

Serie
Selección de Textos

S | T

ESTUDIOS Y PRELUDIOS

Contribuciones a la filosofía desde Valparaíso

Jorge Budrovich Sáez & Rodrigo López Orellana

(Editores)



Universidad
de Valparaíso
CHILE

Facultad de Humanidades
Instituto de Filosofía

Serie

Selección de Textos

S | T

Universidad de Valparaíso
Facultad de Humanidades
Instituto de Filosofía

ESTUDIOS Y PRELUDIOS

Contribuciones a la filosofía desde Valparaíso

Jorge Budrovich Sáez & Rodrigo López Orellana

(Editores)

Selección de Textos
Volumen 5

2015

SERIE SELECCIÓN DE TEXTOS

Dirección: Juan Redmond

Estudios y preludios. Contribuciones a la filosofía desde Valparaíso

Editores: Jorge Budrovich Sáez & Rodrigo López Orellana

Primera edición. Valparaíso, 2015

© 2015 de la presente edición, Universidad de Valparaíso.

La *Serie Selección de Textos* se propone publicar, por una parte, trabajos presentados en coloquios, congresos y simposios organizados en la Facultad de Humanidades de la Universidad de Valparaíso; y por otra, la producción académica de pre y post-grado debidamente arbitrados por el claustro de profesores correspondiente.

Volumen 1 - 2013

Ciencia, Tecnología e Ingeniería. Reflexiones filosóficas sobre problemas actuales

Editores: Carlos Verdugo S. & Juan Redmond C.

Volumen 2 - 2013

Amauta y Babel. Revistas de disidencia cultural

Editores: Osvaldo Fernández D. & Patricio Gutiérrez D. & Braulio Rojas C.

Volumen 3 - 2015

Conceptos y lenguajes, en ciencia y tecnología

Editores: Guillermo Cuadrado & Juan Redmond & Rodrigo López O.

Volumen 4 - 2015

Hacer filosofía con niños y niñas. Entre educación y filosofía

Editores: Juan Estanislao Pérez & Juan Pablo Álvarez & Claudia Guerra Araya

Volumen 5 - 2015

Estudios y preludios. Contribuciones a la filosofía desde Valparaíso

Editores: Jorge Budrovich Sáez & Rodrigo López Orellana

Con el apoyo del Convenio de Desempeño Institucional para las
Humanidades, Artes y Ciencias Sociales de la Universidad de Valparaíso

Edición:

INSTITUTO DE FILOSOFÍA, UNIVERSIDAD DE VALPARAÍSO

Impreso en Valparaíso, Chile. Mayo de 2015

Número de copias: 100

ISBN 978-956-358-726-5

Universidad de Valparaíso - Facultad de Humanidades
Serrano 546, Valparaíso. Chile

Universidad de Valparaíso

Rector: Aldo Valle Acevedo

Prorector: Christian Corvalán Rivera

Secretario General: Osvaldo Corrales Jorquera

Director General de División Académica: José Miguel Salazar Zegers

Director de Postgrado y Postítulo: Manuel Roncagliolo Pastene

Directora de Investigación: Marcela Escobar Peña

Director de Vínculos y Relaciones Internacionales: Alejandro Rodríguez Musso

Director de Dirección de Extensión y Comunicaciones: David Carrillo Rojas

Facultad de Humanidades

Decano: Juan Estanislao Pérez

Director del Instituto de Filosofía: Jaime Villegas Torrealba

Comité Científico Serie Selección de Textos

Adolfo Vera, Universidad de Valparaíso

Andrés Bobenrieth, Universidad de Valparaíso - Universidad de Chile

Carlos Contreras, Universidad de Chile - Universidad de Valparaíso

Elisabeth Simbürger, Universidad de Valparaíso

Felix Aguirre, Universidad de Valparaíso

José Jara, Universidad de Valparaíso

Nicolas Clerbout, Universidad de Valparaíso

Osvaldo Fernández, Universidad de Valparaíso

Shahid Rahman, Universidad de Lille 3, Francia

INDICE

PRÓLOGO	13
1. Anticoncepción de emergencia y aborto. Un desafío ontológico, semántico y epistémico para la ciencia biomédica FERNANDO WEISS V.	17
I. FILOSOFÍA DE LA LÓGICA	
2. El <i>juicio</i> en Franz Brentano y Gottlob Frege RODRIGO LÓPEZ O.	29
3. La lógica como ciencia normativa en Charles Peirce: consideraciones para una estructura de la investigación científica LORETO PANIAGUA VALDEBENITO	49
II. FILOSOFÍA Y LITERATURA	
4. “Espíritu”, espíritu, espíritus: Jacques Derrida como lector de Paul Valéry JORGE M. BUDROVICH SÁEZ	65
5. Las ficciones como artefactos en la obra de Jorge Luis Borges JUAN REDMOND	85
6. El lugar de la frontera – entre filosofía y literatura en Jacques Derrida CARLOS CONTRERAS GUALA	99

III. FILOSOFÍA EN AMÉRICA LATINA

- | | | |
|----|--|-----|
| 7. | La calle: notas sobre <i>La reflexión cotidiana</i> de Humberto Giannini | 111 |
| | ADOLFO VERA | |
| 8. | Reflexiones en torno al quehacer «investigativo» en filosofía en América Latina | 123 |
| | ANDRÉS BOBENRIETH M. | |
| 9. | Lecturas de racionalidad, la Lógica Viva en el siglo XXI. Un estudio razonable para un psicologismo normativo en la filosofía de las lógicas | 143 |
| | JAIME VILLANUEVA DONOSO | |

IV. FILOSOFÍA Y FOTOGRAFÍA

- | | | |
|-----|---|-----|
| 10. | La fotografía zombi en la cultura popular. Notas críticas | 161 |
| | FERNÁN RIOSECO P. | |
| 11. | Fotografía y memoria: para reflexionar sobre fotografías gremiales del Sindicato de Estibadores de Valparaíso | 181 |
| | VALENTINA LEAL ROMÁN | |

V. FILOSOFÍA Y POLÍTICA

- | | | |
|-----|---|-----|
| 12. | Un estado nuevo para un príncipe nuevo: la génesis del protagonista político en el Príncipe de Nicolás Maquiavelo | 195 |
| | OSVALDO FERNÁNDEZ | |
| 13. | Carl Schmitt: mito político, antirracionalismo y construcción de la identidad nacional | 207 |
| | GONZALO JARA | |

14. Ciudad: experiencia y vivencia 221
JUAN LUIS MORAGA

VI. FILOSOFÍA DE LAS CIENCIAS

15. ¿Toda la verdad, solamente la verdad y nada más que la 231
verdad?
CARLOS VERDUGO SERNA

*But there is more than I can see,
And what I see I leave unsaid,
No speak it, knowing Death has made
His darkness beautiful with thee*

A. Tennyson

[sect. 74, II. 9-12]

En memoria de nuestro apreciado profesor, compañero y amigo
Fernando Alejandro Weiss Vega
(1973-2014)

PRÓLOGO

El presente volumen reúne trabajos vinculados al Magíster en Filosofía de la Universidad de Valparaíso, entre los años 2013 y 2014. Se trata de la recepción, selección, corrección y edición de trabajos escritos que siguieron a la convocatoria realizada para todos los miembros oficiales del magíster, esto es, alumnos en curso, y profesores del claustro. Una particularidad de esta selección es que no se indica la jerarquía de sus autores. En efecto, el libro pone a disposición del lector interesado en temas filosóficos, un material que da cuenta de las reflexiones que emergen en el seno de nuestro postgrado, indistintamente del escalafón académico de sus portadores.

Una de las características llamativas de esta empresa colectiva, es la diversidad de temas, enfoques, intereses y formaciones que convoca. Aunque es la Filosofía la disciplina que orchestra las exposiciones, la pluralidad de desarrollos posibles hace justicia a los seminarios que componen el programa en sus dos menciones: Lógica y Filosofía de las Ciencias y Pensamiento Contemporáneo. Un panorama multidimensional donde la reflexión filosófica prolifera en la confluencia de subdisciplinas (Bioética, Lógica, Epistemología, Estética, Ontología, Filosofía Social y Política), temas (el aborto, la calle, el juicio, el espíritu, la fotografía, la literatura, la memoria, la experiencia) y referentes culturales (Francia, Alemania, Inglaterra, Estados Unidos y Latinoamérica). Por lo demás, un registro del interés verídico que despierta la actividad filosófica en profesionales formados en áreas tan distintas como la odontología, el derecho, la sociología y la arquitectura, por nombrar sólo algunas.

No cabe duda que la diversidad que celebramos está íntimamente relacionada con la oferta curricular del programa, donde coinciden los intereses, conocimientos, competencias e inquietudes de un equipo de profesores que, año tras año, organiza sus seminarios cuidando la justa medida entre sus particulares trayectorias académicas y la interpelación de presente. Y esto para las dos menciones, cada cual con sus singulares potenciales.

En el caso de la mención en Pensamiento Contemporáneo, puede tratarse de una bibliografía donde aparecen Derrida, Foucault o Marx, propuestos no sólo para quedarse en la mera interpretación del texto, la

“historificación de las ideas” o la veneración pasiva del pensamiento, sino para disponer, tensionar y emplear la teoría en el horizonte de la reflexión crítica del presente. Tal ejercicio se materializa en el intercambio permanente de bibliografía actualizada, en los tiempos privilegiados al diálogo y el encuentro con profesores visitantes de la talla de Jean-Louis Déotte, Richard Begín, Patrice Vermeren, Anselm Jappe, entre otros.

Así también, la mención en Lógica y Filosofía de las Ciencias representa sin duda un sello especial de nuestro Instituto de Filosofía, que se ha caracterizado por la fuerte presencia curricular de estas dos áreas. En el Magíster se tratan los variados temas de la filosofía de las ciencias, la filosofía analítica, la lógica, la filosofía de la lógica y la filosofía de las matemáticas. Se presentan aquí temas de gran relevancia y actualidad, como lo es el caso de la dialógica, la teoría de modelos y el realismo y antirealismo científicos. También aquí hemos tenido la suerte de contar con la visita de destacados filósofos y académicos, tales como Susan Haack, Shahid Rahman, David Miller, Andrés Rivadulla, Jean-Yves Beziau, Eduardo Barrio, David Papineau, José Díez, Juan Manuel Torres, Ana Cuevas, Jeremy Shearmur, Ángeles Jiménez Perona, entre otros.

Nos parece una consideración de primer orden consignar en el título el nombre del lugar donde se produce este objeto, el sello de nuestra universidad y de la ciudad que acoge sus actividades. No por un gesto fetichista —tan común entre quienes representan de modo caricaturesco a la ciudad— sino por la urgencia de hacer visibles los resultados de un programa que con casi 30 años, aún bulle en la confluencia de personas inquietas y apasionadas por la filosofía. Un peculiar espacio donde se puede experimentar el encuentro de distintas tradiciones filosóficas, el sello distintivo de nuestro instituto en la academia filosófica chilena, cristalizado en las presentes páginas.

