mensualmente en ordinarias y extraordinarias cuando lo amerite la ocasión. Sus decisiones se adoptan por consenso o mayoría, siendo la que designa al presidente o comunero, quien dura dos años en sus funciones, pudiendo ser reelecto. Su

En busca del “socialismo profético” en una Comunidad Indígena de la Provincia de Jujuy. DANIEL OMAR ALFREDO TEJERINA

función es más que nada representativa, ya que su accionar depende de las directivas de la asamblea, pero no por eso es menos importante pues gestiona todo lo referente a la comunidad en la capital de la Provincia. Señala el informe que la “sólida organización” de la comunidad excede lo propiamente político ya que también se expresa “en obras destinadas al bien común o particular de uno de sus miembros” como el siguiente:

Uno de los mejores ejemplos al respecto es la labor en las mingas (o trabajos comunitarios) en las cuales un miembro de la comunidad convoca al resto para solicitar ayuda durante las faenas de campo, la construcción de su hogar u otra tarea. La minga se basa en un sistema de reciprocidad comunitaria que permite brindar ayuda mutua y estrechar lazos entre sus miembros. El sistema de minga o minka, es de origen incaico y se [ha] mantenido en sus formas prácticamente intacto¹.

Solo resta consignar que los titulares registrales de las tierras, conocidas también “Potrero de Animas” o “Higuerillas” o “Burruyacu”, son dos particulares que lo adquirieron por compra a otra el 23 de febrero de 1968, según estudio de dominios realizado por el Re.Te.C.I. (Relevamiento territorial de comunidades indígenas) de Jujuy. Situación que continúa hasta la fecha al estar inconcluso el expte. de prescripción adquisitiva.

3. Premisas para pensar un socialismo profético desde las comunidades indígenas andinas

3.1.- La lucha por la tierra de las comunidades indígenas

¹ Instituto Nacional De Asuntos Indígenas, *Carpeta Técnica del Programa Nacional de Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas. Ley 26160/26554. Comunidad Aborigen de Las Animas, Pueblo Colla, Provincia de Jujuy*, Buenos Aires, Ministerio de Desarrollo Social de la Nación Argentina, 2014, p. 64.

En busca del “socialismo profético” en una Comunidad Indígena de la Provincia de Jujuy. DANIEL OMAR ALFREDO TEJERINA

Como señala Valko² la historia del despojo a las tierras y explotación de las comunidades empieza desde el mismo momento de la conquista. Paradójicamente, y contra lo que pueda creerse *a priori*, esta lucha nunca dejó de encarrilarse por vías pacíficas, alternando obviamente con conflictos armados de gran alcance -como el de José Gabriel Condorcanqui, Túpac Amaru II, en 1780-. Esto se confirma por lo expresado por el mismo autor, quien anota que desde la instauración de la encomienda la explotación a la que fueron sometidos provocó constantes reclamos a las autoridades coloniales, a tal punto que el Virrey Toledo “prohibió que se dejaran constancia de tales demandas en los memoriales”³.

En nuestra Provincia, los conflictos no llegaron a tal nivel de intensidad como en otros parajes, pero no por ello ni las situaciones de despojo y explotación ni las formas de reclamo dejaron de ser similares. Un pico violento -bastante acallado a nivel local-, fue la “Rebelión de los Tatitos” en la Puna jujeña, donde una victoria en Abra de la Cruz en 1874 y una derrota definitiva de los comuneros en Quera en 1875 parece clausurar la vía violenta. De todas formas innumerables pedidos antes y después de tales hechos -hasta el presente-, demuestran que el afán de recuperar “lo propio” nunca ha cesado. Esta vía pacífica también tuvo una cima a nivel nacional con el llamado “Malón de la paz” donde habitantes de la Puna jujeña llegan a Buenos Aires a pedirle al Presidente Perón en 1946 la propiedad de las tierras. Solamente con la reforma de la Constitución Nacional en 1994 esta vía se abrirá camino hasta tener acogida efectiva en el ámbito judicial recién a partir de la década del 2000, siendo el primer fallo de reconocimiento de la propiedad comunitaria indígena el de la Comunidad de Quera y Agua Caliente de la Provincia de Jujuy en 2001⁴, a los que luego se sumaron otros.

² Valko, M., *Los indios invisibles del malón de la paz: de la apoteosis al confinamiento, secuestro y destierro*, Buenos Aires, Ediciones Madres de Plaza de Mayo, 2008.

³ Valko, M., *Los indios invisibles...*, ed. cit., p. 80.

⁴ En el juicio participó la Abogada Nimia Apaza. Luego se sumaron otros fallos a favor de diversas comunidades como las del Valle Colorado y Laguna de Tesorero, aunque aún quedan muchas comunidades sin este reconocimiento.

En busca del “socialismo profético” en una Comunidad Indígena de la Provincia de Jujuy. DANIEL OMAR ALFREDO TEJERINA

Abordar el tema de la ocupación de la tierra de ningún modo es inconducente para la posibilidad de pensar un nuevo socialismo que hunda sus raíces en las comunidades indígenas. Landauer mismo la señala como una de las causas de la esclavitud económica, junto al dinero y la plusvalía:

De ella nace la actitud dependiente, suplicante, del desheredado que quiere vivir, frente al que se reserva la posibilidad del trabajo en la tierra y en los productos de la tierra con el fin del consumo directo o indirecto. De la propiedad de la tierra y su correlativo, la gente sin tierra, surge la esclavitud, la servidumbre, el tributo, el arriendo, el interés, el proletariado⁵.

Están tan íntimamente imbricados la opresión y el afán de justicia que no pueden pensarse uno sin el otro, más aún cuando buscamos la posibilidad de una utopía que, como “cuadro que debe ser” según Buber, haga efectivo el deseo de un mundo mejor, o como mínimo, justo.

Paso imprescindible para llegar a tal fin es hacer a un lado la óptica individualista. Pensar comunitariamente con las comunidades es otro camino para lograr el afán universalizador de toda utopía; pues esa idea, como dice Buber, “por esencia no puede realizarse en el individuo, sino sólo en la comunidad humana”⁶.

3.2.- *La persistencia del colonialismo*

La vigencia del problema de la tierra confirma la vigencia del colonialismo, que, con toda la retórica liberal, la democracia, el republicanismo y los derechos humanos, no ha podido ser extirpado en estas tierras. Mariátegui ya vislumbró esta paradoja en el Perú de principios del Siglo XX, cuando denunció el gatopardismo de las elites coloniales, que por un lado busca ponerse a la altura del “progreso” del mundo occidental, pero por otro no

⁵ Landauer, G., *Incitación al socialismo*, Buenos Aires, Editorial Américallee, 1947, p. 76.

⁶ Buber, M., *Caminos de utopía*. México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 17.

En busca del “socialismo profético” en una Comunidad Indígena de la Provincia de Jujuy. DANIEL OMAR ALFREDO TEJERINA

renuncia a la manutención de sus privilegios y estructura de poder; fincados en el despojo y explotación del indio. De ahí justamente su tesis de que el problema del indio es un problema económico y social con raíz en la tierra:

La revolución de la Independencia no constituyó, como se sabe, un movimiento indígena. La promovieron y usufructuaron los criollos y aún los españoles de las colonias. Pero aprovechó el apoyo de la masa indígena (...) El programa liberal de la revolución comprendía lógicamente la redención del indio, consecuencia automática de la aplicación de sus postulados igualitarios. Y, así, (...) se ordenó el reparto de tierras, la abolición de los trabajos gratuitos, etc.; pero no representando la revolución en el Perú el advenimiento de una nueva clase dirigente, todas esas disposiciones quedaron sólo escritas, faltas de gobernantes capaces de actuarlas. La aristocracia latifundista de la Colonia, dueña del poder, conservó intacto sus derechos feudales sobre la tierra y, por consiguiente sobre el indio (...) A la República le tocaba elevar la condición del indio. Y contrariando este deber, la República ha pauperizado al indio (...) ha significado para los indios la ascensión de una nueva clase dominante que se ha apropiado sistemáticamente de sus tierras. En una raza de costumbre y alma agrarias, como la raza indígena, este despojo ha constituido una causa de disolución material y moral. La tierra ha sido siempre toda la alegría del indio (...) Siente que «la vida viene de la tierra» y vuelve a la tierra. Por ende, el indio puede ser indiferente a todo, menos a la posesión de la tierra que sus manos y su aliento labran y fecundan religiosamente⁷.

Un enfoque solidario con la realidad andina, advierte sobre la contraparte “culturalista” que encubre estas formas de exacción. En este sentido, Silvia Rivera, apunta hacia el lado perverso del reconocimiento de la diversidad que el multiculturalismo de los '90 propagó a nivel continental. En la misma la estrategia de cercamiento de las comunidades se revela cuando confina la identidad indígena a la de un originario que vive en comunidad, en

⁷ Mariátegui, José C., *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2009, pp. 62-63.

En busca del “socialismo profético” en una Comunidad Indígena de la Provincia de Jujuy. DANIEL OMAR ALFREDO TEJERINA

el campo y con rituales celebratorios exóticos; mientras que ése mismo reconocimiento es negado al indígena o mestizo aculturado que siglos de dominación hicieron que migre a las ciudades. Con ello no se busca otra cosa que:

constreñir y moldear una definición de lo “indígena” enfatizando su carácter minoritario, estático e incambiante, que se expresa en una serie de formas externas: vestimentas, bailes, rituales, todos ellos asociados a la ruralidad y anclados en un espacio productivo (ciclo agrícola-ganadero-ritual). A esto lo había denominado el “indio permitido” (...) aquél que asume un papel ornamental en el nuevo estado, y acepta recluirse en “reservas étnicas” (las TCOs) para representar papeles en la puesta en escena del “turismo ecológico” o el “turismo étnico” que haría incluso rentable una forma constreñida y teatral de la(s) identidad(es) indígena(s), convertidas en objeto exótico de consumo⁸.

Esto toca de manera directa el caso de la comunidad aquí objeto de análisis y el fin que se propone el trabajo. Esta comunidad parece cumplir con todos los requisitos que el multiculturalismo exige para su reconocimiento. ¿Será por esto que ahora la propiedad comunitaria indígena empezó a tener cabida en los estrados judiciales?

4. La posibilidad de un socialismo profético desde la comunidad aborígen de las Ánimas

4.1.- La sustancia espiritual imprescindible

Retomar a Mariátegui para visibilizar como problema central del indio el de la tierra, no significa que sea la única cuestión a resolver. Precisamente porque existe un núcleo espiritual y comunitario muy fuerte, han logrado

⁸ RIVERA CUSICANQUI, S. *Mito y Desarrollo en Bolivia. El Giro Colonial del Gobierno del MAS*, La Paz, Plural Editores, 2014, p. 33.

En busca del “socialismo profético” en una Comunidad Indígena de la Provincia de Jujuy. DANIEL OMAR ALFREDO TEJERINA

sobrevivir como comunidad tanto tiempo *actuando* la relación yo-tú de la que habla Buber: “La razón de ser de las comunidades son las relaciones yo-tú, que para la organización en la vida cotidiana se institucionalizan –se objetivan- en relaciones yo-eso pero que deben dejarse irrigar constantemente por el origen intersubjetivo porque es su savia vital”⁹. En este punto, la situación de la comunidad, por una parte, comparte con el resto de la zona andina la brutal represión de su religión por parte del catolicismo; pero, por otro lado, su aislamiento dio origen a un sistema de creencias que, aún absorbiendo elementos cristianos, pervive con relativa libertad en forma similar al resto de las comunidades provinciales.

No obstante, la cuestión profunda que se plantea puede parangonarse con lo sucedido en el catolicismo en Europa. Si Landauer se queja de que el cristianismo perdió la dirección de la vida total del hombre por obra del Renacimiento y la Reforma, quebrándose la unidad total del hombre al segmentarlo en diversos ámbitos seculares (moral, economía, política, etc.); y convirtiéndose al mismo tiempo “en un ente sin vida, y por tanto en una abstracción y un sistema”¹⁰, aquí también sucedió algo similar. Aquí también se secularizó y segmentó la vida, no por medio de una Reforma sino con el catolicismo injertado en las creencias y ritos antiguos. Con la diferencia que, aún con toda esa represión, estas creencias aún continúan vivas, con mayor libertad en las zonas de las comunidades pero también extendiéndose en amplios sectores urbanos de la Provincia, sin necesidad de sujeción a un dogma que haga de él un “sistema muerto”. De todas maneras esta dimensión también perdió la dirección y el contacto con el resto de las actividades.

Volviendo a la comunidad, no puede dejar de percibirse en ella ése tipo de relación de amor, cuidado y preocupación por el otro. Se resaltó como casi toda la actividad que producen está destinada al autoconsumo, es decir, para la propia supervivencia, pero el cuidado se revela mejor en el tema de la salud. En

⁹ Rabinovich, S. “Buber: diálogos en el camino. Del misticismo al socialismo utópico”. En *Pensamiento judío contemporáneo* (Alberto Sucasas y Emmanuel Taub eds.) Buenos Aires, Prometeo-Lilmod, 2015, p. 129.

¹⁰ Landauer, G., *La revolución*, Buenos Aires, Libros de la Araucaria, 2005, p. 92.

En busca del “socialismo profético” en una Comunidad Indígena de la Provincia de Jujuy. DANIEL OMAR ALFREDO TEJERINA

ocasión de preguntárseles cómo trasladan a los enfermos de urgencia consignan la opción “caballo/mula/burro” agregando aparte “camilla”. Cabe preguntarse de qué otra manera puede exteriorizarse el cuidado por el otro si no es con un viaje que a pie dura 13 horas, en condiciones difícilísimas de acceso, llevando a un comunero enfermo.

Por otra parte, cuando se pregunta si “¿hay miembros de la comunidad que realicen changas?”, responden sí, “dentro de la comunidad”, no consignando ninguna de las otras opciones de trabajo asalariado, temporario o desocupados. Tal vez aquí se refieran a la *minka*, pero la pregunta luce más inclinada a indagar sobre algún trabajo esporádico que otorgue contraprestación en dinero o especie. Lo importante es que con su escueta respuesta demuestran estar bastante alejados del canon laboral de las ciudades; no se consideran desocupados ni tienen como fin último acumular capital; por el contrario, parece que el trabajo es consustancial a su vida, a tal punto que ni le aplican esa categoría, ya que de otra manera no puede entenderse que sobrevivan con sus labores agrícolas y ganaderas, sin considerarlo una obligación ni carga.

Y, por último, el tema educativo. Las migraciones en la comunidad responden a cuestiones de estudio de jóvenes mujeres y varones de 15 a 29 años durante el ciclo lectivo. No consignan nada acerca de si hablan su lengua originaria y responden que “no” a si realizan alguna experiencia en educación intercultural o intercultural bilingüe. Aquí se abren signos de alerta a la influencia de la educación respecto a la continuación de su forma de vida. ¿No es el factor educativo otra forma de liquidación de las formas de vida comunitarias?

4.2.- El aspecto económico, social y político

El debate en torno al porvenir de la comuna rural rusa antes de la Revolución bolchevique, en los términos que desarrolló Marx respondiendo a Vera Zasúlich, nos sirve aquí para pensar las posibilidades de una extensión de

En busca del “socialismo profético” en una Comunidad Indígena de la Provincia de Jujuy. DANIEL OMAR ALFREDO TEJERINA

la forma de vida de las comunidades al campo más amplio de nuestra sociedad. En lo pertinente Marx marca varias cuestiones sumamente importantes, empezando por precisar que su análisis de *El capital* restringió al occidente europeo la linealidad histórica que va desde el feudalismo al futuro comunismo pasando necesariamente por el capitalismo. Con esto, se perfila como no imprescindible pasar por la última etapa a fines de llegar al comunismo, de manera que aprovechando y apoyando los elementos socialistas de la comuna rural rusa, ésta sirva para “crear una realidad social orgánica que crezca a la par de la revolución para (...) llegar a la madurez en ella, que se limitaría a liberarla y dotarla de plena libertad para constituirse como espina dorsal de la nueva sociedad”¹¹. El elemento fundamental que ve Marx en este otro camino se da en el hecho de que en Rusia, al no tener nunca la comuna la propiedad de la tierra, no puede aplicársele la lógica que siguió la acumulación del capital en Europa, expropiando la propiedad fundada en el trabajo personal. Hasta aquí la situación de la gran mayoría de las comunidades de la Provincia es similar, incluyendo la analizada.

Aquí comienzan las diferencias. Primero porque Marx finca las grandes perspectivas de la comunidad aldeana rusa en ser la única en Europa que se había conservado a escala nacional; lo que no sucede en nuestro caso, pues a lo sumo, los núcleos más extendidos están en nuestra Provincia y en otras partes de la zona andina (sin negar la presencia indígena relativamente menor en otras zonas de la Nación).

Segundo, está la reserva de Marx en cuanto a la impotencia de las comunidades aldeanas rusas de iniciativa histórica debido a su aislamiento. Si esto era verdad en el caso de Rusia, en este caso lo es aún más. La sola descripción de la geografía sobre la que se asienta la comunidad lo demuestra. Según Buber, lo que aquí echa de menos Marx es la tendencia a la federación y su única manera de solucionarlo es por medio de una revolución a tiempo: “esa comuna es el punto de apoyo para la regeneración social en Rusia, pero para que pueda funcionar como tal, es preciso eliminar ante todo las influencias

¹¹ Buber, M., *Caminos...*, ed. cit. p. 126.

En busca del “socialismo profético” en una Comunidad Indígena de la Provincia de Jujuy. DANIEL OMAR ALFREDO TEJERINA

nocivas que de todas partes entran en ella, y asegurarle luego las condiciones normales de un desarrollo espontáneo”¹².

En nuestro caso cabe preguntarse si ése tiempo de revolución para salvarlas no ha pasado ya, y si los elementos “nocivos” no han hecho mella en las comunidades de manera que tampoco cabría esperar una iniciativa de ellas. Por lo pronto no existe el mínimo indicio en la comunidad de encabezar acciones en este sentido, más preocupados en conservar su estilo de vida que en querer influir en los sectores urbanos. Al parecer tendremos que suscribir las conclusiones de Vera Zasúlich sobre la desaparición inevitable de la propiedad comunal ante el capitalismo; solo que con el agravante de no tener la esperanza que tenía en una revolución socialista próxima.

Aclaremos aquí que no es que no exista ninguna tendencia a la federación, la comunidad anota en el formulario tipo que se relacionan con el Consejo de Organizaciones Aborígenes de Jujuy (COAJ) pero éste presenta serias dudas sobre su representatividad real al haber sido su anterior Directora designada como funcionaria del actual Gobierno Provincial.

5. Reflexiones finales

Sin duda hubiera sido deseable trabajar con un informe histórico-antropológico de perspectivas y alcance más amplio y profundo, además de no ligado a un organismo estatal que brinde mayor imparcialidad. Por lo pronto lo que puede extraerse de él, es que la comunidad ocupa una posición marginal en la sociedad jujeña. La relativa tranquilidad que gozó sólo puede explicarse por su aislamiento extremo y su casi nulo crecimiento demográfico. Esto no impidió que sufra exacciones típicamente coloniales, como las del tributo en especie, ni que esté exenta de actividades extractivas de sus recursos.

Por otro lado, el reconocimiento judicial que empezaron a tener, parecen fincarse más en un aislamiento que no casualmente coincide con las condiciones del multiculturalismo para el reconocimiento: comunidad agrícola-ganadera,

¹² Marx, K. en *Ibid.*, p. 129.

En busca del “socialismo profético” en una Comunidad Indígena de la Provincia de Jujuy. DANIEL OMAR ALFREDO TEJERINA

aislada en su TCO, con rituales celebratorios “exóticos” y sin posibilidad de extender su influencia al resto de la sociedad.

Con todo ello, aún parece salvado el núcleo espiritual que la anima como comunidad. Relativamente a salvo de la influencia de los medios de comunicación, sus actividades económicas, religiosas o culturales se dirigen a la reproducción de su forma de vida. Solamente un problema se cierne sobre esta vida que ni su aislamiento pudo remediar: la educación. La migración por estudios sin una cobertura intercultural ofrece una falla estructural que hace dudar seriamente sobre presuntos efectos beneficiosos.

¿Cómo salvar las comunidades y sus elementos asociativos? Marx, fiel a su principio de primacía de lo político, propondría una revolución; agregando Lenin con un partido de vanguardia a la cabeza. Aquí la crítica de Buber es nodal pues, ¿cómo una elite ilustrada, por hipótesis, procedente de capas urbanas podría extender lazos comunitarios si se formó en un ámbito individualista? Además, tan ligado a la técnica como está el marxismo ¿no extenderían con ella formas capitalistas de explotación de la tierra? Esto lo vio Landauer claramente; advirtiendo que una revolución de tal tipo solo cambiaría la capa dirigente. Como expresa Buber: “Lo esencial de todo aquello que ayudó al hombre a salir, por decirlo así de la naturaleza y, a pesar de su debilidad como ser natural, a mantenerse frente a ella, más esencial aún que el hacer un mundo ‘técnico’, de cosas específicamente configuradas, era que se uniera con sus semejantes para la defensa y la caza, para cosechar y trabajar...”¹³.

Ahora bien, si la solución no puede venir de las capas urbanas tampoco esta comunidad ofrece un ejemplo de ser ella la que vaya a iniciarlo. Pareciera que la única opción la da Silvia Rivera: hacer del sujeto del cambio al indio “aculturado” de las ciudades. ¿Cómo? Primero evitando planificar planes de revolución detallados en lo más mínimo, a cargo de una vanguardia, que termine creando un nuevo dogma secular. Segundo, prefigurando una idea de un mundo más justo, y para eso es esencial revalorizarnos como personas, como comunidad. Salir de la visión que denuncia Landauer que ve nuestro

¹³ *Ibid.*, p. 191.

En busca del “socialismo profético” en una Comunidad Indígena de la Provincia de Jujuy. DANIEL OMAR ALFREDO TEJERINA

tiempo como la culminación de todas las épocas pasadas: “Tendríamos una imagen más exacta de la realidad si a todos los pueblos por nosotros conocidos los considerásemos directamente como contemporáneos”¹⁴. Precisamente nuestros pueblos indígenas; una realidad viva en la Provincia pero tratados como vestigios de tiempos pasados: marginados, excluidos, discriminados y sólo utilizados ocasionalmente para algunos rituales folklóricos políticos.

6. Bibliografía

Buber, M., *Caminos de utopía*. México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1998.

Instituto Nacional de Asuntos Indígenas, *Carpeta Técnica del Programa Nacional de Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas. Ley 26160/26554. Comunidad Aborigen de Las Animas, Pueblo Colla, Provincia de Jujuy*. Buenos Aires, Ministerio de Desarrollo Social de la Nación Argentina, 2014.

Landauer, G., *Incitación al socialismo*, Buenos Aires, Editorial Américalee, 1947.

- *La revolución*, Buenos Aires, Libros de la Araucaria, 2005.

Mariátegui, José C., *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2009.

Rivera Cusicanqui, S. *Mito y Desarrollo en Bolivia. El Giro Colonial del Gobierno del MAS*, La Paz, Plural Editores, 2014.

Valko, M., *Los indios invisibles del malón de la paz: de la apoteosis al confinamiento, secuestro y destierro*, Buenos Aires, Ediciones Madres de Plaza de Mayo, 2008.

¹⁴ Landauer, G., *La...*, ed. cit., p. 48.

En busca del “socialismo profético” en una Comunidad Indígena de la Provincia de Jujuy. DANIEL OMAR ALFREDO TEJERINA

Rabinovich, S. “Buber: diálogos en el camino. Del misticismo al socialismo utópico”. En *Pensamiento judío contemporáneo* (Alberto Sucasas y Emmanuel Taub eds.), Buenos Aires, Prometeo-Lilmod, 2015, pp. 117-143.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
MESA DE PONENCIAS: LÓGICA

PLURALISMO LÓGICO SOBRE LA RELACIÓN DE PRESERVACIÓN DE VERDAD

Joaquín S. Toranzo Calderón
SADAF
toranzocalderonjs@gmail.com

Resumen: Beall y Restall han defendido que a partir de la concepción tradicional de la noción de *consecuencia lógica* puede derivarse un pluralismo lógico, ofreciendo un criterio para atribuir legitimidad a distintas lógicas. La caracterización de la *consecuencia lógica* en términos de *preservación de verdad* que hacen, permite que ciertas interpretaciones del criterio resulten estrechas para capturar lo pretendido por la comunidad. En este trabajo se propone una serie de esquemas alternativos que amplían esa atribución de legitimidad al generalizar la relación de preservación entre premisas y conclusión, cada uno con distintas maneras de ser precisado

Palabras clave: pluralismo lógico, consecuencia lógica, preservación de verdad

1. Introducción

La Lógica contemporánea se concentra desde hace ya varias décadas en un tema principal, la noción de *consecuencia lógica*. Pero a la hora de abordarla surge la cuestión de si hay un único enfoque legítimo sobre ella o si, por el contrario, hay más de uno; es decir, si hay una única lógica o más de una. A la primera alternativa se la denomina *monismo lógico* y a la segunda *pluralismo lógico*. Beall & Restall (2000) han defendido éste último proponiendo un criterio que permite obtener escenarios de discusión más claros para resolver las rivalidades entre los enfoques sobre la *consecuencia lógica*, o simplemente “lógicas”.

De acuerdo con ellos, la posibilidad de múltiples lógicas se deriva de la concepción tradicional de la *consecuencia lógica* o *validez*. Ésta se define según el siguiente esquema:¹

¹ En Beall & Restall (2006), el esquema se mantiene, pero cambia su nombre a GTT (por sus siglas en inglés: *Generalized Tarski Thesis*, Tesis Generalizada de Tarski). Se mantiene la notación de Beall & Restall (2000) para permitir superíndices en los esquemas alternativos que se proponen en este trabajo.

- (V) Una conclusión *A* se *sigue de* *G* si y sólo si cualquier *caso* en el cual cada premisa en *G* es verdadera, es también un *caso* en el cual *A* es verdadera.

donde *A* es una fórmula del lenguaje y *G* un conjunto de ellas.²

La tradición parte entonces de este esquema; pero este esquema no es suficiente para caracterizar a la *consecuencia lógica* dado que el término *caso* no es suficientemente preciso o definido, dado que funciona como un término sujeto a vaguedad. Es esta posibilidad de precisarlo la que, según Beall y Restall, abre la posibilidad de distintas lógicas, lógicas que surgen al definir al término *caso* con otros términos sin vaguedad. Una lógica legítima, entonces, es una precisión del esquema (V), y hay más de una precisión posible.

Sin embargo, puede objetarse que el esquema (V) no responde a ciertas intuiciones pluralistas. Si bien el esquema (V) permite atribuirle legitimidad a varias lógicas, se muestra estrecho al negarle legitimidad a otras lógicas que gozan de posiciones sólidas. Es cierto que puede argumentarse que ésta es precisamente la función del criterio, excluir a las lógicas ilegítimas que aun así son desarrolladas, pero no queda claro si el criterio es completo o si su formulación contiene alguna falla que permita tales exclusiones. Es posible que el criterio no cubra algún aspecto de la pluralidad sobre el cual haya nociones intuitivas o pre-teóricas que estén fallando. Vale mencionar a los propios Beall y Restall cuando dicen que el "*pluralismo viene en diferentes ejes*" (2000, p. 16), es decir, hay más de una manera en la cual la pluralidad puede emerger.

Este trabajo se propone mostrar que el esquema (V) es uno de varios esquemas posibles que pueden postularse como suficientemente indefinidos como para, al instanciarse, capturar distintas nociones de *consecuencia lógica*. Para lograr estos esquemas alternativos se identifican algunas nociones que en el esquema (V) aparecen definidas, pero que, al igual que con el término *caso*, son

² En el resto del trabajo se emplearán estos nombres para, teniendo en cuenta un argumento, referirse al conjunto de las premisas, *G*, y para la conclusión, *A*.

precisiones de términos indefinidos. Las nociones principales sobre las que se permite este juego de (im)precisión son nociones semánticas en relación con las interpretaciones veritativas que pueden asignársele a las fórmulas del lenguaje, comenzando por la asignación de *verdad* y pasando por la de *valor designado*. El recorrido comienza por ofrecer términos que puedan ser precisados de diversas maneras, siendo sólo una de ellas *verdad*.

Cada punto del recorrido sólo muestra un esquema alternativo al esquema (V), pero compatible con él, aunque no se ofrecen tesis filosóficas para adoptar un esquema u otro, para detenerse en el recorrido o continuar avanzando. Sin embargo, tanto las tesis monistas como las pluralistas se ven beneficiadas por la exposición de jerarquías de precisiones, debido a que se obliga a esclarecer cuáles son los compromisos asumidos a la hora de elegir un esquema, precisable o no.

2. Pluralismo sobre *caso*; monismo sobre *preservación*

Beall & Restall enfrentan la objeción de que precisando el término *caso* sin restricciones el esquema (V) permite que todo sistema sea legítimamente considerado “lógico”. Frente a esto, Beall & Restall (2000; 2001; 2006) establecen un límite: sólo las relaciones entre enunciados (estipulados como *premisas* y *conclusiones*) que preserven *verdad* pueden considerarse relaciones de *consecuencia lógica*. Esto hace perder legitimidad a aquellos sistemas que, fijado el término *caso*, permitan que de premisas que sean verdaderas se puedan seguir conclusiones que no lo sean. A continuación se ejemplificará con algunos sistemas que, como ya se mencionó, gozan de posiciones establecidas con independencia de la discusión sobre el pluralismo o el monismo.

Tomemos como primer ejemplo al sistema **LP**, propuesto por Graham Priest (2001). Si en el esquema (V) se precisa al término *caso* como *mundo posible* y **LP** recibe la interpretación estándar (i.e. un enunciado puede ser o bien *verda-*

vero, o bien *falso*, o bien *verdadero y falso*), **LP** resulta una lógica ilegítima: su pretendida relación de *consecuencia lógica* no es tal.

Esto ocurre debido a que **LP** tiene valores semánticos designados distintos de *verdad* permitiendo sostener la *validez* de argumentos que vayan de premisas verdaderas a premisas que no lo sean. En particular, la interpretación estándar del otro valor designado es el de ser *verdadero y falso*. Su *validez* se define como

(V^{LP}) Una conclusión A se sigue de G si y sólo si cualquier caso en el cual cada premisa en G es *verdadera* ó *verdadera y falsa*, es también un caso en el cual A es *verdadera* ó *verdadera y falsa*.

Podría defenderse que es esa participación de la *verdad* en el valor semántico la que debería permitirle resistir al esquema (V), pero es sólo una de varias alternativas, siendo la problemática la que excluye a *verdadero y falso* de la relación de *consecuencia lógica*.³ Llamaré “monista sobre la preservación” a la posición que opta por las alternativas problemáticas de este tipo.

Ahora bien, **LP** es de por sí un sistema discutible y existen numerosos argumentos para negarle legitimidad, pero a la vez la discusión no ha podido ser resuelta dado que existen otros tantos argumentos a su favor. Excluir a **LP** coincide con rechazar que las ventajas que ofrece (por ejemplo, su aplicación pretendida a paradojas) provengan de la Lógica.

Como segundo escenario presentaré dos sistemas cuyas nociones de *validez* se definen de manera más compleja. El primero de estos sistemas, **ST**, declara que

³ No debe pasarse por alto que el esquema (V) tiene en una de sus dos partes un condicional, y que éste puede ser verdadero aun cuando, por ejemplo, todas las premisas tengan el valor *b* (*verdadero y falso*) y la conclusión el valor *f* (*falso*); esto da como resultado que argumentos inválidos, por ejemplo, en **LP**, sean considerados válidos por (V).

(VST) Una conclusión A se sigue de G si y sólo si cualquier caso en que cada premisa de G es *estrictamente verdadera*, es también un caso en que su conclusión A es, al menos, *tolerantemente verdadera*.⁴

mientras que el segundo sistema, TS, declara que

(V^{TS}) Una conclusión A se sigue de G si y sólo si cualquier caso en que cada premisa de G es, al menos, *tolerantemente verdadera*,⁵ es también un caso en que su conclusión A es *estrictamente verdadera*.

Puede observarse rápidamente que ST resulta excluido, de manera semejante a LP, por pretender una relación de *consecuencia* entre premisas (*estrictamente verdaderas*) y conclusiones que no lo son (aunque sean *tolerantemente verdaderas*). Sin embargo, (VST) ni siquiera tiene la forma esquemática de (V), por lo que la exclusión debe considerarse forzada, dado que la estructura del esquema de (VST) es más compleja.⁶

Más adelante defenderé que la forma de los esquemas que se propongan juega un rol importante, pero ahora sólo me importa señalar que, si ST es rechazado por esto, entonces debe rechazarse a TS por el mismo motivo, aunque TS no sea excluido por pretender una relación entre premisas (*estrictamente verdaderas*) y conclusiones que no lo son.

Por último, más que un escenario donde el esquema (V) rechace a un sistema particular, se destaca que el carácter semántico de (V) no incluye, al menos directamente, al aspecto sintáctico de la Lógica. Si el *monista sobre preservación* (pero *pluralista* en el sentido inicial de la discusión) se toma en serio el re-

⁴ Es decir que es *tolerantemente verdadera* ó *estrictamente verdadera*. El nombre del sistema proviene de la referencia a las interpretaciones semánticas expuestas en inglés: *strict to tolerant*.

⁵ Ver nota anterior. El nombre del sistema, de manera semejante a ST, proviene de *tolerant to strict*.

⁶ La complejidad del esquema proviene de la estructura disyuntiva de las condiciones (que puede inferirse del “al menos” presente en la formulación del esquema), pero que debe notarse no es la misma que en (V^{LP}) pues éste repite su disyunción en ambos lados del condicional, pudiendo ser comparado fácilmente con el esquema (V) tras realizar una sustitución uniforme de “verdadero” por “verdadero ó verdadero y falso”.

quisito de que haya una interpretación semántica (sea *verdad* u otra) de premisas y conclusiones, debe ofrecer una conexión entre un aspecto de la *consecuencia* y el otro para que los sistemas de cálculo puedan ser incluidos por (V).⁷

3 – Pluralismo sobre *caso*; pluralismo sobre *preservación*

Pese a que el esquema (V) excluye estos sistemas, está sostenido en intuiciones fuertes; el problema no es que falle, sino que se lo considere el único esquema que capture a la noción de *consecuencia lógica* en general. Beall & Restall (2000, pp. 476, 489-490) defienden que ella es incompleta, en el sentido de que cada precisión captura un aspecto suyo, pero que ninguna puede capturarla acabadamente. Mi interés es generalizar aspectos de esta incompletitud, revisando las maneras en las que los términos del esquema (V) son precisiones de otros términos y las consecuencias de esta revisión.

La discusión sobre los primeros ejemplos pone evidencia que la noción de *consecuencia lógica* de LP introduce un elemento que no se halla en (V), la noción de *valor designado*. Si reemplazáramos (V) por (V^{DD}), se podría revisar este escenario con otro resultado:

(V^{DD}) Una conclusión A se sigue de G si y sólo si cualquier caso en el cual cada premisa en G tiene un *valor designado*, es también un caso en el cual A tiene un *valor designado*.⁸

Esta modificación permite que *valor designado* pueda ser precisado según el sistema que se esté presentando, dado que admite distintas definiciones, cada una resolviendo un aspecto de la noción de *consecuencia lógica* que otra definición podría estar perdiéndose. El término *verdad*, será entonces el término privi-

⁷La propuesta fue explorada por Restall (2004; 2014) en términos más generales de *preservación de garantías* y otras propiedades relevantes para una teoría de la prueba. Hacia el final de este trabajo se ofrece otro tipo de conexión entre ambos aspectos de la Lógica.

⁸ Se optó por sugerir en el superíndice, al modo de (VST) y (V^{TS}), que en (V^{DD}) un argumento es válido si es *de designado a designado*.

legiado que elijan los que tengan decidán investigar desde la posición tradicional, pero sólo será una dirección más definida que la posición a la que nos libra el término menos definido de *valor designado*.

Como resultado de este desplazamiento de una noción precisa a una algo más vaga, lógicas antes excluidas son rehabilitadas dentro de la Lógica, entre ellas **LP**, dado que **LP** captura la noción de *consecuencia lógica* en términos de preservación de *valor designado* cuando éste es interpretado o fijado como *v* (*verdad*) ó *b* (*verdadero y falso*).⁹

Sin embargo, esto excluiría a **ST** y a **TS** dado que la noción de *valor designado* presente en (V^{DD}) no es adecuada para formular (V^{ST}) ni (V^{TS}), incluso permitiendo reemplazos disyuntivos como los que requeriría (V^{LP}). En (V^{DD}) aparece una noción *general* del *valor designado*, mientras que en (V^{ST}) y (V^{TS}) aparecen usos particularizados de una noción semejante. Reformúlese (V^{DD}) por (V^{PC}):

(V^{PC}) Una conclusión *A* se sigue de *G* si y sólo si cualquier caso en el cual cada premisa en *G* tiene un *valor designado para premisas*, es también un caso en el cual *A* tiene un *valor designado para conclusiones*.¹⁰

Puede observarse entonces que (V^{PC}) habilita a **ST** y a **TS** a capturar legítimamente un aspecto de la *consecuencia lógica*; la primera al interpretar al *valor designado para premisas* como *estrictamente verdadero* y al *valor designado para conclusiones* como *al menos tolerantemente verdadero* (o perteneciente al conjunto {*tolerantemente verdadero, estrictamente verdadero*}), o con la lectura disyuntiva *tolerantemente verdadero ó estrictamente verdadero*, y la segunda al fijar al *valor designado para premisas* como *al menos tolerantemente verdadero* y al *valor designado para conclusiones* como *estrictamente verdadero*.

⁹ Ver nota 6.

¹⁰ Se optó por sugerir en el superíndice que en (V^{PC}) un argumento es válido si va de *designado para Premisas a designado para Conclusiones*.

Nuevamente, *valor designado* a secas (o *general*) puede entenderse como una precisión (aún indeterminada, dado que todavía puede determinarse como *verdadero*, o como perteneciente a un grupo de valores semánticos específicos) de *valor designado para premisas* y *valor designado para conclusiones*. Aún más, *valor designado para premisas* y *para conclusiones* pueden cada uno ser precisados de maneras distintas en la misma definición de *validez* de un sistema, cosa imposible en (V^{DD}); (V^{DD}) es sólo una precisión de (V^{PC}), aquella donde *valor designado para premisas* y *valor designado para conclusiones* coinciden.

No obstante, la formulación de la validez en términos de designación puede parecer artificial y hasta forzada. En defensa de esto, observemos que lo que se le pide a premisas y conclusiones en (V), (V^{DD}) y (V^{PC}) es que sean, según el aspecto en el que se esté enfocando el sistema, “aceptables”. Sólo (V^{PC}) es más precisa y pide que sean “aceptables según su rol”. Por lo tanto, puede continuarse indeterminando el esquema que capture la *consecuencia lógica* a (V^{AC}):¹¹

(V^{AC}) Una conclusión A se sigue de G si y sólo si cualquier caso en el cual cada premisa en G es *aceptable en tanto premisa*, es también un caso en el cual A es *aceptable en tanto conclusión*.