La siguiente edición ha contado con el debido arbitraje de un comité de expertos adscritos al proyecto editorial que da soporte a este trabajo. Pero si bien hemos cuidado hasta donde nos fuera posible los aspectos formales de cada exposición, así como de la totalidad del libro, hemos decidido honrar el formato libro no subsumiendo de modo cerrado la estructura de los trabajos a las indicaciones de los editores. Tal práctica nos libera de los repetidos intercambios de correcciones con los autores, a veces coercitivos e inflexibles, y libera a los últimos del temor de ver sus trabajos publicados en formatos seriamente modificados. Por tanto, huelga decir que cualquier falta, afirmación o compromiso identificable en

cualquiera de los trabajos que aquí aparecen, es responsabilidad exclusiva de sus autores.

Este libro es uno de los resultados del Plan de Mejoramiento Institucional para las Humanidades, Artes y Ciencias Sociales (PMI HACCS), por lo que agradecemos a su director, profesor Juan Sandoval, la confianza puesta en esta empresa. Así mismo, debe en gran medida su existencia a la contribución del profesor Juan Redmond, quien con su iniciativa editorial *Serie Selección de Textos* (S/T) ha abierto este importante espacio en nuestra facultad.

Por último, debemos agradecer el apoyo de las autoridades de la Facultad de Humanidades, entre quienes cabe nombrar a su decano, profesor Juan Estanislao Pérez, al Director del Instituto de Filosofía, profesor Jaime Villegas, al Director del Magíster en Filosofía, profesor Osvaldo Fernández, al Comité Académico de la Serie S/T y a todos los autores que participan de este volumen.

Los editores

Valparaíso, mayo de 2015

Anticoncepción de emergencia y aborto. Un desafío ontológico, semántico y epistémico para la ciencia biomédica

Fernando Weiss V.¹

Resumen

El problema de la anticoncepción de emergencia (ACE) y el aborto en todas sus modalidades no sólo suscita un debate valórico y bioético en torno a la noción de vida humana, dignidad y respeto hacia el que está por nacer. Gran parte de las cuestiones en juego se originan en definiciones cruciales del momento biológico sobre el que eventualmente se intervendrá mediante diversas tecnologías. Por otra parte, la ciencia biomédica, forzada al límite de sus alcances epistémicos, no puede presentar un escenario de fenómenos continuos con total claridad diagnóstica. De este modo, existe un gran espectro de argumentos de tipo epistémicos, semánticos, evolutivos, referentes a la potencialidad y a la individualidad.

Anticoncepción de emergencia (ACE)

Según la OMS, la ACE constituye un procedimiento anticonceptivo, principalmente basado en el uso de levonorgestrel (LN) destinado a prevenir embarazos en los días inmediatamente posteriores a una relación sexual desprotegida, indicada en situaciones de emergencia como la falla, el uso incorrecto u omisión de otros AC y casos de violación (OMS 2012). Agrega la OMS que la ACE sólo es eficaz en los primeros días posteriores a la relación sexual, antes de la ovulación y antes de la fecundación, no pudiendo interrumpir un embarazo establecido ni dañar al embrión en

¹ Fue un destacado Odontólogo, especialista en rehabilitación oral, Magister en lógica y filosofía de la Ciencia y Diplomado en Bioética.

desarrollo, en otras palabras, la ACE carece de poder abortivo. Su eficacia anticonceptiva varía entre un 52% a un 94%. Recientes estudios en Chile avalan estas cifras de eficacia y corroboran su falta de potencial abortivo (Noé, Croxatto et al 2011) así como múltiples autores . (Landgren, 1989., Marions 2002, Ugocsai G., et al 2002., Durand M., et al 2005., Vargas M., et al. 2006., Wu J., Chen J., et al. 2001). Investigación internacional como la experiencia de Utah (Turok 2009), realizada en seguimientos de 6 años en una vasta población, indican asociaciones significativas entre los incrementos en la ACE con LE y una disminución global de abortos.

Definiciones de embarazo y aborto

Las definiciones genéricas de vida y vida humana, fecundación, embrión y pre-embrión, transporte embrionario, implantación y embarazo son algunos de los puntos en discusión en el fenómeno continuo del desarrollo del individuo y su status ontológico. De lo anterior se derivan conceptos como identidad genética y ontológica, autonomía biológica, individualidad, totipotencialidad, dependencia y diálogo bioquímico que hacen aún más compleja la discusión.

La noción de embarazo suscita polémica en cuanto al momento biológico que refiere a su inicio como proceso. Ya sea la definición de la Organización Mundial de la Salud (OMS) u otras entidades médicas como la Federación Internacional de Ginecología y Obstetricia (FIGO, 2000) que coinciden en fijar su comienzo desde el término de la anidación del embrión; u otras definiciones que apuntan a coincidir el inicio del embarazo con el momento mismo de la fecundación, ambas definiciones representan momentos bien diferenciados en el espacio tiempo del proceso reproductivo humano, y delimitan los extremos del proceso de transporte embrionario, que definiremos a continuación. Ambas visiones implican diferentes preguntas y respuestas a los desafíos ontológicos, epistémicos y semánticos del problema, así como escenarios de decisión pragmática radicalmente opuestos en torno a intervenciones reproductivas.

No obstante la evidencia presentada, aún existe debate respecto al posible efecto abortivo de la ACE basada en LNG, es decir en su acción post fertilización, debate suscitado por definiciones imprecisas y usos relativos de los términos aborto y embarazo. Para la OMS el embarazo se inicia al terminar el proceso de anidación de un blastocisto en la pared del endometrio. De acuerdo a las posturas más conservadoras y particularmente la Iglesia Católica, la noción de embarazo parece identificarse con el inicio

de una “nueva vida”, esto es el momento de la fecundación (o concepción), con la unión de los gametos masculino y femenino (Humane Vitae 1968), posturas confirmadas por Juan Pablo II (Evangelium vitae 1995) y Benedicto XVI en sus últimos mensajes de 2013.

Las definiciones de embrión y “pre-embrión”

En la discusión sobre el status ontológico y moral del embrión humano, aparece especialmente ilustrativo el llamado informe de Warnock (DHSS, 1984), uno de los documentos internacionales precursores en materia de legislación de fecundación in vitro y transferencia de embriones. El informe establece una distinción entre embrión y “pre embrión”. Este último consiste en la fase de desarrollo desde la fecundación hasta el día 14, momento en la embriogénesis en que surge el tubo neural (el prospecto del sistema nervioso central) y eventualmente ya no es posible la división del embrión (es decir la gemelación o clonación espontánea) sin la muerte de éste. De este modo el pre embrión carecería de la pretendida unicidad e individualidad del embrión. Esta distinción se ha tildado de utilitarista pues en cierta forma calmaría a la opinión pública, fijando límites temporales para un proceso continuo y por otra parte legitimaría la experimentación con pre-embiones para el mundo de la ciencia. Tal utilitarismo no obstante parece ser una interpretación parcial de acuerdos científicos.

Argumento epistémico y experimental

El episodio biológico que media entre los eventos de fecundación y anidación (o implantación), eventos cruciales para las visiones que hemos revisado, se denomina transporte embrionario; su importancia científica capital. Una vez concluida la implantación, la ciencia médica está en condiciones razonablemente válidas de detectar por medios bioquímicos y test diagnósticos la presencia de un embarazo, pues seis a siete días después de la fecundación, el embrión anidado envía señales hormonales detectables en sangre. Sin embargo, el proceso de transporte embrionario es invisible a la ciencia y a la tecnología actual, pues no existen marcadores bioquímicos en la sangre de la madre que permitan presumir la presencia de un embrión, a pesar del intenso intercambio de sustancias (“diálogo bioquímico”) entre el embrión y el ambiente tubárico. De acuerdo a la opinión del Dr. Fernando Zegers (Zegers 2004), previo al embarazo, no

existe manera de saber si en la mujer se está desarrollando tal transporte embrionario. Señala el autor que esta relación temporal tiene relevancia semántica, pues no se puede hablar de gestación salvo que existan evidencias químicas del embrión anidado. Definiendo aborto como interrupción de un embarazo, no puede hablarse de aborto antes de contar con su evidencia. Agrega finalmente que esto no tiene que ver con la constitución de una nueva vida, sino con el momento biológico en que sabemos de ella gracias a la ciencia.

Además, existe una limitación bioética y experimental para demostrar científicamente el posible efecto abortivo de LNG. Ya que no es posible diseñar y ejecutar un ensayo clínico controlado, como fuente de mayor evidencia biomédica, pues esto supondría intervenir posibles embarazos gestados bajo los efectos post implantatorios de LNG, no existe evidencia directa de su efecto no abortiva, pero ello no implica asumir su potencial abortividad. También se ha señalado que un embarazo podría abortarse bajo los efectos de LNG, no obstante tales tasas de pérdidas son estadísticamente atribuibles a las pérdidas normales y a la baja fertilidad de la especie humana, y no necesariamente a un posible efecto abortivo de LNG.

En este contexto, la visión biomédica acoge una ontología que podríamos llamar antirrealista y una visión instrumentalista, pues los asuntos ontológicos carecen de relevancia al ser indetectables con la tecnología actualmente disponible, o mejor dicho, cobran realidad en tanto son evidentes, lo que más que un problema semántico es principalmente epistémico. No se advierte ni se deduce necesariamente en esta postura un interés doctrinario a priori en favor de uno u otro momento para la definición de embarazo, ni un interés pragmático en la definición de embrión o ser humano.

Argumento de la dependencia

Un argumento de interés es la supuesta indefensión y fragilidad del embrión en sus estadios previos a la anidación, que lo harían sujeto de derecho y protección. Es un hecho que no toda relación sexual, dada en un período fértil y en sujetos jóvenes y sanos, que buscan un embarazo, termina en una anidación exitosa e incluso no necesariamente en fecundación. Existen múltiples pérdidas de embriones implantados y de otros que no llegaron a hacerlo. Estas pérdidas se denominan abortos subclínicos y son indetectables para la mujer. Es decir la especie humana no posee en forma natural un alto éxito reproductivo. A esta limitación se agregan

las alteraciones genéticas de los ovocitos presentes incluso en mujeres jóvenes (19%) y que aumenta hasta 79% en mujeres mayores de 40 años (Battaglia et al, 1996). Este control de natalidad operado por la naturaleza podría considerarse una característica evolutiva en el ser humano y más que una “matemática de la naturaleza” como lo denomina Zegers, debiera ser entendida como la selección natural en acción, actuando de un modo darwinista, precisamente en una ventana biológica temporal que in situ, es invisible al diagnóstico médico e inaccesible a la terapéutica. Posterior a la implantación, la ciencia biomédica ya está en posición de enfrentar con herramientas tecnológicas al desafío permanente de las enfermedades y accidentes, fuerzas que podríamos denominar el brazo eugenésico negativo de la selección natural. Por lo expuesto, la identidad entre fecundación, embarazo y el comienzo de la vida humana no parece consistente en virtud de sus definiciones, sus limitaciones epistémicas y sus consecuencias inmediatas.

Argumento de la simetría

El comienzo de la vida humana, en cuanto proceso, es susceptible de una comparación simétrica con su evento análogo, el término de la vida humana. Desde 1968, con los llamados criterios de Harvard (Beecher, 1968), existe acuerdo biomédico en señalar el fin de la vida humana con el evento de cese de la actividad eléctrica (o no detección por medio de electroencefalografía) de la corteza cerebral, o más precisamente el encéfalo. Aun cuando el cuerpo continúe viviendo vegetativamente, se acepta que un organismo en tal condición si bien continúa perteneciendo a la especie humana, ha dejado de poseer en forma total e irreversible las facultades cognitivas que permiten la vida de relación; es el caso del donante de órganos. En este sentido algunas líneas editoriales de publicaciones bioéticas (cf. Shea, 1985) señalan que la vida humana se desplegaría en la completa funcionalidad del organismo, situación que simétricamente no es tal antes del desarrollo del tubo neural, ni después de la muerte cerebral.

Argumento de la potencialidad

Se ha argumentado que el embrión, desde la fecundación hasta incluso antes de la anidación, posee la potencialidad de transformarse en un ser humano pleno, lo que le entregaría un status moral superior a

cualquier otro tipo celular “común”. No obstante, el argumento de la potencialidad se ve seriamente amenazado con las recientes investigaciones en clonación y genética celular. El científico británico Ian Wilmut (Campbell et al, 1996) y su equipo de investigadores obtuvieron por clonación somática nuclear a la legendaria oveja Dolly, demostrando que el material genético de cualquier célula madura puede transformarse en el material genético de un nuevo ser. Sin embargo esta técnica quedaría ampliamente superada luego de las investigaciones de Gurdon y Yamanaka (Gurdon 1962, Yamanaka 2006), recientemente galardonados con el premio Nobel de medicina. Según estos autores, una célula madura es reprogramable mediante la introducción de pocos genes, permitiendo obtener una célula pluripotente inducida, es decir una célula capaz de reprogramarse en cualquier otra. Tampoco existe consenso ni condena unánime acerca de los posibles alcances de la clonación humana, incluso entre expertos biólogos y filósofos de primer nivel (Crick F., Dawkins R., Bunge M., Quine WVO. 1997). Lo anterior demostraría que la dignidad atribuible al embrión, ya no es privativa de cualquier célula humana, lo que debilita considerablemente el argumento de la potencialidad.

Conclusión

Finalmente una discusión bioética respecto a estos confines de la vida humana, es fructífera sólo sobre la base de una ontología de límites claros, acuerdos semánticos unívocos y una epistemología que utilice adecuadamente los recursos tecnológicos de la ciencia. Prescindir de alguno de estos aspectos torna complejo el diálogo y los acuerdos. Además, pretender que sea la ciencia biomédica quien defina como evento crucial el momento del inicio de la vida humana parece ser una exigencia que va más allá de las atribuciones de ésta, pues la ciencia sólo describe y explica fenómenos, sin introducir en ellos juicios ni elementos valóricos, como ya he quedado expresado en la reciente discusión del Manifiesto de Madrid (Jouve 2009), y su Contramanifiesto (Morata 2009). Sin embargo, ello no significa que tal discusión valórica deba obviar los hechos científicos, reflexionarlos sin sesgos, con objetividad y la mayor exhaustividad en el acceso a sus evidencias disponibles.

Referencias bibliográficas

- BATTAGLIA, et al., *Influence on maternal age on meiotic spindle assembly in oocytes from naturally cycling women*. Hum. Rep. 1996, 11(10): 2217-22.
- BEECHER, HK, "A definition of irreversible coma: report of the ad hoc committee of the Harvard Medical School to examine the definition of death". JAMA 1968, 205: 85-88.
- CAMPBELL, K. H. S. & MCWHIR, J. & RITCHIE, W. A. & WILMUT, I. (1996), "Sheep cloned by nuclear transfer from a cultured cell line". *Nature* 380 (6569): 64–66.
- CRICK, F. & DAWKINS, R. & BUNGE, M. & QUINE, W.V.O., "Declaration in defense of Cloning and the Integrity of Science Research". *Free Inquiry* vol 17 n°3, 1997.
- Department of Health and Social Security. *Report of the committee of inquiry into human fertilisation and embriology*. Londres 1984
- DURAND, M, & LARREA, F. & SCHIAVON, R., "Mecanismos de acción de la anticoncepción hormonal de emergencia: efectos del levonorgestrel anteriores y posteriores a la fecundación". *Salud Pública*, Méx 2009; Vol. 51(3):255-261
- DURAND, M. & CRAVIOTO & RAYMOND, M.E. & DURÁN-SÁNCHEZ, O. & Cruz-Hinojosa, M. & Castell-Rodríguez, A. & Schiavon, R. & Larrea, F., "On the Mechanisms of Action of Short-Term Levonorgestrel Administration in Emergency Contraception". *Contraception*, 2001, 64: 227-234.
- FIGO *Ethical Guidelines Regarding Induced Abortion for Non-Medical Reasons*, Adopted by the FIGO General Assembly as part of the pre-Congress Workshop Report at the XVI FIGO World Congress, Washington D.C., September, 2000.
- GURDON, J.B. (1962). "The developmental capacity of nuclei taken from intestinal epithelium cells of feeding tadpoles". *Journal of Embryology and Experimental Morphology*. 10:622-640.
- JOUBE N. & VERA LF. & NOMBELA C. et al. *Manifiesto de Madrid* 2009.

- LANDGREN, B. M. & JOHANNISSON, E. & AEDO, A-R. & KUMAR, A. & YONG-EN, S., The Effect of Levo-norgestrel Administered in Large Doses at Different Stages of the Cycle on Ovarian Function and Endometrial Morphology. *Contraception*, 1989, 39: 275-89.
- MARIONS, L., K. GEMZELL, K. HULTENBY, I. LINDELL, X. SUN, B. STABI & BYGDEMAN, M.: "EmergencyContraceptionwithLevonorgestrel and Mifepristone: Mechanism of Action". *American Journal of Obstetrics and Gynecology*, 2002, 100 (1): 65-71.
- MORATA G. et al. *Contramanifiesto de Manifiesto de Madrid* 2009
- OMS, nota descriptiva n°244, julio 2012, en <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs244/es/>
- SHEA MC. "Embryoniclife and human life". *J. MedEthics*, 1985;11:205-209.
- SS. JUAN PABLO II, *Encíclica Evangelium Vitae*, 1995.
- SS. PABLO VI, *Encíclica Humane Vitae*, 1968.
- TAKAHASHI, K., YAMANAKA, S. (2006). *Induction of pluripotents-temcellsfrom mouse embryonic and adultfibroblast cultures by-definedfactors*. *Cell* 126:663-676.
- TUROK, DK & SIMONSEN, SE & MARSHALL, N. Trends in le-
vonorgestrelemergency contraception use, births, and
abortions: the Utah experience. *Journal Medscape J Med*.
2009;11(1):30. Epub 2009 Jan 29.
- UGOCSAI, G. & RÓZSA, M. & UGOCSAI, P., "Scanningelectronmi-
croscopic (SEM) changes of theendometrium in women-
takinghigh doses of levonorgestrel as emergency postcoital
contraception". *Contraception*. 2002 Dec;66(6):433-7.
- VARGAS, M. & TAPIA, A. & HENRÍQUEZ, S. & QUEZADA, M. &
REYES, P. & CÁRDENAS, H. & NOE, G. & SALVATIERRA, A.
& GANGI, L. & MONROE, D. & VELASQUEZ, L., CROXATTO,
HB., *Efecto de la administraciónpostovulatoria de levonorges-
trel sobre el perfil de expresión de 20.383 genes durante el pe-
ríodo de receptividad endometrial analizado por microarreglos
de ADN*. XIX Reunión Bienal de la Asociación latinoameri-

cana de Investigadores en Reproducción Humana ALIRH.
Cartagena de Indias, Colombia Mayo 10-13 de 2006.

WU, J. & CHEN, J. & XU, R. & ZHOU, P. & WANG, H. & ZHOU, P. & QIAO, G. & ZHU, P. & WANG, J., "Effect of mifepristone and levonorgestrel on the human endometrium during periimplantation". En Ch. P. Puri, P. F. A. Van Look (Eds.): *International Conference on Reproductive Health. New Age International* (P) Limited, Publishers, New Delhi, 2001, pág. 143-148.

ZEGERS H, F. "Mecanismo de acción del levonorgestel como anticonceptivo de emergencia". CEP 2004.

I

Filosofía de la Lógica

El *juicio* en Franz Brentano y Gottlob Frege

Rodrigo López Orellana¹

Resumen

En este trabajo mostro, brevemente, las concepciones de Franz Brentano (1838-1917) y Gottlob Frege (1848-1925) acerca del *juicio*, respecto a su visión acerca de aquello que se pueda establecer como la *unidad mínima del conocimiento*. Sus ideas son muy importantes para lo que inaugurarán ambos filósofos para el siglo XX, por la fuerza y la recepción de sus ideas: el psicologismo y fenomenología (Brentano), y el logicismo (Frege).

Palabras claves: juicio, representación, proposición, referencia, sentido, significado, lógica, conocimiento, prueba.

1. Introducción

Para el desarrollo de este tema, se debe señalar antes lo siguiente.

En primer lugar, es importante tener presente que la visión que tenía Frege de la lógica era clara y definida ya que construye por primera vez un *sistema* lógico, llegando a ser el fundador de la lógica moderna. Su concepción del juicio es central en su lógica ya que se transforma para él en la unidad básica del conocimiento, determinada especialmente por el llamado *principio contextual* y por la *referencia* (Bedeutung) de los enunciados, que son la forma de los juicios. Rompe así con la lógica

¹ Email: rodrigo.lopez@achif.cl

clásica que ubicaba al «concepto» como unidad básica para la significación y el conocimiento, expresado en la forma del silogismo aristotélico. Los principales textos donde Frege analiza este tema son *Conceptografía* (1879), *Los fundamentos de la aritmética* (1884), *Sobre sentido y denotación* (1892), *El pensamiento* (1918), *La negación* (1918) y *Pensamientos compuestos* (1923).