Claramente podría obviarse la dependencia de *ser aceptable* con *en tanto premisa* y *en tanto conclusión*, obteniendo otro esquema, uno que pida preservación de *aceptabilidad*. Esta supresión daría, como antes, una precisión de (V^{AC}), aquella donde *aceptable en tanto premisa* y *aceptable en tanto conclusión* coinciden.

Lo que es necesario defender aquí es que *aceptable* (generalizado o relativizado) es un término menos definido que todos los que figuran en los esquemas anteriores: *verdad*, *valor designado (general)*, y *valor designado (relativo a premisas y conclusiones)*. No parece necesario defender que éstos son precisiones unos de otros: *verdad* es una de varias precisiones posibles para (V^{DD}), pero también lo es *ser v (verdadero)* ó *b (verdadero y falso)*; ambos casos son precisiones posibles para (V^{PC}), siempre y cuando sean precisiones tanto de *valor designado para pre-*

¹¹ El superíndice elegido refiere a la *aceptación*.

misas como de *valor designado para conclusiones*, pero también lo son los valores designados que piden **ST** y **TS**.

Ahora bien, ¿por qué se le pide a las premisas y conclusiones que tengan ciertos valores? Intuitivamente lo que se pide no es específicamente un valor semántico, sino que ese valor represente lo que, bajo cierta representación de la *consecuencia lógica*, es *aceptable*. Lo primero, las *condiciones de verdad* (entendidas como condiciones de asignación de valores semánticos) son condiciones para aceptar proposiciones, son *condiciones de aceptación*.

4 - Conclusiones

Si pudiera defenderse este movimiento de un término al otro como siendo una precisión posible, entonces es plausible que las *condiciones de verdad* sean sólo un grupo de *condiciones de aceptación*; otro grupo de *condiciones de aceptación* pueden ser las *condiciones de aserción* (o *afirmación*). Continuando con esta línea, es posible dar una precisión de *aceptable* en (V^{AC}) que dé como resultado la noción de *consecuencia* vista desde su aspecto sintáctico, precisable luego para capturar distintas nociones dentro de la teoría de la prueba.

Vale remarcar que este trabajo sólo ofreció un recorrido posible entre términos, de distinta complejidad, que pueden ser precisados de diversas maneras. Sin embargo, sigue siendo necesario ofrecer razones por las cuales un sistema está precisando los términos aquí presentados, así como ya lo era en el trabajo de Beall & Restall. A modo de ejemplo, un marco filosófico que sólo permita interpretar *condiciones de aceptación* bivalentes probablemente opte por el esquema (V) sin admitir los esquemas menos precisos, o sólo admitiendo una precisión posible para ellos. Esto quiere decir que los esquemas propuestos, sólo podrían servir a un proyecto pluralista respecto de la preservación que abandone la bivalencia como restricción (incluso entre las *condiciones de aserción*).

Bibliografía

- Beall, J. C. & Restall, G., "Logical Pluralism", *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 78, a. 2000, pp. 475-493.
- Beall, J. C. & Restall, G., "Defending Logical Pluralism" en: Brown, B. & Woods, J. (eds.), *Logical Consequence: Rival Approaches. Proceedings of the 1999 Conference of the Society of Exact Philosophy*, Hermes, Stanmore, 2001, pp. 1-20.
- Beall, J. C. & Restall, G., *Logical Pluralism*, Nueva York, Oxford University Press, 2006.
- Priest, G., *An introduction to Non-Classical Logic: From If to Is*, Nueva York, Cambridge University Press, 2001.
- Restall, G., "Logical Pluralism and the preservation of warrant" en: Rahman, S. (ed.), *Logic, Epistemology, and the Unity of Science*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2004, pp. 163-173.
- Restall, G., "Pluralism and Proofs", *Erkenntnis*, vol. 79, n. 2, a. 2014, pp. 279-291.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
MESA DE PONENCIAS: ESTÉTICA Y FILOSOFÍA DEL ARTE

DELEUZE Y LA IMAGEN-AFECCIÓN. MIEDO Y DESVÍO, O DE LA SUPERVIVENCIA DEL ROSTRO

Andrea S. N. Vallarini
FFyL-UBA
andreasval@yahoo.com.ar

Resumen: En este trabajo abordaremos la noción de “imagen-afección”, que elabora Gilles Deleuze en *La imagen-movimiento*, sirviéndonos de dos recursos: mostraremos los antecedentes bergsonianos del planteo deleuziano y analizaremos el modo en que dicha noción opera en dos grandes films: *Gritos y susurros* (Ingmar Bergman) y *La pasión de Juana de Arco* (Carl Dreyer). A partir de las ideas desarrolladas en *Materia y memoria* y *La evolución creadora*, Deleuze conceptualiza los diferentes tipos de imágenes cinematográficas. La imagen-afección será una de esas diversas imágenes, la cual tendrá la función de expresar un afecto, esto es, una Cualidad o Potencia.

Palabras clave: Deleuze, imagen-afección, cine, Bergman, Dreyer

El primer plano dirige otro ataque al orden familiar de las apariencias.
(Jean Epstein, *La inteligencia de una máquina*, 2015, p.6)

1. Introducción

Si hubo una preocupación central en el pensamiento cinematográfico de Ingmar Bergman, ésta fue la del rostro humano. Según sus mismas palabras, retomadas por Gilles Deleuze en *La imagen-movimiento*, la tarea del cineasta consiste en trabajar con el rostro humano, puesto que las posibilidades de acercamiento al rostro que permite el cine es la característica específica que lo define¹. A este tipo de imagen denominada tradicionalmente “primer plano”, Deleuze la llama “imagen-afección”. Pero, ¿qué es la imagen-afección? ¿En qué sentido sostiene Deleuze que la misma es el primer plano? ¿Puede quedar

¹ Cfr. . Deleuze, G., *La imagen-movimiento*, Buenos Aires, Paidós, 2010, p. 147.

Deleuze y la imagen-afección. Miedo y desvío, o de la supervivencia del rostro.
ANDREA S. N. VALLARINI

reducido el primer plano al rostro humano, como expresara Bergman? Para responder estas preguntas analizaremos la noción deleuziana de imagen-afección en dos niveles: por un lado, rastreando los antecedentes bergsonianos de su planteo; por otro lado, analizando el modo en que dicha noción opera en dos importantes películas: *Gritos y susurros* (1972), del director sueco Ingmar Bergman, y *La pasión de Juana de Arco* (1928), del director danés Carl Dreyer.

2. Una ontología de imágenes

En *Materia y memoria*, Bergson hacía un descubrimiento revolucionario para el pensamiento filosófico. Frente a las posiciones realista e idealista sostuvo que la materia no es ni más ni menos que un conjunto de imágenes, esto es, una cierta existencia que es más que una representación mental pero menos que una cosa independiente de nuestra existencia.² De este modo, Bergson proponía una ontología inmanentista según la cual el universo está constituido completamente por imágenes, universo en el que nosotros mismos – nuestros cuerpos y conciencias– somos otras tantas imágenes más, específicas y singulares sin duda, pero no por ello mayormente privilegiadas.

Uno de los puntos centrales de su análisis radica en cuestionar las interpretaciones espaciales y matemáticas del tiempo que produce el entendimiento. La asimilación del instante al punto y la concepción del tiempo como sucesión de instantes discontinuos e independientes no lograrían dar cuenta del tiempo real, en tanto nosotros no percibimos los instantes de forma desarticulada. Por el contrario, cada vez que percibimos un elemento en un instante cualquiera y luego otro en el instante siguiente, no tenemos percepciones separadas de cada uno de los casos de aparición. La imaginación bergsoniana, señala Deleuze, funde o contrae los casos independientes dándoles cierta continuidad en una impresión cualitativa interna, es decir, les otorga cierto espesor, una duración determinada. Así, ante la repetición de un suceso siempre idéntico A o frente a la repetición de dos eventos A-B diversos pero

² Cfr. Bergson, H., “Prólogo”, en: *Materia y memoria*, Buenos Aires, Cactus, 2006, pp. 27-34.

Deleuze y la imagen-afección. Miedo y desvío, o de la supervivencia del rostro.
ANDREA S. N. VALLARINI

que habitualmente se presentan juntos, se produce en el espíritu algo nuevo: una impresión cualitativa interna que consiste en una notable fuerza de convicción de tipo no reflexivo a *esperar A*, en el primer caso, o a esperar B cada vez que aparece A, en el segundo caso.³ Asimismo, las impresiones de nuestros estados mentales internos tampoco se asemejan a puntos geométricos que se reúnen de algún modo misterioso en la conciencia. Las afecciones, ellas también, son sentidas en su duración. Así, entonces, tanto las percepciones de objetos como las afecciones de nuestro propio cuerpo son imágenes que existen en sí mismas y que tienen una duración cualitativa específica.

La noción de “duración” es fundamental para pensar el vínculo entre el cuerpo y el espíritu por medio de su relación con la memoria –el tiempo pasado o “recuerdo puro”–. Pero, en este momento del análisis, su importancia radica en que le permite dotar de espesor al tiempo presente mismo, tradicionalmente asociado al punto matemático, tiempo en el cual se dan las percepciones y las afecciones. A diferencia de las interpretaciones que hacen del presente un instante sin densidad, Bergson lo concibe como la vivencia que tengo de mi cuerpo, es decir, por un lado, la captación de la duración que se produce entre la recepción en mi cuerpo de estímulos producidos por objetos externos y los movimientos que mi cuerpo ejecuta en consecuencia y, por otro, las sensaciones que nacen en él mismo. Por eso el presente es senso-motor y por eso tiene espesor, esto es, un pasado inmediato (los estímulos recibidos) y un futuro inmediato (al cual tienden las acciones) lo constituyen.⁴

De esta manera, por medio del concepto de “duración”, materia, imagen y senso-motricidad/movimiento (la percepción) se han igualado: “Llamo materia al conjunto de las imágenes, y percepción de la materia a esas mismas imágenes relacionadas a la acción posible de una cierta imagen determinada, mi cuerpo.”⁵ Sin embargo, es preciso señalar que dentro del conjunto de imágenes que forman la materia, las afecciones, es decir, la percepción de ese objeto tan

³ Cfr. Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrurtu, 2009, p.122.

⁴ Bergson, H., “De la selección de las imágenes para la representación. El papel del cuerpo”, en: *Materia y memoria*, ed. cit., p. 35 y ss.

⁵ *Ibid.*, p. 40.

Deleuze y la imagen-afección. Miedo y desvío, o de la supervivencia del rostro.
ANDREA S. N. VALLARINI

especial que es mi propio cuerpo, se diferencian de las percepciones puras o percepciones de objetos externos. Las percepciones son un tipo de imagen que está orientada a la acción posible con otros objetos (no al conocimiento). La afección, por su parte, es un tipo de imagen distinta que, aunque dependa de la existencia de la primera, se separa de ella por una diferencia de naturaleza y no tan sólo de grado. Las sensaciones afectivas no están orientadas a la acción con los otros objetos; por el contrario, se orientan hacia mi propio cuerpo luchando y absorbiendo algo de lo que de algún modo sucede en él por las acciones externas.

Vemos aquí, entonces, cómo en la ontología bergsoniana el universo se ha convertido en una pluralidad de ritmos de duración, puesto que cada imagen tiene una duración cualitativa específica. Nosotros mismos hemos devenido vibraciones o efectos de resonancia, duraciones.⁶ Cada percepción de objetos externos a mi cuerpo se produce en una duración específica. Cada afección interna, también. Y esto tiene una consecuencia muy importante: cada percepción y cada afecto es un corte en el todo del tiempo. Así, el tiempo no es más que un puro fluir independiente de las cosas que en él fluyen o, en otros términos, el cambio, más allá de las cosas que cambian. Este es “el elemento puramente espiritual del tiempo, su propia sustancia: la duración.”⁷ Y lo que Deleuze retoma del bergsonismo en *La imagen-movimiento* para pensar la esencia del cine son justamente estas imágenes que conforman la materia, estas imágenes-movimientos, que nos permiten captar indirectamente el tiempo. Dentro de ellas, la imagen-afección será el tipo de imagen-movimiento que vincula el movimiento a una “Cualidad” o una “Potencia”, es decir, es la imagen en la cual el movimiento deja de ser de traslación para volverse movimiento expresivo. Por eso, en el análisis deleuziano sobre el cine, ésta tendrá una íntima vinculación con el rostro o el primer plano, pues “el rostro,

⁶ Cfr. Lapoujade, D., “Introducción. Tiempo y afecto”, en: *Potencias del tiempo*, Buenos Aires, Cactus, 2011, pp. 7-8.

⁷ *Ibid.*, p. 9.

Deleuze y la imagen-afección. Miedo y desvío, o de la supervivencia del rostro.
ANDREA S. N. VALLARINI

con su inmovilidad relativa y sus órganos receptores,"⁸ es el que saca a la luz esos movimientos de expresión.

Pero Bergson, unos años después de *Materia y memoria*, se referirá al cine sin asimilarlo a estos cortes móviles que son las imágenes. Contrariamente, entenderá que el cine es el último ejemplo de la ciencia y la tecnología moderna, que sólo recrea un movimiento falso o ilusorio. Según Deleuze, si Bergson entendió que el cine era el último representante de la tecnología moderna fue porque no llegó a ver que la esencia del cine no estaba en la cámara fija y en en el cinematógrafo⁹, sino en el tipo de imagen que el cine produce. Años más tarde, serían el montaje y la cámara móvil los que desplegarían la esencia del cine volviendo los planos imágenes-movimiento. Pero el cine contemporáneo a Bergson aún no había desarrollado estos recursos.

Ahora bien, pese a su opinión respecto del cine, en el mismo planteo bergsoniano de *Materia y memoria* ya se encontraba la clave para pensar lo específico de la imagen cinematográfica. En ella no debe concebirse el movimiento bajo la figura de los instantes o cortes inmóviles más un tiempo independiente, uniforme y abstracto que los conecta, sino como cortes móviles del todo del tiempo con duraciones cualitativas propias. La fórmula que refiere al movimiento real será, entonces, "movimiento real → duración concreta". Deleuze presenta esquemáticamente esta tesis: si bien el instante puede considerárselo un corte inmóvil del movimiento, "el movimiento es un corte móvil de la duración, es decir, del Todo o de un todo. Lo cual implica que el movimiento expresa algo más profundo: el cambio en la duración o en el todo."¹⁰

Es esta tesis la que le permite a Deleuze plantear una interpretación diferente sobre el cine. Éste -a diferencia de lo que dijera Bergson- nos da de forma directa una imagen-movimiento. Es decir, nos da un corte, pero no un corte inmóvil, sino, contrariamente, un corte en sí mismo móvil. Si, como dice Deleuze, el cine será el órgano de la nueva realidad esto se debe a que presenta

⁸ Deleuze, G., *La imagen-movimiento*, ed. cit., p. 101.

⁹ Cfr. Bergson, H., *La evolución creadora*, Buenos Aires, Cactus, 2007, p. 307.

¹⁰ Deleuze, G., *La imagen-movimiento*, ed. cit., p. 22.

Deleuze y la imagen-afección. Miedo y desvío, o de la supervivencia del rostro.
ANDREA S. N. VALLARINI

imágenes móviles que expresan indirectamente la duración o el todo, realidad espiritual que no cesa de cambiar de acuerdo con sus propias relaciones.

3. El cine y la imagen-afección: borramiento, giro y desvío

¿Cómo definir la imagen-afección? Deleuze dice: “La imagen-afección no es otra cosa que el primer plano, y el primer plano, no otra cosa que el rostro”.¹¹ Esto, desde el punto de vista técnico, significa primeramente que el encuadre afectivo se desprende de los primeros planos. Pero, ¿es acaso el primer plano equiparable al rostro humano? Los primeros planos pueden ser muy variados: hay primeros planos de rostros, pero también de objetos o de animales, y además hay primerísimos planos de partes del cuerpo o de partes de objetos. La pregunta, entonces, debe ser reformulada: ¿en qué sentido la imagen-afección es el rostro? Y, por otra parte, ¿qué hace que un rostro sea un rostro?

En primer lugar, el primer plano oscila entre dos polos, una *serie intensiva* de micromovimientos que tiende hacia un instante crítico y una *unidad cualitativa reflejante y reflejada* que se apropia de los rasgos intensivos, de manera tal que la serie intensiva deviene en rasgos de “rostreidad”. En otras palabras, el rostro es el resultado de una operación por medio de la cual las intensidades o afectos internos que un cuerpo en acción no puede mostrar, son expresados por el acercamiento a una superficie que los refleja.¹² Por ello, el primer plano opera la rostrificación de aquello que presenta. Además, según cuál de los dos polos tenga preeminencia, nos encontraremos frente a un rostro intensivo que expresa una Potencia –cuando manifiesta una intensidad que tiende al paroxismo (“deseo”)–, o frente a un rostro reflexivo que exterioriza una Cualidad –cuando los rasgos son contenidos en un pensamiento fijo (“wonder”)–, pudiendo pasar de uno a otro según el caso. Y la mutación del rostro en intensivo o reflexivo se

¹¹ *Ibid.*, p.131

¹² Cfr. Deleuze, G., *Cine I. Bergson y las imágenes*, Cactus, Buenos Aires, 2009, pp. 253-257.

Deleuze y la imagen-afección. Miedo y desvío, o de la supervivencia del rostro.
ANDREA S. N. VALLARINI

debe a que Potencia y Cualidad, deseo y *wonder*, aunque se distingan, sin embargo forman ambos la unidad compuesta de la imagen-afección.

La pasión de Juana de Arco es mencionada por Deleuze como el film afectivo por excelencia. Toda la película está filmada con una preeminencia absoluta de primeros planos. Su director, Carl Dreyer, experimentó de manera asombrosa con los recursos técnicos que permiten componer internamente el primer plano. A veces presenta primeros planos de rostros humanos enteros, aunque lo que más abunda son los primeros planos fragmentados. También, algunos primeros planos de partes del cuerpo y objetos: primeros planos de manos sosteniendo plumas que escriben –la de los secretarios de los jueces (expresando el engaño y la falsedad)–, o que no quieren escribir –la titubeante mano de Juana (expresando la mortificación y la vacilación)–; primeros planos de los instrumentos de tortura (expresión de lo aterrador); además, primeros planos de los libros de actas en donde fue transcrita el juicio, y que, como veremos más adelante, jugarán el importante papel de las cartas como medios de expresión.

En segundo lugar, el primer plano tiene la peculiaridad de abstraer al rostro de todas las coordenadas espacio-temporales. Es por eso que la imagen-afección se distancia del estado de cosas actuales situadas en un espacio y un tiempo determinados de la acción, y se eleva al estado de lo que Deleuze denomina la “Entidad”, esto es, la dimensión del afecto que no se confunde ni con el tiempo ni con el espacio de la acción, ni con los personajes o los objetos que la encarnan. Ni siquiera se confunde con la materialidad del rostro del actor que lo expresa. Esta dimensión es la Potencia o Cualidad, el afecto en sí mismo en tanto que expresado, independientemente de su realización actual. Toda actualización, por el contrario, pertenece al ámbito de la imagen-acción¹³, que es ya una categoría de lo existente e individuado, de lo Real. Y si bien es cierto que el afecto se expresa en un rostro determinado, cuando vemos la expresión de ese rostro, ya no vemos la cualidad o potencia de alguien o de algo, sino que

¹³ Los tipos de imagen-movimiento que analiza Deleuze son: la imagen-percepción, la imagen-afección, la imagen-acción y la imagen-pulsión como mediadora entre las dos últimas.

Deleuze y la imagen-afección. Miedo y desvío, o de la supervivencia del rostro.
ANDREA S. N. VALLARINI

vemos la Cualidad o Potencia en sí misma, el afecto en sí mismo, el cual pertenece a la categoría de lo Posible.

Tradicionalmente, sin embargo, se entiende que el rostro, tanto en el cine como fuera de él, mantiene alguna relación con el estado de cosas actuales. Hay tres funciones que le son asignadas al rostro y que sostienen este vínculo: la función individuante, que distingue a cada quién; la función socializante, que manifiesta los roles que cada uno ocupa; y la función comunicante, que asegura tanto la comunicación entre distintas personas, como la conformidad interior para una misma persona entre su carácter y su rol social. ¿Pero qué es lo que efectúa el primer plano? El primer plano anula estas funciones, y el abandono de la individuación es fundamental para que emerja el afecto puro. Sin embargo, es necesario hacer una precisión. La abstracción de toda coordenada espacio-temporal y de toda individuación personal no significa que los afectos expresados por el rostro se deshagan también en una nada indiferenciada, sino que mantienen relaciones con otros afectos que los distinguen unos de otros. Por este motivo, es necesario distinguir la singularidad de la individualidad: un afecto es singular aunque nunca es individuado. A esto Deleuze da el nombre de lo "Dividual", aquello singularmente compuesto, pero indivisible y sin partes, que no se divide más que cambiando de naturaleza.

En relación con estas características, también en *La pasión de Juana de Arco* subsiste todo un orden de cosas actuales, con sus coordenadas espacio temporales, sus caracteres individuales y sus roles sociales o colectivos. El film refiere a un proceso histórico efectivamente existente. Asimismo, estas relaciones reales subsisten en el film mismo, en la dimensión narrativa y en la construcción de los personajes. Sin embargo, el acontecimiento histórico que el film relata se abre hacia aquello que está fuera del espacio y del tiempo, dimensión virtual ajena al aquí y al ahora. Mediante el uso excepcional de los primeros planos, Dreyer logra que el acontecimiento mismo desborde sus propias causas, sus propios personajes y hasta el propio proceso, y se convierta en afecto puro, en Pasión. Así, se ha abierto el espacio y el tiempo a un todo espiritual que se mantiene en lo abierto, y que "ya no está determinado, ha

Deleuze y la imagen-afección. Miedo y desvío, o de la supervivencia del rostro.
ANDREA S. N. VALLARINI

pasado a ser el espacio cualquiera idéntico a la potencia del espíritu”¹⁴. Este “espacio cualquiera”, que carece de coordenadas, expone solamente los afectos puros, independientemente de los estados de cosas que las actualizan. Ya no se trata, entonces, del martirio de Juana o de la furia del obispo, se trata de los afectos puros del martirio y de la ira que son expresados por rostros que le dan una materia moviente para su expresión. Asimismo, es notorio el manejo de las imágenes para componer un “espacio cualquiera” que abre la dimensión espiritual o afectiva en el film: Dreyer recurre a primeros planos sin profundidad, un espacio bidimensional que, al suprimir las relaciones espaciales, revela lo espiritual en estado puro.

Ahora bien, con la supresión de las tres funciones y la abstracción espacio-temporal se corre un riesgo. El rostro puede perder hasta tal punto su individualidad que se convierta en un mero fantasma: su inhumanidad se hace patente en el límite mismo donde el principio de individuación deja de reinar, y entonces el rostro pierde toda su capacidad reflejante. *Gritos y susurros* es un ejemplo de esta concepción fantasmal del afecto.

El tic-tac de los relojes marca el paso del tiempo y la espera de la muerte inevitable. Las tres hermanas se encuentran en la casa de la infancia. María, Karin y la sirvienta Anna, se relevan a la cabecera de la cama de Agnes, quien aguarda pacientemente el final certero de su enfermedad. Este film es mencionado en *La imagen-movimiento* como caso límite de la imagen-afección. Realizado en color, con imágenes de una magnífica belleza pictórica, es uno de los films del director sueco donde, por el uso que adopta de los primeros planos, consuma el “borramiento” del rostro, es decir, conduce a que ya no haya reflejo ni sentimiento de nada, sólo la experimentación del Miedo como un único afecto: “el miedo del rostro frente a su nada.”¹⁵ Podemos referir algunas escenas.

Detengámonos en dos primeros planos de los rostros de María y Karin. Son dos primeros planos iguales, excepto porque la iluminación varía. Ambos

¹⁴ Deleuze, G., *La imagen-movimiento*, ed. cit., p. 171.

¹⁵ *Ibid.*, p. 148.

Deleuze y la imagen-afección. Miedo y desvío, o de la supervivencia del rostro.
ANDREA S. N. VALLARINI

rostros fijos, de frente, perdiendo la mirada en el vacío, nos conducen por medio del *flash back* a recuerdos de las protagonistas donde vislumbramos hasta qué punto sus vidas constituyen un mar de egoísmo, de frivolidad, de mentiras y de soledad. Tan sólo dos primeros planos como éstos, en donde los rasgos de las actrices prácticamente se confunden en un único rostro indiferenciado, podrían expresar tan claramente el vacío que constituye sus existencias. Además de estas dos imágenes hay una escena con primeros planos de las mismas actrices donde se revela de manera magistral el afecto del Miedo: ante el terror que produce el llamado de la hermana muerta, los rostros de María y Karin, fijos y desfigurados, ni siquiera logran emitir una palabra. No podemos dejar de atender, también, al rostro mudo y lavado de Anna, que abandonando todo rol social, individuado y comunicante, entra así en contacto con los fantasmas y es, de este modo, la mediación gracias a la cual Agnes atraviesa la muerte, tanto antes como después de su acaecimiento.

Por otro lado, es importante señalar que en el primer plano-rostro el movimiento renuncia a ser de traslación para volverse expresivo. Aquí, en este punto, debemos recordar la interpretación que Deleuze hace del afecto en Bergson. Deleuze destaca dos aspectos de la definición bergsoniana, “una tendencia motriz sobre un nervio sensible”¹⁶, asimilando la tendencia motriz a los micromovimientos y el nervio sensible a la unidad reflejante. Esto significa que, cuando algún órgano resigna sus tendencias motrices para convertirse en el soporte que recoge los movimientos sentidos por el cuerpo, el movimiento de este órgano deja de ser de extensión o traslación para devenir expresivo. Franz Kafka también reconocía dos tendencias diversas en el movimiento. En las *Cartas a Milena*¹⁷, reconocía dos linajes tecnológicos en el mundo moderno. El primero, nos ayuda a transitar el espacio y el tiempo, pero a la vez, permanece dentro del espacio y del tiempo. Estos son los medios de traslación o de

¹⁶ *Ibid.*, p. 132.

¹⁷ Cfr. Kafka, F., *Cartas a Milena*, Caracas, Fundación editorial el perro y la rana, 2006, p. 149. Disponible en: http://www.ignaciodarnaude.com/textos_diversos/Kafka,Cartas%20a%20Milena.pdf (Fecha de consulta: 26/06/2015)

Deleuze y la imagen-afección. Miedo y desvío, o de la supervivencia del rostro.
ANDREA S. N. VALLARINI

locomoción, como los autos o los aviones. El segundo linaje corresponde a los medios de comunicación-expresión modernos, como el correo o el teléfono. Esta segunda estirpe se opone a la primera en tanto son medios que nos evitan confrontar con el tiempo y con el espacio. En otros términos, estos medios de comunicación permiten que “saltemos” por sobre las determinaciones espacio-temporales. Es por ello que Kafka veía en ellos el linaje que hacía nacer a los fantasmas. Y el primer plano, al suspender las funciones de individuación y al renunciar al movimiento de traslación por un movimiento expresivo, hace del rostro un fantasma.

Es por este motivo que Deleuze sostiene que las películas de Bergman tienen en lo fantasmático su sustancia y hacen de las cartas su medio de expresión. En este sentido, debemos recordar los primeros planos de la mano de Agnes escribiendo en un cuaderno el “dolor” que sufre. Así también a Anna, con su rostro pálido y redondo: es ella la receptora del diario de la enferma, medio de expresión que reemplaza en este film a las cartas. Aquí no podemos olvidarnos tampoco del film de Dreyer: son realmente importantes los medios de expresión de los fantasmas presentes en *La pasión de Juana de Arco*. Desde el comienzo del film, un primer plano del libro de actas del juicio da inicio a la película acercando a los espectadores la Pasión de Juana. Luego, en el transcurso de la película, veremos varios primeros planos de cartas apócrifas y confesiones forzadas que refuerzan el martirio de la protagonista.

Ahora bien, ¿es éste el único camino posible al que nos conduce el primer plano-rostro como entidad? ¿Puede salvarse la imagen-afección por sí misma? Como hemos visto, el límite de la imagen-afección es “el afecto simple del miedo, y el borramiento de los rostros en la nada.”¹⁸ Pero ya hemos dicho que los afectos no necesariamente se pierden en el afecto único del miedo, pues la sustancia de la imagen-afección es el afecto compuesto del “deseo” y del “wonder”. Los afectos que entran dentro de cada una de estas categorías (la desesperación podría ser ejemplo del deseo, la indiferencia, uno del segundo), no se fusionarán en un afecto único. A veces se intensificará uno de ellos, otras

¹⁸ Deleuze, G., *La imagen-movimiento*, ed. cit., p. 150.

Deleuze y la imagen-afección. Miedo y desvío, o de la supervivencia del rostro.
ANDREA S. N. VALLARINI

veces decrecerá otro, incluso podrían llegar a separarse, pero nunca se desvanecen en la nada.

Los rostros que expresan esas diversas conjunciones afectivas conservarán las relaciones materiales variables justas y suficientes para no fundirse en un único rostro muerto e indiferenciado mediante el "giro" o el "desvío", que no permite que los rostros se borren irreparablemente. Ahora bien, ¿qué es este "desvío" que permite salvar al rostro del borramiento? El primer plano, efectivamente, suspende la individuación. Sin embargo, no todos los rostros son equivalentes: su materia puede ser más o menos adecuada para expresar un afecto y sus movimientos permiten abrir una dimensión favorable a las composiciones de afectos. De esta manera, el "giro-desvío" se opone al rostro indiferenciado, muerto y fijo, que perdiéndose en un rostro cualquiera borra todos los rostros y los conduce a la nada. Los rostros giran en sí mismos y entre ellos y, de este modo, no dejan de desviarse. Como ejemplo, en *Gritos y susurros*, podemos observar los últimos minutos que corresponden a las escenas finales (desde la cena de María y Karin hasta la imagen de la *Pietà* de Anna junto a Agnes), donde en una serie de sucesivos primeros planos, las hermanas giran alrededor de Anna, desviándose la una de la otra. Los rostros no se pierden en un miedo único que los consume a todos, pese a que están casi a punto de hacerlo. Un pequeño cambio en su materia, y con ello se ha modificado el afecto. Gracias al giro-desvío el rostro expresa el afecto, su crecimiento y decrecimiento, y componiéndose y separándose, le da al afecto una materia propia para su expresión. Frente a esto, el rostro fijo perdería su capacidad expresiva sumando al afecto en el vacío.

La Pasión de Juana de Arco, por su parte, debe ser considerada como un caso ejemplar del "giro-desvío" que salva al rostro del borramiento. El manejo de un montaje y de un encuadre propiamente afectivos que elaboran diversos tipos de primeros planos debe ser recordado, pues los mismos modifican continuamente la materialidad de los rostros y las conjunciones de los afectos. Por un lado, abundan los primeros planos fragmentados que, mediante cortes horizontales, verticales o diagonales, muestran partes del rostro; también es

Deleuze y la imagen-afección. Miedo y desvío, o de la supervivencia del rostro.
ANDREA S. N. VALLARINI

recurrente la sucesión de primeros planos. Luego, primeros planos donde se reúnen varios rostros, o partes de rostros diferentes. Así también, observamos primeros planos donde un rostro –generalmente el de Juana– es relegado a la parte inferior de la imagen, de modo tal que se lleva parte del decorado (un fondo blanco); aunque también contemplamos primeros planos con una perspectiva inversa, donde los rostros aparecen en la parte superior de la imagen. En estos primerísimos planos vemos, unas veces, las bocas desdentadas y las risas burlonas de los jueces, sus orejas alargadas y sus miradas torvas, agitados por la indignación. Otras veces, el encuadre encierra el rostro de Juana y una boca iracunda que le grita desde el ángulo superior de la imagen. Dos afectos son expresados simultáneamente en él: la ira y el suplicio. Las diversas posibilidades del primer plano permiten expresar las singularidades afectivas de la cólera, la desolación, el terror y el martirio, pero también, la valentía, la determinación, el sosiego o la devoción. Los afectos se modifican continuamente mediante los cambios materiales de los rostros-primeros planos que los expresan, ya sea porque un rostro único varía por medio de un sutil movimiento, ya sea porque rostros diferentes entran en nuevas combinaciones. Además, Dreyer hace uso de lo que él mismo denominaba “primeros planos fluyentes”, esto es, un modo de tratar los planos medios y generales como primeros planos. Toda la primera parte del film, cuando comienza el interrogatorio, es un ejemplo prodigioso de dicha técnica. Esta consiste en un movimiento continuo mediante el cual la cámara pasa del primer plano al plano general o al medio sin interrupción o mediante falsos raccords sistemáticos.

Todos estos recursos son los que permiten, técnicamente, llevar a cabo el borramiento del rostro, pero, a la vez, el “giro-desvío” que lo rescata de su inhumanidad y, como dice Deleuze, son los recursos técnicos propios de la imagen-afección.

4. Conclusión

¿Cuál es la nueva realidad a la que se refiere Deleuze y por qué el cine sería el nuevo órgano de la misma? Deleuze retoma en esta obra el intento de

Deleuze y la imagen-afección. Miedo y desvío, o de la supervivencia del rostro.
ANDREA S. N. VALLARINI

Bergson por dar a la ciencia moderna una metafísica que se le corresponda. La ontología bergsoniana buscaba una vía diferente al materialismo ingenuo y al idealismo, proponiendo una concepción según la cual el universo o la materia es un puro fluir constituido por un continuo de imágenes acentradas. Deleuze dará el nombre de “plano de inmanencia” a este continuo fluir de imágenes-movimiento que se revelará eminentemente temporal, siempre abierto y cambiante. Cada imagen, como hemos visto, será un corte de la duración, esto es, de ese todo temporal puro y vacío (pues es el puro desenvolvimiento del tiempo sin que nada se desenvuelva en él: un orden del tiempo estrictamente formal que distribuye los antes y los después sin referir a ningún contenido¹⁹). Y no serán cortes inmóviles instantáneos, asimilables a puntos o estados, tan bien retratados por la fotografía. Las imágenes del plano de inmanencia son cortes móviles que tienen siempre una perspectiva temporal y que se corresponden con los momentos de sucesión del universo. Por eso, Deleuze entiende que el cine es el órgano de la realidad: pues el plano, mediante el montaje y la cámara móvil, se eleva por sobre su primitiva fijación espacial a la dimensión temporal volviéndose un plano móvil, y así capta la verdadera dimensión de la realidad, permitiéndonos sobrepasar las limitaciones de nuestra inteligencia que hace del movimiento una abstracción inmóvil y, sobre todo, ineficaz, pues como decía Bergson, “jamás haremos movimiento con inmovilidad”²⁰.

Bibliografía

Bergson, Henri, *Materia y memoria*, Buenos Aires, Cactus, 2006.

----- *La evolución creadora*, Buenos Aires, Cactus, 2007.

Deleuze, Gilles, *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 2010.

----- *Cine I. Bergson y las imágenes*, Cactus, Buenos Aires, 2009.

¹⁹ Cf. Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, ed. cit., p. 145 y sig.

²⁰ Bergson, H., *La evolución creadora*, ed. cit., p. 307.

Deleuze y la imagen-afección. Miedo y desvío, o de la supervivencia del rostro.
ANDREA S. N. VALLARINI

----- *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrurtu, 2009.

Epstein, Jean, *La inteligencia de una máquina*, Buenos Aires, Cactus, 2015.

Kafka, Franz, *Cartas a Milena*, Caracas, Fundación editorial el perro y la rana,
2006. Disponible en:

http://www.ignaciodarnaude.com/textos_diversos/Kafka,Cartas%20a%20Milena.pdf (Fecha de consulta: 26/06/2015)

Lapoujade, David, *Potencias del tiempo*, Buenos Aires, Cactus, 2011.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
MESA DE PONENCIAS: ESTÉTICA Y FILOSOFÍA DEL ARTE

**TODO EN TRANCE: EL CINE POLÍTICO MODERNO SEGÚN DELEUZE EN LA OBRA DE
GLAUBER ROCHA**

Andrea S. N Vallarini
FFyL-UBA
andreasval@yahoo.com.ar

Resumen: En *La Imagen-tiempo*, Gilles Deleuze sostiene que el cine político tiene una etapa "clásica" y otra "moderna". En la primera, asegura, el pueblo es una realidad dada y la tarea del cine es contribuir a que tome conciencia de sí. En la segunda, en cambio, dicho pueblo está ausente, y, en consecuencia, la tarea del cineasta será la de convocarlo apelando a distintos recursos fílmicos. En este trabajo vamos a reconstruir el planteo deleuziano para, luego, mostrar hasta qué punto la obra de Glauber Rocha (sus films y sus manifiestos) puede ser comprendida como un exponente del cine político moderno.

Palabras clave: Deleuz, cine político, Rocha

1. Introducción

En este trabajo nos proponemos mostrar cómo la obra fílmica del director Glauber Rocha puede ser analizada como un exponente del tipo de cine al que Gilles Deleuze denomina "cine político moderno". En *La imagen-tiempo*, el filósofo francés sostiene que el cine político tiene dos etapas, una "clásica" y otra "moderna". Señala allí que mientras que el primero se organiza en función del supuesto de que el pueblo efectivamente existe, el cine moderno, en cambio, parte del supuesto contrario: el pueblo está ausente, es precisamente aquello que falta. En consecuencia, dirá, la tarea del cineasta político moderno difiere de la del clásico ya que, en vez de contribuir a la toma de conciencia de un sujeto preexistente, tiene como desafío la constitución misma de dicho sujeto. Así, intentaremos mostrar cómo la obra de Rocha, mediante diferentes recursos técnicos y expresivos, procura convocar al pueblo ausente. Para ello nos detendremos en el análisis de dos de las obras más importantes del cineasta brasileño, *Terra em Transe* (1967) y *Antônio das Mortes* (1969).

2. El cine político moderno: el pueblo ausente

Giles Deleuze considera que el "cine político" puede dividirse en dos períodos. El primero, el cine político clásico, el segundo, el cine político moderno. Aquello que diferencia ambos momentos se debe al modo contrapuesto en que los cineastas han entendido la noción ambigua y escurridiza de "pueblo". Pero además, agrega, sólo en el Tercer Mundo el cine político moderno tendría un alcance inusitado.¹

Ahora bien, ¿qué es lo que hace del cine un cine político para Deleuze? Del realismo socialista al western o drama social norteamericano, si el cine puede ser un arte de masas revolucionario o democrático, es porque los cineastas "clásicos" creyeron que por medio de este arte era posible que las masas realizaran un salto cualitativo o toma de conciencia que les permitiría convertirse en los verdaderos sujetos de la historia. Es cierto que la manera soviética era muy diferente al modo hollywoodense, y ya Eisenstein lo señalaba cuando advertía del riesgo de que el cine soviético, gracias al realismo socialista, "terminara pareciéndose, con tantos *héroes positivos*, al cine norteamericano."² Aun así, ambos compartían un mismo supuesto: la existencia del pueblo. Esta es la característica que define al cine político clásico, y la misma consiste en que el sujeto de la historia debe preexistir al salto cualitativo o toma de conciencia, es decir, que el pueblo está constituido y existe como una unidad, sólo que aún no ha actualizado todas sus potencialidades. El acto revolucionario, la toma de conciencia, lo hará emerger para realizarse plenamente, y el cine tiene una función primordial en ello, pues es el elemento que impondrá el choque a las masas.