En segundo lugar, respecto a Brentano, hay que advertir que nunca publicó extensa y decididamente sobre su concepción de la ciencia de la lógica, aunque prometió hacerlo (cf. Brentano, HS²: § 15). Sólo dejó en literatura algunos comentarios y observaciones que podemos encontrar en el Libro II de su *Psicología*, Cap. VII. También, podemos encontrar algunas ideas en sus obras secundarias como *Sobre el concepto de verdad*, *El origen del conocimiento moral*, *Verdad y evidencia*, *El porvenir de la filosofía* y en *Sobre la existencia de Dios*, donde se expresa el riguroso método de Brentano para tratar estos temas, donde la lógica cumple un rol fundamental ya que es la única ciencia que puede darnos certeza. No obstante, el análisis del juicio tiene una importancia central en su filosofía, y le dedica una parte importante en su *Psicología*. Brentano distingue aquí entre «representación» y «juicio», como dos modalidades muy diferentes de la conciencia de un objeto, aunque todo juicio supone antes una representación. Este redescubrimiento de la esencia del juicio —que ya estaba presente en Aristóteles pero que, según Brentano, fue olvidado por los lógicos— lo lleva a tomar serias consideraciones respecto a la necesidad de una *reforma* de la lógica, especialmente al darse cuenta que, cuando el objeto de una representación se convierte en el objeto de un juicio, afirmativo o negativo, tenemos otra clase de referencia, distinta a la realizada por la conciencia en la mera representación.

² Con “BRENTANO, HS” me referiré de aquí en adelante a la traducción al español de Hernán Scholten que está online, y que no está fechada lamentablemente (véase las referencias bibliográficas, al final de este documento).

2. Antecedente histórico

Brentano, que fuera un gran estudioso de Aristóteles, desarrolló un estilo y un método filosófico opuestos al idealismo alemán y al neokantismo imperantes en su época. Propuso, a partir de su relectura de Aristóteles, fundar la filosofía en el «análisis riguroso de los conceptos», oponiendo el rigor, objetividad, claridad y sobriedad al sobrevalorado discurso de la filosofía especulativa de sus contemporáneos. No está demás decir que con esto, y en especial con sus ideas sobre psicología y lógica, originó dos corrientes importantísimas para el siglo XX, la fenomenología y el empirismo lógico. Por ello, hoy muchos concuerdan en encontrar el punto de partida de la filosofía analítica en la figura de Brentano —también en Bolzano y Lotze—, cuya influencia fue contundente. Por ejemplo, se dice que fue él quien propició la difusión del pensamiento inglés (James Mill, John Stuart Mill, Alexander Bain, Herbert Spencer, entre otros) en Austria y Alemania, en su momento, y a su vez tuvo una gran influencia en algunos pensadores ingleses de la época. Brentano cita muchas veces en sus obras a estos filósofos, incluyendo citas en su idioma original.

En lo que respecta al desarrollo de la lógica moderna, la influencia de Brentano fue determinante para aquellos discípulos suyos que jugaron un rol fundamental en este ámbito. Como por ejemplo, Alexius Meinong, quien influyó fuertemente a Russell —en los primeros desarrollos de su pensamiento—, Anton Martin quien fundó la escuela neopositivista de Suiza, y Kazimierz Twardowski, fundador de la escuela deemberg-Varsovia, quien a su vez traspasó esta influencia a lógicos como J. Łukasiewicz³ y S. Leśniewski; hasta se ha reconocido una gran influencia en lógicos como Tarski y Bocheński. Este círculo lógico polaco-austriaco siguió fielmente las enseñanzas de Brentano en la idea de que el verdadero desarrollo de la filosofía era a través del análisis lógico del lenguaje, «de los conceptos, y de las diversas categorías del lenguaje», y para esto la filosofía no debía apartarse de la ciencia natural, en función de su propio método. Asimismo, ellos continuaron el contacto con los filósofos y lógicos ingleses, posteriormente (cf. D'AGOSTINI, 2000: 261-264).

³ Sobre el interés de Łukasiewicz por revisar exhaustivamente la lógica de Aristóteles, especialmente el principio de (no) contradicción, véase BOBENRIETH, 1996, Cap. I.

Mas, lo que subyace a esta influencia, y que está antes de lo que vino luego en el siglo XX, es que Brentano participa en un acontecimiento no muy mencionado por los manuales de historia de la filosofía y de lógica, y que determinará el desarrollo de la lógica moderna desde Frege. Este acontecimiento fue inaugurado por el maestro de Brentano, Friedrich Adolf Trendelenburg (1802-1872), quien comienza un renacimiento de la lógica clásica que había sido olvidada por los pensadores modernos y la dialéctica hegeliana. Según Brentano, el directo responsable de este olvido había sido Kant.

Trendelenburg inicia un redescubrimiento de Aristóteles, tanto de su lógica, metafísica y de su psicología, y que a su vez trajo consigo una revaloración de las propuestas filosóficas, matemáticas y lógicas de Leibniz, principalmente del proyecto de la *lingua characterica*. Estas ideas entusiasman a sus discípulos, entre los cuales están: el propio Brentano, Feuerbach, Marx, Kierkegaard, Cohen, Dilthey, Zeller, quienes comienzan la filosofía contemporánea a partir del quiebre con el hegelianismo. Un ejemplo que hace relevante este acontecimiento es que uno de los que recibe positivamente esta crítica es Frege. Aunque se sabe bien que Frege no participó de ninguna de las lecciones de Trendelenburg, sí estudió con Kuno Fischer (1824-1907) en el período de la polémica entre estos dos influyentes filósofos alemanes (1869). Esta polémica atrajo mucho interés entre los filósofos de la época, y se centraba en los problemas de la aprioridad y subjetividad del conocimiento. Fischer —que se consideraba un hegeliano ortodoxo—, especialmente en su *Sistema de la Lógica y la Metafísica*, al igual que Hegel, afirmaba que la Lógica era a la vez teoría del conocimiento y metafísica, y que el método de la filosofía era correctamente la dialéctica. Lo que Trendelenburg y sus discípulos no aceptaban. En su *Investigaciones lógicas* (*Logische Untersuchungen* de 1840), Trendelenburg señala principalmente que es en la lógica aristotélica que la filosofía encontraría seguridad y certeza, estableciendo en primer lugar que el único procedimiento seguro para la investigación filosófica era el *análisis*. No deja de llamar la atención que Frege tratara de publicar con el mismo título su compendio de tres ensayos semánticos (1918-1923)⁴.

⁴ Para todos estos datos históricos, cf. «Zurück zu Kant» (Adolf Trendelenburg, la superación del idealismo y los orígenes de la filosofía contemporánea) de Mario Ariel González Porta: <https://sites.google.com/site/neokantianismbr/neokantismo-e-historia-da-fi>

Brentano llevó más lejos las ideas de su maestro, tanto sus ideas del método de la filosofía como también respecto a la lógica y psicología. La base del pensamiento de Trendelenburg seguía siendo la lógica aristotélica. En cambio, Brentano señalaba explícitamente una reformulación de sus reglas, como veremos a continuación. Su distinción entre fenómenos psíquicos, especialmente entre representación y juicio, lo lleva a vislumbrar esa consecuencia (cf. BRENTANO, HS: Cap. VI; y BRENTANO, 2006). Pero aún así, Brentano no estuvo a la par de los desarrollos de sus contemporáneos (Mill, Bolzano) que pensaban que dicha refundación de la lógica debía venir de la mano de su *matematización*.

Con su gran carisma, Brentano gozó de mucha admiración entre sus pares y discípulos, lo que valió para fundar una verdadera escuela brentaniana, de la cual participaron importantes filósofos y lógicos que influyeron y transformaron el panorama de la filosofía a comienzos de siglo XX (cf. GONZALEZ PORTA, 2014).

3. El juicio en Brentano

Distinción entre representación y juicio

La distinción entre *representaciones* y *juicios* es una cuestión que atraviesa las ideas acerca de la lógica que tenía Brentano, como veremos a continuación. Brentano sostenía que esta distinción había sido olvidada por la tradición filosófica —salvo Descartes—, lo que había oscurecido los problemas metafísicos, como el problema de la naturaleza de los objetos matemáticos, el número, el continuo, los objetos lógicos, etc.; y también de otras cuestiones como la verdad, la bondad, la justicia, etc. Para Brentano, el lenguaje de la filosofía no era capaz de captar y explicar todavía las evidencias de las teorías científicas debido a estas confusiones. Por ello, se dedica a un análisis riguroso de los conceptos con los cuales se describía la realidad del pensamiento y del conocer.

En el Cap. VII, Segundo Libro, de su *Psicología*, Brentano señala que representación y juicio son dos distintas clases fundamentales de fenómenos psíquicos, son dos modalidades muy diferentes de la conciencia

de un objeto. Si bien esto es cierto, todo juicio supone una representación. No obstante, “Afirmamos que todo objeto juzgado es recibido en la conciencia de un doble modo, como representado y como afirmado o negado” (BRENTANO, HS: 154). Cuando el objeto de una representación se convierte en el objeto de un juicio afirmativo o negativo tenemos otra clase de *referencia*, distinta a la realizada por la conciencia en la mera representación. Según Brentano, estas dos clases distintas de fenómenos psíquicos se diferencian según su *referencia intencional*. En realidad señalaba tres, *representación*, *juicio* y *emoción*, pero sólo me limitaré a las dos primeras que vienen al caso.

La referencia intencional de las representaciones está dada tanto por las intuiciones concretas de los sentidos como por las intuiciones más abstractas del pensamiento. En el juicio, a demás de contener ya lo representado, la referencia intencional consiste en admitir o rechazar ese objeto representado por el pensamiento (cf. BRENTANO, 2002: § 20). Se diferencian en virtud del contenido de su referencia.

Brentano cree superar así el problema metafísico que no pudo superar Descartes respecto al contenido de los *judicia*. Según él, Descartes señaló claramente estos dos tipos de fenómenos de la conciencia, pero no logró alcanzar la naturaleza propia del juicio. Para Descartes el juicio consistía en la referencia de unas representaciones a otras, en una composición o asociación de representaciones (cf. *Meditaciones metafísicas*, Meditación III). Por ejemplo en «un árbol verde» (o «un amante de la ciencia», etc.), lo representado en la expresión por «árbol» y «verde» debería servirnos para la comprensión del sentido y su conocimiento en su asociación. Pero Brentano señala que:

Una asociación entre dos representaciones, por fuerte que sea, no es una razón suficiente para el asentimiento, no es una prueba de que los hechos correspondientes estén entrelazados en la naturaleza exterior (BRENTANO, HS: 193).

La naturaleza de los juicios revela una relación diferente entre pensamiento y conocimiento. Las representaciones (o ideas; *Vorstellung*), en virtud de la dirección en su referencia intencional, no serán ni correctas o incorrectas, *verdaderas* o *falsas*, simplemente ellas *captan* o no el objeto. En cambio, los juicios (y también las emociones, tercera clase de fenóme-

nos psíquicos) sí pueden ser correctos o incorrectos en virtud de su objeto. Los criterios de verdad son objetivos. Por eso la certeza y la evidencia no conocen grados. Y tales criterios estarán dados por las reglas lógicas. La verdad o falsedad depende de la evidencia de un juicio, de su certeza intuitiva que se funda en las reglas de la lógica, ya que en ellas se articula la verdad de los juicios. Las expresiones, oraciones, del lenguaje tienen de alguna manera una estructura relativa a esas reglas de la lógica y lo que queremos referir con ellas en el juicio se desenvuelve según esas reglas (si no fuera así no podríamos afirmar o negar nada). Tales reglas son universales, la necesidad y corrección de la lógica tienen una naturaleza independiente de la conciencia individual. Por ello, la verdad o falsedad de una cosa radica en la evidencia del juicio. Con esto trata de superar toda relatividad ontológica y epistemológica evitando fundar la verdad y el conocimiento en su relación con la subjetividad interior transcendental. La verdad está en el juicio y en su referencia intencional. La universalidad de la lógica hace que la verdad ontológica dependa de la verdad lógica.

Según Brentano, el problema con la metafísica especulativa es que, por ignorar la naturaleza y distinción entre representación y juicio, cae en el mismo error que Descartes. En su Meditación III:

[...] Descartes, que distingue la clase de los juicios de la clase de las representaciones, atribuye, sin embargo, el carácter distintivo de la evidencia —que poseen los juicios evidentes— a la clase de las representaciones. La evidencia, según él, consiste en un especial carácter de la percepción, es decir, de la representación que sirve de base al juicio. Es más, Descartes llega tan lejos, que llama a esa representación *cognoscere*, conocimiento. ¡Conocimiento, pues, sin juicio! (BRENTANO, 2002: nota 28, p. 65).

Teoría de la verdad como correspondencia

Pero tenemos un uso ambiguo y diverso de «verdadero» o «falso». Llamamos «verdaderos» o «falsos» a los conceptos, a los juicios, a las representaciones, a las palabras, a los objetos, a las preocupaciones, a los amigos, al oro, a una felicidad verdadera o falsa, etc. (los ejemplos son de Brentano):

Pero asimismo nos damos cuenta fácilmente de la relación con algo uno, que es determinante por doquier [...] ¿Y cuál es este uno? ¿Dónde se encuentra la verdad en el sentido más propio? Aristóteles dice que se encuentra en el juicio (BRENTANO, 2006: 11).

Sobre estas ideas descansará la propuesta ontológica y epistemológica de Brentano, que de partida defiende y re-estructura una teoría de la verdad como correspondencia. Pero esta teoría de la verdad ya no parte desde un tratamiento ontológico donde se corresponde representación y cosa, u objeto. Brentano se da cuenta a través del análisis de los conceptos que en la naturaleza de los juicios, en su estructura y función, se alberga una respuesta al problema tradicional de la metafísica.

En relación con la verdad y la falsedad de los juicios reciben también ese nombre todas las demás cosas que se llaman verdaderas o falsas; unas cosas, porque enuncian un juicio verdadero o falso, como una afirmación falsa o un dicho falso; otras cosas, porque dan lugar a un juicio verdadero o falso [...] (BRENTANO, 2006: 12).

En Brentano, verdad y falsedad en sentido propio se encuentra sólo en el juicio. Que llamemos verdadera o falsa a una representación, o conceptos, o palabras, u objetos, amigos, el oro, etc., sólo es en virtud de que de tales cosas afirmamos o negamos algo. Y, al igual que Aristóteles, señala que es verdadero cuando el que juzga procede en conformidad con las cosas, y que es falso cuando procede de modo opuesto a ellas. Se trata de la verdad como la concordancia del juicio con las cosas *reales*.

Si nos fijamos en la cita que apareció más arriba:

Una asociación entre dos representaciones, por fuerte que sea, no es una *razón* suficiente para el asentimiento, no es una prueba de que los hechos correspondientes estén entrelazados en la naturaleza exterior (BRENTANO, HS: 193).

aparece aquí una noción, que es constante en las ideas acerca de lógica que tiene Brentano, esta es la noción de «prueba». Para Brentano, la noción de prueba es determinante al momento de referirnos al mundo, y al momento de querer construir un discurso sobre él. La relación que existe entre el juicio y lo representado por él no es una relación de identidad,

sino una *proporción*⁵ entre el juicio y la cosa. El objeto conocido no es idéntico al pensamiento acerca de ese objeto. Si fuera así no viene al caso la necesidad de dar cuenta de ello, de exigir una *prueba*. Así evidencia y verdad no son cuestiones concernientes a la ontología, sino que tienen que ver con un ámbito lógico dada la naturaleza del juicio.

La estructura del juicio

Estas consideraciones llevan a Brentano a tratar, brevemente tanto en su *Psicología* como en *El concepto de verdad*, la estructura que tienen los juicios, precisamente, la estructura de la expresión. Así, señala lo siguiente:

La expresión de un juicio puede decirse que es, en general, una proposición, una reunión de varias palabras, lo cual se comprende fácilmente desde nuestro punto de vista (BRENTANO, HS.: 200).

Pero a su vez señala que una representación es la base de todo juicio —como ya se dijo anteriormente—, y que tanto los juicios afirmativos como negativos coinciden respecto al contenido a que se refieren: el juicio negativo se limita a negar el objeto que el juicio afirmativo correspondiente admite. Con esto, Brentano está señalando dos niveles en la estructura de los juicios, uno a nivel de su expresión verbal y otro a nivel de su referencia intencional. Los términos incluidos dados en las partes de la expresión (que por ahora siguen siendo Sujeto y Predicado, más cópula verbal) tienen un contenido referencial intencional, que por un lado tienen una representación de base, pero por otro le corresponde lo verdadero y lo falso según aquello que afirmen o nieguen.

Generalmente, dentro de la expresión están incluidos los vocablos estereotipados “ser” y “no ser”, con los cuáles se obtienen múltiples relaciones, expresadas en los silogismos (cf. BRENTANO, HS: Cap. VII, § 13). Pero para Brentano, estos no indican una relación de identidad entre sus términos que esté dada por la cópula, sino más bien muestran su proporción —su correspondencia—, que dirige hacia la referencia intencional

⁵ En el mismo sentido que se expresa en la técnica de las proporciones de Eudoxo, que está a la base de la silogística de Aristóteles.

de las cosas en cuestión. Y decimos que algo es verdadero cuando el modo de referencia, que consiste en admitirlo, es el *justo*. Aunque respecto a los juicios que contienen conceptos abstractos, aquellos donde pareciera ser que no hay nada que manifieste evidentemente su corrección, la mayoría de los conceptos y principios que se mantienen incommovibles, válidos universalmente para todos —por ejemplo, el teorema de Pitágoras, etc.— son conocidos, de una u otra manera, por vía natural, a través de la experiencia. Son por tanto evidentes, y poseen ese carácter en la medida que han logrado su abstracción y universalidad a través del conocimiento humano, y la propia naturaleza de esos juicios lo demuestra. Estos principios son: el de contradicción y el de identidad, especialmente, que hacen evidentes por sí mismos a los juicios de las matemáticas, por ejemplo; y no hay que buscar más allá de sus propias características de claridad y evidencia.

El carácter propio del conocimiento evidente de esos juicios no tiene nada que ver con un sentimiento de compulsión necesaria, de una conexión apriorística y apodíctica de la intelección interna del sujeto que conoce. Si son evidentes, son evidentes para todos, se demuestra en la propia naturaleza del juicio, y así la esencia de la verdad no es más que esa capacidad del juicio que cuando juzga lo hace apropiadamente de un objeto: «por consiguiente, cuando se dice si es, se dice que es; y si no es, se dice que no es».

El análisis de la estructura del juicio le va permitiendo a Brentano darse cuenta que la forma de sujeto y predicado de las oraciones puede no ser muy adecuada para representar todos los juicios. Desde Aristóteles, el juicio es una síntesis de dos representaciones (o más) en la forma de «S es P», mientras que la representación tendría la forma unitaria de «P». Pero Brentano, desde todo lo mencionado anteriormente, advierte que tanto el juicio como la representación tienen la forma de una representación P unitaria, es decir, ambos poseen el mismo objeto: «todo juicio supone una representación». La teoría tradicional del juicio así está errada, la estructura fundamental del juicio no es la *predicación* —la unión entre el sujeto y el predicado por medio de la cópula— sino que la ubicación de una existencia gracias a la referencia intencional al objeto.

Por ello, propone una reforma a la lógica elemental. Esta propuesta de Brentano consiste en que el *juicio de existencia* es la forma fundamental de

todo juicio. La lógica, hasta el momento, ha considerado que la forma de juicio fundamental es la predicativa, atributiva o sintética. Para Brentano, el juicio es una *tesis*.

En sus escritos del período de 1870-1877, los guardados en Harvard bajo en nombre de *Die Lehre vom Richtigen Urteil*⁶, describe que la forma:

S es P

será reemplazada ahora por:

(A+) o (A-)

El esquema más universal para la aserción se lee: ‘A es’, (A+); y ‘A no es’, (A-). Este esquema contiene todo lo que pertenece a un juicio simple: un nombre, que nombra el objeto del juicio, y un signo, que indica si el objeto del juicio debe ser reconocido o rechazado. Por ejemplo, afirmar que “Un hombre es sabio” es, en realidad, afirmar que “Existe un hombre sabio”. Así, el juicio de existencia —cuya función es aceptar o rechazar— es la base de todas las formas del juicio.

Por esto, Brentano ya venía diciendo en su obra maestra:

Por tanto, no podía por menos de suceder que la expresión del juicio resultara un conjunto de varios elementos separables, aun mucho antes de los comienzos de la investigación científica.

Con lo cual se formó la opinión de que el juicio mismo debía ser un conjunto, y un conjunto de representaciones, ya que la mayoría de las palabras son nombres, expresión de las representaciones (BRENTANO, HS: 202).

No entraré en detalle en esta última idea, me limito sólo a lo descrito por Peter Simons en su texto «Judging correctly: Brentano and the reform of elementary logic», ya que no he tenido acceso directo a dichos trabajos mencionados en *Die Lehre vom Richtigen Urteil*, y además requieren ser tratados más en extenso. Sólo menciono lo interesante de esta cuestión,

⁶ Para esto me sirvo de SIMONS, Peter: «Judging correctly: Brentano and the reform of elementary logic», en JACQUETTE, Dale (ed.), 2004.

ya que nos muestra, a grandes rasgos, como van tomando forma las posiciones acerca de la lógica de Brentano, principalmente en su *Psicología*.

4. El juicio en Frege

El juicio y el principio contextual

En un primer momento del desarrollo de su pensamiento, Frege funda su interpretación del juicio en el «principio contextual» que especifica en *Los fundamentos de la aritmética* (cf. STEPANIANS, 2007: 57), en el cual establece que para tener significado siempre hay que tomar en consideración el enunciado completo, no buscarlo aislando las palabras que lo conforman:

Sólo dentro de él tienen las palabras, en realidad, un significado. Las representaciones internas que tenemos en tales casos no tienen por qué corresponder a los componentes lógicos del juicio. Es suficiente que el enunciado como todo tenga un sentido; por él recibe también sus partes un contenido (FREGE, 1972: FA, §60).