Sin embargo, Deleuze se pregunta si el pueblo está en todos los casos ahí dado y constituido como para hacer ese salto. Él entiende que eso no siempre es así. El pueblo, más bien, es muchas veces lo que ya no existe o lo que todavía no

¹ Cfr. Deleuze, G., "Cine, cuerpo y cerebro, pensamiento", en: *La imagen-tiempo*, Buenos Aires, Paidós, 2009, pp. 251-295.

² Schwarzböck, S., "La izquierda cinematográfica. El cine en el lugar de la política", *Devs Mortalis*, n° 10, Buenos Aires, 2011-2012, p. 26.

existe, es decir, es lo que falta. El punto de partida, entonces, para caracterizar el cine político moderno es ese pueblo que está ausente. ¿Qué significa esta ausencia? Aunque no sólo en los países periféricos, pero especialmente en ellos, a causa de la expropiación a la fueron sometidos sus habitantes, la brutalidad de la opresión impuesta y la consecuente disgregación (si no exterminio) y crisis identitaria a la que se ven expuestos los países colonizados o dominados por poderes despóticos, resulta imposible hallar un pueblo constituido, esto es una comunidad más o menos homogénea con una identidad compartida. En los países colonizados el pueblo no está ni estuvo nunca, el pueblo no existe, pues un pueblo dominado es un pueblo desterritorializado³ en un doble sentido. Por un lado, porque el colonizador suele expropiar las tierras en donde ese pueblo vivía y lo desplaza de ellas como si este territorio hubiese estado siempre desierto. Por otro lado, porque todo relato, toda hipotética verdad, todo derecho y toda justicia no tienen otro criterio más que el del dominador. El pueblo se ve entonces completamente disuelto y sin voz ni conciencia que lo unifique en un “nosotros” que le permita formar una resistencia.

La segunda característica refiere a la relación peculiar que se establece entre lo público y lo privado, pues en el cine moderno, a diferencia del clásico donde lo privado tiene como trasfondo lo público, los dos planos son indistintos, es decir, lo privado es inmediatamente político-social. Lo que da cuenta de esta indistinción es que no es posible encontrar una línea de progreso que vaya desde lo antiguo a lo nuevo, sino que hay más bien una yuxtaposición o una compenetración de lo antiguo con lo nuevo de modo que forman un absurdo, toman “la forma de la aberración”⁴. En este sentido, los mitos populares (profetismo y bandalismo) aparecen en los films como la contracara violenta de la también violenta relación de dependencia que se establece en el seno de una sociedad periférica capitalista. Pero, a diferencia del cine clásico, la toma de conciencia queda descartada, excepto que entendamos por ella la

³ Cfr. Borghi, S., *La casa y el cosmos. El ritornelo y la música en el pensamiento de Deleuze y Guattari*, Buenos Aires, Cactus, 2014.

⁴ Deleuze retoma el concepto de “aberración” de la definición de “tropicalismo” desarrollada por Roberto Schwarz. Cfr. Deleuze, G., *op. cit.*, p. 289.

captación de esa yuxtaposición que remite de una violencia a la otra. De esta manera se realiza una crítica del mito arcaico y de los orígenes, pues de lo que se trata no es de analizar el mito para comprender su sentido y de esta forma reterritorializarlo (es decir, cuando el dominador se apropia de esos mitos populares y los integra al “panteón” de sus propios sistemas de signos para mantener la dominación), sino de referirlo “al estado de las pulsiones en una sociedad perfectamente actual”⁵. Y la manera que tiene el cine político moderno de emprender esta crítica es la de “poner todo en crisis” o “poner todo en trance”, es decir, profundizar la aberración para comunicar las violencias de la manera más estrecha posible, y así hacer pasar el asunto político al asunto privado y el privado al político de modo que queden confundidos: violencia que reciben los explotados por parte de los sectores poderosos, violencia que ejercen a su vez entre ellos y hacia los poderosos. Violencias sobre violencias. El más grande cine de agitación jamás creado, llama Deleuze al cine del Tercer Mundo, porque es el que le arranca al mito un actual vivido que designa tanto la falta de frontera entre lo privado y lo público como la imposibilidad de vivir en las condiciones que lo hace el colonizado: “lo intolerable”, en palabras de Kafka⁶. Pero hay que aclarar un punto. Lo intolerable no es el padecimiento de una injusticia excepcional, sino el estado permanente de banalización cotidiana que se hace del estado de precariedad y carencia en que viven los colonizados.

La tercera característica que Deleuze señala es que el cine político moderno es un cine de minorías. Este estado minoritario tiene su origen en la fragmentación, la pluralidad y la falta de unidad o cohesión social. Y es, precisamente, la minoridad la que produce, asimismo, que el asunto privado se haga inmediatamente político. Para que este estado minoritario se haga patente los cineastas han apelado a diversos recursos, por ejemplo, en vez de retratar identidades unificadas en un tipo, han buscado multiplicar los caracteres y han pluralizado las líneas narrativas. Así también, han problematizado la temática de la memoria, una memoria necesaria para la constitución del pueblo, pero que

⁵ *Idem.*

⁶ Cfr. Deleuze, G., Guattari, F., “¿Qué es una literatura menor?”, en: *Kafka. Por una literatura menor*, México, Editorial Era, 1990, p. 29.

no es ni psicológica ni colectiva, sino que pone en comunicación incesante un yo roto con el pueblo faltante. Deleuze señala que son muchos los films del Tercer Mundo que invocan la memoria. Sin embargo, la Memoria de la que nos habla, no es la facultad de tener recuerdos de un sujeto, ya sea éste individual o social, sino que la misma actúa como una membrana que pone en comunicación un adentro siempre ya ahí con un afuera siempre venidero, esto es el yo con el mundo o, en términos de la imagen-tiempo, las capas de tiempo pasado y el tiempo futuro, el pueblo que ya no es (porque nunca lo fue) y el pueblo que todavía no es, pero que clama ser inventado.⁷

Ahora bien, ¿quién es este yo del que nos habla? En última instancia no es otro que el yo del autor. Y esto es lo que da lugar a la última característica: el autor es quien se convierte en un agente colectivo y un catalizador⁸. Ante un pueblo doblemente colonizado desde el punto de vista de la cultura – colonizado por los mitos del colonizador, pero también por sus propios mitos puestos al servicio del dominador–, el autor se abstiene de hacer ficciones personales, las cuales, al igual que los mitos originarios, quedan del lado del dominador, y procura fabular. La noción de “fabulación” refiere a un acto de habla⁹ que es arrancado a lo invivible y que tiene la forma de un enunciado colectivo que ayuda a la invención del pueblo ausente. Detengámonos brevemente en este punto.

Deleuze retoma el concepto de “fabulación” que Bergson había trabajado en *Las dos fuentes de la moral y de la religión* y, a la luz de una lectura nietzscheana, a partir de la noción de “potencia de lo falso”, lo resignifica en un sentido eminentemente político¹⁰. Esta noción indica el poder generador de

⁷ Cfr. Deleuze, G., *La imagen-tiempo*, ed. cit., p. 274 y ss.

⁸ Deleuze sostiene que tanto las literaturas menores -y agrega en *La imagen-tiempo*- como el cine político moderno no son artes de autores o de maestros, en ambos no se dan las condiciones para una enunciación individualizada. Por lo tanto, no hay un sujeto, sino dispositivos colectivos de enunciación. Cfr. Deleuze, G., Guattari, F., *Kafka. Por una literatura menor*, ed. cit., p. 30.

⁹ El concepto de “acto de habla” que utiliza Deleuze no refiere al análisis de Austin y sus sucesores, sino a los análisis que realizan Malinowski, Firth y Marcel Cohen. Cfr. Deleuze, G., *La imagen-tiempo*, ed. cit., p. 333.

¹⁰ Cfr. Pellejero, E., “VI. Filosofía y pueblo”, en: *Deleuze y la redefinición de la filosofía*, Morelia, Jitanjáfora, 2007, pp. 271-343.

fábulas contrahegemónicas las cuales vienen a combatir las fuerzas dominantes del campo social, en la espera de nuevos modos de cohesión. Ese poder lo encuentra Deleuze tanto en las literaturas menores como en el cine político moderno, especialmente en el cine del Tercer Mundo, que a través de la creación de nuevos modos de expresión, de nuevos conceptos y de nuevos afectos, contribuye a configurar un pueblo que está ausente. La manera que encontraron los cineastas de arrancar este acto de habla colectivo y creador fue diverso. Rocha lo hizo a través de la puesta en trance, es decir, realizando una crítica interna del mito que, simultáneamente, es la creación de un acto de fabulación o enunciados colectivos. El mismo no es un retorno al mito arcaico, sino la forma de extraerle a la miseria o lo invivible de la sociedad una positividad transformadora.

3. Glauber Rocha o la puesta en trance

Glauber Rocha escribió una serie de tesis-manifiestos en torno a las discusiones que el movimiento del *Cinema Novo* suscitaba. En su *Estética del hambre*, expresaba la necesidad de romper con la situación de colonialidad de Brasil. Desde su punto de vista, solamente una “estética de la *violencia*” podía producir la ruptura, es decir, era necesario que el cine encontrara las imágenes y el lenguaje apropiados para mostrar el hambre y la miseria en su crudeza. Únicamente así el colonizador podría ver al colonizado, y solamente así el colonizado sería capaz de verse a sí mismo, por fin, dejando de usar los ojos y el lenguaje del colonizador.¹¹

Unos años más tarde, en *Estética del sueño*, avanzaba una nueva respuesta al problema del colonialismo y de la pobreza. Ya no se trataba de mostrar exclusivamente la violencia del hambre, sino de volver a los mitos originales del pueblo de modo tal que expresaran algo nuevo, no subsumible a la razón colonizadora. Según esta nueva posición, sólo el misticismo logra tocar

¹¹ Cfr. Rocha, G., "Estética del hambre", en: Costantini, Eduardo (h) *et. alt.*, *Glauber Rocha. Del hambre al sueño. Obra, política y pensamiento*, Buenos Aires, Fundación Eduardo F. Costantini / MALBA-Colección Costantini, 2004, pp. 38-42.

en el pueblo estas fibras tan íntimas y, simultáneamente, tan apagadas de la revolución y la libertad.¹² Pero además, Rocha proponía un cine que no era solamente revolucionario en sus contenidos, sino que frente a los ataques que el movimiento del *Cinema Novo* recibía tanto por derecha como por izquierda, afirmaba que el movimiento debía hacer un cine a todas luces superior, formal y estéticamente, a cualquier cine tanto colonialista como a las pretensiones cinematográficas de sus contemporáneos izquierdistas, los cuales se mantenían todavía fieles a las escuelas del neorrealismo y del realismo soviético.¹³

Ahora bien, ¿cómo se relacionan su “estética de la *violencia*” y el abordaje que realiza de los mitos y leyendas populares con las cuatro notas que caracterizan al mismo? Como mencionamos en el segundo apartado, la primera característica que distingue Deleuze del cine político moderno es la ausencia del pueblo. *Terra em Transe* (1967) se interna en la historia de un país imaginario, Eldorado¹⁴, alegoría de la historia política de los países de América Latina, que han visto la crisis de los proyectos de liberación nacional derrotados por los golpes y dictaduras militares que se expandieron por la región. La historia gira en torno a los vaivenes políticos de Paulo Martins, un poeta y periodista anarquista, que entiende que la política es una heroica cruzada por un ideal. No obstante, no hace más que oscilar entre las dos fuerzas políticas, encarnadas en otros dos personajes, que lideran la política del país. Por un lado, el gobernador Vieira, líder del movimiento popular y actual gobernador de la provincia de Alecrim, quien sostiene ideas de tipo desarrollista y nacionalista. Por otro lado, el senador Porfirio Díaz, un hombre solitario, conservador y golpista, que es apoyado tanto por la burguesía nacional como por el poder económico extranjero.

Como señala Deleuze, los films de Rocha dan cuenta de que el problema no es que el pueblo pueda o no pueda ser sujeto de la historia, ya sea por medio

¹² Cfr. Rocha, G., "Estética del sueño", en: Costantini, Eduardo (h) *et. alt., op. cit.*, pp. 46-49.

¹³ Rocha, G., "Carta a Alfredo Guevara", Santiago de Chile, 1971, en: Constantini, Eduardo (h) *et. alt., op. cit.*, p. 54

¹⁴ El Dorado es un legendario reino supuestamente ubicado en el Virreinato de Nueva Granada, del cual creían los conquistadores españoles que estaba llena de oro. Esta creencia, que se originó en el S. XVI, suscitó numerosas expediciones.

de representantes o tomando el poder para abolir el Estado y la sociedad de clases, sino que el problema radica en que ni siquiera sabemos cuál es el pueblo ni dónde hallarlo, y esto está expresado magistralmente en una escena. ¿Quién es el pueblo? ¿Son los obreros y los estudiantes? ¿Son las masas que lo eligieron a Vieira? ¿Son los campesinos expulsados de sus tierras? ¿Son los desheredados de la tierra, los más pobres entre los pobres, las viejas desdentadas, los niños hambrientos y los descendientes de los esclavos africanos? “¿Quién es el pueblo?” es la pregunta que, como un río subterráneo, fluye por debajo en la escena de la campaña de Vieira. El pueblo reunido en la plaza, que nunca tiene voz, de pronto se hace oír. Y el problema es justamente cómo está conformado ese “nosotros”. Un obrero gremialista se anima y dice: “yo, que soy pobre y trabajador, soy el pueblo, y no sé qué hacer en esta crisis. Habrá que esperar la resolución del presidente.” Pero inmediatamente llega un campesino desterrado que lo releva y grita: “No, él no es el pueblo. El pueblo soy yo, que tengo siete niños a los que no puedo ni alimentar ni dar hogar”.

El carácter ilocalizable del pueblo también está retratado en *Antônio das Mortes* (1969). ¿Es el pueblo los estudiantes y los trabajadores que marchan celebrando una fiesta nacional y transportan en camiones los materiales de construcción que edificarán el progreso? ¿O el pueblo está acaso formado por esos desheredados que viven en el *sertão*, los cuales se acercan súbitamente a la ciudad y trastocan todo orden constituido (la tradición latifundista encarnada en el Coronel Horacio, pero también la del desarrollo nacional impulsada por la camada de nuevos políticos representada por Dr. Mattos) demandando comida y tierra? La respuesta a esta pregunta por la constitución de ese “nosotros” no difiere en ambos films: son los hambrientos que se desplazan continuamente por el *sertão* vacío en una nómada búsqueda por no morir de hambre los peligrosos, y por eso se los intentará asesinar de la mano de una justicia que sólo imparte el dominador. Incluso, cuando Antônio das Mortes comprende de qué lado debe estar y ajusticia a los asesinos de los beatos, no deja de ser, en última instancia, más que un vengador solitario y no la voz representante del “nosotros” que logre constituir al pueblo.

La segunda característica es la indistinción entre lo público y lo privado. La misma está elaborada en el cine de Rocha de modo tal que se produce una yuxtaposición de lo antiguo y lo nuevo, la coexistencia absurda de etapas sociales muy diversas bajo la forma de la aberración. Es en este sentido que en *Antônio das Mortes* los mitos populares, el vandalismo y el profetismo, son insertados en el marco de un país que se debate entre la tradición latifundista y el desarrollo industrial, que requiere de la implementación de una reforma agraria; esta inserción, no obstante, no se da como una prehistoria de la historia de progreso que es característica del relato histórico representativo de la tradición occidental. Por el contrario, los mitos populares son integrados al ritmo del tiempo presente de Brasil. Así es su peculiar incorporación de la leyenda de San Jorge y el dragón de la maldad en la tradición brasileña, leyenda de origen medieval europeo en el que está basada la película. Rocha realiza una interpretación completamente fuera de los cánones de la misma. Los habitantes del *sertão*, los beatos, llegan a la ciudad bailando y cantando en estado místico, encabezados por la Mujer Santa y Coirana (un *cangaceiro*), quienes vienen a emprender un último combate contra el hambre. Antônio, por su parte, no es más que un *jagunço* (un mercenario) contratado por Mattos, el comisario y político de la ciudad, para que a su vez “trabaje” para el Coronel Horacio, el hacendado dueño de las tierras. La misión que le encargan es matar a Coirana, pero el encuentro con La Santa y con los habitantes del *sertão*, le hará replantearse el sentido de su existencia, deviniendo el vengador de esos hombres y mujeres. Por eso podemos decir que en este film los mitos populares aparecen claramente como la contracara violenta de la violencia sufrida en los países colonizados.

Las últimas dos características mencionadas eran la del cine político moderno como cine de minorías y la de del autor como un agente colectivo y un catalizador. Como vimos en el apartado anterior, las dos primeras características, la ausencia del pueblo y la fusión entre lo público y lo privado están íntimamente vinculadas con la tercera, el cine de minorías, pues es precisamente el estado de minoría lo que produce tanto la ausencia del pueblo

como la indistinción entre lo público y lo privado. Esta característica, asimismo, es la que nos condujo a preguntarnos por el yo o por el autor del cine político moderno. Ya habíamos dicho que se debe a la fragmentación, a la pluralidad, a la disgregación, que este cine sea un cine de minorías. Los cineastas tercermundistas toman conciencia de que no existe “un” pueblo, justamente, porque hay una pluralidad de pueblos que o no se pueden o no se deben unir. El pueblo, tanto en *Terra em Transe* como en *Antônio das Mortes*, no puede ser reducido a, ni determinado por, los obreros, los estudiantes, los campesinos o los beatos. El “nosotros” como identidad unitaria cohesionada debería dar con aquello que los unifique a todos, pero esto no es posible, puesto que, en los países colonizados, ni el pueblo se conforma como identidad cohesionada mediante un representante que exprese la unidad de la pluralidad (no lo es Vieira ni lo es Mattos, pero tampoco lo es Paulo, ni Coirana ni Antônio das Mortes), ni tampoco el pueblo se organiza autónomamente para tomar el poder, constituyéndose de este modo en sujeto de la historia. Para dar cuenta de esta fragmentación Rocha se sirve, por un lado, de la pluralidad de las líneas narrativas que confluyen en la principal y, por otro, de la apelación a una cierta memoria, que hace corresponder las capas de pasado de ese pueblo nunca sido con el pueblo que ha de ser inventado en el futuro.

Respecto de la pluralidad de líneas narrativas, podemos apreciar especialmente en *Terra em Transe* cómo las historias personales de los distintos personajes, que en algunos casos son secundarias (la de Vieira, la de Porfirio Díaz, la de Sara, la de Fuentes y, sobre todo, la de Paulo), se vinculan directamente con la historia principal, que es la historia política de Eldorado. Es patente en este film cómo Rocha hace coincidir la pluralidad de líneas narrativas con la inmediata vinculación que existe entre lo privado y lo público en el cine político moderno. La historia de Paulo, especialmente, se relaciona palmo a palmo con la vida política del país, puesto que sus vaivenes personales se superponen con los fluctuantes cambios políticos del país.

Por otro lado, Rocha también pone en juego una memoria no psicológica ni colectiva al elaborar la temática del misticismo. Ciertamente, uno podría

asimilar el misticismo a lo que se entiende por una memoria colectiva: el acervo de ciertos mitos originarios que dan cohesión e identidad a una sociedad, esto es, el mito originario de un pueblo que alguna vez existió. Incluso, a ese conjunto de mitos que trae consigo el colonizador y que, por medio de la dominación cultural, difunde en la sociedad colonizada de manera tal que éstos se vuelven parte privilegiada de la tradición. Sin embargo, la memoria a la que nos referimos no conduce a un pasado inexorablemente perdido pero que funciona como origen del pueblo actual, ni organiza los mitos populares alrededor de un folklore provisto por el colonizador. Por el contrario, ella misma es el acto de fabulación y, por lo tanto, la invención del pueblo. Vemos, entonces, cómo el modo que tiene Rocha de elaborar la mitología popular brasileña dista claramente de la reterritorialización de los mitos para suscribirlos dentro de la interpretación dominante. Él elabora críticamente las leyendas populares brasileñas (la tradición de los *cangaceiros*, pero también aquella mitología que, habiendo sido originariamente traída por los colonizadores fue integrada a la cultura popular), sacudiendo con su reelaboración el orden constituido. Como él mismo sostenía en su carta: “*Antônio das Mortes*, por todos los santos y orishas, ¡amén!, intenta responder otro capítulo porque necesitamos también de los santos y los orishas para hacer nuestra revolución”¹⁵. Y es por esta vía que el autor mismo se constituye como un agente colectivo y un catalizador, pues el autor deviene el agente que pone a funcionar esa memoria que inventa fábulas contrahegemónicas para contribuir a la invención del pueblo ausente.

4. A modo de cierre: los recursos técnicos

Debemos hacer un último comentario que nos parece fundamental. Deleuze decide inscribir al cine político moderno dentro de la imagen-tiempo, pero, al hablar del mismo, no menciona recursos fílmicos y técnicos que nos permitan vislumbrar con mayor claridad cómo opera esta memoria que nos pone en contacto con el tiempo como universal devenir. La imagen-tiempo se

¹⁵ Cfr. Rocha, G., “Carta a Alfredo Guevara”, ed. cit., p. 58.

caracteriza primeramente porque se han roto los encadenamientos sensoriomotrices, y lo que constituye principalmente esta nueva imagen son las situaciones ópticas y sonoras puras (los opsignos y los sonsignos), las cuales permiten captar lo intolerable. Los recursos que han puesto a funcionar los cineastas para expresar este tipo de imagen son numerosos y diversos, nosotros mencionaremos aquellos presentes en estos dos films.

En "La estética del hambre y la violencia en el cine de Glauber Rocha"¹⁶, Gustavo Romero analiza los recursos técnicos que pone en juego Rocha en sus films. Como señala, en ellos los dramas de la historia brasileña están inscriptos en la forma de las películas. Así, para dar cuenta de las condiciones económicas y de las injusticias que afectan la vida del pueblo, evita los grandes estudios y recurre a la naturaleza del lugar, especialmente a la amplitud del *sertão*, utilizando planos generales y medios como escenario de sus historias. Asimismo, filma con la cámara en mano, lo que le permite que la misma se haga sentir, dotándola de mayor agilidad y dándole nuevos horizontes al movimiento. Aparecen, además, posiciones insólitas de la cámara. Por otro lado, elimina los fundidos y utiliza los cortes bruscos entre planos, así como, en algunos momentos el montaje de los planos se vuelve absolutamente caótico, sucediéndose planos diversos (cortos, medios, generales y hasta primerísimos planos de objetos o rostros), como sucede en el comienzo de *Terra em trance*. Así hace uso de "cortes irracionales" que nos conducen a nuevos planos sin relación cronológica ni espacial con la acción, de saltos temporales en el desarrollo de la acción no asimilables al *flash-back*, de cortes abruptos de la acción narrativa y, también, de la continuidad de diálogos y de la acción de los personajes en distintos escenarios. Es además característica su decisión de no usar filtros. Otro recurso utilizado es la repetición de la misma escena filmada desde diversos ángulos así como con cambios en la iluminación. Por otra parte, el trabajo con el sonido es de una búsqueda continua para generar contrastes y texturas con la imagen.

¹⁶ Cfr. Romero, G., "La estética del hambre y la violencia en el cine de Glauber Rocha", en: Gutiérrez, E. (comp.), *Los caminos de la imagen: aproximaciones a la ontología del cine*, CABA, Prometeo, 2016, pp. 97-118.

Por último, las temáticas abordadas, el fenómeno del *cangaço*, el rescate de las tradiciones y de los cantos de la población negra esclava, la problemática del latifundio y sus consecuencias para el campesinado, son retratadas mediante personajes arquetípicos de la zona del *sertão* a los cuales nos acerca o nos aleja por medio de violentos *zoom out* y *zoom in*. Pese a retratar estos personajes tradicionales de la mitología del nordeste brasileño no busca en ningún momento el lado pintoresco de la historia; por el contrario, Rocha trabajaba no sólo con actores, sino con los habitantes mismos de los pueblos o ciudades donde filmaba. Estos personajes, hombres y mujeres que vivían en la miseria más absoluta, eran retratados sin ninguna clase de refinamiento estético. La aspereza de las imágenes buscaba expresar sin lugar a dudas la violencia del hambre.

Bibliografía

- Borghi, Simone, *La casa y el cosmos. El ritornelo y la música en el pensamiento de Deleuze y Guattari*, Buenos Aires, Cactus, 2014.
- Costantini, Eduardo *et. al.*, *Glauber Rocha. Del hambre al sueño. Obra, política y pensamiento*, Buenos Aires, Fundación Eduardo F. Costantini / MALBA-Colección Costantini, 2004.
- Deleuze, Giles, *La imagen-tiempo*, Buenos Aires, Paidós, 2009.
- Deleuze, Giles, Guattari, Félix, *Kafka. Por una literatura menor*, México, Editorial Era, 1990.
- Schwarzböck, Silvia, "La izquierda cinematográfica. El cine en el lugar de la política", *Devs Mortalis*, Número 10. 2011-2012, pp. 13-54.
- Pellejero, Eduardo, "VI. Filosofía y pueblo", en: *Deleuze y la redefinición de la filosofía*, Morelia, Jitanjáfora, 2007, pp. 271-343.
- Romero, Gustavo, "La estética del hambre y la violencia en el cine de Glauber Rocha", en: Gutiérrez, E. (comp.), *Los caminos de la imagen: aproximaciones a la ontología del cine*, CABA, Prometeo, 2016, pp. 97-118.

Todo en trance: el cine político moderno según Deleuze en la obra de Glauber Rocha
ANDREA S. N. VALLARINI

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
SIMPOSIO: ARTE, CONOCIMIENTO Y POLÍTICA EN LA TRADICIÓN PRAGMATISTA:
PEIRCE, DEWEY Y RORTY NUEVAMENTE EN DEBATE

PEIRCE Y LOS PIRATAS DEL MAR DE LA LITERATURA

Evelyn Vargas
IdHICS UNLP-CONICET
evelyn.vargas@gmail.com

Resumen: En un artículo destinado a dar cuenta de su pragmatismo, Peirce señala que sin la doctrina del *sentido común crítico*, el pragmatismo "... equivale a muy poco" (EP2: 433). Antes había sostenido que un pragmatista coherente debe abrazar el sentido común crítico (CP 5.499), y también, que esta doctrina puede tratarse como una consecuencia del pragmatismo (EP2: 346). Entre las características que distinguen su versión de la doctrina del sentido común, ocupa un lugar prominente su concepción de lo *indubitable*. Las proposiciones e inferencias indubitables son también *acríticas*, y lo acrítico e indubitable es también *vago* (Ibid.). Para Peirce, entonces, el pragmatismo debe abrazar la vaguedad.

Palabras clave: Peirce, sentido común, vaguedad separadas por comas.

*If we desire to rescue the good ship Philosophy for
the service of Science from the hands of lawless
rovers of the sea of literature, we shall do well to
keep prescind, presciss, prescision, and prescissive
on the one hand, to refer to dissection in hypothesis,
while precide, precise, precision, and preciseive are
used so as to refer exclusively to an expression of
determination which is either full or made free for
the interpreter. Epigrafe Epigrafe
Epigrafe Epigrafe Epigrafe Epigrafe Epigrafe
Epigrafe Epigrafe Epigrafe
Epigrafe Epigrafe Epigrafe Epigrafe
(EP2: 352).*

1. Introducción

¿Cómo se relaciona la filosofía con las concepciones del sentido común? Acaso sea posible una posición superadora entre el prejuicio racionalista de eliminarlas, y la de aceptarlas sin más. Creo que el pragmatismo peirceano ilustra esta tercera posición. Por una parte, Peirce pensó que el remedio contra 'los piratas del mar de la literatura' involucra la creación de nuevos términos. El

neologismo 'pragmaticismo' ilustra el caso en el que él cree que está justificado introducir un término nuevo. Pero no siempre es así. El rol que cumplen nuestras concepciones del sentido común muestra que a menudo sucede el caso contrario. Por esta razón, el sentido común forma parte de su versión del pragmatismo.

2. Vaguedad y abstracción hipostática:

El pragmatismo de Peirce implica la doctrina del sentido común *crítico*. El sentido común acepta que tenemos creencias indubitables, pero su indubitabilidad no está reñido con su falibilidad. El repertorio de tales creencias puede variar. Además, destaca que dichas creencias indubitables son vagas. Por lo tanto, el pragmatismo de Peirce debe aceptar la vaguedad. Dice en pasajes tomados de sus artículos sobre pragmatismo de 1900:

... there are indubitable beliefs which vary a little and but a little under varying circumstances and in distant ages; (...) that they are very vague indeed (such as, that fire burns) without being perfectly so; (...) This is the doctrine of Critical Common-sensism, and the present pertinency of it is that a pragmatist, to be consistent, is obliged to embrace it. CP 5. 499

La cuestión no es un problema meramente exegético que solo puede interesar a los especialistas, sino que involucra elementos de importancia para muchos debates actuales. Ahora bien, es necesario explicar qué entiende el filósofo americano por vaguedad, sin preconcepciones ni anacronismos, a efectos de distinguir su concepción de las concepciones actuales, evitando hacer "historia del precursor." En una ocasión Peirce escribió que 'vago' se opone a 'distinto' según la terminología introducida por Descartes y reformulada por Leibniz (pero, como es bien sabido, en su acepción tradicional, lo distinto se

opone a confuso).¹ En la literatura sobre el tema, recientemente Thomas Short vuelve sobre la concepción peirceana. Según este intérprete, el sentido común se vale de abstracciones, en particular, del tipo de abstracción que Peirce denomina hipostática. Para Short la importancia de las abstracciones hipostáticas radica en que introducen una entidad nueva independientemente de su caracterización, es decir, por medio de estas abstracciones se puede fijar la referencia de un término independientemente de su concepto. En general, las abstracciones hipostáticas peirceanas introducen *entia rationis*.

Pero las abstracciones hipostáticas en el sentido escolástico son vagas. Tal como la entiende el filósofo americano, la vaguedad es una forma de inespecificidad de los conceptos. Por esta razón, sostiene Short, los términos del sentido común son consistentes con teorías opuestas acerca de su naturaleza (por ejemplo, la noción ordinaria de calor es consistente con distintas teorías acerca de su naturaleza, siendo ésta aquello acerca de lo cual las teorías opuestas discrepan). Esta característica, añade, es la razón por la que resultan menos abiertas a la duda.²

Otra característica que resalta el comentarista es que estas abstracciones incorporan un elemento indexical. Por esta razón, la entidad que introducen no siempre es un *ensrationis*. Lo que estas expresiones se proponen denotar está definido por un conjunto de relaciones que se suponen reales y únicas. Cuando estas relaciones se cumplen, lo designado por el término es algo existente.

Esta interpretación de la abstracción escolástica recibió la objeción de otros intérpretes. Por ejemplo, Legg crítica esta posición por entender que ignora lo que entiende Peirce por realismo escolástico. Las abstracciones

¹A propósito de esta importante distinción leibniziana puede verse Vargas (en prensa).

²Dice Short: A vague (or hypostatically abstractive) concept identifies its object indirectly, in terms of its presumed causal (or other) relation to something else. Hence, it can identify its object narrowly while still leaving its nature largely unspecified. That is why, if we agree in conceiving of heat, for example, as that which causes such and so phenomena, we can go on to conceive of heat more specifically in such different ways as even to place it in different ontological categories. Our most primitive descriptive concepts provide a means of identifying the subjects common to rival theories, not because these concepts are phenomenalist, but because they are explanatory as well as descriptive, only very vaguely so. Short (1980), 323

hipostáticas *siempre* introducen *entiarationis*. Según esta autora, real no se opone a inexistente, sino a ficticio, pues significa independiente de la mente. Los entes de razón son reales pero no son existentes.³En el mismo sentido se pronuncia Haack, y añade que, cuando un significado crece, el significado de una abstracción (por ej., la noción vaga de calor del sentido común) no garantiza la continuidad de la referencia.⁴En otras palabras, estas autoras parecen atribuirle a Short el haber ignorado que los entes de razón son reales pero no existentes, o incluso, haber identificado real y existente.

3. Tres características de lo vago:

Como se recordará, Peirce comparte con la doctrina tradicional del sentido común el reconocimiento de que tenemos creencias que son indubitables, pero a diferencia de aquella, sostiene que su carácter indubitable no es permanente. De allí que el repertorio de creencias indubitables cambia a lo largo de la historia. Las creencias que tenemos por indudables contienen proposiciones vagas, y éstas, a su vez, contienen términos vagos. Si aceptamos la interpretación que propone Short, los términos vagos expresan abstracciones hipostáticas, las cuales, introducen entes de razón en el caso de las matemáticas, pero en las ciencias empíricas estas abstracciones pueden designar cosas existentes, por ejemplo, el movimiento de las moléculas en el caso del calor, o una mera ficción en el caso del calórico. Pero un ente de razón, sostiene Short, puede designar algo existente cuando se satisfacen ciertas relaciones

³(...) Short argues that under the right conditions (which he spells out as satisfying an "existence claim" and a "uniqueness claim"), what we hypostatically abstract can be not an ensrationis but rather, *something real*. (...)

This, however, is to miss just what is distinctive about Peirce's realism, which is his commitment to the reality of Thirdness. Peirce makes it clear that *all hypostatic abstractions are entiarationis* and that the important question is whether an ensrationis can, at the same time as being an ensrationis be real. Legg (1999), p. 666.

⁴The pragmatic maxim encourages the idea that meanings grow as science proceeds: "How much more the word electricity means now than it did in the days of Franklin; how much more the term planet means now than it did in the time [of] Hipparchus," Peirce remarked; "[t]hese words have acquired information" (7.587, c.1867). This growth of meaning doesn't, of course, guarantee continuity of reference; and Peirce acknowledged (2.150, 1902) that the history of science has sometimes been more cataclysmic than cumulative. Haack (1992), p. 35

existenciales. La vaguedad consiste en dejar sin especificar características que sólo la investigación posterior puede determinar. En este sentido, las nociones del sentido común son vagas porque son inespecíficas. Así todos tenemos una noción del calor como aquello que hace hervir el agua, etc., y es el punto de partida compartido por las teorías rivales acerca de la naturaleza del calor (por ejemplo, entre los defensores del calórico y los defensores de la teoría cinética). Según sus críticos, sin embargo, las abstracciones hipostáticas siempre introducen entes de razón.

Será preciso, entonces, presentar los pasajes en los que Peirce define 'lo vago.' En primer lugar, Peirce entiende que cuando una proposición contiene un término vago, sus implicaciones no están determinadas. En una de las definiciones para el diccionario *Baldwin*, Peirce define una proposición vaga en estos términos:

A proposition is vague when there are possible states of things concerning which it is intrinsically uncertain whether, had they been contemplated by the speaker, he would have regarded them as excluded or allowed by the proposition. (vol. 2, p. 748)

En segundo lugar, Peirce presenta una definición que considera 'más técnica' mediante los principios lógicos de tercero excluido y de no contradicción. Una proposición vaga si el principio de no-contradicción no le es aplicable:

Perhaps a more scientific pair of definitions would be that anything is general in so far as the principle of excluded middle does not apply to it and is vague in so far as the principle of contradiction does not apply to it.
EP2: 351

Finalmente, cuando consideramos los signos en general, debemos tener en cuenta al intérprete; en un signo general, el intérprete tiene la libertad y el

derecho de completar la determinación. Si el signo es objetivamente vago, otro signo o una experiencia completa la determinación:

Logicians have too much neglected the study of vagueness, not suspecting the important part it plays in mathematical thought. It is the antithetical analogue of generality. A sign is objectively general, in so far as, leaving its effective interpretation indeterminate, it surrenders to the interpreter the right of completing the determination for himself. "Man is mortal." "What man?" "Any man you like." A sign is objectively vague, in so far as, leaving its interpretation more or less indeterminate, it reserves for some other possible sign or experience the function of completing the determination.
CP 5.505

Un aspecto que las interpretaciones precedentes dejan de lado se vincula con el carácter tripartito de la semiótica de Peirce. En todos los casos, me parece, se pasa por alto el rol del interpretante. En efecto, el objeto de un signo se vincula con éste por la mediación del interpretante. Por tanto, solo si introducimos el punto de vista semiótico podemos vincular estas tres características, y entender su relevancia para el pragmaticismo de Peirce.

4. Semiótica, pragmaticismo, y vaguedad:

Ya en su definición para el diccionario Baldwin, Peirce explicita que para caracterizar una proposición vaga es necesario tener en cuenta al hablante y sus hábitos lingüísticos. Escribe Peirce:

By intrinsically uncertain we mean not uncertain in consequence of any ignorance of the interpreter, but because the speaker's habits of language were indeterminate; so that one day he would regard the proposition as excluding, another as admitting, those states of things.

Yet this must be understood to have reference to what might be deduced from a perfect knowledge of his state of mind; for it is precisely because these questions

never did, or did not frequently, present themselves that his habit remained indeterminate. (vol. 2, p. 748).

Según esta aclaración, cuando no están determinados los estados de cosas que el hablante reconocería que la proposición admite o excluye, entonces la proposición es vaga. Por esta razón, la proposición es intrínsecamente incierta. Explica además, que la vaguedad es una forma de indeterminación con respecto a las implicaciones que *un intérprete* puede precisar respecto de la proposición. Añade Peirce:

In another sense, honest people, when not joking, intend to make the meaning of their words determinate, so that there shall be no latitude of interpretation at all. That is to say, the character of their meaning consists in the implications and non-implications of their words; and they intend to fix what is implied and what is not implied. They believe that they succeed in doing so, and if their chat is about the theory of numbers, perhaps they may. But the further their topics are from such precisss, or "abstract," subjects, the less possibility is there of such precision of speech. EP2: 351

Como vimos, una proposición es vaga si el principio de no-contradicción no le es aplicable. Pero de acuerdo con los pasajes citados, las implicaciones de un signo son sus interpretantes. Así, no basta con decir que la vaguedad es una característica de las proposiciones. Puesto que para Peirce la forma más elemental de cognición es la inferencia, debemos entender la vaguedad en términos de las implicaciones de una proposición, y en tanto es usada en un tiempo y lugar. Éstas expresan estados de cosas que la investigación posterior habrá de especificar.

En suma, la vaguedad es una forma de indeterminación con respecto al hablante y al intérprete de una proposición, pues son las implicaciones o estados de cosas que aceptaría o rechazaría el hablante los que están indeterminados. Por ello, el principio de no-contradicción no se aplica a una

proposición vaga y se distingue de lo general. Su vinculación con la abstracción hipotética, sin embargo, no resulta evidente. Ahora bien, en *La base del pragmatismo* escribe:

When we speak of the depth, or signification, of a sign we are resorting to hypostatic abstraction, that process whereby we regard a thought as a thing, make an interpretant sign the object of a sign. EP2: 394

En una abstracción hipostática, el signo interpretante (por ejemplo, la proposición “la miel es dulce,”) se vuelve el objeto de otro signo (en este caso, “la miel tiene dulzura”). El objeto del signo en cuestión puede ser real (en el ejemplo, cuando lo que se afirma consiste en el hecho de que algunas cosas son dulces) o ficticio (por ejemplo, el calórico, como atributo de las cosas cálidas). Los estados de cosas son, a la vez, abstractos y reales.