Como es bien sabido, esta tesis de Frege se da como respuesta a la pregunta decisiva que se plantea en el siguiente §62, «¿cómo pueden sernos dado un número, si no podemos tener de él una imagen o intuición?». La cuestión redundante en la pregunta por el acceso epistémico a dichos objetos. La solución de Frege no es atacar el problema a partir de lo que pueda decirse sobre la representación (imagen, intuición) que tengamos o no de los números, sino más bien a partir de la explicación del *sentido de las cifras numéricas* (cf. STEPANIANS, 2007: 57)⁷. Así, lo que interesa discutir es sobre cómo se determina el *sentido* de una oración que contiene una cifra numérica⁸. Para Frege, la ausencia supuesta (o *inimaginabilidad*) del contenido de una palabra no es razón para negarle todo significado.

⁷ Stepanians se refiere a la genialidad de Frege en dar al problema un giro metódico, transformando una pregunta epistemológica en otra lingüística.

⁸ «¿Pero cómo pueden sernos dado un número, si no podemos tener de él ninguna imagen o intuición? Solamente en el contexto de un enunciado se refieren las palabras a algo. De lo que se tratará, pues, es de determinar el sentido de un enunciado en el que entre un numeral» (FREGE, 1972: FA, §62).

El error está en creer que su referencia debe ser una imagen (Bild). Frege critica la idea de que el significado del juicio esté dado por una función que consista en agregar una representación o imagen interna de la cosa como contenido del juicio para contar con significado y así con un conocimiento verdadero.

Ya en su *Conceptografía*, su propuesta se centraba en la consideración del juicio como la *unidad básica de significación y de conocimiento*. Con esto se apartaba radicalmente de la tradición aristotélica de la lógica, la cual —como ya se dijo antes— establecía esta unidad mínima en el *concepto*. Aquí, Frege intenta dar con un sistema que muestre las leyes del pensamiento que se elevan por sobre todas las particularidades y que permiten asegurar el conocimiento puro a partir de cadenas de inferencias, tal como ocurre en las matemáticas.

La estructura del juicio

En su sistema, el juicio se expresa mediante el símbolo $\vdash$, por ejemplo $\vdash A$ significa “los polos magnéticos opuestos se atraen” (ejemplo de Frege). $\neg A$ no expresará dicho juicio, sólo provocará en el lector la mera representación de la atracción recíproca de los polos opuestos. Si se omite la barra vertical izquierda de la combinación simbólica, deja de ser juicio y pasa a ser una mera combinación de ideas de la cual no se expresa ni se reconoce su verdad (cf. FREGE, 1972: *Concept.*, §2). La barra vertical es el operador de aserción que transforma el contenido, expresado por la barra horizontal, en un juicio. La barra horizontal es el operador de contenido. Pero no todo contenido puede convertirse en un juicio, la barra del contenido sólo debe tener siempre un contenido *judicable* (en términos de Frege, «pensamientos»; o «proposiciones» para los sistemas lógicos posteriores), que es aquel que puede ser juzgado como verdadero.

Argumento y función

Respecto a esto último, de lo referente al contenido judicable de un enunciado que se juzga como verdadero, retengamos previamente lo siguiente. En *Sentido y referencia* de 1892, Frege especificará que esta relación de la verdad respecto al contenido del juicio estará relacionada con la

cuestión del sentido y la referencia (o sentido y significado) de un enunciado. Sostiene firmemente que: “el juzgar puede ser concebido como el *avanzar* de un pensamiento a valor de verdad” (SR⁹: 57-58).

Ahora, lo interesante es que con la estructura del juicio dada por Frege «no tiene lugar» una distinción entre sujeto y predicado, tal como sustentaba el análisis clásico de las proposiciones categóricas de la lógica aristotélica (cf. FREGE, 1972: *Concep.*, §3). El análisis lógico de sujeto y predicado será cambiado por el análisis de *argumento* y *función*. El contenido judicable es el argumento, los contenidos judicables son los argumentos para la función «*es un hecho*», que sería el único predicado para todos los juicios —expresado con el símbolo $\vdash$, por ejemplo en “la derrota de Napoleón en Waterloo es un hecho”—. El sujeto sería así el «concepto» del que trata el juicio. Con los ejemplos «en Platea derrotaron los griegos a los persas» y «en Platea fueron derrotados los persas por los griegos», Frege explica que si bien estas dos oraciones tienen distintos sujetos y predicados, son lógicamente equivalentes, poseen el mismo contenido judicable, por lo que es irrelevante distinguir entre sujeto y predicado de la oración¹⁰.

Volviendo a la cuestión que mantuvimos en mente, según Frege, con la concepción tradicional de sujeto y el predicado ambos conceptos serán interpretados como *partes* del pensamiento. Sujeto y predicado se situarían aquí sólo en el ámbito del sentido, de tal manera que no superarían los límites de este ámbito, sin nunca alcanzar el ámbito de la referencia. Es sólo con el juicio, entendido bajo la estructura dada por Frege, que pasamos del pensamiento al valor de verdad.

[...] la relación que tiene el pensamiento con lo verdadero no debe ser comparada con la de sujeto y predicado. Sujeto y predicado (entendidos en sentido lógico) son parte de un pensamiento; para el conocimiento están en el mismo nivel. Mediante la conjunción de sujeto y predicado se llega solamente a un pensamiento, jamás se va de un sentido a su denotación, jamás se avanza de un pensamiento a su valor de verdad (SR: 57).

⁹ Con “SR” me referiré a «Sentido y referencia» que aparece en FREGE, Gottlob (1972): *Lógica y semántica*. Con esta idea, Frege señala que el valor de verdad de una oración es su denotación (o referencia).

¹⁰ Más detalle al respecto puede encontrarse en el §9 de *Los fundamentos de la aritmética*.

La nociones de *argumento* y *función* las extrae de las matemáticas, donde de argumentos con expresiones variables podemos obtener expresiones a manera de leyes generales que sostienen un componente estable y general de las relaciones de dichas expresiones. Por ejemplo, de la expresión general

$$“x+y=y+x”^{11}$$

podemos obtener por sustitución la expresión:

$$“12+48=12+48”$$

Vemos así, que existe una parte abierta a reemplazos en la expresión original, y una parte que permanece invariable. Para su mejor comprensión, podemos eliminar todo signo numérico de la ecuación, marcando sus partes con paréntesis. Obtenemos así:

$$“()+[]=[]+()”$$

Esta ecuación se traduciría en la función “ $()+[]=[]+()$ ”, de la cual obtendremos el componente estable que representa la totalidad de las relaciones que podamos tener del reemplazo de los signos numéricos con los cuales queramos rellenar la expresión. Tales signos, 12 y 48 en este caso, u 8 y 3, etc., son los diferentes argumentos con los cuales queramos rellenar la ecuación. La función es lo que permanece estable, invariable. Esta distinción, que está a la base de la estructura del juicio, permite una libertad y riqueza, una flexibilidad para análisis lógico del lenguaje, que antes no obteníamos con la estructura de sujeto y predicado. Esto le permite a Frege construir su sistema axiomático.

Aserción y juicio

En *El pensamiento* de 1918, Frege señala que ligados a una oración asertiva hay tres tipos de actos distintos:

¹¹ Ejemplo de STEPANIANS, Marcus (2007): 44.

1. El aprender un pensamiento: el pensar.
2. El reconocimiento de la verdad de un pensamiento: el juzgar.
3. La manifestación de este juicio: el afirmar.

1. y 2. son actos internos y 3. es un acto externo.

Un pensamiento se expresa mediante una oración asertiva. En una oración aseverativa se distingue, por un lado, el *contenido* del enunciado (un pensamiento), y por otro, la *aserción* (el afirmar), que consiste en la manifestación de un *juicio*. Para Frege, éstos están así en estrecha conexión con la verdad.

En *La negación (una investigación lógica)*, también de 1918, aparece su tesis central del juicio que establece que el juzgar consiste en el reconocimiento de un pensamiento como verdadero. Y es la explicación que mantiene en dichos textos hasta *Pensamientos compuestos* de 1923. Lo que distingue precisamente a las oraciones asertivas es la forma en la que expresan el pensamiento; a diferencia de otro tipo de oraciones que pueden expresar también el mismo pensamiento, la fuerza de una oración asertiva consiste en presentarlo reconociendo la verdad del mismo, esto es, manifestando que ese sentido, contenido o pensamiento es el caso.

Podemos tener dos oraciones que contengan el mismo pensamiento, por ejemplo “Napoleón perdió la batalla de Waterloo” y “¿Napoleón perdió la batalla de Waterloo?”, pero sólo la oración aseverativa, a saber, “Napoleón perdió la batalla de Waterloo” presenta dicho pensamiento reconociendo la verdad del mismo, manifestando que dicho contenido es el caso, «es un hecho».

La forma estructural de las oraciones asertivas es la indicadora de que se está manifestando un juicio, esto es, de que se está reconociendo públicamente la verdad del pensamiento expresado por ellas. A diferencia de las oraciones exclamativas, interrogativas o imperativas que van acompañadas de signos adicionales, las oraciones asertivas carecen de marcas especiales o signos que indiquen que se trata de la expresión de un pensamiento con fuerza asertiva.

A diferencia de otro tipo de oraciones, interrogativas imperativas o exclamativas, las asertivas son las únicas que en este sentido comportan una estrecha relación con la verdad, expresada de entrada en su forma

estructural que indica la manifestación de un juicio. Dicha relación no está sostenida por las partes que conforman la oración asertiva, sus palabras de forma aislada, sino únicamente en consideración de su contexto. Un enunciado asertivo mantiene su fuerza asertórica en función de su contexto en este sentido, en virtud de si se expresa un pensamiento manifestando el reconocimiento de su verdad, en el sentido de que sea afirmado en un contexto adecuado donde el que habla «habla en serio», «con seriedad». Así el contexto se constituye en una dimensión básica para los juicios.

5. Consideraciones generales: a manera de conclusión

La cuestión de la forma de los juicios supone una nueva visión de la lógica, y una re-estructuración de sus reglas. El tratamiento de la distinción entre representaciones y juicios, y la correcta forma de los juicios, nos muestra que, si bien es cierto los planteamientos de Brentano tienen relación con sus preocupaciones ontológicas, psicológicas y éticas, la lógica —y su refundación— no sólo cumple un rol fundamental, sino que se haya en el centro de la discusión de la posibilidad de fundamentación empírica de su psicología.

Algunos podrían advertir anticipaciones a los planteamientos de Frege, pero obviamente Brentano no logró saltar más allá de la silogística aristotélica. Tanto es así que en el § 15 del capítulo VII de su *Psicología*, la revolución de la lógica que él anuncia se reduce al cambio de las reglas fundamentales de los silogismos categóricos. Las puedo mencionar brevemente:

1. Todo silogismo categórico contiene cuatro términos, de los cuales dos son mutuamente opuestos y los otros dos figuran dos veces.
2. Si la conclusión es negativa, cada una de las premisas tiene de común con ella la cualidad y un término.
3. Si la conclusión es afirmativa, una de las premisas tendrá la misma cualidad y un término igual, y la otra cualidad opuesta y un término opuesto.

Ya Boole y Bain habían anticipado la inclusión del prohibido *quater-nio terminorum* para dar cuenta mejor de la relación de todos los posibles silogismos, a raíz de los problemas mismos de la estructura «S es P», pero que Brentano lo incluya como regla general hace más explícita lo inadecuado de esta estructura lógica. No obstante, para concluir algo a partir de las posibilidades que abre el cambio de las reglas de los silogismos categóricos habría que detenerse en esos escritos de *Die Lehre vom Richtigen Urteil*. Una vía sería a través del tratamiento de Peter Simons en el texto ya citado. Por ahora, me abstengo de mencionar algo más que lo ya dicho.

Para concluir, quisiera presentar dos cuestiones para la reflexión —y que obviamente necesitan una mayor elaboración—, que nos permitirían hacer un encuentro entre las concepciones lógicas de ambos autores. Espero en otra oportunidad elaborarlas más extensamente.

1. La intención de un tratamiento lógico, y ya no epistemológico ni ontológico, por parte de Brentano del juicio y de la verdad de su contenido es similar a lo realizado por Frege con su semántica, donde la verdad y falsedad es una relación lógica que tiene que ver con el significado de las oraciones, que extrae de la relación de *función* de la aritmética.
2. En Brentano, desde su epistemología, aparece una idea que es constante en las ideas acerca de lógica que él esboza, esta es la noción de «prueba», de prueba lógica. Esta idea es muy importante en la construcción de la lógica de Frege, y está a la base de toda lógica moderna. Frege, en su semántica, se da cuenta que en la lógica se hace necesario un principio que va a llamar *principio de realidad*. Este principio estriba en la firme convicción de que nos hallamos frente a un mundo cuya existencia es independiente de nosotros, y esté mundo, en última instancia, hace verdaderas o falsas nuestras oraciones. Las partes de la oración (de una oración aseverativa), especialmente el nombre propio, tienen su condición de verdad en la medida que logren abordar esa realidad.

Creo que también aquí se pudo mostrar —aunque sea muy someramente— que Brentano, de una u otra manera, ayudó a gestar lo que hoy llamamos «lógica moderna». Sin duda, la contribución de Frege no tuvo

parangón, no obstante Brentano fue un antecedente digno de analizar; ya sea por su propuesta de método para la filosofía, sea por su inauguración de la psicología como ciencia o por posibilitar las herramientas para la fenomenología, pero muy especialmente por su anticipación a algunas cuestiones centrales de la lógica moderna.

Referencias bibliográficas

- ALBERTAZZI, Liliana (2006): *Immanent Realism. An Introduction to Brentano*. Springer. Netherlands.
- BOBENRIETH, Andrés (1996): *Inconsistencia ¿por qué no? Un estudio filosófico sobre la lógica paraconsistente*. Tercer Mundo Editores. Colombia.
- BRENTANO, Franz (?): *Psicología desde un punto de vista empírico*. Traducción de Hernán Scholten publicada en internet de acceso libre. Puede encontrarse en <http://es.scribd.com/doc/36153588/Brentano-Psicologia-desde-un-punto-de-vista-empirico>.
- BRENTANO, Franz (2009): *Psychology from an empirical Standpoint*. International Library of Philosophy. Routledge. London.
- BRENTANO, Franz (2002): *El origen del conocimiento moral*. Editorial Tecnos. Madrid.
- BRENTANO, Franz (2006): *Sobre el concepto de verdad*. Editorial Complutense. Madrid.
- BRENTANO, Franz (2009): *The True and the Evident*. Routledge Revivals. Routledge. London.
- BRENTANO, Franz (1995): *Descriptive Psychology*. International Library of Philosophy. Routledge. London.
- BRENTANO, Franz (1983): *Aristóteles*. Editorial Labor. Barcelona.
- BRENTANO, Franz (2010): *Philosophical Investigations on Space, Time and the Continuum*. Routledge Revivals. Routledge. New York.

- D'AGOSTINI, Franca (2000): *Analíticos y Continentales. Guía de la filosofía de los últimos treinta años*. Ediciones Cátedra. Madrid.
- FREGE, Gottlob (1972): *Conceptografía*. Ed. Universidad Nacional Autónoma de México. México.
- FREGE, Gottlob (1972): *Lógica y semántica*. Ediciones Universitarias de Valparaíso. Valparaíso.
- FREGE, Gottlob (1972): *Los fundamentos de la aritmética*. Ed. Laia. Barcelona.
- GONZALEZ PORTA, Mario A. (2014): *Brentano e a sua escola*. Edições Loyola. São Paulo
- GONZALEZ PORTA, Mario A.: «“Zurück zu Kant” (Adolf Trendelenburg, la superación del idealismo y los orígenes de la filosofía contemporánea)»:
<https://sites.google.com/site/neokantianismbr/neokantismo-e-historia-da-filosofia-contemporanea>.
- JACQUETTE, Dale (ed.) (2004): *The Cambridge Companion to Brentano*. Cambridge University Press. Cambridge Companions Online.
- KANT, Immanuel (1997): *Crítica de la razón pura*. Editorial Alfaguara. Madrid.
- KENNY, Anthony (1997): *Introducción a Frege*. Ed. Cátedra. Madrid.
- STEPANIAN, Marcus (2007): *Gottlob Frege. Una introducción*. College Publications. London.

La lógica como ciencia normativa en Charles Peirce: consideraciones para una estructura de la investigación científica

Loreto Paniagua Valdebenito¹

Resumen

Este trabajo tiene por objeto mostrar las relaciones presentes entre lógica y la estructura epistemológica generada por Peirce en su filosofía. Para ello cabe considerar la dicotomía en cuanto al proceder de la lógica en la historia. Por un lado la lógica sobresale como una disciplina del correcto procedimiento de la razón y por otro como una herramienta teórico-formal. No obstante, Peirce no sólo considera a la lógica como la construcción y utilización de sistemas formales, sino que también da una importancia a aquella lógica que se encarga del razonamiento y de las estructuras que hacen que éste, sustente una perspectiva epistemológica. Es así como para el filósofo existe una modalidad mediante la cual se erige el conocimiento y esta guarda una estrecha relación con las que él llama ciencias normativas. De este modo, la estética, la ética y la lógica son aquellas que en último término se ocuparán del correcto proceder humano. Especialmente en el caso de la lógica la cual se encargará mediante un procedimiento determinado de cómo un mero juicio perceptual llegará a consolidarse en una hipótesis sobre un hecho del mundo (abducción) y así también cómo esta hipótesis puede generar hábitos nuevos de acción que involucran conocimiento novedoso lo cual muestra la máxima pragmática. La lógica constituye un orden particular si se trata de la generación de conocimiento, por lo mismo la relación con la abducción como lógica del razonamiento humano es poco tradicional y entrega una estructura epistemológica diferente y problemática.

Palabras claves: epistemología, ciencias normativas, lógica, abducción, máxima pragmática.

¹ Email: loretopaniaguavaldebenito@gmail.com

1. Introducción: Lógica como ciencia normativa

¿Qué es la lógica? Esta pregunta que suele estar abierta, se le han dado diversas respuestas algunas más cercanas a la lógica como una disciplina centrada en el formalismo y en el logicismo y otras como aquella que concibe a la lógica no como una herramienta, sino como la denominación para una estructura al parecer intuitiva, que ejerce un predominio en el pensamiento racional. Para algunos la lógica es considerada a grosso modo, la doctrina de lo que debemos pensar. Del mismo modo, Peirce interpela al lógico a responder, en qué consiste el recto razonar y cuál es el objetivo de este recto razonar. La lógica, para Peirce se constituye como una de las tres ciencias normativas (junto a la Estética y a la ética) y es por esta calificación que esta disciplina trata siempre de buscar lo menos individual. Sin embargo, admite lo individual como parte del asombro ante una nueva regularidad. La posición generalista de Peirce es intrínseca a estas ciencias normativas, pues el trabajo científico se ha de llevar a cabo por la comunidad de científicos o de investigadores, lo cual hará que cualquier nuevo hábito pueda ser perfectible y revisado.

Así en la filosofía pragmaticista la lógica es el tipo de ciencia en sí mismo más abstracto, ya que se refiere a la generalidad normativa de los signos. De este modo: “Se observará que, en lógica, el conocimiento es razonabilidad; y el ideal de razonar será seguir tales métodos, en tanto tiene que desarrollar el conocimiento lo más rápidamente” (PEIRCE, 1988: 306-307). Las ciencias normativas están ligadas de una y otra manera a la construcción categorial triádica hecha por Peirce y es así como por medio de la razonabilidad presente en la lógica es posible aseverar que a diferencia de las otras dos ciencias normativas, la lógica es más cercana a la categoría de la Terceridad que es la que trata la enunciación de las leyes generales del razonamiento. Se encarga de la construcción de las estructuras que guiarán a la ciencia. Mientras la ética, que es la doctrina de lo que voluntariamente resolvemos hacer, se encuentra en un punto medio, ya que es menos próxima que la estética a la estancia fenoménica de la Primeridad y podemos encontrarla relacionada estrechamente con la Segundidad. Por último la estética, es aquella ciencia que estaría inicialmente como sustento de las dos anteriores y se preocupará, no de las cuestiones en relación a la conducta humana, sino más bien de la presentación del mundo.

De todos modos, las ciencias normativas son constructos que no nos entregan verdades inmutables o razonamientos que haya que admitir ciegamente. Estas al estar relacionadas con los fines, en cuanto a lo bello,

lo bueno, y lo verdadero de la acción a partir de una idealización (a excepción de la estética), no son proporcionadoras de verdades inmóviles, sino que nos entregan las normas suficientes, en el caso de la lógica y de la ética para que nuestro comportamiento y razonamiento se concrete dentro de parámetros otorgados por la deliberación.

Así, las ciencias normativas son de particular importancia en la diferencia que se puede hacer entre el pragmatismo y otros tipos de posición frente a la lógica como disciplina.