A estate of things is an abstract constituent part of reality, of such a nature that a proposition is needed to represent it. There is but one individual, or completely determinate, state of things, namely, the all of reality. EP2: 378

Pero, como indica el pasaje, puesto que ningún estado de cosas representado en una proposición está completamente determinado, no podemos eliminar por completo la vaguedad. En términos semióticos, lo que queda indeterminado se abre a nuevas semiósis mediante otros signos interpretantes. A efectos de entender cómo es posible, es necesario introducir algunas distinciones semióticas:

We must distinguish between the Immediate Object,—i.e., the Object as represented in the Sign,—and the Real (no, because perhaps the Object is altogether fictive, I must choose a different term; therefore:), say rather the Dynamical Object, which, from the nature of things, the Sign cannot

express, which it can only indicate and leave the interpreter to find out by collateral experience. EP2: 498

Podemos decir entonces, que en una proposición vaga el interpretante inmediato es vago. Pero el objeto inmediato, es decir, el objeto tal como es representado en el signo, puede ser una ficción. El objeto dinámico, en cambio, es real, pero el signo sólo puede indicarlo, dejando al intérprete la tarea de descubrirlo mediante la experiencia colateral.

En consecuencia, para Peirce la vaguedad es irreductible, pero, lejos de ser un obstáculo, es la condición que permite que nuestras creencias evolucionen y se transformen. Así, el carácter indubitable de ciertas creencias puede ser puesto en tela de juicio mediante la duda real. Pero es la continuidad con respecto a aquello de lo cual se habla vagamente lo que garantiza que los conceptos o los signos en general puedan crecer.

Bibliografía

Fuentes

Peirce, Charles S. (1931-5; 1958) *Collected Papers*. Hartshorne, C. and Weiss, P. (eds. Vols.1-6); Burks, A. (eds. Vol. 8), Cambridge: Harvard University Press. [= CP]

Peirce, Charles S. (1998) *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*. Houser, N. et alia (eds.) Bloomington: Indiana University Press. [= EP]

Referencias

Haack, S., "Extreme Scholastic Realism:" Its Relevance to Philosophy of Science Today, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Vol. 28, No. 1 (Winter, 1992), pp. 19-50.

Peirce y los piratas del mar de la literatura. EVELYN VARGAS

Legg, C., "Extension, Intension and Dormitive Virtue," *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Vol. 35, No. 4 (Fall, 1999), pp. 654-677.

Short, T., "Peirce and the incommensurability of theories," *The Monist*, Vol. 63, No. 3, *The Relevance of Charles Peirce* (JULY, 1980), pp. 316-328.

Vargas, E., "... 'en simples physiciens'. La perception animale et la connaissance sensible selon Leibniz en 1714," en Lamarra, Antonio (ed.), *Lexico Philosophicum. International Journal for the History of Texts and Ideas*, en prensa.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
MESA DE PONENCIAS: HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA

ARISTÓTELES Y LA TRAGEDIA COMO MÍMESIS DE LA VIDA: LA AUTONOMÍA DEL
MÍMEMA¹

Vecchio Ariel
UNSAM-UNAV-CONICET
avecchio@unsam.edu.ar

Resumen: La presente comunicación tiene el objetivo de problematizar dentro del contexto de *Poética* la noción aristotélica de mimesis en tanto imitación, y propone comprenderla como ficción. Dicha obra se inscribe en el marco de aquellas que tematizan las técnicas del uso del lenguaje en sede no apodíctica, sino performativa, cuyo ámbito ontológico es lo contingente. En este sentido, la motivación principal aristotélica está orientada a los efectos sobre el estado disposicional-representacional del receptor. Siguiendo esta línea, en lo que sigue abordamos la denominada ‘teoría del relato’ con el fin de poner de relieve sus constituyentes esenciales. A partir de allí, ponemos en cuestión la compleja función referencial de la mimesis, que nos dará oportunidad, por último, de problematizar la noción de mimesis en tanto imitación.

Palabras clave: ficción, imitación, *mimesis*, *tékhnē*, *mûthos*.

1. La teoría del *mûthos*: la tragedia como mimesis de la vida

En *Poét.* 1450b25–1451a15 se establece una serie de prescripciones sobre la composición del *mûthos*²:

1) debe ser un todo (*hólon*)³, por así decirlo, ‘cerrado’, esto es, que sus elementos constituyentes guarden una relación orgánica entre sí, debido a que en tanto totalidad articulada está provista de principio (*arkhén*), medio (*mésón*) y fin

¹ Trabajo realizado en el marco de la BECA PUENTE (UNSAM). Corregido en la estancia de investigación en la Universidad de Navarra, España, bajo la tutela del Prof. Dr. A. Vigo (Octubre–Noviembre 2017).

² Para la relación entre *mimesis* y *mûthos* en *Poét.*, donde este secunda y complementa a *mimesis*, cfr. Castillo Merlo, M. “Acerca de la relación *mimesis*–*mûthos* en la *Poética* de Aristóteles: en torno a los criterios de necesidad y verosimilitud”, *Tópicos, Revista de Filosofía*, vol. 48, 2015, pp. 201–223.

³ En *DA* 411a18, en el momento de dar cuenta de la constitución del alma, afirma: “un todo (*hólon*) es homogéneo (*homoeidés*) en sus partes”. El sentido general del adjetivo *hólon* da cuenta de una totalidad que principia a sus partes, que entablan una unidad solidaria, en la cual la modificación de una modifica al conjunto; esto se diferencia del adjetivo *pâs pâsa pân*. cfr. *Política*, 1253a20.

(*teleutén*)⁴. Razón por la cual los relatos bien compuestos (*synestôtas eû*) no pueden comenzar ni concluir azarosamente. A este punto lo denominaremos *principio de unidad orgánica*.

2) debe contener una extensión no azarosa (*mè tò tykhón*), sino intencionalmente planificada, que sea fácilmente recordable y clara en su totalidad para lograr la comprensión, marco que posibilite el efecto de sentido buscado. Este podría ser denominado el *principio de inteligibilidad*.

Los elementos de la trama, pues, deben estar enlazados y coordinados según el principio de unidad orgánica y el de inteligibilidad, en cuya base pueda lograr su autonomía y, de este modo, cumplir su finalidad: “lo bello (*tò kalòn*), pues, se halla en la extensión (*megéthei*) y el orden (*táxei*)” (1450b37). La unidad (*hén*) no deriva del capricho del poeta, sino que se forma a partir del desenvolvimiento de una acción, en la medida que el *mûthos* es *mímēsis práxeos*, lo que constituye su objeto y a la vez su fin. Por lo cual no puede ser modificada internamente sin que sea trastocada y conmovida en su totalidad (cfr. 1451a16-35).

Por ejemplo, por un lado, la tragedia es, símil al *mûthos*, *mímēsis práxeos*, en tanto tal instaura y proyecta un *týpos*, con el fin de establecer las condiciones para que advenga la instancia psicológica proyectiva de la mimesis, relegando, por ende, la *akríbeia* referencial⁵. Su medio propio es el *lógos*, que, podríamos decir, a diferencia de otro tipo de mimesis, como la pintura, es un medio más dúctil y dinámico para crear una escena práctica en el ámbito de la producción de imágenes no perpetuadas en un material inmóvil. Este *lógos* no puede ser reducido a un *lógos apophantikós*⁶, en la medida que está “endulzado” con vistas a producir un efecto de sentido en el estado disposicional del auditorio⁷. Aún más, la tragedia es vivificada por medio de

⁴ Lo mismo en la epopeya, cfr. 1459b19-20.

⁵ Para la relación entre *prâxis* y *týpos* y su tensión con la *akríbeia* remitimos al punto 2. Para el concepto de *prâxis* en el contexto *Poét.*, cfr. Belfiore, E., “Aristotle’s Concept of Praxis in the *Poetics*”, *The Classical Quarterly*, vol. 79, n° 2, 1984, pp. 110-124.

⁶ cfr. *De Int.* I 16b30ss., donde Aristóteles afirma, por un lado, que entre los diversos enunciados se abordará en esa obra el asertórico –enunciativo, indicativo–, esto es, que muestra o indica (*apophantikós*) un evento cuya realidad factual es, en principio, mostrable, y por ello pueden ser verdaderos o falsos; por otro, que los enunciados no asertóricos son propios de la retórica y de la poética.

⁷ Chantraine (1968) s.v. afirma que significa tanto “lo que le sucede a alguien o cosa”, esto es, “una experiencia”, como una “emoción del alma”. Sobre lo último, interpretamos el uso aristotélico como

la “dramatización”, en sentido griego, lo que en conjunto adquiere gran potencia performativa y produce “purificación”⁸ (*kátharsis*) de ciertos estados anímicos (1449b20-25). Por otro, “la tragedia es, pues, actividad mimética no de los hombres (*ouk anthrópon*), sino de las acciones (*práxeon*), es decir, de la vida (*bíou*)” (1450a16-17). De manera que un elemento capital es el ordenamiento del espectáculo (1449b32-33), es decir, la combinación de los elementos internos de la tragedia que conforman su totalidad unitaria y su ejecución precisa, que en conjunto producen su *érgon*⁹: un efecto de sentido performativo. En este sentido, la composición de los hechos es primordial en la tragedia, debido a que la tensión misma entre felicidad e infelicidad se lleva a cabo en la *prâxis*, que es su objeto privilegiado¹⁰. Sobre tal filiación Aristóteles sostiene: “de modo que los hechos y el relato son el fin (*télos*) de la tragedia, y el fin es lo mejor de absolutamente todas las cosas” (1450a24).

En este punto se devela el carácter transitivo y cierta autonomía de la actividad mimética en tanto efecto de sentido buscado por su compositor: la tragedia seduce o cautiva (*psykhagogeî*, “conducir las almas”) dependiendo de la lograda disposición de los hechos, esto es, la minuciosa composición formal y material del relato¹¹. Se debe agregar que el relato no solamente es el fin de la tragedia, sino que incluso “es el principio (*arkhê*) y como el alma (*psykhê*) de la tragedia” (1450a40). De manera que, reconstruyendo la exposición aristotélica, el relato es el principio y el fin

“estado de ánimo”, en sentido genérico, que incluye disposiciones anímicas, tal como el propio Estagirita muchas veces emplea, cfr. DA 403a16-19; 403b17-19.

⁸ Lo importante es el efecto de sentido performativo entendido como un cambio en el estado anímico-representacional del oyente. Por esta razón, a continuación antes de “purgación” o “purificación” haremos uso del giro “efecto de sentido performativo”, que, siendo neutro en relación a la distinción moral-religiosa, nos previene de tomar partido por una de ellas. Para un tratamiento específico, cfr. Hardy, J., *Aristote. Poétique*, Paris, Les Belles Lettres (1^oed. 1923), 2008, pp. 16-22; Prunes, A. J., *Tres cuestiones en Poética de Aristóteles*, Buenos Aires, Biblos, 1986, pp. 37-53; y Sánchez-Palencia, Á., “Catársis en la Poética de Aristóteles”, *Anales Del Seminario De Historia De La Filosofía*, vol. XII, 1996, pp. 127-147.

⁹ cfr. 1450a29-33. Castillo afirma que la composición de la tragedia es el resultado de una auténtica *poíesis* técnica (teleológica), cfr. Castillo, M., “Acerca de la relación *mimesis-mûthos* en la Poética de Aristóteles...”, *Tópicos*, art. cit., p. 219.

¹⁰ “También la felicidad (*eudaimonía*) y la infelicidad (*kakodaimonía*) están en la acción (*en práxei*)” (1450a18). A partir de allí, se comprende que “sin acción (*áneu práxeos*) no habría tragedia” (1450a25).

¹¹ cfr. 1450a35-37. En relación a la capacidad de una obra de arte para cautivar la mente del espectador, Halliwell afirma que no depende de la semejanza o desemejanza con el objeto ‘real’, sino a su propia unidad y armonía. En este sentido, sostiene que lo fundamental es el microcosmos artístico. Retomando a Baumgarten, afirma que el artista es un creador de un mundo en sí, esto es, heterocosmo. cfr. Halliwell, S., *The Aesthetics of Mimesis: Ancient Texts and Modern Problems*, Princeton, Princeton University Press, 2002, pp. 2-4.

de la tragedia, cuya centralidad radica en que sin él la tragedia no alcanza sus fines: los inmediatos, el temor y la compasión; y el mediato, la catarsis de estados anímicos de tal clase (cfr. 1449b27-28). En suma, el relato, mimesis de las acciones y, por ende, la vida (*bíos*)¹², es el elemento principal y definitorio de la tragedia: es el responsable de los efectos de sentido intencionados por el compositor y provocados sobre el auditorio, como tendremos oportunidad de ampliar en lo que sigue.

2. La función referencial de la mimesis: la autonomía del *mímema*

En este segundo pequeño apartado, intentaremos dar cuenta mínimamente de en función de qué se compone el relato poético según la perspectiva aristotélica.

En 1451b1ss. se establece que, por un lado, la función propia del poeta es narrar eventos que podrían suceder (*hoîa àn génoito*), es decir, las cosas posibles según lo verosímil o lo necesario (*tà dynatà katà tò eikòs è tò anagkaîon*), con lo cual no hace referencia explícita a un orden de cosas dado, ni mucho menos exclusiva. Por otro, la actividad del historiador es producir una narración según el orden de los acontecimientos acaecidos en el pasado (*tà genómèna*). Conforme a ello, la historia se orienta hacia las cosas según lo particular (*tà kath' hékaston*), en cambio, la poesía, en tanto *tékhne*, se dirige en mayor medida hacia lo universal (*kathólou*)¹³. La poesía no está compuesta según lo que le aconteció a un individuo particular en determinado momento, antes bien expone lo que le podría suceder a un tipo humano en cualquier momento, aunque lleve a cabo tal actividad mediante nombres propios (cfr. 1451b5-15): componer un particular analogable es narrar lo universal¹⁴.

Aristóteles sostiene que frente a la posible objeción –imaginamos la platónica– de que los eventos compuestos no son verdaderos, es necesario responder: 1) que se presentan tal como deben ser (<*hos*> *deî*) o tal como son (*hoîoi eisín*). Pero si este no fuera el caso, 2) que así se dice que son (*hoútō phasín*), como las cosas dichas comúnmente acerca de los dioses (*tà perì theôn*). En una palabra, el poeta ni dice

¹² Hardy afirma: « elle a pour objet l'homme, la vie humaine ». cfr. Hardy, *op. cit.*, p. 12.

¹³ cfr. Barbero, S., *La noción de mimesis en Aristóteles*, Córdoba, Ediciones del Copista, 2004, pp.98-106.

¹⁴ Remitir a lo universal está mediado por el singular, pues existe mimesis exclusivamente de la *prāxis*. La diferencia esencial es el grado de analogía que poseen lo narrado por el historiador y lo creado por el poeta, quien al no estar sujeto a lo acontecido, puede establecer un relato –acciones particulares con personajes particulares, esto es, “nombres propios”– con caracteres tipológicos de mayor universalidad.

cosas verdaderas, en sentido restrictivo, ni habla mejor, sino que su composición versa acerca de las cosas que efectivamente se dicen así o que pueden suceder (1460b30-1461a1)¹⁵, es decir, se apoya sobre el fondo endoxal de un determinado pueblo, y lo actualiza en función de las coordenadas espacio-temporales. En este sentido, según Aristóteles, el contenido del relato es o bien hechos y personajes ficticios novedosos que también agradan, o bien lo que la tradición ha transmitido como ocurrido, puesto que no confiamos de manera inmediata en que sean posibles (*dynatâ*) las cosas que no ocurrieron (*mè genómena*), en cambio es manifiesto que las que ocurrieron son posibles, esto es, que es posible que vuelvan a suceder (1451b15-25), de manera que “lo posible es persuasivo (*pithanón*)” (1451b15).

Al momento de tematizar la épica, Aristóteles, por un lado, afirma una vez más que los relatos deben ser compuestos (*synistánai*) dramáticamente y en torno a una única acción total y completa, que tenga principio, medio y fin, para que, como un ser viviente único (*zôion hèn*), entero (*hólon*)¹⁶, produzca su placer propio. Por otro, sostiene que las narraciones históricas no son producidas a partir de una única acción (*miâs práxeos*), sino de un único tiempo (*henòs khrónou*), esto es, cuantas cosas sucedieron en un período, cada una de las cuales mantiene un vínculo azaroso en relación a la otra (cfr. 1459a17-24). El narrar cuantas cosas hayan sucedido hace referencia a que en la historia es necesario poner de relieve su cronología. De este modo el historiador debe tomar en cuenta no solamente aquellos eventos que guardan relación de causalidad entre sí, sino también los de pura casualidad, a diferencia de aquellos creados por el poeta que deben guardar una relación íntima no meramente secuencial, sino fundamentalmente causal, donde los sucesos van encadenándose uno a uno para desencadenar el desenlace de la acción, a partir del cual advenga el efecto performativo mimético. El ejemplo de Aristóteles es el

¹⁵ Schaeffer afirma sobre el término “representación” que “tendemos inmediatamente a pensar en ella (sc. ‘representación’) en términos de verdad o falsedad, y a reducir esta última cuestión al problema del valor referencial” –el paréntesis es nuestro-. Razón por la cual aboga, en suma, por no reducir el ámbito de la ficción al valor verificacionista, sino por el contrario a vincularlo, como aquí sostenemos, a la manera humana de confiar de manera acrítica en lo que se manifiesta. cfr. Schaeffer, J. M., *¿Por qué la ficción?*, Madrid, Ediciones Lengua de Trapo, 2002, p. 88.

¹⁶ cfr. Platón, *Fedro* 264c, donde se afirma que todo *lógos* debe estar compuesto (*synestánai*) como un ser viviente (*zôion*), cuyos elementos constitutivos guarden relación unos con los otros (*allélois*) y con el todo (*hólōi*). cfr. Potolsky, M., *Mimesis*, New York-London, Routledge, 2006, p. 34.

siguiente: en el plano histórico la batalla naval de Salamina y la de los cartagineses en Sicilia se dieron en el mismo momento sin que ambos eventos tendieran hacia el mismo *télos* (1459a27-29)¹⁷. De manera que la diferencia entre la narración de la historia y el relato mimético es que la primera no se produce en la esfera de la voluntad del historiador, sino que este se limita a testificar los eventos sucedidos en la línea cronológica, tengan o no vinculación entre sí. En cambio, en la *poiētikē tékhne*, en tanto *héxis poiētiké metá lógou alethoûs*, el enlace entre eventos aislados es producto de la intención del poeta, quien, teniendo una idea rectora de lo que narrará, el fin arquitectónico, selecciona sucesos aislados y los conecta uno a uno de tal manera que parezca que uno depende y es consecuencia del otro, acción continuada hasta el desenlace que a su vez se desprende de la propia composición del poeta¹⁸. Esta concatenación de eventos se orienta hacia un *télos*, por así decirlo, 'interno', esto es, el desenlace del relato, que se mediatiza en función del *fin último*, también proyectado por el poeta, es decir, la acción performativa, el efecto de sentido mimético, sobre el auditorio.

Por consiguiente, el ámbito de producción de la historia está limitado por lo acaecido, mientras que la poesía, no sujeta a ello, se mueve por horizontes de sentido amplios, esto es, una virtualidad anclada en lo posible. Desde el enclave aristotélico, los hechos de la historia son necesariamente particulares: están sometidos al azar y a una sucesión cronológica, por lo cual no son productos de una voluntad organizadora. En pocas palabras, los sucesos de la historia no están ordenados de tal modo hacia un fin, sino que están sometidos a la contingencia de la sucesión temporal lineal (cfr. 1452a10-22), de manera que por estar reducido a lo fortuito, lo sucedido posee menor capacidad de analogía.

En vistas a los *mimémata*, por el contrario es necesario que estas cosas lleguen a ser a causa de la composición (*systáseos*) misma del relato, de modo que se produzcan a partir de las cosas que sucedieron antes o bien por necesidad o bien según verosimilitud (1452a18-20).

¹⁷ Homero compuso su obra con principio, medio y fin (cfr. 1459a26-35), es decir, no narra toda la historia de la guerra de Troya tal como sucedió, sino que compuso un relato posible, con escenas posibles, con parlamentos posibles, con caracterizaciones posibles, etc., a partir del dato objetivo "guerra de Troya", cfr. 1451a20-25 y 1459a30-35.

¹⁸ cfr. EN I para la relación entre el fin arquitectónico y los fines auxiliares.

Y concluye: “pues llegar a ser uno a causa de otro (*táde dià táde*) o uno después de otro (*metà táde*) difiere en mucho” (1452a20-22). Aristóteles establece la distinción fundamental entre una mera sucesión cronológica y la concatenación causal, lo que pone de relieve la dinámica, la autonomía adquirida y la intencionalidad de la composición correcta de los relatos performativos, donde nada que no fuera puesto en función de la totalidad del evento creado, debe estar librado a lo irracional (*álogon*) (cfr. 1454b5ss.).¹⁹

De manera que los acontecimientos de la poesía son tan individuales como los de la historia, de hecho ambos surgen de la *prâxis*, pero la diferencia radica en su capacidad de analogía que está dada por la actividad demiúrgica del poeta, quien ejecuta los recursos disponibles y necesarios para llevar a cabo una correcta composición del relato. El relato poético tiende hacia un fin, es decir, es teleológico: su meta no es la verdad o falsedad de lo narrado, sino un efecto de sentido performativo, con lo cual podemos decir que cuando designa a su referente externo, que es contingente, lo hará en función de tomar elementos concretos que le permitan presentar un evento verosímil autónomo, que, por ende, no lo reproduce, ni copia, sino que su confección se orienta al modo de afectar al auditorio.

De este modo, podemos decir que en el pensamiento aristotélico los acontecimientos humanos son contingentes, esto es, pueden ser de otra manera. Sin embargo, la historia, en tanto eventos ya acaecidos, no puede ser de otra manera, es decir, es necesaria. Nadie elige o delibera sobre lo pasado, sino sobre lo futuro o posible, en la medida que lo pasado no pudo no haber sucedido (*EN VI 2 1139b5-10*). En este sentido, de un lado, el historiador debe circunscribirse a relatar lo que aconteció; lleva a cabo, pues, enunciados ‘(de)mostrables’. De otro, en cambio, el *lógos* poético o *pathetikós*, vinculado a una de las zonas ontológicas de lo que puede ser de otra manera, que, entre otras cosas, es el ámbito tanto del deliberar (*bouleúetai*), como también de la comprensión (*syñesis*), se contrapone a cualquier tipo de *lógos apophantikós*. En suma, dado que no es posible deliberar sobre cosas

¹⁹ Potolsky afirma: “Action, for Aristotle, is a basic unit of human understanding. But even more crucially, plot epitomizes the rationality of tragic mimesis. Plot is not simply a mimesis of action but of action ordered and structured to achieve certain ends. Unlike the theatrical staging associated with spectacle, which Aristotle sees as irrational, plot is governed by reason. The incidents in a tragic plot should be unified by probability and necessity”. cfr. Pololsky, *op. cit.*, p. 40.

necesarias, en todo lo vinculado al dominio de lo necesario no hay deliberación, sino (de)mostración, esto quiere decir que no hay (de)mostración de cosas cuyos principios pueden ser de otra manera (EN VI 5 1140a30-35). En una palabra, si nuestra reconstrucción es correcta, efectivamente por estas razones la poesía es asunto más filosófico (*philosophóteron*) y digno (*spoudaióteron*) que la historia, debido a que versa sobre lo que podría ser de otra manera y por lo cual requiere de cierta actividad reflexiva y técnico-productiva propiamente humana.

En esta línea, “el poeta (*poietén*) debe ser poeta/productor (*poietén*) en mayor medida de los relatos (*mýthon*) que de los versos” (1451b27-28) para provocar determinados estados de ánimo a partir de la propia composición (*systáseos*) del relato (1452a18-19)²⁰. El poeta, entonces, es el principio de lo producido, y en cuya creación debe distanciarse, *actitud crítica*, tomándolo como “objeto”, para poder analizarlo y construirlo minuciosamente, lo que le permitirá que el espectador al momento de experimentar la pieza poética “olvide”, tomando la *actitud estética*²¹, el carácter de mero objeto de la pieza –i.e. se neutraliza su carácter de cosa objetivada– y sea inducido a sumergirse en la dinámica de la trama que despertará el efecto de sentido intencionado por el poeta.

En suma, lo dicho pone de relieve un mayor compromiso con el aspecto productivo y propositivo del poeta (intencionalidad estética²²), que con un aspecto meramente repetitivo o imitativo: la producción discursiva mimética no se orienta hacia la verdad teórico-constatativa de sus enunciados, sino que mediante su zona

²⁰ cfr. 1455a23ss. donde se prescribe un método de composición de doble articulación: un nivel *arquitectónico*, macroscópico, que tendrá como fin ser la guía o cuadratura sobre la cual se irá estructurando y materializando la trama; y un nivel que podríamos denominar *subalterno*, microscópico, esto es, la incorporación de tropos lingüísticos, gestos, etc. que conviertan al discurso en más vivamente persuasivo para el espectador.

²¹ Sobre la actitud crítica, con la que un sujeto destaca, junto a sus posibles méritos estéticos, tal o cual característica particular del objeto percibido a los fines de analizar y criticar su composición, cfr. Genette, G., *La obra de arte: la relación estética* II, Barcelona, Editorial Lumen, 2000, pp. 160-165. Sobre esta base, polarizamos con otra que denominaremos por razones prácticas “estética”, en la que la totalidad unitaria que constituye al objeto intencionado como obra de arte se impone relegando o “neutralizando” el análisis del objeto.

²² cfr. sobre la definición de obra de arte como objeto estético intencional o artefacto con función estética, cfr. Genette, G., *La obra de arte: Inmanencia y transcendencia* I, Barcelona, Editorial Lumen, 1997, p. 10. Sobre la función estética, simple relación estética y la relación artística, cfr. Genette, *op. cit.*, 2000, pp. 7-12.

ontológica afín a ciertos modos de la experiencia humana de mundo²³, instauro un *mûthos*, unidad de sentido, con la intención fundamental de conmover el estado de ánimo del auditorio.²⁴

3. Conclusión

La técnica de discursos performativos, al no pretender el grado de *akríbeia* de la función teórico-constatativa, retoma y pondera todos los elementos del contexto de experiencia de la instancia de enunciación. Lo sustancial, en este caso, es el efecto pragmático del lenguaje. En el ámbito poético cobran suma importancia el principio de unidad orgánica del *mûthos* y el principio de su inteligibilidad, mediante lo cual produce aprendizaje y goce.

Por esta razón, ponen el acento sobre: i) el ámbito de los *dynatá*, los *éndoxa*, lo *eikós*, lo *hōs epì tò polý* y los *endekhómēna állos ékhein*, lo que constituye su zona ontológica propia de aplicación; así, privilegia la *léxis*, producto de la técnica, y la *hypókrisis*, dotes naturales, antes que una *akríbeia* referencial en sentido teórico-constatativo, cuyo ámbito es lo necesario; y ii) la subjetividad del receptor, debido a que por medio de un *lógos pathetikós* induce a un efecto de sentido.

Así la intencionalidad del poeta no se subsume al referente extradiscursivo, sino a la unidad, cadencia y desenvolvimiento causal del relato, devenido en una realidad autónoma en tanto unidad de acción, mediante el cual conduce al auditorio

²³ En *Ret.* 1408a21-25 podemos ver el modo de apertura a tales experiencias discursivas: “porque sobre estos asuntos son así (*sc.* los oyentes), de suerte que creen que los asuntos son de tal manera, incluso si el que habla no está del mismo modo en que habla, es decir, el oyente siempre (*aei*) comparte (*synomopatheî*) un estado anímico semejante al que habla anímicamente (*tôî pathetikôs légonti*), aunque nada diga. Por esto muchos impresionan a los oyentes embarullándolos con golpes bajos”. Mantenemos la literalidad del verbo *katapléttousi* compuesto por la preposición *katá*, “hacia abajo” y el verbo *pléssō* “golpear”, tanto por su elocuencia, como para presentar de manera más fiel el accionar de ciertos oradores. De manera que literalmente se dice “muchos dan golpes bajos...”. Estos dispositivos discursivos del orden emocional neutralizan la capacidad reflexiva del auditorio: el oyente siempre se ve inclinado a simpatizar con la disposición anímica que el orador finge al ejecutar un *lógos pathetikós*, sin importar su contenido. Para la relación entre orador-enunciario mediante el uso de los *páthē* como dispositivo persuasivo, cfr. *Ret.* 1378a19-25 y 1408a21-25. Sobre la relación entre los *páthē* y el juicio, cfr. *Top.* 127b30-32; *Ret.* 1378a30 y 1385b13-19. Para un detalle sobre la relación sinomopatética, cfr. Vecchio, A., “El papel de los *páthē* y la *phantasia* en la retórica aristotélica: apuntes sobre la relación sinomopotética”, *Revista Symploké*, vol. VII, 2018.

²⁴ cfr. *Rep.* X 602 a-b, donde Platón afirma que los miméticos no poseen ni ciencia (*epistémēn*), ni opinión recta (*dóxan orthén*) respecto de lo que es: el poeta crea sus exposiciones siguiendo lo que a la multitud (*toîs polloîs*) le parece cosa bella (*kalón*). Aristóteles afirma que los poetas se someten a los espectadores, cfr. *Poét.* 1453a34-35.

hacia su efecto de sentido ideado. Su objetivo es producir un evento cualificado y cuantificado de tal manera que sea experimentado por el auditorio como original, no derivado.

Entonces, la *mimesis* posee un tipo peculiar de referencialidad no reducible al uso verificacionista. En esta línea, relevamos, por así decirlo, una doble referencia: de un lado, los que obran (*práttontas*), esto es, los agentes de *prâxis* en su ámbito propio, el *bíos*, y, de otro, el horizonte de sentido de los *éndoxa*. El *mímema* cuando evoca al referente, no lo hace para agotar su actividad en ser su reflejo fiel, es decir, la relación entre ambas instancias no es, ni debe ser, de adecuación plena tanto por el fin propio de la poética como por la naturaleza de su propia referencialidad. Todavía cabe señalar que en este evocar al referente, la intencionalidad del poeta se dirige a que el relato, por su propia naturaleza virtual, contenga siempre cierta capacidad de universalización que abra la instancia de identificación del auditorio. Esta virtualidad está en las antípodas de la idea de modelo y copia, que nos traería como consecuencia el hecho de considerar a *mimesis* como imitación servil, función de referencialidad lineal más próxima a la función teórico-constatativa del lenguaje que a la función poética, en la cual lo que verdaderamente importa es su carácter teleológico y los medios adecuados para tal fin. Así, la composición poética se sustenta por: i) su coherencia interna, lo cual propicia en la órbita de la tragedia la provocación de temor y compasión; ii) la posibilidad de que acontezca lo narrado, según los criterios de la verosimilitud (*eikós*) o de la necesidad (*anagkaîon*), y iii) el marco general dado por los *éndoxa* y, también, los *legómena* y *phainómena*.

En conclusión, la mimesis aristotélica no puede ser reducida a una mera imitación servil, pues, entre otras cuestiones, el poeta no imita un objeto extradiscursivo al cual su composición deba adecuarse, y en tal adecuación surja la experiencia estética. Siguiendo la polaridad entre la función apodíctica y la poética, podemos sostener que la primera es el vehículo deíctico de la referencia, por lo cual intenta reproducir de la manera más fiel posible, por así decirlo, 'imita' de una manera estática. En cambio la segunda, en lugar de volver hacia el referente, y por ende depender de él, constituye una relación de paralelismo, porque efectivamente en el contexto de *Poét.* la *mimesis* es *poiésis* técnica de un evento que se establece junto

a (*pará*) una realidad extradiscursiva, razón por la cual la función referencial no se agota en una *adaequatio ad rem*. El *mûthos* es una creación según criterios lógicos-estéticos propios y por su función plástico-dinámica se instala en el campo semántico de *ficción*, en el sentido de *res ficta*, cosa construida, ficticia, un acontecimiento creado intencionalmente por el poeta en sede privilegiadamente estética –pero también con implicancias en los órdenes psicológico, ético y político–. En lugar de partir del referente e inclinarse sobre él, esa vuelta se mediatiza para proyectarse hacia su verdadero fin: provocar un efecto de sentido, donde se devela la intencionalidad performativa del *poietés*, quien establece y articula todos los elementos y plasma un evento en toda su complejidad para provocar en el auditorio un acceso no inmediatamente reflexivo a una experiencia de sentido.

Bibliografía:

- Barbero, S., *La noción de mimesis en Aristóteles*, Córdoba, Ediciones del Copista, 2004.
- Belfiore, E., "Aristotle's Concept of Praxis in the *Poetics*", *The Classical Quarterly*, vol. 79, n° 2, 1984, pp. 110-124.
- Boeri, M. D., *Aristóteles. Acerca del Alma*, Buenos Aires, Colihue, 2010.
- Burnet, J., *The Ethics of Aristotle*, London, Methuen, 1900.
- Bywater, I., *Ethica nicomachea*, New York, OCT, 1984.
- Castillo Merlo, M., "Acerca de la relación *mimesis-mûthos* en la *Poética* de Aristóteles: en torno a los criterios de necesidad y verosimilitud", *Tópicos, Revista de Filosofía*, vol. 48, 2015, pp. 201-223.
- Freese, J. H., *Aristotle. The "Art" of Rhetoric*, London, The Loeb Classical Library (1°ed.1926), 1974.
- Gauthier, R. A., Jolif, J. Y., *L'Éthique a Nicomaque*, Louvain, Publications Universitaires, 1970.
- Genette, G., *La obra de arte: la relación estética II* (trad. J. Vivanco), Barcelona, Editorial Lumen, 2000.
- Genette, G., *La obra de arte: Inmanencia y transcendencia I* (trad. C. Manzano), Barcelona, Editorial Lumen, 1997.
- Halliwell, S., *The Aesthetics of Mimesis: Ancient Texts and Modern Problems*, Princeton, Princeton University Press, 2002.
- Hardy, J., *Aristote. Poétique*, Paris, Les Belles Lettres (1°ed. 1923), 2008.

- Joachim, H. H., *Aristotle-The Nicomachean ethics*, Londres, Clarendon Press, 1962.
- Nussbaum, M. C., *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- Nussbaum, M. C., *Aristotle's De motu animalium*, New Jersey, Princeton University Press, 1978.
- Potolsky, M., *Mimesis*, New York-London, Routledge, 2006.
- Prunes, A. J., *Tres cuestiones en Poética de Aristóteles*, Buenos Aires, Biblos, 1986.
- Ross, W. D., *The nicomachean ethics*, New York, OCT, 1998.
- Sánchez-Palencia, Á., "Catársis en la Poética de Aristóteles", *Anales Del Seminario De Historia De La Filosofía*, vol. XII, 1996, pp. 127-147.
- Schaeffer, J. M., *¿Por qué la ficción?* (trad. J. L. Sánchez Silva), Madrid, Ediciones Lengua de Trapo, 2002.
- Suñol, V., *Más allá del arte: mimesis en Aristóteles*, La Plata, Editorial de la Universidad Nacional de la Plata, 2012.
- Vecchio, A., "El papel de los *páthē* y la *phantasia* en la retórica aristotélica: apuntes sobre la relación sinomopotética", *Revista Symploké*, vol. VII, 2018. En prensa. <http://revistasymploke.com/>
- Vecchio, A., *El efecto mimético en Poética: ¿reproducción o creación?*, Universidad Nacional de San Martín, Escuela de Humanidades, 2016. Disponible en el Repositorio Institucional de la UNSAM <http://ri.unsam.edu.ar> // <http://bit.ly/2eThaky>
- Vigo, A., *Action, Reason and Truth. Studies in Aristotle's Conception of Practical Rationality*. Leuven, Peeters Publishers, 2016.

Recursos instrumentales

- Bailly, A., *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Hachette, 2000.
- Bonitz, H. (ed.), *Index Aristotelicus* (2ª ed.). Graz, Akademische Druck-Verlagsanstalt, 1955.
- Chantraine, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Les Editions Klincksieck, 1968.
- Coromidas, J., Pascual, J. A., *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Madrid, Editorial Gredos, 2012.
- Liddell, H.G., Scott, R., Jones, H.S., *A Greek-English Lexicon* (11ª ed.), Oxford, Clarendon Press, 1940.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
SIMPOSIO: REPRESENTACIONES MENTALES Y MECANISMOS COMPUTACIONALES EN CIENCIA
COGNITIVA

¿DEPENDE *MINDREADING* DEL LENGUAJE?

Fernanda Velázquez Coccia
UBA. CONICET
fernandavelaz@gmail.com

Resumen: Los teóricos de la cognición social corporizada (CSC) afirman que *mindreading* depende de las habilidades lingüísticas (Ratcliffe 2007, Gallagher & Zahavi 2008, Hutto 2008). Para sostener esto se apoyan en cierta evidencia empírica. Sin embargo, según la literatura de psicología del desarrollo y neuropsicología, *mindreading* parece ser independiente del lenguaje en la infancia temprana y en la adultez, mientras que la relación de dependencia sólo ocurre en el desarrollo (Astington & Baird 2005, De Villiers 2007). Esto plantea el siguiente problema: si se pretende que las afirmaciones de la CSC estén empíricamente fundamentadas, este enfoque debería ofrecer una explicación de la relación de independencia entre las capacidades en la infancia temprana y en la adultez. En este trabajo argumentaré que la evidencia de la madurez de las capacidades es particularmente problemática para la CSC y que, en principio, este enfoque tendría dificultades para dar cuenta de la misma. La evidencia de la infancia temprana no sería tan comprometedor para la CSC ya que, recientemente, este enfoque ha brindado una explicación de las capacidades sociales tempranas que no involucra *mindreading*.

Palabras clave: Cognición social corporizada, lenguaje, “Teoría de la Mente”, psicología *folk*, adultez.

1. Introducción

Los teóricos de la cognición social corporizada (CSC) afirman que *mindreading* depende de las habilidades lingüísticas (Ratcliffe 2007, Gallagher & Zahavi 2008, Hutto 2008). Sin embargo, se ha acumulado evidencia en psicología del desarrollo que sugiere que los niños preverbales detectan creencias ajenas y generan expectativas acerca del comportamiento ajeno en base a las mismas (e.g. Onishi & Baillargeon 2005). Esto sugeriría la independencia de *mindreading*

respecto del lenguaje en la infancia temprana. Además, según evidencia proveniente de la neuropsicología, *mindreading* resulta independiente del lenguaje en la adultez. Se ha observado que pacientes afásicos pueden razonar con creencias a pesar del déficit en estructuras lingüísticas estrechamente relacionadas con (el desarrollo de) *mindreading* (Varley & Siegal 2000, Apperly *et al.* 2006). En su conjunto, esta evidencia sugiere que *mindreading* resulta independiente del lenguaje en la infancia temprana y en la adultez, mientras que la relación estrecha entre facultades parece darse sólo en el desarrollo. En línea con esto, se concibe la relación entre capacidades como bidireccional, aunque las relaciones se van presentando en una sucesión de estadios en el desarrollo hasta la adultez (De Villiers 2007). Un estadio temprano donde formas rudimentarias de *mindreading* preceden al lenguaje, un estadio intermedio donde *mindreading* depende del lenguaje para su desarrollo, y un estadio final en la madurez de las capacidades donde, si el desarrollo ha sido típico, las capacidades son independientes.

Recientemente, la CSC ha ofrecido una explicación de las habilidades sociales tempranas (Hutto 2017) que no contradice la afirmación de la independencia de *mindreading* respecto lenguaje en la infancia temprana, aunque tampoco da cuenta de la misma. Se reconoce la existencia de una cognición social básica que consiste en la capacidad de comprender a las otras personas y generar expectativas acerca su comportamiento basadas en tal comprensión pero que no involucraría *mindreading*. Ningún estado ni contenido mental se atribuye durante los actos de cognición social temprana (hipótesis *Mind minding*). La comprensión y predicción temprana del comportamiento ajeno tendrían lugar mediante prácticas corporizadas (Hutto 2017). En este sentido, este enfoque no estaría sugiriendo la dependencia de *mindreading* respecto del lenguaje en la infancia temprana porque la evidencia mencionada no se explica apelando a *mindreading*.

Según la CSC, *mindreading* no es la mejor explicación para las capacidades sociales tempranas (Hutto 2017). Además, puesto que está en discusión cómo interpretar la evidencia que sugiere la comprensión y anticipación del

comportamiento ajeno tempranamente (e.g. Baillargeon, Scott & He 2010; Caruthers 2013, 2016; Heyes 2014; Perner & Ruffman 2005; Perner 2009; Ruffman & Perner 2005), esta explicación resultaría aceptable y no se podría extender la afirmación de la CSC de que *mindreading* depende del lenguaje a las capacidades sociales tempranas. Sin embargo, no se ha dado cuenta aún de la evidencia que sugiere la independencia de capacidades en la adultez. En tanto se afirma que *mindreading* depende del lenguaje, la CSC debería ofrecer una explicación de la evidencia en la adultez si se pretende que sus afirmaciones estén empíricamente fundamentadas.

En este trabajo argumentaré que la CSC tiene dificultades para dar cuenta de la relación de independencia entre el lenguaje y *mindreading* en la adultez. Para esto me ocuparé de la hipótesis de la práctica narrativa (HPN), que es la propuesta de CSC presentada de manera más sistemática, y del rol del lenguaje en la misma (sección 2). Luego, señalaré la evidencia en que se apoya la HPN respecto de la relación entre *mindreading* y lenguaje, y la evidencia de la que se debería dar cuenta si se pretende que las afirmaciones de este enfoque estén empíricamente fundamentadas (sección 3). Finalmente, señalaré las razones por las que la HPN debería dar cuenta de la evidencia en la adultez a pesar de presentarse como una hipótesis sobre el desarrollo. Luego, propondré dos posibles explicaciones que podría ofrecer la HPN para dar cuenta de la evidencia en la adultez e intentaré mostrar que ambas deben descartarse rápidamente (sección 4).

2. La hipótesis de la práctica narrativa y el lenguaje

La HPN (Hutto 2008) es una hipótesis sobre el desarrollo que intenta dar cuenta de cómo los niños desarrollan su conocimiento de normas y prácticas sociales. De acuerdo con ésta, disponemos de de varias maneras de coordinarnos con los otros en las interacciones sociales. El modo primario de interacción interpersonal se basa en la posesión de expectativas corporizadas. Se trata de

patrones guionados de reconocimiento y respuesta que, de manera típica, se inician y son conducidos por signos indexicales que toman la forma de comportamientos expresivos de los otros. Éstas no se relacionan con la manipulación de representaciones mediante operaciones inferenciales, ni involucran la manipulación o representación de actitudes proposicionales. Se trata de detectar la sensibilidad de los otros a ciertos aspectos del ambiente. En este sentido, la propuesta es acorde a una línea conductista de explicación en tanto que ante ciertos signos (estímulo) se responde de ciertas maneras (respuesta), y nada mental (aquello que ocurre entre el estímulo y la respuesta) tiene valor explicativo.

Según la HPN, las prácticas corporizadas y el conocimiento de normas y guiones sociales brindan una comprensión social sofisticada que se considera modo primario de coordinación social. Además, disponemos de la psicología *folk*, que en sentido estricto se define como “otorgar significado a las acciones de una persona usando la psicología de actitudes proposicionales de deseos y creencias”¹ o “*mindreading*” para coordinarnos socialmente, no obstante, ésta se usa excepcionalmente².

Hutto (2008) hace énfasis en la excepcionalidad y complejidad de *mindreading*. Usualmente la coordinación social resulta rutinaria en el sentido de que tiene lugar en situaciones en las que los roles sociales y las reglas están bien establecidas, y solo de manera excepcional surge la necesidad de explicar el comportamiento ajeno. Cuando el comportamiento ajeno se desvía de la norma o, al menos, aparenta hacerlo es cuando requiere explicación de modo que pueda adquirir sentido en el marco de un contexto más amplio. En estos casos, se generan narrativas con el propósito de establecer los detalles respecto de la persona en cuestión que brinden un contexto que permita la comprensión de su acción. Así,

¹ Hutto, D. D., *Folk Psychological Narratives: The sociocultural basis of understanding reasons*, Cambridge: MA, A Bradford Book: The MIT Press, 2008, p. 3.

² En este trabajo utilizaré de manera intercambiable los términos “*mindreading*” y “psicología *folk*”, en tanto *mindreading* se puede definir como la capacidad cognitiva de atribuir estados mentales, como deseos y creencias, a otras personas y de describir, explicar y predecir el comportamiento ajeno en base a tales atribuciones (Velázquez Coccia 2016).

cualquier explicación que tenga como tema la razón por la cual una persona actuó en una ocasión particular se denomina *narrativa de psicología folk* (Hutto 2008). La práctica de proveer tales narrativas es justamente la de explicar la acción en términos de razones.

Proveer razones o aplicar la psicología de deseos y creencias no equivale a una mera atribución de deseos y creencias. De modo que mostrar que los niños tienen habilidades metarrepresentacionales, *i.e.* que dominan el concepto de creencia tal como señalan los estudios con tareas de falsa creencia (TFC), no se equipara con la capacidad de aplicar la psicología de deseos y creencias. Proveer razones implica más que atribuir deseos o creencias. Aplicar la psicología de deseos y creencias involucra, más bien, comprender una acción en relación con un estado mental “complejo”³. Para esto resulta necesario comprender los principios según los cuales se combinan los deseos y las creencias. Proveer razones involucra poner las acciones en relación con estados mentales que tienen una estructura. Por ejemplo, cuando se dice que “Juan desea yogurt” hay una estructura implícita que involucra la proposición de que “a Juan le gusta el yogurt” con otras proposiciones tales como que “Juan lo come en el desayuno porque cree que es saludable” y esto implica a su vez que “él busca ser saludable”.

En este trabajo no problematizaré la cuestión de cuándo los niños comienzan a dominar las atribuciones de creencias y cuándo a proveer razones para las acciones. Simplemente quisiera señalar que, según la HPN, *mindreading* involucra poner en relación una acción con un estado mental con cierta estructura y que esto está necesariamente vinculado con cierto dominio de la capacidad de representar contenidos proposicionales “tal como se especifican en las cláusulas de complemento”⁴. En este sentido, *mindreading* depende del lenguaje para

³ Hutto, D. D., *Folk Psychological Narratives: The sociocultural basis of understanding reasons*, ed. cit., p. 24.

⁴ Hutto, D. D., *Folk Psychological Narratives: The sociocultural basis of understanding reasons*, ed. cit., p. 23.

representar la psicología de deseos y creencias (*i.e.* cómo se ponen en relación los deseos y las creencias para causar a la acción).

En la medida en que se considera que *mindreading* es esencialmente un tipo particular de practica narrativa (Hutto 2008), ésta sólo puede ser llevada a cabo por humanos lingüísticamente competentes. Como consecuencia no todos los seres humanos son capaces de usarla. Los niños que no han adquirido lenguaje no serían capaces de hacerlo⁵. Y, consecuentemente, tampoco podrían hacerlo las personas con un daño en su capacidad lingüística ni, más específicamente, cuando se ve afectada su capacidad para generar o comprender cláusulas de complemento. Por esta razón, la evidencia que sugiere que los adultos con un déficit gramatical pueden realizar razonamiento de deseos y creencias (Varley & Siegal 2000; Apperly *et al.* 2006) resulta problemática para este enfoque. Si este enfoque pretende que sus afirmaciones estén empíricamente fundamentadas debería ofrecer una explicación de la relación de independencia entre las capacidades en la adultez.

3. La relación entre *mindreading* y lenguaje según la evidencia

En la literatura de psicología del desarrollo, existe un amplio acuerdo respecto de que el lenguaje constituye un factor fundamental en el desarrollo de *mindreading*. Por un lado, el lenguaje se considera como proveedor de un medio particularmente rico para la comprensión social en el cual se desarrolla *mindreading*. Por el otro, se ha hecho hincapié en las habilidades lingüísticas de los niños. Así, el uso de los verbos mentales se considera signo de que los conceptos correspondientes se han adquirido (Bartsch & Wellman 1995). Además, se ha observado que el éxito de los niños en TFC se relaciona con su desempeño en varias pruebas de lenguaje. Los niños con lenguaje más sofisticado se desempeñan

⁵ Así como tampoco las personas con autismo severo podrían llevar a cabo *mindreading* (Hutto 2008). No obstante, no se explicita en qué sentido la conceptualización de *mindreading* como practica narrativa mejora la explicación del autismo como déficit específico de *mindreading*.

exitosamente en TFC a más temprana edad. El dominio de tareas lingüísticas se considera un precursor del desempeño en TFC en los niños de 3 a 5 años, pero no a la inversa (Astington & Jenkins 1999).

En particular, se ha sugerido que la comprensión de las creencias depende de la comprensión de la sintaxis especial que admiten los verbos mentales (*e.g.* “Sara piensa que afuera llueve”). El contenido de la mente de Sara, que sólo puede ser evaluado a partir del mundo tal como es representado por ella, se codifica en la estructura de complemento. El dominio de esta estructura ha mostrado ser el mejor predictor de desempeño en TFC (de Villiers & Pryers 2002). Se ha propuesto como explicación para esta evidencia la tesis de que la representación sintáctica apropiada para la construcción de un complemento tiene que estar disponible para representar las creencias falsas (de Villiers & Pryers 2002).

En línea con esto, la HPN retoma la evidencia del desarrollo para sostener la afirmación de que *mindreading* depende del lenguaje. Por un lado, se acepta que la comprensión de las actitudes se adquiere en tres estadios bien documentados (Barstch & Wellman 1995): psicología deseos, psicología deseos-creencias, psicología creencias-deseos⁶. Se hace referencia al enorme cuerpo de evidencia que sugiere que los niños se desempeñan exitosamente en TFC estándar a partir de los 4 años (*e.g.* Wimmer & Perner 1983; Wellman, Cross, Watson 2001). Justamente, según Hutto (2008), a esta misma edad los niños dominarían las formas y las normas de las narrativas de psicología ordinaria. Por otro lado, se menciona el cuerpo de evidencia que sugiere que los niños sordos de nacimiento criados en hogares en los que no se usa lenguaje de señas se desempeñan deficientemente en TFC, mientras que su desempeño mejora cuando aprenden el lenguaje de señas (*e.g.* Peterson & Siegal 2000).

Toda esta evidencia, la de psicología del desarrollo como la que retoma la HPN, corresponde a lo que en la literatura de la relación entre *mindreading* y

⁶ Hutto, D. D., *Folk Psychological Narratives: The sociocultural basis of understanding reasons*, ed. cit., p. 129.

lenguaje se conoce como el estadio intermedio, donde *mindreading* parece depender del lenguaje para su desarrollo. En este sentido, la HPN retoma la porción de la evidencia que no resulta problemática con la afirmación de que *mindreading* depende del lenguaje. El problema es que esta dependencia sólo se observa en el desarrollo. Una vez que las capacidades han madurado, éstas parecen volverse independientes.

La evidencia problemática para la HPN es la que se relaciona con el estadio de la adultez o madurez de las capacidades⁷. La evidencia neuropsicológica muestra pacientes que presentan un déficit de lenguaje pero conservan la capacidad de *mindreading*. Al menos tres estudios con pacientes afásicos (agramáticos) (Varley & Siegal 2000, 2001; Apperly et al. 2006) han sugerido la autonomía del razonamiento explícito con creencias y las estructuras gramaticales de cláusulas de complemento. Por un lado, el paciente S. A. muestra un déficit en medidas gramaticales generales, mientras que se desempeña exitosamente en tarea recipiente engañoso (otra tarea que evalúa *mindreading*) (Varley & siegal 200, 2001). Por otro lado, el paciente P. H. muestra una deficiencia en la semántica y sintaxis que se requiere para el razonamiento con creencias, mientras que se desempeña exitosamente en TFC no verbales de 1°y 2° orden. En conjunto, estos resultados sugieren la autonomía del razonamiento explícito sobre creencias, que no depende del acceso a estructuras gramaticales (Apperly *et al.* 2006). En particular, el razonamiento de creencias parece ser posible en ausencia de la construcción gramatical específica utilizada para representar las creencias en el lenguaje, las cláusulas de complemento. De modo que *mindreading* y lenguaje resultan independientes en la medida que es posible razonar con creencias aunque las estructuras gramaticales no estén disponibles.

⁷ Del estadio temprano de la relación entre *mindreading* y lenguaje y de la posible explicación que la CSC podría brindar del mismo me ocupo en la Sección 1. Allí, señalo por qué este conjunto de evidencia no resultaría problemático.

4. La hipótesis de la práctica narrativa y la independencia de *mindreading* respecto del lenguaje en la adultez

Antes de ocuparme de las posibles explicaciones que la HPN podría brindar respecto de la relación de independencia entre lenguaje y *mindreading* en la adultez quisiera mencionar la siguiente cuestión. Alguien podría preguntarse por qué si la HPN es una hipótesis sobre el desarrollo, ésta tendría que dar cuenta de la evidencia en adultos. La cuestión es que la HPN no sólo es una hipótesis sobre el desarrollo. Se considera que *mindreading* o la capacidad de brindar explicaciones del comportamiento ajeno basada en razones es parte del pensamiento, en particular, se considera como pensamiento del tipo más sofisticado. Se sostiene que el vehículo del pensamiento es el lenguaje natural y que el pensamiento sofisticado “se basa en la habilidad de usar y comprender construcciones lingüísticas complejas”⁸.

Ahora bien, podría pensarse que la evidencia respecto de la relación entre *mindreading* y lenguaje en el estadio intermedio (a la que adhiere la HPN) sugeriría que el lenguaje natural es el vehículo de *mindreading*. Sin embargo, se ha señalado que el hecho de que las capacidades de *mindreading* y lenguaje se desarrollen juntas en los niños pequeños, de modo que si los niños son avanzados en el lenguaje serán avanzados en TFC, sólo muestra que el lenguaje es requerido para su desarrollo. Esta evidencia no es suficiente para afirmar que el lenguaje natural es el vehículo de tales pensamientos (Carruthers 2002). Simplemente, hay cosas que los niños no aprenden sin lenguaje, por eso es esperable que el desarrollo cognitivo y el lingüístico sean paralelos. Ahora bien, una vez adquiridos los conceptos muchos aspectos de la cognición pueden seguir operando si el lenguaje no está disponible (Carruthers 2002). Tal parecería ser el caso de los conceptos de *mindreading* según los estudios con pacientes agramáticos que presentan razonamiento conservado de

⁸ Hutto, D. D., *Folk Psychological Narratives: The sociocultural basis of understanding reasons*, ed. cit., p. 96.

mindreading. Justamente, restaría explicar cómo es posible que aquellos aspectos de la cognición que se desarrollaron con auxilio del lenguaje puedan continuar operando una vez que el lenguaje no está disponible (Carruthers 2000).

Según esto, la evidencia del desarrollo, justamente en la que se basa la HPN, no permitiría sostener que el lenguaje natural sea el vehículo de *mindreading*. No obstante, en la HPN se afirma que el vehículo del pensamiento sofisticado que involucra *mindreading* está vehiculizado en lenguaje natural. Por esta razón, la evidencia de la independencia de *mindreading* respecto del lenguaje en la adultez resulta problemática para la HPN. En este sentido, si la HPN quiere fundamentar empíricamente sus afirmaciones de la dependencia de *mindreading* respecto del lenguaje, se debería dar cuenta de cómo *mindreading*, que es una práctica narrativa, puede llevarse a cabo aún cuando se padezca un déficit de lenguaje. O, más específicamente, si el pensamiento que involucra *mindreading* está vehiculizado en lenguaje natural cómo se explicaría que los pacientes agramáticos conserven la capacidad para ciertos razonamientos, particularmente, para *mindreading*.

En principio, la HPN podría ofrecer dos posibles explicaciones. En primer lugar, la HPN podría argumentar que los adultos con déficit del lenguaje hacen uso del modo primario de interacción interpersonal (*i.e.* las practicar corporizadas) y no de *mindreading* para razonar con creencias tal como sugiere la evidencia. Sin embargo, esta posible respuesta no parece adecuada, y debería descartarse. Si bien los adultos tienen disponible este recurso interpretativo primario, la HPN postula que las expectativas corporizadas no darían cuenta de las explicaciones que involucran creencias. En estas prácticas no se manipulan representaciones, ya sea con contenido de actitudes proposicionales o de otro tipo, mediante operaciones inferenciales. Si las expectativas corporizadas no involucran la manipulación de actitudes proposicionales, no se ve cómo éstas podrían dar cuenta del desempeño exitoso en TFC, donde justamente se evalúa la comprensión y el uso de creencias falsas.

Un segundo argumento estaría relacionado con el lenguaje natural como vehículo del tipo de pensamiento que involucra *mindreading*. Cuando se propone al lenguaje natural como vehículo del pensamiento, resulta usual distinguir entre habla privada o interna y pública. En este sentido, en relación con los adultos afásicos se podría sostener que habría un pensamiento privado que permite razonar con creencias (y resolver TFC), pero que la capacidad para expresar este razonamiento en lenguaje público estaría dañado. Sin embargo, en la HPN, se afirma que “el pensamiento privado requiere replicar imágenes visuales o auditivas que se usan en los actos de habla y en las formas lingüísticas”⁹. Este compromiso sugeriría que si no se pueden formular abiertamente las formas gramaticales requeridas para *mindreading*, tampoco se podrían reproducir éstas internamente. De modo que esta explicación tampoco parece adecuada.

En conclusión, he intentado mostrar que la evidencia del estadio tardío en la relación entre *mindreading* y lenguaje resulta problemática para la HPN y que no se puede brindar una explicación satisfactoria fácilmente. Además, si la HPN no ofrece una explicación de esta evidencia corre el riesgo de que sus afirmaciones no estén fundadas empíricamente, y de este modo volverse obsoleta.

5. Conclusiones

Este trabajo aborda la relación entre *mindreading* y lenguaje a la luz de evidencia reciente. Según la CSC, en particular la HPN, *mindreading* depende del lenguaje. Sin embargo, la evidencia del desarrollo y de neuropsicología caracteriza esta relación como bidireccional, a lo largo de distintos estadios en el desarrollo. En la infancia temprana y en la adultez reusultan independientes, mientras que la relación de dependencia se circunscribe a un estadio intermedio en la infancia.

⁹ Hutto, D. D., *Folk Psychological Narratives: The sociocultural basis of understanding reasons*, ed. cit., p. 97.

Según la HPN, *mindreading* depende del lenguaje pero esto solo concuerda con la evidencia del estadio intermedio. Para que sus afirmaciones estén empíricamente fundamentadas se debería ofrecer una explicación de la evidencia en la infancia temprana y la adultez. Recientemente, se ha propuesto una explicación de las capacidades sociales en la infancia temprana que no compromete a la CSC con la afirmación de que *mindreading* depende del lenguaje en este estadio (Hutto 2017).

En este trabajo argumento que la evidencia que sugiere la independencia en la adultez es particularmente comprometedor para la CSC y, en particular, para la HPN. Intento mostrar que ésta debería ofrecer una explicación del fenómeno, de lo contrario, no estaría en concordancia con la evidencia respecto de la relación entre capacidades y se volvería obsoleta. A su vez, señalo que no resulta sencillo dar cuenta de la evidencia. He intentado mostrar que dos posibles explicaciones del fenómeno basadas en los elementos conceptuales que postula la HPN se descartan rápidamente.

Bibliografía

Apperly, I. A. *et al.*, "Intact first- and second order false belief reasoning in a patient with severe impaired grammar", *Social Neuroscience*, 1, 3-4, 2006, pp. 334-348.

Astington, J.W., Baird, J. (eds.), *Why Language Matters for Theory of Mind*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

Astington, J. W., Jenkins, J. M., "A Longitudinal Study of the Relation between Language and Theory-of-Mind Development", *Developmental Psychology*, 35, 5, 1999, pp. 1311-1320.

Baillargeon, R., Scott, R. M., He, Z., "False-belief understanding in infants", *Trends in Cognitive Sciences*, 14, 3, 2010, pp. 110-118.

Bartsch, H., Wellman, H., *Children Talk about the Mind*, New York, Oxford University Press, 1995.

Carruthers, P., "The cognitive function of language", *Behavioral and Brain Sciences*, 25, 2002, p. 657-726.

Carruthers, P., "Mindreading in Infancy", *Mind and Language*, 28, 2013, pp. 141-172.

Carruthers, P., "Two Systems for Mindreading?", *Review of Philosophy and Psychology*, 7, 2016, pp. 141-162.

de Villiers, J. G., Pryors, J. E., "Complements to cognition: a longitudinal study of the relationship between complex syntax and false-belief-understanding!", *Cognitive Development*, 17, 2002, pp. 1037-1060.

Gallagher, S., Zahavi, D. (eds.), *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*, New York, Routledge, 2008.

Heyes, C., "Submentalizing: I am not really reading your mind", *Perspectives on Psychological Science*, 9, 2014, pp. 131-143.

Hutto, D. D., *Folk Psychological Narratives: The sociocultural basis of understanding reasons*, Cambridge: MA, A Bradford Book: The MIT Press, 2008.

Hutto, D. D., "Basic social cognition without *mindreading*: minding minds without attributing contents", *Synthese*, 194, 3, 2017, pp. 827-846.

Onishi, K., Baillargeon, R., "Do 15-old-month infants understand false beliefs?", *Science*, 308, 5719, 2005, pp. 255-258.

Perner, J., "Who took the cog out of the cognitive science? Mentalism in an era of anti-cognitivism" en: *Cognition and Neuropsychology: International Perspectives on Psychological Science* (P. A., Frensch, R., Schwarzer, comp.), Hove: UK, Psychology Press, 2009, pp. 241-261.

Perner, J., & Ruffman, T., "Infants' insight into the mind; How deep?", *Science*, 308, 5719, 2005, pp. 214-216.

Peterson C. C., M., Siegal, M., "Insights into Theory of Mind from deafness and autism", *Mind and Language*, 15, 1, 2000, pp. 123-145 .

Radcliffe, M., *Rethinking Commonsense Psychology: A Critique of Folk Psychology, Theory of Mind and Simulation*, New York, Palgrave, 2007.

Ruffman, T., & Perner, J., "Do infants really understand false belief? Response to Leslie", *Trends in Cognitive Science*, 10, 9, 2005, pp. 462-463.

Varley, R., Siegal, M., "Evidence for cognition without grammar from causal reasoning and 'theory of mind' in an agrammatic aphasic patient", *Current Biology*, 10, 2000, pp. 723-726.

Varley, R., Siegal, M., Want, S.C., "Severe impairment in grammar does not preclude theory of mind", *Neurocase*, 7, 2001, pp. 489-493.

Wellman, H., Cross, D., Watson, J., "Meta-Analysis of Theory-of-Mind Development: The Truth about False Belief", *Child Development*, 72, 3, 2001, pp. 655-684.

Velázquez Coccia, F., "Una crítica al criterio de corrección para distinguir entre procesos subyacentes en una teoría híbrida de *mindreading*", *Manuscrito*, vol. 39, n° 2, 2016, pp. 89-118.

Wimmer, H., Perner, J., "Beliefs about beliefs: Representation and constraining of wrong beliefs in young children's understanding of deception", *Cognition*, 13, 1983, pp. 103-128.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
MESA DE PONENCIA: FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

LA LÓGICA DE LA DEFINICIÓN Y LA CLASIFICACIÓN EN LAS CIENCIAS NATURALES.
UNA REVISIÓN

Rodolfo Vergne y Verónica Félix
Universidad Nacional de Cuyo
rodolfovergne@hotmail.com
verito.felix@gmail.com

Resumen: Los científicos comparten el conocimiento y el lenguaje sobre entidades que forman parte de sus disciplinas. Generalmente los científicos no problematizan los supuestos filosóficos y lógicos detrás de los mismos. Tanto las teorías científicas, como las metateorías que reflexionan sobre ellas, están estructuradas racionalmente respetando criterios de coherencia y validez lógica, cuyo reconocimiento puede ayudar a su comprensión. El presente trabajo tiene como finalidad revisar la contribución de la epistemología a las ciencias naturales sobre el tema de las definiciones y clasificaciones en algunas entidades, como el caso de “elemento” en química y las clasificaciones de los seres vivos en biología.

Palabras clave: definición, clasificación, biología, química.

*No vemos el poder que está en el discurso,
por que nos olvidamos de que toda palabra es
una clasificación, y que todas las clasificaciones
son presivas.*
(Barthes, R., *El placer del texto y la lección
inaugural*, 1982, p. 118).

1. La ontología detrás de los términos de clases naturales

Cuando la ciencia quiere definir un término para referirse a una entidad real objeto de su estudio, plantea el problema de la relación entre el lenguaje y la realidad. Problema viejo como la filosofía. La discusión acerca de qué son las clases naturales y a qué refieren ha estado marcado por dos posiciones opuestas: convencionalismo y esencialismo. La teoría de la referencia reactualiza la problemática. ¿Cuáles son los requerimientos ontológicos de la referencia directa? ¿Los términos generales designan a clases naturales? ¿La clase natural es un universal? Parece que la teoría de la referencia directa

funciona mejor en conexión con una ontología de universales¹. La teoría de la referencia directa de Putnam, Kripke, y otros, postula que el significado de un nombre propio no consiste en una descripción definida sino en el objeto al que se hace referencia. En esta teoría semántica, un término general adquiere valor semántico por la referencia a una clase natural en el mundo actual. Los términos generales vienen a ser designadores rígidos. ¿Qué consecuencias o requerimientos ontológicos pueden desprenderse de este modelo semántico en una metafísica de propiedades? Implica que las propiedades individuales pueden satisfacer necesidades teóricas universales por su característica de semejanza. Pero las clases de semejanza perfecta tienen una estructura demasiado compleja para ser conocidas en cuanto tales por sujetos racionales finitos como nosotros. Nuestras intuiciones ordinarias, documentadas en el modelo semántico utilizado por nuestros lenguajes naturales, es que hay propiedades universales a las que podemos hacer referencia.

2. Clases naturales en biología: la taxonomía

Un caso histórico interesante para la filosofía de la ciencia es el de la búsqueda de un sistema de clasificación de los seres vivos. Para definir una especie, la tendencia espontánea es referir a una entidad estable, como tipos permanentes y a-históricos, como clases naturales. Pero la teoría de la evolución plantea un problema cuando postula que las especies no son realidades estables. En el caso de la taxonomía de Lamarck, las grandes *masas*, las categorías taxonómicas superiores, eran pensadas como niveles de una tipología jerárquica². Pero en el marco de la Biología Evolucionista, las *especies* son considerados como *entidades individuales reales*, y no como *clases naturales o artificiales*. Son individuos que comparten una o más propiedades fundamentales desde el punto de vista teórico. Los nombres de clases naturales

¹Alvarado, J., "Referencia directa en los términos de clases naturales: reflexiones ontológicas", *Areté*, vol. 24, n° 2, 2012, p.p. 231-262.

²Caponi, G., "Las *masas* lamarckianas como clases naturales", *Filosofia e História da Biologia*, vol. 5, n° 2, 2010, pp. 295-307

son, en este sentido, nombres generales; y es o puede servirnos para entenderla distinción entre clases e individuos. Cuando se dice que los taxones son *individuos* se está indicando que designaciones de especie, o de género, funcionan como nombres propios y no como designaciones de clases, sean ellas naturales o artificiales. La diferencia entre individuo y clases naturales va más allá de la semántica, tiene que ver con la distinción entre lo que puede padecer procesos (individuos) y lo que no participa de ellos (clases naturales). Por ejemplo, afirmar que los taxones son individuos, es también subrayar que ellos son entidades reales que padecen procesos reales.

No es por acaso que Platón erigió las clases naturales en arquetipos que, estando ajenos al mundo fenoménico de los procesos y entes individuales, daban algún orden y alguna inteligibilidad, siempre parcial, a lo que ahí ocurría. Las clases naturales, podemos decir nosotros, están incrustadas en la red inmutable de leyes que presiden los cambios sin nunca verse afectadas por esos cambios.³

En la taxonomía darwiniana los taxones son entendidos como entidades individuales. Para Lamarck los órdenes taxonómicos estaban incrustados en la esfera de lo inmanente, como una jerarquía. Las *masas* lamarkianas, no son configuraciones particulares e irrepetibles que las formas vivas han tomado: ellas son las formas que necesariamente la vida debe adoptar en su repetida marcha de lo simple a lo complejo. Por eso se puede decir que esas masas son clases naturales ejemplificadas por los organismos individuales realmente existentes.

3. Clases naturales en Química: elementos y compuestos

La química es tal vez la ciencia que presenta más ejemplos de clases naturales: elementos y compuestos. Si existen clases naturales, entonces el orden de los objetos particulares en estas clases no es subjetivo. Una de las tareas de la química consistiría en revelar cuáles son las clases naturales objeto

³Caponi, G., "Las *masas* lamarkianas como clases naturales", *Filosofia e História da Biologia*, art. cit., p. 299.

de su estudio y cuáles son sus propiedades fundamentales. Sin embargo, esta cuestión es tema de debate y el problema de las clases naturales resulta un punto de encuentro y discusión sumamente interesante entre la filosofía y la química⁴. Kripke dice que usamos un término de masa, p.ej. 'agua', para designar un cierto conjunto de cosas que forman una clase natural; tal clase es pensada como si tuviera ciertas marcas que la identifican.

Con respecto a la clasificación de los elementos, la Tabla Periódica es el prototipo de toda taxonomía, ya que satisface los siguientes requerimientos⁵:

(a) Fundamento teórico: una teoría determina las clases y su orden.

(b) Objetividad: los elementos pueden ser observados y clasificados por cualquiera que esté familiarizado con la tabla de elementos.

(c) Integridad: todos los elementos encuentran un lugar único en el sistema, y el sistema implica una lista de todos los elementos posibles.

(d) Simplicidad: solo se usa una pequeña cantidad de información para establecer el sistema e identificar un objeto.

(e) Predicciones: Se pueden predecir los valores de variables no utilizadas para la clasificación (número de electrones y peso atómico), así como la existencia de relaciones y de objetos hasta ahora no observados. Por lo tanto, la validez del sistema de clasificación en sí se vuelve comprobable.

Siguiendo a Scerri⁶, "elemento" tiene dos concepciones históricas, como "sustancia simple" y como "sustancia básica". Estos dos conceptos dependen del desarrollo teórico de la química: la química empírica moderna, la teoría atómica, la física cuántica y últimamente hasta la relatividad. Aún así, la clasificación actual de los elementos no es perfecta ni completa, porque las teorías química y físicas todavía están en desarrollo. Por supuesto que las distintas propuestas de tabla periódica se basan en las propiedades de los

⁴López, C., "El problema de las clases naturales en química: consideraciones acerca del esencialismo kripkeano desde la filosofía de la química", *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia*, vol. 13, n° 26, 2013, pp. 145-166..

⁵Hjørland, B., "The Periodic Table and the Philosophy of Classification. Forum: The Philosophy of Classification", *Knowledge Organization*, vol. 38, n° 1, 2011, p. 11.

⁶ Scerri, E., "What is the Nature of the Periodic Table as a Classification System? Forum: The Philosophy of Classification", *Knowledge Organization*, vol. 38, n° 1, 2011, pp. 9-24.

elementos, siguiendo el principio del realismo. Diferentes clasificaciones serán fructíferas para diferentes características. La periodicidad de alguna propiedad de los elementos puede ser un criterio de clasificación, el más fructífero, pero no el único. La teoría de la periodicidad química es la que ha dado origen a la representación en una tabla.

Los elementos son clases naturales y no convencionales. Pero el criterio para su clasificación no está tan claro. Aunque las relaciones periódicas son en verdad propiedades objetivas, parecería que existe una clasificación periódica ideal, independientemente de si se puede haber descubierto o no, dependiendo del desarrollo de las teorías químicas.

4. Conclusión

La teoría lógica y epistemológica sobre la definición y la clasificación en las ciencias naturales se plantea en una tensión entre lo convencional y lo esencial, entre lo subjetivo y lo objetivo, entre lo ideal y lo real, entre externalismo e internalismo. El desarrollo histórico de las teorías científicas muestra que la necesidad de designar los objetos de estudio de términos adecuados tiene que ver con consensos convencionales que implican correlatos reales. Las supuestas propiedades esenciales de las clases naturales no son a priori, sino el resultado de la investigación científica a posteriori. La pretendida dicotomía entre esencialismo y convencionalismo es aparente. Categorizar y clasificar depende de teorizar, y la teoría supone también categorizar y clasificar. Pero éstas tareas es imposible sin la referencia empírica del tipo de realidad objeto de cada ciencia, sin la observación, pero cargada de teoría. Para el caso de las ciencias naturales como la química y la biología, los conceptos de "elemento" y "especie" y sus sistemas de clasificación, siguen distintos criterios determinados por un lado, por la realidad que se desea conceptualizar y clasificar, y por otro lado, por las teorías propias desarrolladas históricamente. Las clasificaciones reflejan los propósitos para los cuales fueron diseñadas y las

diferentes ciencias, teorías y actividades humanas clasifican el mundo (más o menos) de manera diferente.

Bibliografía

- Alvarado, J., "Referencia directa en los términos de clases naturales: reflexiones ontológicas", *Areté*, vol. 24, nº 2, 2012, p.p. 231-262.
- Beuchot, M., "Realismo, epistemología y clases naturales en Hilary Putnam", *Diánoia*, vol. 38, 1992, pp. 107-113.
- Caponi, G., "Las masas lamarkianas como clases naturales", *Filosofia e História da Biologia*, vol. 5, nº 2, 2010, pp. 295-307.
- Diez, J. A., Moulines, U., *Fundamentos de Filosofía de la Ciencia*, Barcelona, Ariel, 1997.
- Dupré, J., "A Note on the Debate Between Hjørland and Scerri on the Significance of the Periodic Table. Forum: The Philosophy of Classification", *Knowledge Organization*, vol. 38, nº 1, 2011, pp. 9-24.
- Estrada Pérez, L. F., *Semántica de las clases naturales*. Tesis. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2014.
- Hacking, I., *Representar e intervenir*, México, Paidós, 1996.
- Hjørland, B., "The Periodic Table and the Philosophy of Classification. Forum: The Philosophy of Classification", *Knowledge Organization*, vol. 38, nº 1, 2011, pp. 9-24.
- Kripke, S., *El nombrar y la necesidad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.
- López, C., "El problema de las clases naturales en química: consideraciones acerca del esencialismo kripkeano desde la filosofía de la química", *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia*, vol. 13, nº 26, 2013, pp. 145-166.
- Martínez Bautista, E. M., "Clases naturales: una revisión crítica desde la causalidad y la complejidad", *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. 20, nº 1, 2015, pp. 135-152.
- Mié, F., "Identidad, definición y clases naturales en el método platónico de la división", *Méthexis*, vol. 14, 2001, pp. 87-99.

- Miranda, R., "Rigidez de jure y de facto en los términos generales para clases naturales", *Areté*, vol. 24, n° 1, 2012, pp. 57-90.
- Polanco, M., *Realismo y pragmatismo. Biografía intelectual de Hilary Putnam*, Tesis, Pamplona, Universidad de Navarra, 1997.
- Putnam, H. "El significado del "significado"". *Teorema*, vol. XIV, n° 3-4. Madrid, Editorial de la Universidad Complutense, 1984, pp. 345-405.
- Scerri, E., "What is the Nature of the Periodic Table as a Classification System? Forum: The Philosophy of Classification", *Knowledge Organization*, vol. 38, n° 1, 2011, pp. 9-24.
- Van Fraassen, B., "La paradoja de Putnam: el realismo metafísico renovado y eludido", *Science*, vol. 47, 1980, pp. 69-81.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
MESA DE PONENCIAS: FILOSOFÍA POLÍTICA Y JURÍDICA

CONSTRUCTIVISMO Y PRINCIPIO DE JUSTIFICACIÓN: FUNDAMENTACIÓN DE LA OBLIGACIÓN DE MOTIVAR DECISIONES JUDICIALES A PARTIR DEL PENSAMIENTO DE RAINER FORST Y CARLOS NINO.

Carlos Martín Villanueva
UNC-Siglo 21-Ubp
Carlosvillanueva2608gmail.com

Resumen: En la filosofía jurídica contemporánea se ha producido una traslación del centro de atención hacia la función jurisdiccional y las exigencias de aceptabilidad de sus decisiones. Parece existir acuerdo en dicho ámbito disciplinar respecto a que la estructura y funcionamiento de la praxis judicial en los actuales Estados de Derecho contemporáneos exige como condición de legitimidad la exigencia del establecimiento de razones aceptables de sus pronunciamientos. Esta obligación de motivar las resoluciones por parte de los jueces, se la denomina principio de justificación. Sostenemos que es posible establecer estrategias de fundamentación normativa de dicho principio, a partir de posturas centrales del constructivismo post kantiano respecto a la fundamentación de Derechos Humanos. Se postula la existencia de dos estrategias de fundamentación: una instrumental, como protección de uno o varios valores intrínsecamente valiosos y otra deontológica, como derivación de un principio discursivo y moral básico de justificación, de un derecho a dar y exigir razones. En el presente trabajo analizaremos esta segunda estrategia de fundamentación a partir de la obra de Carlos Nino y Rainer Forst

Palabras clave: Justificación, razones, diálogo, derechos humanos.

1. Introducción:

Desde una perspectiva empírica, históricamente la obligación de motivar resoluciones judiciales es una exigencia surgida en la modernidad y consolidada, según la tesis dominante dentro de los estudios dedicados al tema, en la época de la codificación procesal durante el siglo XIX pero con antecedentes en el momento de la constitución del estado liberal de derecho. Asimismo, en los sistemas jurídicos actuales, existen, por lo general, normas que regulan las condiciones extrínsecas e intrínsecas que deben cumplir las sentencias y en general, los actos de resolución de los órganos jurisdiccionales. Entre las condiciones intrínsecas se impone la exigencia de que los jueces

Constructivismo y principio de Justificación. CARLOS VILLANUEVA

motiven sus resoluciones judiciales mostrando que la misma se encuentra fundada en derecho bajo sanción de nulidad. Incluso, se afirma que existe una cultura de la motivación, en donde los sistemas jurídicos no solo parecen de manera general exigir la motivación de las decisiones judiciales sino también que los actuales Estados Constitucionales de Derecho se han ampliado las exigencias respecto a la necesidad de motivos y su aceptabilidad.

En este trabajo se intentará establecer las bases de una reconstrucción normativa de este principio de justificación judicial a partir de los aportes del constructivismo postkantiano, principalmente a partir de dos exponentes de esta posición: Carlos Santiago Nino y Rainer Forst. Se sostiene que pueden reconstruirse dos vías de fundamentación diferentes del principio de justificación judicial a partir de la forma en que estos autores fundamentan su sistema de derechos fundamentales: La primera vía, se trata de una fundamentación de tipo instrumental, la motivación de la sentencia tiene su fundamento en que es un mecanismo de protección de derechos fundamentales que en última instancia intentan proteger ciertos valores últimos como el de autonomía de los sujetos. Esta línea de justificación normativa, que no desarrollaremos en este trabajo, puede ser derivada de la teoría de fundamentación de los Derechos Humanos de Carlos Nino.

Frente a los límites de una justificación instrumental del principio analizado se indaga la posibilidad de sostener otra vía de fundamentación, complementaria de la primera, basado en una justificación deontológica del mismo derivado de la existencia de un derecho fundamental de dar razones y derecho a exigir razones, llamado por Rainer Forst, principio de justificación y que sería el principio fundamental sobre el que se fundamentarían el resto de los derechos humanos. Sostendremos asimismo que esta segunda vía, también puede encontrarse en forma incipiente en la obra de Carlos Nino.

Finalmente, sostendrá que esta última vía, basada en un principio fundamental dialógico y moral puede encontrar también su prueba en un argumento retorsivo a partir de una reconstrucción en términos comunicativos de la práctica del proceso judicial y de las garantías del debido proceso.

Constructivismo y principio de Justificación. CARLOS VILLANUEVA

Dándose una especie de equilibrio entre principio y práctica en la cual el principio fundamenta la normatividad de la práctica y desde la práctica misma se justifica el principio a partir de un argumento trascendental. En este sentido, se reconstruye como el proceso como un espacio argumentativo, un espacio de razones, en donde se realizan actos de habla comunicativos con finalidades pragmáticas que dan sentido a la práctica y en donde la decisión judicial cumple una función central y donde la motivación surge como cumplimiento de un principio discursivo y moral básico de justificación que otorga un derecho a ser tratados como dignos de dar y exigir razones.

2. Reconstrucción del fundamento del principio de justificación en la teoría de los derechos fundamentales de Carlos Nino

2.1. Obligación de motivar y la teoría de los derechos fundamentales de Nino

Carlos Santiago Nino, no va a tratar directamente el problema de la obligación de motivar de las resoluciones judiciales aunque creemos que es posible reconstruir una fundamentación de la obligación de motivar las resoluciones judiciales, e incluso las razones que lo sostendrían serían de dos vías diferentes, una instrumental y otra vía que he llamado principalista.

En *Fundamento de Derecho Constitucional*, citando a Lawrence Tribe, señala que hay dos justificaciones principales de la necesidad de interponer un proceso: 1) La primera, que puede constatar la existencia de un valor intrínseco en el hecho que los sujetos que son pasibles de sanción no sean sometidos ni manipulados sino que se lo considere como participe de un diálogo en el se lo “trata de convencer-así como el trata de convencer de la posición contraria- sobre la justificabilidad del acto de coacción. Ello implica respetar la dignidad de la persona, considerándola capaz de valorar y participar de la búsqueda conjunta de la verdad.”¹ 2) El segundo enfoque señalado por Nino, da al

¹Nino, C. S., *Fundamentos de Derecho Constitucional*. Buenos Aires, Astrea, 1992, pp. 446

Constructivismo y principio de Justificación. CARLOS VILLANUEVA

proceso un enfoque instrumental, como un mecanismo para garantizar la aplicación imparcial y ecuánime de la ley.

Nino va a afirmar que los dos enfoques no son excluyentes sino complementario dentro de una democracia liberal: 1) las afectaciones a los bienes y las personas establecidas por actos de los órganos de poder deben estar realizada con los máximos recaudos de que se han configurado las condiciones que lo hacen justificable y 2) por otro lado, en la justificación misma de ese acto de coacción debe participar el ciudadano que puede ser o es destinatario de esa sanción, algo que no se agota en su participación como miembro de un estado democrático en el debate de la sanción de una norma sino también “en la discusión sobre la procedencia de la privación del caso particular”²

Una de las exigencias básicas que esta derivación tendría sería justamente la obligación de motivar las resoluciones judiciales como una garantía dentro del debido proceso y un derecho por parte de los individuos de que se cumpla esta exigencia. En definitiva, la obligación puede ser derivada de su teoría de derechos humanos a través de una estrategia instrumental como deontológica dialógica.

En este trabajo profundizaremos esta segunda línea. En este sentido se destaca que Carlos Santiago Nino, presenta una versión del Constructivismo ético postkantiano que entra debate con las concepciones de Rawls y Habermas, y que se presenta a sí misma como una visión superadoras de ambas, delineando asimismo su propia concepción de democracia deliberativa. Los textos en los cuales Nino presenta con claridad su posición constructivista son *Constructivismo Epistemológico: Entre Rawls y Habermas*.³, *El constructivismo ético*⁴, *Ética y Derechos Humanos*⁵, y *La constitución de la democracia deliberativa*⁶.

²Ibid, p. 447.

³Nino, C. S., *Constructivismo Epistemológico: entre Rawls y Habermas, Doxa : Cuadernos de Filosofía del Derecho*, núm. 5, Madrid, 1988, pp. 87-105

⁴Nino, C. S., *Fundamentos de Derecho Constitucional*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

⁵Nino, C. S., *Ética y Derechos Humanos*, Buenos Aires, Astrea, 1989.

⁶Nino, C. S., *La constitución de la democracia deliberativa*, Buenos Aires, Gedisa, 2003

XVIII Congreso Nacional de Filosofía (AFRA)

Nino nos va a presentar en los textos reseñados una reconstrucción normativa de los derechos humanos que el presenta como un programa todavía extremadamente tentativo y exploratorio. Su sistema de fundamentación de los derechos humanos, afirma, ésta basado en la práctica del discurso moral. En nuestras prácticas discursivas, realizamos juicios generan una expectativa de cumplimiento, discutimos moralmente emitiendo esta clase de juicio y ofreciendo razones para fundar nuestras pretensiones. De análisis de estas prácticas es posible extraer su estructura formal del discurso moral, que se presentan como requerimientos a priori. De esta estructura formal es posible extraer principios universales. Los principios identificados por Carlos Nino como derivados de la estructura formal del discurso moral son tres: El principio de inviolabilidad Humana, el principio de autonomía y el principio de dignidad personal. Según Nino, estos tres principios descalifican tres doctrinas filosóficas que sostienen visiones totalitarias de la sociedad: El holismo, el perfeccionismo y el determinismo normativo.⁷

En la tradición liberal, a la que pertenece Nino, los argumentos justificativos de la obligación de motivar se asientan principalmente en la protección del principio de autonomía y uno puede derivar de las bases filosóficas del autor una justificación instrumental de esta obligación de motivar, pero sostenemos que también puede encontrarse también un tipo de argumento dialógico, que se asentaría en el valor de la dignidad humana.

Nino al hablar de las garantías de debido proceso, como vimos tomaba una cita del constitucionalista liberal Lawrence Tribe, quien junto a la justificación instrumental de estas garantías agregaba la idea de que existía un valor intrínseco en el hecho de que el individuo sujeto a la posible coacción del Estado sea considerado como participe de un diálogo en que: 1) Se lo trata de convencer mediante razones sobre la justificabilidad de las decisiones y 2) él puede mediante razones, convencer sobre la no justificabilidad de del acto de coacción.

⁷Nino, C. S., *Ética y Derechos Humanos*, Ed. Cit.

Para Nino, respetar estas condiciones es la forma de considerar la dignidad de la persona, tomándola como una persona capaz de valorar y participar de la búsqueda conjunta de la verdad. El análisis de esta idea es uno de los puntos centrales y en donde menos se ha trabajado hasta el momento respecto a la obligación de motivar las resoluciones judiciales. El propio Nino dedica breves párrafos para mostrar la idea y no continua fundamentándola aunque podría haber sido el punto de apoyo para toda una justificación de la motivación, que aquí intentaremos.

Debemos recurrir a *Ética y Derechos Humanos* para encontrar una vinculación entre el principio de dignidad y esta consideración respecto a cómo deben ser tratados las personas como participantes de un dialogo, donde los sujetos son pensados como seres capaces de dar y exigir razones. Efectivamente cuando analiza el principio de Dignidad y ha superado las críticas del determinismo de la voluntad humana, Nino señala que este principio no solo se vulnera cuando no se toma a las decisiones de los sujetos como determinadas causalmente sino cuando también sucede con las creencias y las opiniones. Cuando estas son tratadas como síntomas y no como razones, estas no están siendo puestas al mismo nivel que las creencias y decisiones de aquel que las impugna. En estos casos no se está tratando a las personas como iguales, al negar el status moral que distingue a las personas de las cosas.

Nino se va a referir a que en estos casos "Tomar en serio una creencia" es Tomar en serio una decisión o consentimiento de un individuo. Vamos a ver que una expresión similar va a utilizar Rainer Forst para referirse al derecho a la justificación y al derecho de dignidad y que es que dar razones y exigir las es mostrar que el individuo "cuenta"

¿En qué consistiría tomar en serio las creencias y opiniones de los individuos?

1) "A intentar hacerlas compatibles con el otras creencias del mismo individuo y de otros."⁸ Esta primera condición parece establecer una especie de

⁸Nino, C. S., *Ética y Derechos Humanos*, Ed. Cit., pp. 286.

Constructivismo y principio de Justificación. CARLOS VILLANUEVA

principio de caridad, en donde una creencia se encuentra, en principio, justificada por otras creencias que funcionan como razones justificatorias. La idea es que no puede tomarse como que una determinada creencia solo está determinada causalmente, y que de esta manera el sujeto “padece” sus creencias. Es interesante el debate si empíricamente uno puede creer lo que cree, es decir, si es un acto que pueda ser elegido. Sin embargo, Nino por un lado parece estar pensando en el plano normativo de cómo deben ser tratadas los individuos y las creencias que postulan.

2) Esto implica, que promover la adopción, cambio o abandono de creencias, debe realizarse no por modificaciones de la realidad fáctica ni por manipulación sino mediante razones, argumentos en pro y en contra de una creencia o decisión. Esto equivale a decir que los argumentos operan al nivel de las razones justificatorias que le sirven de base a las creencias.

De la conjunción de estas ideas surgiría un conjunto de implicaciones que Nino no establece pero que lo van a acercar más a las posturas habermasianas, y es la idea de ciertas reglas discursivas y a la vez morales que se seguirían de este principio de dignidad que a su vez puede encontrar fundamento en los presupuestos del mismo discurso moral.

Volviendo a las reglas discursivas que surgen de lo desarrollado por Nino, surge un deber de quien en una situación comunicativa tenga pretensiones de validez y estas sean incompatibles con pretensiones de validez del interlocutor tiene el deber de dar razones para sostener sus propias ideas y convencer al interlocutor. Por su parte parece seguirse una legítima expectativa del interlocutor frente a la falta de razones frente a una creencia o decisión que se quiera imponer. Este parece tener un derecho a exigir razones.

El proceso judicial es un espacio comunicativo en donde se establece un diálogo en el cual las partes entre las partes en conflicto y el juez. Las partes, en función de su dignidad como personas, tienen derecho a hacer oír sus razones para convencer al juez de tomar una decisión determinada y luego, estos a su vez tienen derecho a ser convencidos por el juez respecto a la justificabilidad de la decisión.

Constructivismo y principio de Justificación. CARLOS VILLANUEVA

Esta versión dialógica también trata de mostrar una consecuencia positiva a su favor: Las decisiones tomadas mediante intercambio de razones tienen una mayor posibilidad de constituir decisiones imparciales que era uno de los principios que debían guiar el proceso según Nino.

2.2. La motivación judicial como derivación de un principio discursivo y moral básico de justificación:

Las vías reconstructivas de la fundamentación normativa de la obligación de motivar las resoluciones judiciales como correlato de un derecho a exigir las razones por los ciudadanos, nos conduce a otro tipo de teoría de los derechos fundamentales dentro de la perspectiva constructivista.

Esta segunda vía reconstructiva de la justificación normativa del principio de justificación judicial tiene como núcleo central la idea de que la expresión de las razones por parte de los jueces, la motivación de su decisión, deriva directamente y es expresión de un principio discursivo y moral básico de justificación. En nuestra opinión en esta segunda vía a la que se arriba también reflexivamente a partir de las prácticas discursivas, la motivación es considerada un derecho fundamental no por su carácter instrumental sino por su valor intrínseco, el valor de ser una manifestación directa de un derecho básico que tiene todo ser humano de ser tratado como un agente racional y autónomo moralmente, con derecho a exigir y dar razones. Dentro de los autores constructivistas quien refleja más claramente esta posición es Rainer Forst, quien desarrolla una Teoría de fundamentación de los Derechos humanos sobre la cual se puede reconstruir teóricamente una fundamentación de la obligación de motivar las resoluciones judiciales.

Una de las exigencias fundamentales de una teoría de Derechos Humanos según Forst es que la misma debe poder mantener el rasgo central de los Derechos Humanos como forma de crítica, de objeción fundamental frente a las diversas formas de violencia contra la dignidad humana, contra la alienación del hombre por el hombre, exigencia que está vinculada con la idea de construir

Constructivismo y principio de Justificación. CARLOS VILLANUEVA

los fundamentos de los Derechos Humanos desde una filosofía normativa vinculada de manera inescindible a una teoría crítica de la sociedad propia de su filiación Frankfurtiana y con una concepción crítica de justicia:

En su concepción precediendo a todas las demandas de derechos humanos concretos, hay un derecho básico que es reclamado: el derecho a la justificación.

Ese tipo de disenso y conflicto, actual e histórico – interno a la sociedad y a la cultura –, es el contexto actual en el que surge la demanda de los derechos humanos. Cada concepción de la fundación y validez de los derechos humanos debe tomar en cuenta esa forma de disenso y preguntar posteriormente cómo debe ser entendido el derecho básico a la justificación y qué derechos específicos pueden ser reclamados a partir de esa base. Solo así se puede justificar el significado original y emancipador de los derechos humanos, como una concreta condición básica exigida para establecer una sociedad justa, o más justa en contextos políticos.⁹

2.3. *La concepción de derechos humanos en Forst y el principio básico de justificación*

Para Forst¹⁰, los derechos humanos son un fenómeno complejo que abarcaba aspectos morales, políticos, jurídicos e históricos y una teoría de los derechos humanos debería ser capaz de dar una explicación abarcadora de ellos. Las diversas clases de intentos de fundamentación teórica de los Derechos Humanos son reconstrucciones parciales desde algunos de estos enfoques y que asimismo o no logran en algunos casos superar la crítica al etnocentrismo cultural o en otros casos pierden su potencial crítico.

El intento de Forst es mostrar que es posible una alternativa a estos enfoques que logre rescatar el aspecto crítico político y social de los derechos Humanos,

⁹Forst, R., "El derecho Básico a la justificación: Hacia una concepción constructivista de los derechos humanos", *Estudios Políticos*, Medellín, enero-junio 2005, p. 30.

¹⁰Forst, R., *Justificación y crítica: Perspectiva de una teoría crítica de la política*, Buenos Aires, Katz, 2014

Constructivismo y principio de Justificación. CARLOS VILLANUEVA

que deben ser reconsiderados como resultantes de luchas emancipadoras de personas que se ven como dignas de un status, de ser considerado un igual en lo social y lo político, con un poder de codeterminar las condiciones de vida, las normas y las instituciones al cual se encuentra sometido. Por eso, la lucha es por la de revertir una situación en la que el individuo es tratado como una “nulidad de justificación” como un ser indigno de dar y exigir razones.

Para Forst históricamente desde los conflictos sociales de inicio de la modernidad, está presente el mensaje político esencial de los Derechos Humanos:

.....la reivindicación de no ser solo un miembro de la sociedad totalmente integrado, sino un sujeto social y político que-hablando negativamente- está libre de dominación arbitraria social y política y que-formulado positivamente-“cuenta”, es decir, que es considerado como persona con “dignidad” como alguien con un derecho subjetivo a la justificación. Este derecho dice que no puede haber un orden social político legítimo que no pueda ser justificado adecuadamente justificado frente a los sujetos, y así el sentido original de los derechos humanos es más republicano que liberal en el sentido clásico. Los derechos humanos son derechos a no poder ser obligado a vivir en un orden social que no puede ser justificado frente a los individuos¹¹

Los diversos casos históricos que presente Forst a favor de esta tesis muestran como detrás del reclamo de los individuos por mayor libertad, protección del derecho de propiedad, etc., siempre el reclamo de ser actores sociales y políticos tenidos en cuenta como participantes de decisiones colectivas y en las estructuras políticas en las que se definían derechos y obligaciones. Son numerosas las reflexiones que surgen frente a este manera de presentar la historia de la lucha de los derechos Humanos que por una cuestión de espacio diferiremos para otro trabajo crítico, lo cierto es que frente a la

¹¹Ibid., pag. 62.

Constructivismo y principio de Justificación. CARLOS VILLANUEVA

posición instrumental, una forma clásica de reconstrucción liberal de los Derechos Humanos, se presenta esta otra versión principalista o deontológica, basada no ya principalmente en la noción de autonomía personal sino en la idea de dignidad humana, como reconocimiento del derecho a la justificación y que deriva en una exigencia de respeto a la autonomía política, de autogobierno de los individuos no como instrumento sino como manifestación de este deber de respeto a dignidad.

Sobre esta reconstrucción histórica presenta las bases de su concepción de derechos humanos respecto al fundamento y función de los Derechos Humanos.

El fundamento moral de los Derechos Humanos, como lo reconstruyo, es el respeto de la persona humana como agente autónomo con un derecho a la justificación, es decir de un derecho a ser reconocido como alguien que puede exigir razones adecuadas para cada acción que reivindica una justificación moral, y para cada estructura política o social y para cada ley que pretenda vincularlo. Los derechos humanos aseguran el estatus de personas como iguales en el mundo político y social en ese sentido fundamental: Sobre la base de una demanda moral indispensable de respeto mutuo.....Esto significa que la función esencial de los derechos humanos reside en garantizar, asegurar y expresar el status de las personas como iguales respecto a su derecho a la justificación.¹²

Por tanto, los derechos humanos pueden caracterizarse por su función como derechos fundamentales para asegurar el status de personas seres con un igual derecho a la justificación. Respecto al contenido de estos derechos, Forst señala, que los constituyen derechos sustantivos que no pueden negarse a otros razonablemente, sin vulnerar las exigencias de generalidad y reciprocidad. Finalmente, la teoría de Forst tiene a su vez un fundamento recursivo, trascendental que parece superar las objeciones de los fundamentos antropológicos o socio ontológicos y no asume los problemas de una posición

¹²*Ibid.*, p. 64

Constructivismo y principio de Justificación. CARLOS VILLANUEVA

metafísica. Este fundamento trascendental recurre a “la idea del principio de justificación y en la idea auto reflexiva de lo que significa ser una persona con la capacidad de la razón práctica”¹³ es decir, de un agente reconoce y entiende el principio y al mismo tiempo da razones adecuadamente. Para Forst, la evidencia de este principio de justificación se encuentra, en una compleja idea de “insight” moral.¹⁴ Esta complejidad se encuentra en la forma en que se presenta un “a priori” del reconocimiento del otro, como un ser a que le debo respeto en virtud de su derecho básico a la justificación. Esto también parece una profunda exigencia existencial y psicológica.

Su fundamento lo constituye una noción moral de dignidad, que es vulnerada cuando alguien es tratado como si fuera “invisible” y cuando los demás no lo respetan como una “autoridad de justificación autónoma”. La ofensa de ser tratado de una manera no justificable es muy profunda, pero ser vistos como alguien a no se les deben razones es la peor de todas. La autonomía (entendida como el tener un derecho a la justificación) no solo es una idea filosófica en una realidad noumenal sino una de importancia fundamental para nuestra auto-comprensión y auto-respeto.¹⁵

Este reconocimiento del otro se presenta como un “factum”, como un “hecho” de la razón justificadora. Este “factum” del reconocimiento del otro como ser de justificación a quien debo justificaciones adecuadas.

2.3 Arbitrariedad y exigencia de motivar sentencia:

En los incisos precedentes vemos como la idea de dignidad humana y el contenido y función de los derechos humanos se encontraba vinculada al reconocimiento de un derecho a la justificación que no puede negarse a ningún

¹³Ibid, p. 146

¹⁴Forst, R., *The Right to Justification: Elements of a Constructivist Theory of Justice*, New York, Columbia University Press, 2012

¹⁵Forst, R., *Justificación y crítica: Perspectiva de una teoría crítica de la política*, ed.cit., p. 146

Constructivismo y principio de Justificación. CARLOS VILLANUEVA

persona, de tal manera que cualquier decisión, norma y acción que lo afecte debe poder ser justificable frente al sujeto.

La no justificación o las justificaciones que no fueren legítimas al no pasar el filtro de la reciprocidad y generalidad son vistas como formas de dominio arbitrario. El ámbito de la aplicación del derecho en toda sociedad y en particular en las sociedades de derecho contemporáneas implica la toma de decisiones que afectan a las personas involucradas, sea su propiedad, libertad, en su honor, etc y por ende implica la necesidad de tomar a estos sujetos afectados como dignas, como seres con un derecho a exigir y dar razones. Así como la sociedad en su conjunto puede concebirse como un orden de justificación, el proceso judicial puede concebirse como es un orden de justificación concreto que puede o no respetar estos valores. En este sentido la forma de estructuración de los procesos de acuerdo al ejercicio del derecho de justificación de los afectados parece marcar la diferencia entre procesos justos e injustos, en procesos en los cuales los individuos no aseguran el status de los sujetos como titulares de un derecho igual de justificación.

El proceso judicial es un espacio comunicativo en donde se establece un diálogo en el cual las partes entre las partes en conflicto y el juez. Las partes, en función de su dignidad como personas, tienen derecho a hacer oír sus razones para convencer al juez de tomar una decisión determinada y luego, estos a su vez tienen derecho a ser convencidos por el juez respecto a la justificabilidad de la decisión.

El dominio de la arbitrariedad, en relaciones de poder sobre individuos concretos, sobre una clase social o a partir de relaciones de poder asimétricas, se relaciona con situaciones de dominación sin razones legítimas. El reclamo de justicia se dirige frente a esta clase de dominación arbitraria pero no por que priva a los individuos de algunos bienes materiales que hacen a su bienestar sino a las formas en que se desconoce a los individuos un derecho fundamental de justificación y al contiene el cumplimiento del principio de que no las personas no se encuentren sometidos a decisiones o estructuras sociales y políticas que no puedan ser justificadas frente a los afectados, por ejemplo la

Constructivismo y principio de Justificación. CARLOS VILLANUEVA

privaciones de bienes a los que no pueden ser justificados por razones generales y reciprocas frente a individuos libres e iguales. Para Forst, el reclamo de justicia es emancipador:

De estos presupuestos derivamos que un proceso injusto, que determina una práctica arbitraria de poder, se puede configurar de cuatro maneras no excluyentes:

- 1) Que el proceso en concreto configure un orden de justificación en el cual no haya espacio para que sean presentadas las razones de los individuos, no se efectiviza por tanto el derecho a “ser oído”, en el cual sin ese requerimiento básico tampoco puede defender su punto de vista y que implica la posibilidad de controlar haberlo sido.
- 2) Proceso en el cual quienes son las partes afectadas por las decisiones de un tribunal no son tenidas en cuenta como personas dignas de recibir razones de las decisiones que directamente lo afectan. Implica directamente desde el punto de vista de Forst el no reconocimiento del otro.
- 3) Que la decisión se base en razones que no pueden ser aceptables racionalmente por no satisfacer los criterios de generalidad y reciprocidad.
- 4) Y que en este último caso, discutir las razones de la decisión si las mismas no cumplen con los criterios de aceptabilidad.

Conclusión:

La obligación de motivar las resoluciones, el principio de justificación judicial, entonces puede ser concebida plausiblemente como la derivación, la especificación de un principio discursivo y moral más amplio de justificación. Decíamos que esta visión, este enlace respecto al reconocimiento de las personas como dignas de ser tratadas como sujetos de razones, también podría encontrarse en la vía dialógica desarrollada por Nino y así aunque con diferencias respecto a su alcance, esta vía era una forma que parece prima facie adecuada para justificar el carácter moral de la obligación de motivar las resoluciones judiciales, el correspondiente derecho humano a exigir razones de las decisiones

Constructivismo y principio de Justificación. CARLOS VILLANUEVA

de los órganos públicos que los afecten, en cuanto decisión final de un proceso también dialógico.

Si el proceso no es concebido como un espacio donde se busca un consenso racional entre los participantes, los cuales tienen un derecho a dar y exigir razones, y por tanto los partes son considerados en este sentido dignos de ser tenido en cuenta como agentes morales y racionales. Asimismo en este espacio, en donde prima la acción comunicativa dirigida al entendimiento, la decisión final que debe tomar el tribunal de juicio, qua agente racionales y que representa el auditorio racional universal, se debe someter al resultado de la evaluación de los mejores argumentos. La decisión final del tribunal así considerado se presenta bajo tal exigencia fundamental, la de haber arribado a la misma en base a la selección de los mejores argumentos normativos y empíricos. Esta exigencia pragmática otorgará validez respecto a la verdad objetiva de las proposiciones asertivas seleccionadas para configurar la premisa fáctica como así también la corrección normativa de la premisa normativa que se encuentren en discusión.

Referencias bibliográficas

Forst, R., "El derecho Básico a la justificación: Hacia una concepción constructivista de los derechos humanos", *Estudios Políticos*, Medellín, enero-junio 2005

Forst, R., *Justificación y crítica: Perspectiva de una teoría crítica de la política*, Buenos Aires, Katz, 2014

Forst, R., "Justicia, Moralidad y poder en el contexto global", *Estudios de Filosofía*, Medellín, 2006

Forst, R., *The Right to Justification: Elements of a Constructivist Theory of Justice*, New York, Columbia University Press, 2012

Forst, R., *Justificación y crítica: Perspectiva de una teoría crítica de la política*, Buenos Aires, Katz, 2014

Habermas, J., *Facticidad y Validez*, Madrid, Trotta, 1998

Navarro, P., *Interpretación del Derecho y modelos de justificación*, Córdoba, Alveroni, 2006.

Nino, C. S., *Ética y Derechos Humanos*, Buenos Aires, Astrea, 1989

Nino, C. S., Constructivismo Epistemológico: entre Rawls y Habermas, *Doxa : Cuadernos de Filosofía del Derecho*, núm. 5, Madrid, 1988

Nino, C. S., *La constitución de la democracia deliberativa*, Buenos Aires, Gedisa, 2003

XVIII Congreso Nacional de Filosofía (AFRA)
Universidad Nacional de San Juan - 4 al 6 de octubre de 2017

Constructivismo y principio de Justificación. CARLOS VILLANUEVA
Nino, C. S., *Fundamentos de Derecho Constitucional*. Buenos Aires, Astrea, 1992

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
MESA DE PONENCIA: FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

**LAS TEORÍAS DEL CAMBIO CONCEPTUAL Y LA FILOSOFÍA DE LA CIENCIA:
¿APLICACIONISMO O IRREDUCTIBILIDAD?**

Zamudio, Alicia M.
Docente investigadora Universidad Nacional de Lanús
Doctoranda en Epistemología e Historia de la Ciencia,
Universidad Nacional de Tres de Febrero
aliciamazudio62@yahoo.com.ar

Castorina, José A.
Docente de la Maestría y Doctorado en Epistemología e Historia de la Ciencia
Universidad Nacional de Tres de Febrero
ctono@fibertel.com.ar

Resumen: El denominado “giro historicista” abrió a la discusión sobre los procesos cognitivos y sociales que en la historia de la ciencia permitían explicar la permanencia y el cambio de las teorías en diferentes dominios del conocimiento. Esta característica pareció iluminadora para algunos psicólogos del desarrollo e investigadores preocupados por la cuestión del cambio conceptual en los procesos de aprendizaje de contenidos científicos, que tomaron como base de sus teorías las formulaciones de la Filosofía de la ciencia, especialmente de la obra de Thomas Kuhn. En este trabajo nos proponemos analizar algunos de los problemas que podrían resultar de esa aplicación, y reinterpretar las relaciones entre el cambio conceptual en el sujeto de aprendizaje y en la historia de la ciencia, defendiendo una tesis de irreductibilidad, aunque reconociendo el valor heurístico de la reflexión cruzada.

Palabras clave: teorías del cambio conceptual, filosofía de la ciencia, aplicacionismo, reflexión cruzada

1. Acerca de las teorías del cambio conceptual y su relación con la filosofía de la ciencia

El cambio conceptual ha sido entendido por psicólogos del desarrollo y especialistas en enseñanza de las ciencias como una forma de aprendizaje que requiere cambios fundamentales en el contenido y organización del conocimiento disponible, con su consecuente reestructuración, y supone la adquisición de nuevos conceptos relativos a dominios específicos de conocimiento. La investigación sobre cambio conceptual intenta explicar las dificultades de los “estudiantes” en aprender los conceptos más avanzados y contra intuitivos de

cada área específica intentando dar cuenta de la reorganización de sus saberes cotidianos.

Este tema ha dado lugar a diversos programas de investigación. Por un lado, es posible distinguir una línea de indagación, de carácter descriptivo, sobre “saberes cotidianos”, que parte de la literatura identifica como “conceptos erróneos” (misconceptions)¹. Éstos se asimilan, a su vez, a una variedad de categorías epistémicas, que suponen diferentes niveles de organización y sistematicidad: teorías en sentido débil (Carey); conjuntos de conocimientos fragmentados no consistentes (Di Sessa); ecologías conceptuales (Strike y Posner); teorías específicas y teorías marco (Vosniadu). Di Sessa destaca la falta de consenso en torno a la naturaleza de las ideas ingenuas (*naive ideas*) y entiende que la oposición entre fragmentación y coherencia es epistemológica y empíricamente fundamental². Por otro lado, se ubican las teorías explicativas del cambio, como la teoría del Bootstrapping de Susan Carey que representa uno de los intentos más sistemáticos de explicación, especialmente en los dominios biológico y matemático. Pero sus indagaciones se centran en las concepciones espontáneas de los niños -y no en las situaciones del aprendizaje escolar-, reconociendo cierto rol al lenguaje y la cultura en ese proceso constructivo.

Las investigaciones sobre cambio conceptual abordan así, la cuestión de la novedad cognitiva y su relación con el conocimiento existente. Intentan explicar el surgimiento de un conocimiento a partir de otro disponible pero a su vez irreductible a este. Gran parte de estas investigaciones se proponen, a su vez,

¹ Halldén y Max Scheja (2013) identifican el acento puesto en la falibilidad y la dificultad, como un racionalismo negativo en el que el saber disponible es identificado en términos de obstáculo en relación con la posibilidad del cambio conceptual. Al respecto refieren las diferencias respecto de los estudios de Piaget cuyo objetivo consistía en identificar los rasgos del pensamiento infantil y no sus “deficiencias”. Más bien estos rasgos constituían las bases de una explicación psicogenética del conocimiento como fundamento de una epistemología naturalizada.

² Disessa, A. A., “A Bird’s Eye View of the “Pieces” vs. “Coherence” Controversy ways to change it and the learning outcomes. En *Handbook of research on Conceptual Chang* (Vosniadou, S. Ed.) New York. Routledge, 2013, pp. 31-48

fundamentar posibles intervenciones didácticas, capaces de favorecer estos procesos de cambio.

Nersessian argumenta que la naturaleza y tipo de razonamientos requeridos en la reestructuración conceptual de un cierto dominio de conocimientos en el aprendizaje es esencialmente la misma que en el descubrimiento de teorías científicas. Es decir, se requiere explicitar un modelo cognitivo común.³

El cambio y la transformación cognitiva constituyeron también los núcleos del programa de epistemología genética de Piaget, que postuló una continuidad funcional de los procesos cognoscitivos desde la infancia hasta los más altos niveles de la ciencia. La tesis de un mecanismo común deriva de un nivel de análisis, propiamente epistemológico, que articula los resultados de las investigaciones en el campo de la psicogénesis del conocimiento (particularmente físico y lógico matemático) y la historia de la ciencia. En buena medida, esta propuesta permanece como un programa muy incompletamente desplegado.

Cabe preguntarse, sin embargo, si la explicación sobre el cambio conceptual se agota en la explicación relativa a los mecanismos cognitivos que lo hacen posible. Sin duda es una condición necesaria aunque puede resultar insuficiente para dar cuenta del cambio, la adopción y disponibilidad de un nuevo sistema de creencias⁴ relativas a un dominio determinado de conocimiento, para un sujeto en situación de aprendizaje o una comunidad científica en un momento determinado del desarrollo de una ciencia. En estos procesos es posible identificar cuestiones sustantivas tales como sistemas de validación del conocimiento que involucran criterios intersubjetivos, marcos epistémicos que condicionan la formulación de problemas y las decisiones metodológicas, valores de grupos, no solo epistémicos sino también morales y políticos. Es preciso

³ Nersessian, N., "Conceptual Change in science and in science education", *Synthese*, Vol. 80: 163-183 Julio 1989. Netherlands.

⁴ El cambio conceptual va más allá de la revisión de creencias, apuntando a la modificación de las estructuras conceptuales subyacentes.

enfaticar la socialidad e historicidad que caracterizan la conceptualización humana, así como las peculiaridades de los diferentes dominios de conocimiento. Y también los procesos pedagógicos, entre otras posibles cuestiones relevantes. Las investigaciones empíricas sobre cambio conceptual prestan escasa atención a las diferencias que caracterizan los procesos de adquisición del conocimiento en situaciones espontáneas de la vida cotidiana, respecto de la adquisición de conceptos científicos que se produce en contextos escolares que involucran sistemas de reglas, roles diferenciados, tradiciones disciplinares y que se concreta a partir del diseño de situaciones didácticas que configuran el desarrollo de una génesis artificial⁵, e incluso relaciones con la historia de la ciencia, que no han sido particularmente consideradas por docentes que se ocupan de su enseñanza. Cabe destacar también, que se identifica el aprendizaje escolar con el aprendizaje de teorías científicas. Pero la naturaleza misma del conocimiento que se enseña y la problemática de sus complejas relaciones con el saber científico experto, no es abordada en su específica naturaleza epistemológica.

Ahora bien, las investigaciones empíricas relacionadas con el cambio conceptual en el aprendizaje y enseñanza de la ciencia entrelazan su origen con la preocupación especial del cambio teórico surgida en el seno de la filosofía y la historia de la ciencia en los años 60. La cuestión del cambio conceptual en la ciencia dio lugar a enfoques y discusiones en las epistemologías de la segunda mitad del siglo XX y, particularmente, en torno a las formulaciones iniciales de la obra de Kuhn, revisadas varias veces por él mismo, en función de los debates que suscitó. Según Kuhn, son nuestros conceptos acerca del mundo los que estructuran nuestra experiencia y nuestra percepción; y esos conceptos cambian de significado de paradigma en paradigma a lo largo de la historia sin una convergencia en un paradigma común. Dicho cambio está en el centro de su polémica idea respecto de la inconmensurabilidad entre paradigmas rivales. Esta relación entre conceptos y

⁵ Lerner, D., "Didáctica y Psicología: una perspectiva epistemológica". En: *Desarrollos y problemas en Psicología Genética*, Buenos Aires, Eudeba, 2001, 278-279.

percepción, entre significados y entidades será central para las revisiones del propio Kuhn y de sus críticos.

Estas perspectivas epistemológicas se interesaron más en las prácticas científicas que en las teorías terminadas, poniendo en análisis la actividad de los científicos y sus contextos de producción, que habían permanecido como variables de escasa relevancia para la filosofía de la ciencia de la primera mitad del siglo XX orientada preponderantemente por el empirismo lógico y los filósofos del Circulo de Viena. Este giro abrió la discusión sobre los procesos cognitivos y sociales que en la historia de la ciencia permitían explicar la permanencia y el cambio de las teorías en diferentes dominios del conocimiento. Esta característica pareció iluminadora para algunos psicólogos del desarrollo e investigadores preocupados por el cambio conceptual en el aprendizaje de contenidos científicos. Así, consideraron que el desarrollo de los conocimientos de un estudiante es asimilable al desarrollo de la ciencia por lo que utilizaron algunas categorías propuestas por filósofos e historiadores para explicar el cambio conceptual.

A este respecto, se plantean al menos dos interrogantes: por un lado, si las categorías de la Filosofía de la ciencia -específicamente de la perspectiva de Kuhn-, son pertinentes para explicar los procesos de cambio conceptual de un sujeto que aprende. Por el otro, si la versión de esa filosofía tal como fue empleada, no resultó algo restringida al no reconocer la complejidad y especificidad de sus núcleos problemáticos fundamentales: la radicalidad del cambio, las condiciones que lo hacen posible, la relación entre nuevos y viejos paradigmas (de la inconmensurabilidad global a la inconmensurabilidad local) y la cuestión de los dominios específicos del cambio.

Aquí nos proponemos el análisis de los problemas relativos a estos núcleos, atendiendo a las discusiones suscitadas en la propia filosofía de la ciencia. Específicamente, nos basaremos en las formulaciones de Kuhn, y el modo en el que son referidas en la investigación empírica sobre cambio conceptual, especialmente en los trabajos de Strike y Posner y Susan Carey. Este análisis

permitiría ir más allá del aplicacionismo, para reinterpretar críticamente tanto las categorías utilizadas para dar cuenta de procesos de cambio conceptual, como para enriquecer el estudio de las relaciones entre el cambio conceptual en el sujeto de aprendizaje y en la historia de la ciencia, defendiendo una tesis de irreductibilidad, aunque también sosteniendo el valor heurístico de la reflexión cruzada.

2. Los trabajos de Strike y Posner y Susan Carey

Sin duda, la investigación sobre cambio conceptual ofrece un panorama muy heterogéneo en múltiples aspectos relacionados con sus marcos interpretativos y sus supuestos epistemológicos, pero de manera preliminar (y algo esquemática), podrían diferenciarse en principio dos grandes grupos. Por un lado, psicólogos del desarrollo enrolados en diferentes vertientes de la psicología cognitiva; por el otro, profesores de ciencia, preocupados por las dificultades en el aprendizaje de conceptos científicos en diferentes dominios. Ambos grupos buscaron en la filosofía de la ciencia de la segunda mitad del siglo XX, especialmente en Kuhn, una fuente capaz de proporcionar algunas categorías explicativas del proceso de cambio conceptual en el sujeto que aprende.

Interpretamos a estos ensayos como formas de “aplicacionismo”, es decir, de utilización con fines explicativos, de categorías originadas en un cierto campo, en otro campo diferente, para dar cuenta directamente de fenómenos que son propios de este último. En este sentido, se establecen analogías entre los fenómenos que se explican a través de las mismas categorías, que requerirían ser revisadas.

Strike y Posner en 1982, en un trabajo pionero en el campo, formularon su pregunta relativa al cambio conceptual en los siguientes términos: ¿cómo pasan

los estudiantes de una concepción C1 a una concepción C2?, entendiendo por “concepción” a un objeto cognitivamente complejo en el que se interrelacionan un conjunto de elementos y no a un “concepto” tal como se utiliza esta idea en el discurso habitual. La teoría estaba concebida para ser aplicada a conceptos que tienen un papel generativo y de organización del pensamiento. Consideraron que este proceso podía asimilarse a las ideas de Kuhn sobre el cambio conceptual en la ciencia, en términos del reemplazo de viejas concepciones por otras nuevas, al modo del paso de un paradigma a otro en un proceso de revolución científica; asimilaron asimismo la resistencia al cambio de un paradigma con las denominadas “concepciones erróneas” y su persistencia. El cambio es radical, y requiere: que haya disconformidad con las concepciones existentes; que exista una concepción alternativa que sea inteligible; que la nueva concepción resulte plausible y sea fructífera.⁶

El conflicto cognitivo adquiere un papel central en el reemplazo de ideas anteriores por nuevas ideas. Sin embargo, las investigaciones empíricas muestran que el conflicto cognitivo no siempre produce esos cambios. Las ideas preexistentes rara vez son completamente eliminadas sino que conviven como parte del sistema de creencias del sujeto y son utilizadas en distintos contextos para la explicación de fenómenos análogos. Éstas, a su vez, parecen bastante consistentes en contextos o subdominios concretos aunque carezcan de consistencia global.⁷

⁶ Strike, K y Posner, G., **A revisionist theory of conceptual change**. En. *Philosophy of Science, Cognitive Psychology and Educational Practices* (Duschl, R y Hamilton, R, comp.) New York. State University of New York, Press. (1992)

⁷ Gomez Crespo, M. A. y Pozo, J.I., “The consistency of theories on the nature of matter: A comparison between scientific theories and implicit theories”, *Infancia y aprendizaje*, vol. 24, n°4, Londres, a.2014, 441-459, Disponible en: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1174/021037001317117286> (Fecha de consulta: 12/03/2018)

Strike y Posner formularon en 1989 un artículo crítico respecto de su formulación original en el que consideran necesarias algunas revisiones. Fundamentalmente, considerar un espectro más amplio de factores para describir la ecología conceptual de un estudiante, incluyendo motivos y objetivos, así como las fuentes institucionales y sociales; interpretar que las concepciones científicas y las “concepciones erróneas” conviven en la ecología conceptual de un estudiante; y analizarlas en su coexistencia con diferentes modalidades de representación y diferentes grados de articulación.

Por su parte, Susan Carey, estudia los rasgos de la transformación en el conocimiento cotidiano o intuitivo de los niños, en una perspectiva del desarrollo evolutivo. Comparte la tesis de la analogía entre cambio conceptual en la ciencia y en el aprendizaje, así como ciertos aspectos de la filosofía naturalista que la sustenta. Considera que los conocimientos cotidianos o intuitivos, -en particular sobre el mundo biológico que es el dominio que aborda específicamente,- constituyen teorías coherentes y sistemáticas. Si bien no han sido formuladas explícitamente como las teorías de la ciencia, pueden considerarse teorías en sentido débil. Es decir, las ideas infantiles no se limitan a los fenómenos observables, permiten predecir ciertos fenómenos del campo, incluyen principios explicativos y son modificadas por la experiencia. Para Carey el cambio consiste en una reestructuración radical de la teoría intuitiva del sujeto (T1) que es reemplazada por una nueva teoría centrada en conceptos alternativos (T2); asimismo, supone cierta inconmensurabilidad entre teorías, similar a la noción kuhniana de inconmensurabilidad local: ciertos conceptos de T2 no se pueden formular en los términos de los conceptos de T1 o no es posible intertraducir los significados de los conceptos de ambas teorías. Pero no todos los conceptos de T2 son inconmensurables con los de T1, ya que de lo contrario no habría posibilidad de plantear un mecanismo de cambio. Se requieren conceptos que no se

modifiquen de T1 a T2 para poder funcionar como materiales para la construcción conceptual.⁸

Si bien algunas de estas aplicaciones pudieran resultar plausibles, caben en torno de ellas dos tipos de análisis: por un lado, su adecuación, en virtud de las analogías que suponen entre el cambio conceptual en el sujeto que aprende y el cambio conceptual en la ciencia; por otro, un análisis de la simplificación de las categorías utilizadas, en virtud de su originaria complejidad y los problemas y debates relativos a ellas, surgidos en el seno de su propio campo de origen. En relación al primer análisis, sostenemos la irreductibilidad de ambos procesos; en relación con el segundo, consideramos el valor heurístico de la reflexión cruzada. Las polémicas que han tenido lugar en el seno de la propia historia y filosofía de la ciencia a partir de los 60, poco tematizadas por los investigadores en el campo del cambio conceptual, pueden aportar elementos relevantes para revisar las analogías propuestas por las investigaciones como para repensar algunos de sus supuestos epistemológicos y para abrir nuevas líneas de investigación.

3. Revisión crítica: el sujeto del cambio conceptual

La primera cuestión que es necesario revisar / diferenciar es quien es el sujeto del cambio en las versiones asimiladas de la filosofía de la ciencia y en las teorías del cambio conceptual (CC)

Es indudable que una de las razones del interés que adquiere la perspectiva de Kuhn para la psicología, es su abandono del "dictum de la filosofía estándar de una ciencia sin sujeto"⁹. Y ello porque re direcciona el eje de la filosofía de la

⁸ Carey, S "Science Education as Conceptual Change", *Journal of Applied Developmental Psychology*, Vol 21 N°1: 13-19 (2000) y Carey, S "Sources of Conceptual Change", en *Conceptual Change. Piaget's Legacy*, (E. Scholnick, K. Nelson, S. Gelman y P. Miller, Ed.) 293-326. London, Lawrence Erlbaum. (1999)

⁹ Gómez, R., *La dimensión valorativa de las ciencias*. Buenos Aires. Universidad Nacional de Quilmes, 2014. p.75.

Las teorías del cambio conceptual y la filosofía de la ciencia: ¿Aplicacionismo o irreductibilidad? ALICIA ZAMUDIO, JOSÉ ANTONIO CASTORINA

ciencia desde las teorías como productos acabados y entidades lingüísticas, a la actividad científica. Para Kuhn, lo que distingue a la ciencia de otras actividades es el sujeto que la produce: la comunidad científica, que comparte una educación, pautas procedimentales, normas de conducta y valores que determinan un tipo de actividad. Kuhn dirá que un paradigma no gobierna un tema de estudio, sino un grupo de practicantes.¹⁰

Resulta ilustrativo volver a analizar el modo en el que el propio Kuhn vincula ciertos experimentos psicológicos con individuos para ilustrar los procesos de cambio que conllevan las revoluciones:

Los experimentos psicológicos muestran características de percepción que *podrían* ser cruciales para el desarrollo científico; pero no demuestran que la observación cuidadosa y controlada de los científicos comparta en absoluto esas características.¹¹

La idea de las comunidades científicas como comunidades de práctica, compromete variables de carácter sociológico, en perspectiva histórica, al tiempo que involucra la cuestión de los valores. El carácter colectivo de este sujeto es crucial para la explicación de los procesos de cambio que no se resuelven mediante pruebas. En la medida que la elección de teorías involucra criterios epistémicos que operan como valores y no como reglas, no existen criterios neutros y válidos para cada científico individual; el mejor criterio es “la decisión de grupo”.¹²

En tanto, el sujeto al que aluden las teorías del cambio conceptual es un sujeto individual. Las investigaciones sobre CC apuntan a explicar

¹⁰ Kuhn, T: *La estructura de las revoluciones científicas*. Trad. Agustín Contin. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica. 2006. p.276

¹¹ *Ibid.*, p. 178

¹² Kuhn, T., *La Tensión Esencial*. Trad. Roberto Helier. Madrid. Fondo de Cultura Económica. (1993)

las dificultades de los “estudiantes” en aprender los más avanzados y contra intuitivos conceptos de las ciencias en diferentes dominios¹³

Sin embargo, la idea de un sujeto escolar tampoco ha sido objeto de análisis específico. Particularmente, el sujeto didáctico como sujeto de conocimiento es inescindible en su actividad del contexto de la situación didáctica, de los contratos que la articulan, y del modo en que el objeto de conocimiento es intencionalmente propuesto y reconstruido a través de la enseñanza y del aprendizaje. Esta estructuración del proceso de cambio conceptual por las condiciones de la situación didáctica es la más seria dificultad de todas las teorías del cambio conceptual. Por ello, considerar solo los mecanismos cognitivos es por completo insuficiente, porque esos mecanismos son disparados u obturados por aquellas condiciones. En otras palabras, este aspecto de tan profunda diferencia podría solo en parte atemperarse si se sitúa el estudio del cambio conceptual en las condiciones didácticas, lo que claramente favorecería la reflexión cruzada.

Por otro lado los estudios refieren a un sujeto homogéneo. Pero, tanto en relación con los procesos de adquisición de conocimiento en la vida cotidiana¹⁴ o en contextos sociales especialmente diseñados como la escuela -en los preponderantemente tiene lugar el aprendizaje de conocimientos científicos-, es innegable el papel de las variaciones culturales, y en el mundo moderno, la desigual distribución social del capital simbólico. Se trata de reconocer la heterogeneidad del sujeto del cambio conceptual, atendiendo al papel de las variaciones culturales y sociales a través, por ejemplo, de estudios comparativos

¹³ Vosniadou, S, **Conceptual Change Research: an Introduction**. En *Handbook of research on Conceptual Chang* (Vosniadou, S. Ed.) New York. Routledge, 2013, pp 1-9

¹⁴ Los conocimientos de la vida cotidiana identificados en la literatura de la psicología cognitiva también como “teorías implícitas” son elaboraciones personales, aunque no puramente individuales. Las experiencias socio-culturales son la materia prima para la inducción personal de las teorías implícitas, ya que la información de origen cultural es procesada cognitivamente. (Cfr. Castorina 2006)

Las teorías del cambio conceptual y la filosofía de la ciencia: ¿Aplicacionismo o irreductibilidad? ALICIA ZAMUDIO, JOSÉ ANTONIO CASTORINA

entre diferentes grupos sociales y culturales. Es preciso revisar el supuesto dicotómico entre factores externos e internos, según el cual los primeros parecen cumplir un papel secundario en la configuración y organización cognitiva del sujeto.

Kuhn, por su parte, entendió el papel significativo de la educación como práctica y como institución en la constitución de la comunidad científica como sujeto de la ciencia, y le asignó un papel sustantivo en relación a los procesos de cambio teórico (y su permanencia). Las herramientas intelectuales que adquiere el científico están dadas

en una unidad histórica y pedagógicamente anterior que las presenta con sus aplicaciones y a través de ellas,¹⁵

y determinarán el campo de práctica de resolución de problemas posibles. También reconoció la no uniformidad de estas comunidades en el tiempo y de acuerdo con sus objetos de interés específico.

4. Continuidad / discontinuidad: la radicalidad del cambio. La relación entre viejas y nuevas teorías

Según Arabatzis y Kindi¹⁶, el cambio conceptual no fue una preocupación central para la filosofía estándar de la ciencia dominada por las formulaciones del positivismo lógico. Desde una concepción del significado referido a entidades, el cambio, e inclusive el abandono de teorías, descansa sobre el terreno neutral de los términos observacionales y en las relaciones de deducibilidad del edificio teórico en virtud de precisas reglas de correspondencia, lo que garantiza la continuidad y

¹⁵ Kuhn, T: *La estructura de las revoluciones científicas*, trad. cit., p.85

¹⁶ Arabatzis, T y Kindi, V., *The problem of conceptual change in the Philosophy and History of Science*. En *Handbook of research on Conceptual Change*. New York. Routledge, 2013, pp. 343-359.

permanencia del significado de los términos que se conservan. La prioridad es explicar la continuidad, a través del valor del lenguaje común y abstracto de la lógica y la reducción al lenguaje fisicalista. Justamente la novedad que introducen Kuhn y Feyerabend es la idea de discontinuidad. Esta discontinuidad en el desarrollo de la ciencia interfiere en el significado de los términos que pasan de una concepción a otra. En este sentido ambos filósofos son herederos de Wittgenstein: el uso correcto de un término, -o lo que es lo mismo, la comprensión de un concepto-, descansa en su uso adecuado en el marco de un cierto lenguaje a partir de reconocer sus aplicaciones, no por referencia a los atributos o condiciones que remiten a entidades.

La idea de inconmensurabilidad ha sido central para entender la perspectiva kuhniana del cambio, se convirtió en eje de la crítica y fue reformulada desde una inconmensurabilidad total a una inconmensurabilidad local por el propio Kuhn. Según la versión de 1962, nuestra percepción del mundo es función del significado de los términos y conceptos científicos que cambian con la teoría en la que aparecen.

Entre las múltiples objeciones que fueron planteadas a la idea de inconmensurabilidad merece especial atención, la planteada por Achinstein en 1968, y que alude, precisamente, al problema del aprendizaje de una teoría: si el significado de los términos de una teoría es teórico-dependiente nadie podría acceder al aprendizaje de ésta, si es explicada con términos cuyo significado haya comprendido antes de aprenderla. El problema concierne especialmente a la relación entre cambio de teorías y cambio de significado de los términos. Los conceptos en el contexto de una nueva teoría, aun cuando sean nombrados con los mismos términos utilizados en las teorías precedentes, no conservarán su significado.

En su revisión de la noción de inconmensurabilidad, Kuhn afirmará que ésta supone la imposibilidad de traducir una teoría en los términos de otra sin

resto o pérdida, y que no hay lenguaje neutral para tal traducción¹⁷. Esta versión será considerada como **inconmensurabilidad local**, ya que existen términos comunes entre teorías que conservan su significado y que surgen problemas de traducción en un pequeño subgrupo limitado de términos. Sin embargo, sostendrá que la delimitación sigue siendo compleja ya que

Los significados son productos históricos, y cambian inevitablemente en el transcurso del tiempo cuando cambian las demandas sobre los términos que los poseen.¹⁸

Resulta necesario indagar en los estudios sobre cambio conceptual cuál es la teoría del concepto y del significado que sustentan y cómo se articula con su perspectiva del cambio, y la relación entre el conocimiento existente y la novedad, cuestiones no resueltas por el lado de las teorías del cambio conceptual, e integradas a numerosos debates en la campo de la Filosofía de la ciencia. La perspectiva que se adopte resulta sustantiva para pensar el cambio conceptual y los procesos de aprendizaje de nuevas teorías así como su relación con el conocimiento existente. Strike y Posner recurrieron en su artículo de 1989 a la idea de Wittgenstein sobre los juegos de lenguaje y se plantearon si la comprensión intuitiva, por ejemplo, del movimiento, no remite a los juegos del lenguaje en el marco del cual un sujeto aprende a hablar de las fuerzas y el movimiento con relación a un agente. De allí que el paso de la concepción intuitiva al concepto de movimiento post galileano, supondría la comprensión (y la adopción) de otro juego lingüístico.

Un tema complejo en la concepción kuhniana del cambio científico es justamente el surgimiento de la novedad y la relación entre un paradigma vigente y un nuevo paradigma. Según Kuhn, la novedad emerge cuando se conoce con

¹⁷Kuhn, T *El camino desde la Estructura*. Trad. de Antonio Beltrán y José Romo, Barcelona. Paidós Ibérica, 2001, p.50

¹⁸ *Ibid.*, p. 51

precisión lo que debe esperarse en un cierto marco, lo que permite conocer que algo no encaja en él:

La anomalía solo resalta contra el fondo proporcionado por el paradigma¹⁹

Se requiere una suerte de “hiperespecialización” que da cuenta tanto de la resistencia como de la posibilidad de surgimiento de la novedad. Y esto a su vez es producto de la actividad del grupo. Esta es la tensión esencial entre la tradición y el cambio. Cabría preguntarse si este tratamiento del surgimiento de la novedad, posibilitado por el aumento de la precisión en el dominio de una teoría, es aplicable al cambio conceptual de un sujeto en situación de aprendizaje, más allá de que esta idea de Kuhn resulte en sí misma problemática para explicar el surgimiento de la novedad.

Para Carey, la novedad es equivalente al surgimiento de un concepto no contenido en el anterior, por la vía de la relativización del anterior. Una vez que han elaborado T1, los sujetos han procedido a “tirar” (“bootstrapping”) de dicha teoría para producir T2, por un movimiento interno que ha reestructurado las partes de T1, mediante un proceso de resignificación e interconexión de las ideas. Así, logran relativizar, diferenciar e integrar los conceptos de T1. Hay inconmensurabilidad parcial (local) entre T1 y T2

La reformulación de Kuhn hacia una inconmensurabilidad local también se vio acompañada por la analogía de las revoluciones científicas con la evolución en biología, lo que marcó una tendencia hacia una cierta continuidad más que un cambio abrupto y discontinuo. Pero una de las principales dificultades de la perspectiva de Kuhn en relación con el cambio conceptual en la ciencia es que se focalizó en las fases inicial y final del cambio pero sin poder dar cuenta de los procesos de transición entre dos teorías o marcos conceptuales inconmensura-

¹⁹ Kuhn, T: *La estructura de las revoluciones científicas*. Trad. cit., p.111

bles²⁰. Justamente, la comprensión de la transición es necesaria para estudiar las teorías del cambio conceptual en el desarrollo y la enseñanza.

5. Conclusiones

Recuperando las cuestiones planteadas:

Ante todo, hay razones para sostener la dificultad de explicar el cambio conceptual en el sujeto que aprende con las mismas categorías que ciertas filosofías de la ciencia explicaron el cambio conceptual.

Claramente, el proceso de cambio se aplica a categorías epistemológicamente diferentes, ya que la reorganización de los conocimientos cotidianos, a partir del aprendizaje de conceptos científicos no puede considerarse en los mismos términos que el pasaje de una teoría científica a otra, aunque puedan establecerse analogías parciales entre ellos. Como señaláramos, no existe acuerdo entre las distintas versiones del cambio conceptual sobre el estatus de los denominados conocimientos cotidianos, teorías ingenuas, o concepciones erróneas. También cabe debatir el estatus de los conocimientos científicos que se imparten en la escuela en su relación con las teorías científicas.

Sin duda, Kuhn resignificó la unidad de análisis de la filosofía estándar, pasando de las teorías como producto lingüístico de carácter unidimensional (están compuestas solamente por sentencias o enunciados), a una actividad productiva multidimensional (los componentes de un paradigma son de muy diversa naturaleza- sentencias, valores, problemas-)²¹ Pero ello no implica que puedan entenderse en los mismos términos que el conocimiento cotidiano y los conocimientos escolares. De allí que hablemos de la irreductibilidad.

²⁰Arabatzis, T y Kindi, V., *The problem of conceptual change in the Philosophy and History of Science*, ed. cit.

²¹ Gómez, R., *La dimensión valorativa de las ciencias*, ed. cit., p.74.

Cabe destacar también que algunas cuestiones tales como la transición entre marcos conceptuales inconmensurables en la ciencia son difíciles de explicar desde las categorías propuestas por la filosofía de Kuhn, lo mismo que la cuestión relativa al surgimiento de la novedad. Aquí es donde la reflexión cruzada cobra relevancia: entendiendo las diferencias e identificando problemas aún no resueltos en uno y otro campo de indagación.

Por ejemplo, así como en la perspectiva de Kuhn los valores epistémicos actúan en el consenso intersubjetivo de la comunidad científica en proceso de cambio teórico, cabría preguntarse si intervienen valores y de qué tipo en las negociaciones de significado que se activan en el salón de clases. Más bien, cuáles son las formas de validación del conocimiento que se enseña, en contextos de educación formal, y el que se aprende fuera del ámbito escolar, y cómo se considera esa validación dentro y fuera de la escuela por maestros y estudiantes. Además, debe ser examinado en este campo el lugar de los valores no epistémicos, los que han sido escasamente abordados por la filosofía de la ciencia.²²

Aún con sus sucesivas reformulaciones, la radicalidad del cambio a través de las revoluciones plantea problemas para pensar la relación entre el nuevo y el viejo paradigma: ¿pueden considerarse los cambios cognitivos del sujeto que aprende en términos de revoluciones entendiendo por tal un cambio radical, inconmensurable con una concepción anterior? Si hay inconmensurabilidad local al estilo Kuhn en el aprendizaje tal como lo plantea Carey, en tanto reorganización conceptual, ¿cuáles son sus peculiaridades? ¿involucra una intraducibilidad parcial de los términos? ¿Cómo autoevalúa el sujeto que aprende la preferencia de una concepción frente a otra? ¿Son sus criterios de evaluación análogos a los de la comunidad científica?

Estas preguntas suponen la tesis de la irreductibilidad, es decir, esta última permite el planteo de interrogantes más enriquecedores que pueden llevar a la revisión de la investigación del CC, atendiendo a la complejidad de los proble-

²² *Ibid.*, p. 13-16

Las teorías del cambio conceptual y la filosofía de la ciencia: ¿Aplicacionismo o irreductibilidad? ALICIA ZAMUDIO, JOSÉ ANTONIO CASTORINA

mas abiertos por la filosofía de la ciencia de la segunda mitad del siglo XX, y a la especificidad de los procesos de enseñanza y aprendizaje de conocimiento científico. Todo esto, muy lejos de la aplicación o adopción directa de las categorías de la filosofía de la ciencia.

Bibliografía

Carey, S., "Science Education as Conceptual Change", *Journal of Applied Developmental Psychology*, Vol 21 N°1: 13-19. 2000

Carey, S., "Sources of Conceptual Change", en *Conceptual Change. Piaget's Legacy*, (E. Scholnick, K. Nelson, S. Gelman y P. Miller, Ed.) 293-326. London, Lawrence Erlbaum. 1999.

Castorina, J. A., "Problemas, epistemológicos de las teorías del aprendizaje en su transferencia a la educación". *Perfiles Educativos*, núm. 65, julio-sept, 1994. Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación Distrito Federal, México. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13206501> (Fecha de consulta: 12/03/2018)

Castorina, J.A "El cambio conceptual en psicología: ¿Cómo explicar la novedad cognoscitiva?", *Psykhé*, Vol. 15, No. 2, 125-136, 2006

Gómez, R. *La dimensión valorativa de las ciencias*. Buenos Aires. Universidad Nacional de Quilmes. 2014

Kuhn, T *La Tensión Esencial*. Trad. Helier, R., Madrid. Fondo de Cultura Económica. 1993.

Kuhn, T *El camino desde la Estructura*. Trad. Barcelona. Paidós Ibérica, (2001)

Kuhn, T: *La estructura de las revoluciones científicas*. Trad. Contin, A., Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica. 2006.

Las teorías del cambio conceptual y la filosofía de la ciencia: ¿Aplicacionismo o irreductibilidad? ALICIA ZAMUDIO, JOSÉ ANTONIO CASTORINA

Strike, K y Posner, G., "A revisionist theory of conceptual change". En. *Philosophy of Science, Cognitive Psychology and Educational Practices* (Duschl, R y Hamilton,R, comp.) New York. State University of New York, Press. 1992

Vosniadou, S. (Ed.), *Handbook of research on Conceptual Change*. New York. Routledge, 2013

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
MESA DE PONENCIA: FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

**CIENCIAS HUMANAS Y DISCIPLINAS. LA ACTUALIDAD DEL PLANTEO DE MICHEL
FOUCAULT.**

Claudia Zorrilla
Universidad Nacional de Cuyo
Facultad de Filosofía y Letras
Cátedra de Historia de la Filosofía Contemporánea
clozorrilla@gmail.com

Resumen: La inserción de las ciencias humanas en la temática del control, no difiere en nuestros días del diagnóstico que Foucault diera a fines de los años 70. El análisis y crítica que el autor realiza sobre la sociedad disciplinaria no ha perdido actualidad a pesar de que muchos de sus críticos afirmen lo contrario, es por eso que la tarea de realizar una genealogía de las ciencias humanas adquiere interés y relevancia en un momento en que estas ciencias ocupan lugares cada vez más decisivos no sólo en el control de las poblaciones, sino también en el de los cuerpos individuales.

Palabras clave: Foucault, disciplinas, ciencias humanas.

1- Importancia de la temática

En 1976 Foucault realiza, en *La voluntad de saber*, la distinción ente anatomopolítica y biopolítica, distinción que resultará más fructífera para su posteridad que para él mismo. Dos malentendidos parecen girar alrededor de esta distinción: que anatomopolítica y biopolítica se excluyen, y que las disciplinas propias de la anatomopolítica ya no tienen efecto en nuestra época. Pero fundamental es subrayar que, para Foucault, estas dos formas en que se desarrolló el poder desde el siglo XVII “no son antitéticas”¹ son, por lo contrario, dos polos entrelazados en cuyo desarrollo se comienza sometiendo al cuerpo como máquina (anatomopolítica), para terminar asegurando este control ya no sólo en el cuerpo

¹ Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad I*, México, Siglo veintiuno, 1977, p. 168.

de los individuos, sino en el cuerpo de la especie (biopolítica). En principio, el objetivo consiste en asegurar la docilidad del cuerpo de un sujeto y su integración en un sistema de control. Pero luego, este control se afina en los cuerpos biológicos en tanto regulación de la población: natalidad, mortalidad, salud, migración, vivienda, etc. En definitiva, se trata de una misma forma de poder: el biopoder que invade la vida y en el cual la individualización sujeta tanto al cuerpo como a los procesos de la vida. Anatomopolítica del cuerpo humano y biopolítica de la población, no son escindibles.

A diferencia de lo que sucede con autores posteriores, Foucault se dedica más al análisis de las disciplinas que a la biopolítica. Y es que, si bien instituciones como las escuelas y fábricas ya no continúan reproduciendo el modelo del ejército y la prisión, este modelo tiene consecuencias tan prolíferas que su vigencia es indudable. La actualidad de *Vigilar y castigar* no puede ser ignorada, la temática del control y su inserción en el cuestionamiento de las ciencias humanas no parece en nuestros días diferir del diagnóstico que Foucault diera a fines de los años 70. La tarea de realizar una genealogía de las ciencias humanas adquiere interés y relevancia en un momento en que estas ciencias ocupan lugares cada vez más decisivos: principios de la educación, constitución y función de la familia, establecimiento y defensa de derechos, sistema de penalidad, organización civil de la sociedad, asistencia a la pobreza, regulación de redes sociales, seguridad.

En *El gobierno de sí y de los otros*, Foucault se remite (como ya lo hiciera otras veces) a *Was ist Aufklärung* de Kant. Y si bien no aparece una conexión explícita entre ese texto y su propia obra, Foucault encuentra en la noción de Ilustración analizada por Kant el sentido de su propia tarea. En esta dirección, puede señalarse una relación entre *Aufklärung* y *parrhesía*, tema de sus últimas lecciones. Ambas nociones están referidas a un determinado modo de ser sujeto en la relación verdad-libertad, en la relación gobierno de sí-gobierno de los otros. Efectivamente, en el proceso de la *Aufklärung* los hombres pueden llegar a darse la constitución que quieran, no sólo como posibilidad, sino como ejercicio de una

libertad absoluta de conciencia y de expresión. Kant se detiene en la distinción entre uso privado y uso público de la razón, de modo tal que la mayoría de edad que supone la *Aufklärung* está dada por una determinada relación entre el uso de nuestra razón y la dirección de los otros. La *parrhesía*, por su parte, es la posibilidad y la obligación de decir la verdad en los discursos de la política, el individuo aparece constituyéndose en la relación consigo mismo y en la relación con los otros. *Aufklärung* y *parrhesía*: entrecruzamiento de los elementos que hacen a la obra foucaultiana: formas de un saber posible, procedimientos y técnicas de gubernamentalidad, constitución del sujeto en relación consigo mismo.²

Precisos procedimientos de gobierno en que el sujeto es objetivado para sí y para los otros en la Grecia clásica y en la cultura grecorromana de los siglos II y III, son analizados especialmente en los dos últimos tomos de *Historia de la sexualidad*. Pero en *Tecnologías del yo* (1983) Foucault finaliza el texto afirmando que con las llamadas ciencias humanas estas técnicas de autogobierno adquieren una nueva reinscripción. Es en esta dirección que aparece también en *Vigilar y castigar* (1975) el análisis del castigo en la sociedad moderna, en nuestra época, dice Foucault. Reconstitución de un sujeto, nuevo marco para el surgimiento de los saberes, renovados mecanismos de gobierno. “Como efecto de esta nueva circunspección un ejército entero de técnicos ha relevado al verdugo, anatomista inmediato del sufrimiento: los vigilantes, los médicos, los capellanes, los psiquiatras, los psicólogos, los educadores.”³

Desde la perspectiva de Foucault, la situación actual de las ciencias humanas encuentra su inserción en el surgimiento y desarrollo del poder disciplinario. Problemática que en el presente trabajo se aborda recorriendo los siguientes puntos:

² Cfr. Foucault, Michel, *El gobierno de sí y de los otros*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 19.

³ Foucault, Michel, *Vigilar y castigar*, Siglo veintiuno, 2002, p. 20.

- Hacia una tecnología del alma moderna: un singular poder de castigar apoyado en el conocimiento meticuloso del sujeto se instala en Europa desde el siglo XIX.

- Ciencias humanas y contraderecho: las ciencias humanas abordan al hombre como individuo, pero lejos de liberarlo, lo someten a una objetivación dominadora.

- Lo singular del planteo: las ciencias humanas se inscriben en una "tecnología política del cuerpo" que reúne tanto un saber sobre el cuerpo como su dominio.

- Microfísica del poder: la intención y el alcance del cuestionamiento de Foucault dista de rechazar procesos históricos cumplidos.

2- Hacia una tecnología del alma moderna

Ya desde el comienzo de *Vigilar y castigar*, Foucault explicita el lugar que ocupa la genealogía de las prácticas punitivas en este texto. "Objetivo de este libro: una historia correlativa del alma moderna y de un nuevo poder de juzgar, una genealogía del actual complejo científico-judicial en que el poder de castigar se apoya, recibe sus justificaciones y sus reglas, extiende sus efectos y disimula su exorbitante singularidad."⁴ Desbrozar el entramado al que han llegado "alma moderna" y "poder de juzgar", supone poner en cuestión tanto el surgimiento, como el papel de las llamadas "ciencias humanas", aparente proceso de liberación del individuo: "... toda esa tecnología de poder sobre el cuerpo, que la tecnología del 'alma' -la de los educadores, de los psicólogos y de los psiquiatras- no consigue ni enmascarar ni compensar, por la sencilla razón de que no es sino uno de sus instrumentos."⁵ Inquietante le resulta a Foucault el hecho de que los reclamos realizados por los presos desde comienzos del siglo XIX apuntan siempre al control sobre los cuerpos. Pero más interesante resulta que estas rebeliones

⁴ *Ibid.*, p. 32.

⁵ *Ibid.*, p. 40.

cuestionen no sólo el hacinamiento, el frío, los golpes y el hambre; sino también el trabajo de los médicos y educadores, los guardianes, los psiquiatras.

Para mostrar el proceso por el que se ha llegado a esta particular tecnología del cuerpo, Foucault rastrea en *Vigilar y castigar*, las formas de castigo que en Francia se han sucedido desde el siglo XVIII. Lo significativo en este proceso está dado por un creciente suavizamiento de las penas en el orden corporal. El cuerpo deja de ser el objetivo directo del castigo, pero complejos mecanismos de control operan de la mano de estas nuevas prácticas. El siglo XVIII es escenario de un profundo cambio, la práctica del suplicio como castigo, va siendo reemplazada por un minucioso estilo penal donde se castiga otros delitos y otros delincuentes. Innumerables proyectos de reforma se suceden por toda Europa y Estados Unidos donde aparecen nuevas justificaciones políticas y morales en el derecho a castigar. Significativos cambios revelan tanto la universalización de las penas como la abstracción del hecho de castigar en la reforma que ya está instalada a principios del siglo XIX. La unificación de las reglas tanto en el proceso de juicio como en el del castigo, es uno de esos aspectos. Pero Foucault rastrea también otros como la adopción de un jurado imparcial, el carácter correctivo de la pena, la necesidad de encontrar castigos acordes con los individuos, la certidumbre del cumplimiento de la pena y, especialmente, la adopción de castigos no inmediatamente físicos.

Foucault afirma que alrededor de los años 1830-1848 los suplicios han desaparecido en forma casi completa, y que aunque los castigos continúen recayendo sobre el cuerpo del reo, la relación entre castigo y cuerpo no es la misma que aquella de los suplicios. Con la instalación de penas como la prisión, la reclusión, los trabajos forzados o la deportación, el cuerpo es ahora el instrumento y no el fin de la pena. La intensidad del dolor físico propia del suplicio, es reemplazada por el arte de suspender derechos. Cambio de objeto del castigo. Si bien se ha trazado cierto desplazamiento en la noción de infracción abandonando el castigo de ciertos delitos e incorporando otros acorde con las nuevas exigencias sociales, Foucault muestra cómo la división entre lo permitido y lo prohibido ha

conservado cierta constancia y, cómo en cambio, aquello sobre lo que se ejerce la práctica penal sí ha sido modificado sustancialmente. “Bajo el nombre de crímenes y de delitos –dice Foucault- se siguen juzgando efectivamente objetos jurídicos definidos por el Código, pero se juzgan a la vez pasiones, instintos, anomalías, achaques, inadaptaciones, efectos de medio o de herencia; se castigan las agresiones, pero a través de ellas las agresividades; las violaciones, pero a la vez, las perversiones; los asesinatos, que son también pulsiones y deseos.”⁶ Con estas nuevas categorías no se busca establecer responsabilidades o determinar cuáles acciones han sido voluntarias. La tesis de Foucault es diferente: son esas disposiciones detrás del acto del sujeto las efectivamente juzgadas. En la determinación del castigo un elemento fundamental es decisivo: no el conocimiento del contexto de la acción o la acción misma, sino más bien el conocimiento del sujeto: no se toma en cuenta tanto el delito mismo como al delincuente, la relación entre su pasado y el delito cometido, sus posibilidades futuras, toda una calificación del individuo.

Un nuevo objeto ahora susceptible de conocimiento científico ha surgido. Nueva disciplinas como la criminología, el examen pericial psiquiátrico y la antropología criminal vienen a determinar no sólo lo que el alma ha hecho, sino lo que puede hacer. En la Edad Media se construyó un gran procedimiento de la información judicial que giraba en torno de tres propósitos: conocimiento de la infracción, conocimiento del infractor y conocimiento de la ley. Pero estos elementos que ayudaban a establecer la verdad se han transformado hoy en algo muy distinto. No sólo establecer el hecho, sino establecer qué clase de hecho es, a qué nivel de realidad corresponde (psicosis, delirio, perversidad); no sólo averiguar quién es el autor del hecho, sino asignar el origen del hecho en el autor (instinto, herencia, medio); no sólo encontrar la ley que sanciona ese delito, sino tomar esas medidas que garanticen la corrección del individuo. Foucault afirma que todo un complejo científico-jurídico viene a ocupar el lugar de la verdad en

⁶ *Ibid.*, p. 27.

materia de criminalidad, de manera que en el límite de todo delito se encuentra la hipótesis de la locura, o al menos, de cierta anormalidad. Es por eso que en toda sentencia se supone un juicio sobre lo que es normal y algunas prescripciones para la normalización posible. Multiplicación de saberes que vienen a colaborar con el proceso judicial, pero que se mantienen fuera de lo jurídico. La sentencia que ejecuta el juez se aleja así, cada vez más de la impartición de un castigo para parecerse a una curación.

3- Ciencias humanas y contraderecho

Con la época clásica se inaugura la era del control total si se piensa en la dominación de los cuerpos tanto como en el ideal científico del conocimiento asegurado. ¿Pero no es la época clásica la del triunfo de las libertades? ¿No se lucha acaso por alcanzar la igualdad en los sectores más relegados de la sociedad y en esos ámbitos aún no conquistados? Las luces, dice Foucault, que han descubierto las libertades, inventaron también las disciplinas, pero no como un efecto que debe ser superado, las disciplinas son parte de la esencia misma de la Ilustración. Detrás de la organización política de tipo parlamentaria y representativa, se encuentra el desarrollo y generalización de los dispositivos disciplinarios. Aún cuando de modo formal es la voluntad de todos lo que constituye la instancia fundamental de soberanía, las disciplinas dan la base a esta voluntad en la sumisión de las fuerzas y de los cuerpos. El trabajo de las estructuras jurídicas de la sociedad ha sido constante respecto al funcionamiento de efectivos mecanismos del poder en oposición a los marcos formales que se habían procurado, dice Foucault.

En *Vigilar y castigar* se muestra cómo nuestra época lejos de liberar a los individuos, los encierra en sistemas de homogeneización que falsean la pretendida igualdad. La disciplina surge sobre estructuras regulares e institucionales, pero en su mecanismo es un "contraderecho" pues tiene la función de introducir disimetrías insuperables y de excluir reciprocidades. Y esto allí donde inevitablemente crea un

vínculo privado entre los individuos, vínculo que supera la aceptación explícita y contractual por la que esa disciplina se instala en un grupo. En efecto, el modo en que se imponen los mecanismos disciplinarios, los alcances de la autoridad, el exceso de poder siempre presente, la desigualdad de los diferentes miembros respecto al reglamento “común”, oponen el vínculo propiamente disciplinario al vínculo contractual; es decir que opera cierta suspensión del derecho aunque no total y explícitamente. Preguntamos ahora: disciplinas ¿moral o ardid de técnicas psico-físicas? Conocimiento minucioso y total del hombre. El abordaje interdisciplinario propio de las ciencias humanas, deja al descubierto ese proceso por el cual formación de saber y aumento de poder se refuerzan circularmente. Las instituciones han llegado a ser aparatos en los que todo mecanismo de objetivación vale también como instrumento de sometimiento, “y -agrega Foucault- todo aumento de poder da lugar a unos conocimientos posibles; a partir de este vínculo, propio de los sistemas tecnológicos, es como han podido formarse, en el elemento disciplinario, la medicina clínica, la psiquiatría, la psicología del niño, la psicopedagogía, la racionalización del trabajo. Doble proceso, por lo tanto: desbloqueo epistemológico a partir de un afinamiento de las relaciones de poder y multiplicación de los efectos de poder gracias a la formación y a la acumulación de conocimientos nuevos.”⁷

Efectivamente, las ciencias disciplinarias se inscriben en un proceso amplio que va de la propuesta panóptica, a la aparición de otras tecnologías como las agrarias, industriales y económicas. Si el panóptico no fue tan bien aceptado como Bentham esperaba, es posiblemente porque ofrece una fórmula de poder desenmascaradamente directa y fría entre los hombres. Pero, dice Foucault, tecnologías como el microscopio o la máquina de vapor no están más alejadas de los procedimientos disciplinarios, por lo contrario, pueden encontrar su lugar como desviación de la técnica inquisitorial. Foucault afirma que la investigación, elemento fundamental para la justicia occidental actual, tiene su origen en el

⁷ *Ibid.*, p. 257.

nacimiento de la soberanía monárquica de los siglos XII y XIII, primero en los tribunales eclesiásticos, y luego en los laicos. La investigación es una pieza fundamental en el surgimiento de las ciencias empíricas a finales de la Edad Media y bebe sus orígenes en la búsqueda inquisitorial de una verdad comprobada. “Ahora bien, lo que esa investigación político-jurídica, administrativa y criminal, religiosa y laica fue para las ciencias de la naturaleza, el análisis disciplinario lo ha sido para las ciencias del hombre. Estas ciencias con las que nuestra ‘humanidad’ se encanta desde hace más de un siglo tienen su matriz técnica en la minucia puntillosa y aviesa de las disciplinas y de sus investigaciones. Estas son quizá a la psicología, a la psiquiatría, a la pedagogía, a la criminología, y a tantos otros extraños conocimientos, lo que el terrible poder de investigación fue al saber tranquilo de los animales, de las plantas o de la tierra. Otro poder, otro saber.”⁸ Si bien la investigación ha sufrido una depuración desde sus comienzos disciplinarios hasta ciencias que, como la psicología, rectifican ciertos mecanismos de disciplina, no ha habido más que un corrimiento de unas instancias disciplinarias a otras. El esquema saber-poder propiamente disciplinario continúa siendo reproducido en la observación precisa e infinitamente analítica.

Las ciencias humanas no constituyen, entonces, una consecuencia de la especialización científica, ni ésta la justificación teórica de aquellas. Imposible escapar a lo que de coercitivo tienen los procesos de conocimiento disciplinario, imposible reemplazarlos por formas “más justas”. Cuando Foucault pregunta una y otra vez en *Vigilar y castigar*, ¿por qué la prisión, institución de modelo correctivo, no puede superar sus críticas? ¿Por qué a pesar del reconocimiento general de su inutilidad para readaptar individuos, no encuentra otra forma por la que ser reemplazada? afirma que no debe pensarse en la prisión, su “fracaso” y su necesidad de reforma como en tres momentos distintos. La prisión, incluido su fracaso, incluida la proyección de su modelo en otras instituciones, es parte constituyente del ideal de organización propio de la época, responde

⁸ *Ibid.*, p. 259.

meticulosamente a los juegos de fuerzas que se han ido instalando desde comienzos de la época clásica y que modelan nuestra realidad. Esto es, el aspecto de la producción de objetividad y su saber concomitante que operan como elemento de idealidad.

4- Lo singular del planteo

Al detenerse en los problemas que se acaban de presentar, Foucault no pretende rastrear, en *Vigilar y castigar*, un desarrollo del derecho penal, ni de sus prácticas; tampoco describir la evolución de la sensibilidad o de cierto humanismo en los castigos; menos aún cuestionar el estatuto epistemológico de las ciencias humanas (como lo hiciera en *Las palabras y las cosas*); o algo así como su desarrollo y evolución. Para señalar tanto la intención que lo guía como el camino a recorrer, Foucault acota cuatro reglas⁹ que guiarán su trabajo y que es preciso no perder de vista allí donde las descripciones aparentemente historicistas cobran protagonismo. En primer lugar, dice, es preciso ocuparse del castigo como “práctica social compleja”. Esto significa estudiar los efectos positivos y no tanto represivos de la penalidad. En segundo lugar, enfocarse en los castigos como “táctica política”, no como consecuencia visible de estructuras sociales, sino como parte de procedimientos complejos de poder. En tercer lugar, tratar la historia del derecho y de las ciencias humanas buscando una matriz común, un único proceso epistemológico-jurídico. Por último, indagar si el saber jurídico que toma como objeto el alma, no resulta de una transformación del modo en que el cuerpo es revestido por relaciones de poder.

El mismo Foucault valora el aporte que estudios similares al suyo realizan en la época, pero también se encarga de tomar distancia de ellos allí donde su propia mirada resulta más abarcativa. De la obra de Rusche y Kirchheimer, por ejemplo, rescata que la historia punitiva señala complejos fenómenos sociales, demostrando que “las medidas punitivas no son simplemente mecanismos

⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 32.

‘negativos’ que permiten reprimir, impedir, excluir, suprimir, sino que están ligadas a toda una serie de efectos positivos y útiles a los que tienen por misión sostener.”¹⁰ En este sentido, la obra de estos autores pone en relación los sistemas punitivos con los sistemas de producción, donde los últimos aportarían los efectos a los primeros. Sin embargo, es preciso señalar que en este planteo permanece cierta línea de causalidad directa que Foucault evita. Por otro lado, también son numerosas las historias del cuerpo que en la época de *Vigilar y castigar* se realizan. Pero mientras que en estos trabajos prima un análisis más bien histórico-biológico que muestra, por ejemplo, la historia de las enfermedades en relación con los procesos sociales, Foucault se ocupa del cuerpo inmerso en un campo político. El cuerpo puede convertirse en fuerza de trabajo, o alienarse en tanto que tal, pero esto es posible, dice *Vigilar y castigar*, dentro de un sistema de sujeción. Lo novedoso es que Foucault introduce un saber sobre el cuerpo que no responde a su funcionamiento, y un saber sobre su dominio que va más allá de la posibilidad de vencer las sujeciones. La “tecnología política del cuerpo” refiere de una vez a este saber sobre el cuerpo tanto como a su dominio.

5- Microfísica del poder

¿Cómo delimitar una tecnología del poder? Foucault afirma que si bien esta tecnología es usada en ámbitos diferentes por diferentes instituciones, sus resultados son coherentes. Foucault utiliza la expresión “microfísica del poder” para expresar esta complejidad. Tal expresión supone una particular concepción del poder. Hablar sobre el poder no es en este caso definir un concepto ni formular una teoría, sino acotar más bien una “función” (para retomar una expresión de *La arqueología del saber*). Apropiarse de la delimitación de la noción de poder que, como en otros lugares, Foucault realiza en la primera parte de *Vigilar y castigar*, garantiza encausar la lectura de esta obra dentro del marco conceptual del autor.

¹⁰ *Ibid.*, p. 34.

Por otra parte, es interesante señalar que aún cuando a lo largo de su recorrido intelectual Foucault vaya aportando elementos a su planteo y abordando perspectivas diferentes, no abandona ni modifica sustancialmente su concepción del poder. Esto puede verse tanto en los pasajes en que se detiene a delimitar la noción misma, como en el uso que hace del término.¹¹

Una ajustada comprensión de la noción foucaultea del poder aparece en las siguientes respuestas. A la pregunta ¿se obtiene el poder?, debe responderse que para Foucault, el poder no es algo que se adquiere, pierda o conserve, se ejerce más bien, y nunca desde relaciones homogéneas, igualitarias o equilibradas. ¿Tiene efecto de privación? Por el contrario, su papel es directamente productor, el poder produce todo tipo de relaciones y de estructuras, aún aquellas que parecen externas a las relaciones de poder (formas de conocimiento, procesos económicos, organizaciones políticas, estructuras familiares). ¿Quiénes ejercen el poder y quiénes lo reciben? No hay una relación de oposición entre grupos dominados y dominadores. Los grandes sistemas de dominación son sostenidos, minados, tensados y también posibilitados por las relaciones mismas que se establecen entre todos los miembros involucrados. ¿Hay sujetos que sean responsables de los efectos de poder? Siempre que se ejerce el poder, dice Foucault, hay metas que son propuestas de manera más o menos explícita, aunque esto no significa que se haga a partir de la voluntad de un sujeto, una opción o una decisión. Las grandes estrategias son anónimas antes que subjetivas, aunque sí son intencionales. Por último, en relación a las resistencias, ¿pueden evitarse? Aún desde una posición de rechazo al poder, se está en él, las resistencias son propias del poder, le pertenecen en tanto no puede concebirse sino en su carácter relacional. Descreimiento en las grandes revoluciones, en los cambios abruptos de dirección de la historia. Son pocas las rupturas radicales, y cuando suceden, se deben a pequeños gestos, a pequeños y silenciosos movimientos que por acumulación las posibilitan. Los puntos de resistencia en una sociedad son móviles y transitorios, introducen líneas

¹¹ Cfr. *El orden del discurso, Historia de la sexualidad I, Vigilar y castigar, El sujeto y el poder.*

divisorias que se desplazan y producen rompimientos y, con ellos, reagrupamientos. Grietas, fisuras en las que hendir el dedo, en las que espiar con un ojo, para abrir posibilidades antes que grandes propuestas avasallantes.

6- Conclusión

Sabemos que la normalización, la regulación del tiempo y del espacio, la distribución y jerarquización de las acciones rige en la actualidad no sólo en cuarteles y hospitales, en las instituciones administrativas, de enseñanza, de gobierno, sino también en las organizaciones bancarias y los centros comerciales.

Pero ¿qué se propone Foucault? ¿Acaso desacreditar el valor de las ciencias humanas? ¿O provocar un reproche interminable hacia la sociedad disciplinaria? ¿Acaso lanzar un grito a favor de las minorías y los excluidos? Lo que quiere enseñarnos Foucault es a desentrañar esas relaciones de fuerza que trabajan en el interior de todo discurso, implica la posibilidad de dirigir la crítica hacia nuevos ámbitos que nuestra época requiere. La obra de Foucault deja una tarea pendiente. Pues, tal como lo señala Deleuze, en los sistemas que Foucault describe aparecen dos ámbitos claramente diferenciados: líneas de sedimentación en los que esos sistemas quedan plasmados, y líneas de actualización que señalan posibilidades a partir de lo que tienen de móviles. Las descripciones meticulosas de archivos, que Foucault realiza desde un novedoso método histórico, dejan esa segunda línea de trabajo sin tematizar. Foucault detecta que estamos saliendo de las sociedades disciplinarias para dar lugar a sociedades que Deleuze llama “de control” a partir, especialmente, de la comunicación instantánea. Sin embargo, es posible que Foucault no viera en la forma del libro el lugar para plasmar la pregunta que se impone: ¿qué nuevo sujeto vemos surgir hoy que ya no es el antiguo ni el clásico? Psicopedagogos, asistentes sociales, psicólogos y licenciados en educación se suman cada vez más a las escuelas de hoy. Sin embargo, de la escuela disciplinaria en sus inicios descripta por Foucault, a la actual experiencia problemática de la disciplina en las escuelas, se ha cumplido un gran desplazamiento. ¿Es esta

problemática forma de indisciplina un modo más del ejercicio del poder que cumple hoy la institución? ¿Hasta qué punto puede seguirse diciendo que el individuo “indisciplinado” que permanece en los límites de la institución cumple con los intereses del poder normalizador? ¿Hay un interesado “dejar que suceda” lo “ilegítimo” dentro del ámbito de la institución? Formuladas estas preguntas el texto de Foucault nos obliga a una reflexión cuidadosa.

Bibliografía

- Abraham, Tomás, *Los senderos de Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1989.
- Cortés Rodríguez, Miguel Ángel, *Poder y resistencia en la filosofía de Michel Foucault*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010.
- Deleuze, Gilles, *Foucault*, Buenos Aires, Paidós, 2008.
- Echavarren, Roberto, *Foucault; una introducción*, Buenos Aires, Quadrata, 2011.
- Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, Madrid, Siglo veintiuno, 1970.
- _____ *El coraje de la verdad*, Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 2011.
- _____ *El gobierno de sí y de los otros*, Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 2009.
- _____ *La hermenéutica del sujeto*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- _____ *Historia de la sexualidad I*, México, Siglo XXI, 1977.
- _____ *Las palabras y las cosas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.
- _____ *Tecnologías del yo*, Buenos Aires, Paidós, 2008.
- _____ *La verdad y las formas jurídicas*, Buenos Aires, Gedisa, 2008.
- _____ *Vigilar y castigar*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.
- Gross, Frédéric, *Michel Foucault*, Buenos Aires, Amorrortu, 2007.

XVIII CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA
MESA DE PONENCIAS: FILOSOFÍA POLÍTICA Y JURÍDICA

**ENTRE LA GENEALOGÍA Y EL ANÁLISIS DE SISTEMA-MUNDO. HACIA UNA TEORÍA
HETERÁRQUICA DEL PODER.**

Zurbriggen, Sofía
UNC – Facultad de Filosofía y Humanidades. Escuela de Filosofía
sofia972@gmail.com

Resumen: Partiendo de la pregunta por la posibilidad de la filosofía latinoamericana, el objetivo de mi investigación es mostrar el aporte del filósofo Santiago Castro Gómez a la resolución de este interrogante. Su propuesta consiste en pasar de una historia de las ideas latinoamericanas a una genealogía localizada de las prácticas, considerando las contribuciones de la crítica posmoderna latinoamericana, los elementos teóricos de Michel Foucault y, especialmente, su participación en el programa de la red modernidad/colonialidad la cual le permite elaborar una ampliación del método genealógico. La finalidad del filósofo radica en avanzar hacia una teoría heterárquica del poder.

Palabras claves: heterarquía, genealogía, análisis de sistema-mundo.

1. Introducción

La pregunta por la posibilidad de la filosofía latinoamericana es una pregunta nodal en gran parte de las producciones de los filósofos latinoamericanos. A veces explícitamente, otras apenas latente, esta pregunta atraviesa los distintos análisis realizados por muchos de los pensadores del continente. Las respuestas variaron de acuerdo a las crisis históricas, las presiones políticas y las influencias ideológicas. Pero lo cierto es que no existió intelectual prominente en su tiempo que permaneciera indiferente a la problemática de la filosofía latinoamericana y, en consecuencia, a la problemática de una identidad y una cultura propia como sustento de aquella filosofía.

Partiendo de la pregunta por la posibilidad de la filosofía latinoamericana, el objetivo de mi investigación es mostrar el aporte del filósofo Santiago Castro Gómez a la resolución de este interrogante. Su propuesta consiste en pasar de una historia de las ideas latinoamericanas a una genealogía localizada de las prácticas, considerando las

Entre la genealogía y el análisis de sistema-mundo. Hacia una teoría heterárquica del poder.
ZURBRIGGEN SOFÍA.

contribuciones de la crítica posmoderna latinoamericana, los elementos teóricos de Michel Foucault y, especialmente, su participación en el programa de la red modernidad/colonialidad la cual le permite elaborar una ampliación del método genealógico. La finalidad del filósofo radica en avanzar hacia una teoría heterárquica del poder.

Considerando estas cuestiones, mi intención es introducir y explicitar el aporte de Santiago Castro Gómez quien introduce el análisis genealógico buscando dar un giro metodológico dentro de la tradición de la filosofía latinoamericana que había adoptado la historia de las ideas como condición de posibilidad para la formulación de una filosofía propia.

El filósofo afirma que no es posible trasladar la genealogía foucaultiana y <<aplicarla>> mecánicamente para analizar las prácticas locales en Colombia, por ejemplo; sin exponerse con ello a caer en lo de Dussel llamó la <<falacia eurocentrista>>. Es necesario establecer mediaciones teóricas y metodológicas las cuales el filósofo obtiene gracias al trabajo que realizó con la red modernidad/colonialidad. La finalidad principal de este programa de investigación fue acabar con uno de los signos más claros de la limitación conceptual de las ciencias sociales, es decir, con la persistente negación del vínculo existente entre modernidad y colonialismo. Los autores consiguen esta meta colectiva vinculando los mecanismos disciplinarios que buscaban crear el perfil del *homo economicus* en América Latina a la dinámica de la constitución del capitalismo como sistema-mundo, es decir, al mostrar el proyecto de la modernidad como el ejercicio de una “violencia epistémica”.

En consonancia con esto, el filósofo colombiano sostiene que las ciencias sociales jamás efectuaron una “ruptura epistemológica” frente a la ideología, por el contrario, el imaginario colonial impregnó desde sus orígenes a todo su sistema conceptual. Como aparato ideológico nacional, las ciencias sociales legitimaron la exclusión y el disciplinamiento de quienes no se ajustaban a los perfiles de subjetividad que necesitaba el Estado para implementar sus políticas de modernización, mientras que en

Entre la genealogía y el análisis de sistema-mundo. Hacia una teoría heterárquica del poder.
ZURBRIGGEN SOFÍA.

el ámbito internacional, llegaron a legitimar la división internacional del trabajo y la desigualdad de los términos de intercambio y comercio entre centro y periferia.

A su vez, el análisis genealógico, inspirado en la microfísica del poder de Foucault, no permitió entender como el proyecto moderno de crear el perfil del *homo economicus* queda vinculado a la dinámica del sistema-mundo. En este marco, Castro Gómez considera necesario realizar un giro metodológico que permita visualizar el problema de la “invención del otro” desde una perspectiva *geopolítica*¹. La genealogía tal como es realizada por Foucault debe ser ampliada hacia el ámbito de *macroestructuras de larga duración* (Braudel/Wallerstein). Por consiguiente, el giro sólo será posible si se considera el aporte de las teorías poscoloniales al problema ya que cualquier recuento de la modernidad que no tenga en cuenta el impacto de la experiencia colonial en la formación de las relaciones propiamente *modernas* de poder resulta no solo incompleto sino ideológico.

Ahora bien, para el año 2007, con la publicación de *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* Castro Gómez junto a Ramón Grosfoguel sostienen que las teorías poscoloniales junto con el análisis de sistema-mundo han caído en reduccionismos que explican todo desde lo cultural o desde lo económico. “Mientras que la crítica de los ‘postcolonial studies’ hace énfasis en el ‘discurso colonial’, el enfoque del sistema-mundo señala la interminable e incesante acumulación de capital a escala mundial como la determinación en ‘última instancia’. Mientras que las críticas poscoloniales enfatizan la agencia cultural de los sujetos, el enfoque del sistema-mundo hace énfasis en las estructuras económicas”². Ambos autores reconocen que los dos campos siguen divididos entre las oposiciones binarias discurso/economía y sujeto/estructura. Esto significa que ambas corrientes fluctúan

¹CASTRO GÓMEZ, Santiago: “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la <<invención del otro>>” en LANDER, Edgardo: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000, p. 151.

² CASTRO GÓMEZ, Santiago y GROSFOGUEL, Ramón (Ed.): *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre - Universidad Central - Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos - Pontificia Universidad Javeriana - Instituto Pensar, 2007, p. 15.

Entre la genealogía y el análisis de sistema-mundo. Hacia una teoría heterárquica del poder.
ZURBRIGGEN SOFÍA.

entre los peligros del reduccionismo económico y los desastres del reduccionismo culturalista.

En este contexto Castro Gómez y Grosfoguel entienden que es necesario desarrollar un nuevo lenguaje que dé cuenta de los complejos procesos del sistema-mundo capitalista/patriarcal moderno/colonial sin depender del viejo lenguaje heredado de las ciencias sociales decimonónicas³. Proporcionar un lenguaje alternativo es uno de los desafíos teóricos más grandes para estos pensadores. Por ello, proponen la búsqueda de nuevos conceptos y un nuevo lenguaje que comprenda la complejidad de las jerarquías de género, raza, clase, sexualidad, conocimiento y espiritualidad dentro de los procesos geopolíticos, geoculturales y geoeconómicos del sistema-mundo. Partiendo de este objetivo, los autores proponen buscar 'afuera' de nuestros paradigmas, enfoques, disciplinas y campos de conocimientos para entrar en diálogo con formas no occidentales de conocimiento que ven el mundo como una totalidad en la que todo está relacionado con todo, pero también con las nuevas teorías de la complejidad. En pocas palabras: es pertinente para ellos avanzar hacia lo que el sociólogo griego Kyriakos Kontopoulos denominó *pensamiento heterárquico*⁴.

Considerando este avance en la obra de Castro Gómez, analizo en esta instancia la relación entre el análisis genealógico y el análisis de sistema-mundo con el fin de entender cómo este vínculo permite ir hacia una teoría heterárquica del poder.

Tres ejes de la colonialidad. Nivel molar y nivel molecular.

En el primer libro publicado de Castro Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana* (1996), él busca responder a la pregunta sobre la posibilidad de la filosofía latinoamericana considerando como herramienta el análisis genealógico, ya que para él éste opera como un antídoto contra el universalismo abstracto de los filósofos y, al

³Idem., p. 17.

⁴ KONTOPOULOS, Kyriakos: *The Logics of Social Structures*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

Entre la genealogía y el análisis de sistema-mundo. Hacia una teoría heterárquica del poder.
ZURBRIGGEN SOFÍA.

mismo tiempo, previene contra la tentación autoctonista y nacionalista que tiende a remitir las prácticas hacia un <<origen>> o una identidad cultural anterior a las relaciones históricas de poder que las constituyen⁵.

A partir de las obras de Castro Gómez es posible entender que a diferencia de la historia de las ideas, la genealogía no examina lo que determinados intelectuales han dicho sobre Latinoamérica; sino el modo como lo han dicho, es decir, sus prácticas discursivas. La genealogía no busca trazar la historia de cada práctica singular, esto sería una tarea de nunca acabar. Siguiendo a Foucault, el filósofo colombiano sostiene que el fin de la genealogía es historiar los “regímenes de prácticas”, es decir, los conjuntos de prácticas que resuenan juntas en un *dispositivo*.

La genealogía es una analítica de los dispositivos. Y aunque en un momento histórico pueden ciertamente coexistir varios dispositivos, lo que la genealogía busca no es solo mirar el funcionamiento de cada uno de los dispositivos en particular sino levantar una cartografía de la *relación* entre los dispositivos, mostrando de qué modo se enfrentan, se combaten o se articulan, así como mirar las relaciones de poder entre los dispositivos, mirar las *hegemonías* que se establecen a partir de estas luchas. El énfasis no está en los sujetos que luchan, en sus intenciones, sino en los dispositivos que articulan empíricamente esos *modos de lucha*⁶.

Es por esta razón que Castro Gómez afirma que la genealogía es un método de análisis que permite escapar de las trampas del humanismo. Ya que muestra que lo que somos hoy es producto de lo que hemos sido, y que eso que hemos sido no es una “desviación” de algún modelo previamente establecido (humanidad), o de algún “error fatal” cometido por las élites gobernantes. Lo que somos afirma el filósofo es producto

⁵ CASTRO GÓMEZ, Santiago: “Los avatares de la crítica decolonial” en *Tabula Rasa*, Colombia, 2012, No. 16, p. 215.

⁶ CASTRO GÓMEZ, Santiago: *Crítica de la razón latinoamericana*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2ª. Edición, 2011, p. 251.

Entre la genealogía y el análisis de sistema-mundo. Hacia una teoría heterárquica del poder.
ZURBRIGGEN SOFÍA.

del camino histórico que hemos recorrido. La genealogía busca trazar la forma como ese camino se fue labrando hasta el presente. Lo que se puede hacer en el presente tendrá que partir de aquello que se ha hecho en el pasado. Con esto Castro Gómez reconoce que el análisis genealógico permite entender que solo en el reconocimiento de nuestra historicidad radical, se abre el mundo de la política. La acción política debe tener en cuenta los juegos de verdad y los espacios de poder que constituyen a los sujetos históricos con el fin de transformarlos. En tanto no se realice una crítica de aquellos juegos moderno/coloniales de verdad con los que se constituyen los sujetos en *espacios de poder* históricamente definidos, se continuará creyendo para el filósofo que la construcción de futuros políticos alternativos es una cuestión de pura voluntad o dirigir el ataque contra enemigos externos.

Ahora bien, Castro Gómez considera importante pensar la genealogía en consonancia con la categoría desarrollada por el sociólogo peruano Aníbal Quijano “colonialidad del poder” ya que para él “amplía y corrige el concepto foucaultiano de *poder disciplinario*, al mostrar que los dispositivos panópticos erigidos por el Estado moderno se inscriben en una estructura más amplia, de carácter mundial, configurada por la relación colonial entre centros y periferias a raíz de la expansión europea”⁷. Sin embargo, en sus actuales trabajos él distingue *tres ejes de la colonialidad*⁸ que son irreductibles entre sí: “la colonialidad del poder, que hace referencia a la dimensión *económico-política* de las herencias coloniales; la colonialidad del saber, que hace referencia a la dimensión *epistémica* de las mismas, y la colonialidad del ser, que hace referencia a su dimensión *ontológica*”⁹, estos ejes no son, insiste Castro Gómez, tres variaciones del mismo fenómeno, si bien puede trazarse una emergencia común hacia la experiencia del colonialismo europeo del siglo XVI. Pero a partir de ahí, esas tres

⁷ CASTRO GÓMEZ, Santiago: “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la <<invención del otro>>” en LANDER, Edgardo: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000, p. 153.

⁸ CASTRO GÓMEZ, Santiago: *Crítica de la razón latinoamericana*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2ª. Edición, 2011, p. 219

⁹ CASTRO GÓMEZ, Santiago: *Crítica de la razón latinoamericana*, ed. cit., p. 219

Entre la genealogía y el análisis de sistema-mundo. Hacia una teoría heterárquica del poder.
ZURBRIGGEN SOFÍA.

<<dimensiones>> han seguido caminos diferentes, con técnicas y estrategias distintas que se articulan por momentos; lo cual no implica que se pueda reducir estos tres ejes a un solo <<patrón mundial de poder>> como sugiere el sociólogo Aníbal Quijano. En opinión de Castro Gómez, esta reducción impide comprender el *modus operandi* de las herencias coloniales en América Latina. Desde perspectivas macro-sociológicas como la de Quijano, la colonialidad del saber y la colonialidad del ser no son más que <<derivaciones>> de una última instancia de carácter económico-político que sería la colonialidad del poder. Desde una perspectiva genealógica como la de Castro Gómez, es imposible reducir estas dimensiones que operan no solo a nivel molar, sino también a nivel molecular.

En “Michel Foucault y la colonialidad del poder”, artículo publicado en 2007 por la Revista *Tabula Rasa*, el filósofo colombiano aclara un poco más el problema de las dimensiones de la colonialidad y los distintos niveles en los que opera. Su tesis de base es que las herencias coloniales no son únicamente de carácter arborescente y molar sino también, y sobre todo, de carácter rizomático y molecular. Con esto, está queriendo reafirmar que no hay algo así como <<la>> colonialidad, dotada de una misma racionalidad en todas sus manifestaciones, sino que hay varias dimensiones de la misma. Ahora bien, el problema ha sido, según lo manifestado por el filósofo, el uso que Aníbal Quijano y otros teóricos de la colonialidad han dado a esa herramienta metodológica llamada <<análisis del sistema-mundo>>. Castro Gómez afirma que se trata de una herramienta <<telescópica>> que sirve solamente para ver las dimensiones <<molares>> de las herencias coloniales resaltando su carácter arborescente pero que invisibiliza la reproducción rizomática de esas herencias y también el anclaje molecular de las mismas.

El análisis del sistema-mundo es para el filósofo colombiano una teoría que viene del marxismo y del estructuralismo que, en tanto tal, piensa las relaciones de poder como relaciones de tipo <<molar>>, es decir, estructuradas básicamente en torno al modelo de la dominación establecido por la geopolítica.

Esto debido a que la ecuación <<poder = dominación molar>> que hace el análisis del sistema-mundo entiende la lógica del poder en términos jerárquicos: las relaciones globales de mercado determinan el funcionamiento de todas las demás relaciones de poder, aun en los niveles menos globales. Otra cosa muy distinta es el análisis genealógico, que tiende a pensar el poder como un tejido múltiple que se despliega molecularmente y que además funciona de forma *heterárquica*, es decir, donde no existe una <<lógica básica>> del poder que determina la lógica de todas las demás relaciones¹⁰.

No se trata de pensar desde un ámbito 'superestructural', derivado de las estructuras económicas; sino desde una heterarquía, es decir, desde una articulación enredada (en red) de múltiples regímenes de poder que evidentemente ya no pueden ser entendidos desde el paradigma marxista¹¹. De esta manera es posible para Castro Gómez salvar la dificultad de la representación jerárquica del poder que se vuelve incapaz de pensar la independencia relativa de lo local frente a los imperativos del sistema. En opinión del filósofo, muchos pensadores de la red modernidad/colonialidad han estado influenciados metodológicamente por esta comprensión y es por eso que él opta por un método de análisis distinto que permita dar cuenta del orden molecular en donde quedan inscriptas las distintas dimensiones de la colonialidad.

Ahora bien, estas dos metodologías que apuntan en direcciones diferentes, ¿podrían articularse? Castro Gómez reconoce que lo molar y lo molecular no se excluyen mutuamente. Como sostienen Deleuze y Guattari: "Toda sociedad, pero también todo individuo, están atravesados por dos segmentaridades a la vez: una molar y otra molecular. Si se distinguen entre sí es porque no tienen los mismos términos... y

¹⁰ CASTRO GÓMEZ, Santiago: *Crítica de la razón latinoamericana*, ed. cit., p. 222.

¹¹ CASTRO GÓMEZ, Santiago y GROSFUGUEL, Ramón (Ed.): *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, ed. cit., p. 14.

Entre la genealogía y el análisis de sistema-mundo. Hacia una teoría heterárquica del poder.
ZURBRIGGEN SOFÍA.

si son inseparables es porque coexisten”¹². Optar por un método en detrimento del otro es perder la visión que ofrece cada uno y, ciertamente, ambas son importantes en la comprensión del poder. En el artículo del 2007, Castro Gómez destaca <<dos precauciones de método>> que hace Foucault: la primera es no considerar el poder como un fenómeno macizo y homogéneo que opera en una sola dirección, sino más bien considerarlo como un fenómeno multidireccional que funciona siempre en red. La segunda precaución es que existen varios niveles en el ejercicio del poder. La microfísica foucaultiana se ha concentrado en los niveles más bajos del poder, sin embargo, en red, éstos se vinculan con niveles más generales. El filósofo colombiano muestra que hay en el Foucault de *Defender la sociedad* (1975-1976) un reconocimiento de otras tecnologías de poder, no disciplinarias, que engloban a éstas, sin suprimirlas pero estando en otro nivel. Lo molar y lo molecular no pueden ser pensados en forma independiente¹³.

Advierto a partir de este artículo de Castro Gómez que su interés está puesto en comprender la articulación entre el análisis micropolítico y el análisis macropolítico sin dejar de atender a la analítica del poder de Michel Foucault. Si bien en su artículo publicado en el 2000 “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la <<invención del otro>>” el filósofo hace un giro metodológico respecto del análisis genealógico foucaultiano por considerarlo dentro de una microfísica del poder que invisibilizaba las estructuras macropolíticas que también atravesaban la construcción de perfiles de subjetividad; en “Michel Foucault y la colonialidad del poder” vuelve a hacer un ajuste del método teniendo en cuenta esta vez las últimas lecciones en el Collège de France del filósofo francés. Éstas le permiten comprender que el análisis sistema-mundo, a pesar de ser una gran herramienta, continúa inscripto en una representación jerárquica del poder que impide pensar al mismo en sus distintas dimensiones.

¹² DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix: “Micropolítica y segmentaridad” en *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, España, Pretextos, 5ª. Edición, 2002, pp. 213-239.

¹³ CASTRO GÓMEZ, Santiago: “Michel Foucault y la colonialidad del poder” en *Tabula Rasa*, No. 6, Colombia, 2007, p. 162.

Entre la genealogía y el análisis de sistema-mundo. Hacia una teoría heterárquica del poder.
ZURBRIGGEN SOFÍA.

La reflexión sobre la articulación entre un nivel molar de análisis y un nivel molecular tiene como objetivo repensar la colonialidad desde una teoría heterárquica del poder. A su vez, abre la posibilidad de pensar la analítica del poder desde una perspectiva no eurocéntrica. El análisis minucioso que Castro Gómez hace de la obra foucaultiana me permite entender del mismo modo que él lo hace que, desde el punto de vista formal, la analítica del poder del filósofo francés no es necesariamente eurocéntrica, sino que tiene el *potencial* de ser utilizada como metodología válida de análisis para pensar la complejidad del sistema-mundo y la relación entre modernidad y colonialidad. De hecho, la genealogía foucaultiana puede servir como importante correctivo de algunos postulados teóricos defendidos por el análisis del sistema-mundo que resultan problemáticos: que el nivel macro determina <<en última instancia>> a todos los demás niveles de la red. La herencia hegeliano-marxista y estructuralista de Wallerstein es evidente y se convierte según el filósofo colombiano en el mayor *lastre teórico* de aquel análisis que impide avanzar hacia un pensamiento heterárquico del poder.

Giro decolonial y pensamiento heterárquico.

Con el objeto de trascender los peligros del reduccionismo económico y los desastres del reduccionismo culturalista, desde la perspectiva decolonial manejada por el grupo modernidad/colonialidad y, por ende, por Castro Gómez como integrante del mismo; se entiende que la cultura está siempre *entrelazada a* (y no derivada de) los procesos de la economía-política. Desde este lugar y en constante consideración de la categoría de <<colonialidad de poder>>, esta red propone una segunda descolonización -llamada por ellos *decolonialidad*- con el fin de lograr una

heterarquía de las múltiples relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género que la primera descolonialización dejó intactas. Como resultado, el mundo de comienzos del siglo XXI necesita una *decolonialidad que*

Entre la genealogía y el análisis de sistema-mundo. Hacia una teoría heterárquica del poder.
ZURBRIGGEN SOFÍA.

complemente la descolonización llevada a cabo en los siglos XIX y XX. Al contrario de esa descolonización, la decolonialidad es un proceso de resignificación a largo plazo, que no se puede reducir a un acontecimiento jurídico-político¹⁴.

En este marco, Castro Gómez sostiene que es necesario desarrollar un nuevo lenguaje que dé cuenta de los complejos procesos del sistema-mundo capitalista/patriarcal moderno/colonial sin depender del lenguaje heredado de las ciencias sociales. Proporcionar un lenguaje alternativo es uno de los desafíos teóricos más grandes que reitera el filósofo. El capitalismo no es sólo un sistema económico/cultural, sino que es una *red global de poder*. En consecuencia, son necesarias teorías que puedan dar cuenta de esta red. En pocas palabras: es necesario para Castro Gómez avanzar hacia lo que el sociólogo griego Kyriakos Kontopoulos denominó *pensamiento heterárquico* (1993).

El pensamiento heterárquico es un intento por conceptualizar las estructuras sociales con un nuevo lenguaje que desborda el paradigma de la ciencia social eurocéntrica heredado desde el siglo XIX. El viejo lenguaje es para sistemas cerrados, pues tiene una lógica única que determina todo lo demás desde una sola jerarquía de poder. Por el contrario, necesitamos un lenguaje capaz de pensar los sistemas de poder como una serie de dispositivos heterónomos vinculados en red. Las heterarquías son estructuras complejas en las que no existe un nivel básico que gobierna sobre los demás, sino que todos los niveles ejercen algún grado de influencia mutua en diferentes aspectos particulares y atendiendo a coyunturas históricas específicas. En una heterarquía, la integración de los elementos disfuncionales al sistema jamás es completa, como en la jerarquía, sino parcial, lo cual significa que en el capitalismo global no hay lógicas autónomas ni tampoco una sola lógica determinante 'en última instancia' que gobierna sobre todas las demás, sino que más bien existen procesos complejos, heterogéneos y múltiples, con

¹⁴ CASTRO GÓMEZ, Santiago y GROSGOUEL, Ramón (Ed.): *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, ed. cit., p. 17.

Entre la genealogía y el análisis de sistema-mundo. Hacia una teoría heterárquica del poder.
ZURBRIGGEN SOFÍA.

diferentes temporalidades, dentro de un solo sistema-mundo de larga duración. En el momento en que los múltiples dispositivos de poder son considerados como sistemas complejos vinculados en red, la idea de una lógica 'en última instancia' y del dominio autónomo de unos dispositivos sobre otros desaparece¹⁵.

En este contexto, la genealogía es el método apropiado para analizar la red heterárquica ya que parte de los núcleos moleculares donde se configuran la percepción, los afectos, la corporalidad, es decir parte de la subjetividad de los actores que son quienes *incorporan* las segmentaciones globales. A su vez, en palabras de Castro Gómez, este método permite comprender que *no hay una sola colonialidad del poder sino que hay muchas* y su análisis dependerá del nivel de generalidad que se considere, así como de su ámbito específico de operación¹⁶. Desde luego, pareciera que sólo se da una inversión postulando lo micro por sobre lo macro. Según el filósofo la cuestión no es tan simple. Considerando a Kontopoulos, aquél sostiene que la lógica de los niveles globales puede, en virtud de su hegemonía, *afectar* (mas no determinar) el funcionamiento de los niveles menos globales, de tal modo que resulta imposible saber qué fue primero y qué después. La genealogía escapa por completo a este binarismo del huevo o la gallina, y a esta búsqueda del origen.

Conclusión.

El avance de Castro Gómez hacia un pensamiento heterárquico permite reflexionar el sistema-mundo moderno/colonial ya no como una jerarquía, sino como una red de poder heterárquica. Esto implica que la colonialidad de poder no es unívoca, sino múltiple y que, en cualquier caso, no se reduce a la relación molar entre capital y trabajo. Por otro lado, implica también que el tema de la "decolonialidad" no puede orientarse exclusivamente hacia una reflexión macroestructural, como si sólo de ese

¹⁵ CASTRO GÓMEZ, Santiago y GROSGOUEL, Ramón (Ed.): *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, ed. cit., p.18.

¹⁶ CASTRO GÓMEZ, Santiago: "Michel Foucault y la colonialidad del poder", ed. cit., p. 168

Entre la genealogía y el análisis de sistema-mundo. Hacia una teoría heterárquica del poder.
ZURBRIGGEN SOFÍA.

nivel dependiera la descolonización de otros ámbitos de la vida. Es necesaria una reflexión heterárquica que no caiga en metarelatos que enmascaren la red global de poder. En consecuencia, es oportuno dar con un método que visibilice los rizomas que constituyen esta red. De la mano de Foucault y el trabajo con el grupo modernidad/colonialidad principalmente, Castro Gómez proporciona el modo de análisis adecuado, es decir, la genealogía.

Los incesantes reajustes del método genealógico realizados por el filósofo colombiano proporcionan la herramienta adecuada para estar alerta a los reduccionismos, a los universalismos, a los particularismos autoctonistas y a los binarismos típicos de las ciencias sociales. A su vez, permiten entender que no hay algo así como unas ideas expresadas por sujetos, sino más bien hay una historia de prácticas discursivas y formas de experiencia en una circunstancia concreta que remiten a relaciones de poder que funcionan en distintos niveles, es decir, hay un entramado. Por esta razón, la representación jerárquica del poder con la que muchos teóricos han pensado las problemáticas latinoamericanas deja de ser funcional.

Bibliografía

CASTRO GÓMEZ, Santiago (2000) "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro" en LANDER, Edgardo: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas, CLACSO, Buenos Aires.

CASTRO GÓMEZ, Santiago (2005) *La poscolonialidad explicada a los niños*, Universidad del Cauca, Colombia.

CASTRO GÓMEZ, Santiago y GROSGOUEL, Ramón (Ed.) (2007) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre -

Entre la genealogía y el análisis de sistema-mundo. Hacia una teoría heterárquica del poder.
ZURBRIGGEN SOFÍA.

Universidad Central - Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos - Pontificia
Universidad Javeriana - Instituto Pensar, Bogotá.

CASTRO GÓMEZ, Santiago (2007) "Foucault y la colonialidad del poder" en *Tabula Rasa*, No. 6, Colombia.

CASTRO GÓMEZ, Santiago (2010) "Foucault, colonialismo y geopolítica" en
RODRÍGUEZ, Ileana y MARTÍNEZ GUTIÉRREZ, Josebe (Coord.): *Estudios transatlánticos postcoloniales*, Anthropos, España.

CASTRO GÓMEZ, Santiago (2011) *Crítica de la razón latinoamericana*, Pontificia
Universidad Javeriana, Bogotá, 2ª. Edición.

CASTRO GÓMEZ, Santiago (2012) "Los avatares de la crítica decolonial" en *Tabula Rasa*, Colombia, No. 16.

DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix (2002) "Micropolítica y segmentaridad" en *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, España, Pretextos, 5ª. Edición.

KONTOPOULOS, Kyriakos (1993) *The Logics of Social Structures*, Cambridge, Cambridge
University Press.

Entre la genealogía y el análisis de sistema-mundo. Hacia una teoría heterárquica del poder.
ZURBRIGGEN SOFÍA.