1.1. El carácter deliberado de la lógica y la ética como ciencias normativas

La búsqueda del ideal de las ciencias normativas, en especial de la lógica y de la ética tiene un principio fundamental que es que lo “que hace a la lógica y a la ética ciencias propiamente normativas, es que nada puede ser lógicamente verdadero ni moralmente bueno sin el propósito de que lo sean. Puesto que una proposición -y especialmente la conclusión de un argumento- que sólo fuese verdadera accidentalmente, no sería lógica” (PEIRCE, 1988: 284)². El mero accidente de una estructura verdadera o buena, no capacita a aquella ciencia con el adjetivo de ser normativa, ya que un requisito primordial es la antelación de un propósito determinado que marque la pauta generativa del resultado último³. Sin embargo, en el caso de la estética, Peirce dice que no es necesaria la antelación de un propósito. Que algo sea bello o feo es completamente independiente de un propósito para ese fin. Este modo de concebir las ciencias normativas para K.O. Apel, resulta ser bastante problemático. Para Apel la causa de la poca sustentabilidad estructural que existe en la concepción de ciencias normativas, versa en la negación que hace Peirce en 1868 de un conocimiento intuitivo inmediato (cf. APEL 1997: 151) que sería poco adecuado si luego Peirce trata de considerar que hay una lógica del pensamiento e incluso del descubrimiento como lo es la abducción y que esta es en muchos casos intuitiva.

² Este pasaje también aparece citado en APEL, 1997: 150-151. La cita original es la siguiente: “For that which renders logic and ethics peculiarly normative is that nothing can be either logically true or morally good without a purpose to be so”. CP 1.575.

³ Esto claramente tiene relación con la visión teleológica que tiene Peirce del conocimiento en cuanto a que finalmente se puede llegar a una verdad.

Si bien cada ciencia normativa guarda relación con una de las tres categorías no hay que restringirlas absolutamente a ellas. De este modo, la lógica no es privativa de la Terceridad. Sin embargo, está caracterizada por las representaciones que hacemos de lo real. Por lo tanto, el espacio de acción de las ciencias normativas será siempre la generalidad, pero también la particularidad fenoménica dado la Primeridad y la Segundidad como el impulso de la familiaridad con la experiencia.

2. La lógica del pragmatismo: abducción

Para Peirce dentro de las muchas divisiones tríadicas que genera en su estructura filosófica, como por ejemplo, su teoría categorial, las ciencias normativas, sus estructuras semióticas, entre otras. Existe una de particular interés para el tema de este trabajo. Peirce considera tres modos de razonamiento: la abducción, la deducción y la inducción.

Conviene aclarar que estos modos de razonamiento son los que articulan en gran medida cómo el conocimiento se construye y se consolida. Así Peirce explica lo siguiente:

La abducción es el proceso de formar una hipótesis explicatoria. Es la única operación lógica que introduce alguna idea nueva; porque la inducción no hace más que determinar un valor, y la deducción desarrolla meramente las consecuencias necesarias de una pura hipótesis.

La deducción prueba que algo tiene que ser; la inducción muestra que algo es actualmente operativo; la abducción sugiere meramente que algo puede ser (PEIRCE, [1903a] 1978: 207).

El punto central es: ¿existe alguna relación entre la lógica y los modos de razonamiento en los cuales incurrimos? Al parecer para el filósofo estadounidense, si bien la relación es compleja de explicar ella está presente en el modo de razonar humano naturalmente.

En su *Lección VI* sobre pragmatismo Peirce advierte que: “Sea como sea el modo cómo el hombre ha adquirido su facultad de adivinar las vías de la naturaleza, lo cierto es que no ha sido mediante una lógica autocontrolada y crítica”⁴ (PEIRCE, [1903] 1988: párrafo 23). De este modo, es

⁴ He preferido la traducción de José Vericat, dado que es más exacta que la de Dalmacio Negro Pavón. Sin embargo el texto en idioma original se encuentra en *CP* 5. 151-179, *EP* 2, 208-226.

como incorpora un elemento fundamental a la lógica del descubrimiento o abducción que es la cualidad intuitiva de este tipo de razonamiento que hace que sea utilizado por los humanos y que éste no sea menos lógico por ello. Para Peirce esta capacidad instintiva de generar hipótesis está dada porque el ser humano tiene un cierto discernimiento de la Terceridad de los elementos generales de la naturaleza (cf. PEIRCE, [1903] 1988: párrafo 23).

Así a través de la intuición decidimos que primera hipótesis respaldar o descartar. Por ejemplo, dos acontecimientos que no guarden intuitivamente ninguna relación generalmente no tendrán una conexión causal entre ellos y al no tener un contexto no se hará la abducción. De este modo, la instancia precisa para el encuentro con las terceridades que se ven involucradas como elementos generales, es la intuición⁵ como construcción de generalidades (cf. PEIRCE, [1903] 1978: 210). Por esta razón la investigación en ciencias no está a la deriva. No es el caso que planteemos cualquier hipótesis no razonable o que generemos hipótesis sin ninguna mediación. Ya que, la interpretación de un contexto de lo real es de donde extraeremos ciertas concepciones generales.

Sin embargo, la idea de que la abducción es prácticamente intuitiva en Peirce es problemática, debido a la relación que guarda este concepto con una actividad mental no respaldable estructuralmente⁶ (lo anterior puede relacionarse con una posición psicologista). Más aún si se utiliza la noción de “intuición” como parte del trabajo de la razón.

También es posible encontrar que en textos tales como “Algunas consecuencias de cuatro incapacidades” el filósofo expresa lo siguiente: “No tendríamos ningún poder de intuición, sino que toda cognición está lógicamente determinada por cogniciones previas” (PEIRCE, [1868] 1988: 90). Considero que Peirce comprende la intuición como parte de una concatenación de cogniciones, lo cual también podría ser no psicologista, pero atribuir esta noción a una actividad lógica de la razón y a cómo extraemos elementos generales de juicios perceptuales es un punto donde en la actualidad muchos centran su crítica.

⁵ Aunque también el autor equipara la intuición al instinto.

⁶ “Los aburriría a ustedes si me extendiera en algo tan familiar, especialmente para los aficionados a la psicología, como la interpretatividad del juicio perceptivo. Este, evidentemente, no es otra cosa que el caso más extremo de los Juicios Abductivos” (PEIRCE, [1903] 1978: 223).

Otro punto que cabe mencionar con respecto a la abducción y su relación con la intuición es que cuando nos referimos a ella como un proceso intuitivo no se está aseverando que haya una relación de azar. Peirce no da crédito al azar en el estudio de los fenómenos, así también se inclina a favor del desarrollo evolutivo no como una cuestión azarosa. La predicción de los fenómenos naturales que ha podido desarrollar la humanidad Peirce lo atribuye a la misma capacidad intuitiva que nos lleva a la abducción, de hecho es esta última la que nos hace evolucionar. Esta intuición de las terceridades, es la herramienta clave en el derrotero que ha seguido a través del tiempo el conocimiento humano. Esta intuición es la capacidad que nos hace poder trabajar con las generalidades, es esta misma la que Peirce compara con los juicios perceptuales, en cuanto a su operatividad. La intuición es una facultad humana que nace en el instinto (cf. [1903] 1978: 207, 210).

2.1. Abducción, deducción, inducción

Ahora bien, cabe señalar cómo los tres tipos de razonamiento propuestos por Peirce, interactúan entre sí. En el trabajo científico estos trabajan de la mano para producir mejor conocimiento, es así como el filósofo expresa lo siguiente:

(...) no hay sino tres clases elementales de razonamiento. La primera, que yo llamo abducción (...) consiste en examinar una masa de hechos y en permitir que estos hechos sugieran una teoría. De este modo ganamos nuevas ideas; pero el razonamiento no tiene fuerza. La segunda clase de razonamiento es la deducción, o razonamiento necesario. Sólo es aplicable a un estado ideal de cosas, o a un estado de cosas en tanto que puede conformarse con un ideal. Simplemente da un nuevo aspecto a las premisas (...) El tercer modo de razonamiento es la inducción o investigación experimental. Su procedimiento es éste. Cuando la abducción sugiere una teoría, empleamos la deducción para deducir a partir de esa teoría ideal una promiscua variedad de consecuencias a tal efecto que si realizamos ciertos actos, nos encontraremos a nosotros mismos enfrentados con ciertas experiencias. Cuando procedemos a intentar esos experimentos, y si las predicciones de la teoría se verifican, tenemos una confianza proporcionada en que los experimentos que aún no se han intentado confirmarán la teoría. Yo afirmo que estos tres son los únicos modos elementales de razonamiento que hay (PEIRCE, CP 8.209, c.1905; en HOFFMANN, 2003).

Así la abducción es la lógica que utiliza el pragmaticismo y su estructura es la siguiente:

Regla: Todas las judías de esa bolsa son blancas

Resultado: Estas judías son blancas. [contexto: entro en un granero donde sobre una mesa encuentro un puñado de judías blancas y hay sólo una bolsa con este tipo de judías]

Caso: Estas judías provienen de esa bolsa. [Hipótesis] (Peirce [1878b] 1970 los paréntesis corchetes son míos)

De este modo, cuando construimos una hipótesis suponemos que ocurrió con cierta regularidad, un hecho real. Todo ello mediado por una regla general que es de todas maneras falible, ya que tiene grado de probable (por ejemplo que las judías no hubiesen salido del saco, sino que alguien las dejó sobre la mesa y realmente provenían de otro lugar) De este modo, la abducción se basa en un juicio perceptual, porque de hecho estos juicios son la primera información de la cual nos servimos para plantear hipótesis. Aunque estos juicios perceptivos al no estar afectados por nada a parte de nuestra capacidad perceptiva y no ser deliberados son sumamente falibles (cf. PEIRCE, [1903] 1978: 218). Por lo mismo, la abducción es el proceso mediante el cual ampliamos de mayor manera nuestro conocimiento sobre el mundo y a la vez el que contiene mayor acceso a la falibilidad, porque así como la inducción, la hipótesis que se construye en la abducción tiene grado de probable.

Luego para Peirce, el razonamiento inductivo se refiere al desarrollo de la investigación experimental, no al experimento mismo que es donde el investigador varía las condiciones de un fenómeno para facilitar la observación (cf. PEIRCE, [1903] 1978: 203) en el trabajo inductivo se da el proceso de contrastar las predicciones que nos entrega la teoría con los fenómenos que realmente ocurren, con lo cual a largo plazo (in the long run) podremos dar cuenta del fenómeno. La búsqueda de la regularidad en la inducción en cuanto a la infinitud de objetos o fenómenos sólo es alcanzable a través de una ley que sea capaz de explicar la generalidad a partir de una particularidad. Como por ejemplo:

“Caso: Estas judías son de esa bolsa.

Resultado: Estas judías son rojas.

Regla: Todos las judías de esa bolsa son rojas”⁷.

En la inducción si bien hay un contexto éste no se estructura del mismo modo ni cumple la misma función que en la abducción, ya que compruebo una regularidad a partir de una serie de hechos experimentales. Así meto la mano en la bolsa de judías y voy sacando puñados de ellas y veo que todas las judías que saco son rojas. En esta estructura no me tope con un contexto inaudito ni sorprendente, sino que fui deliberadamente a meter la mano al saco para ver el color de las judías. Es ahí donde radica la diferencia con la abducción.

Por otro lado la deducción consta con la estructura siguiente:

“Regla: Todas las judías de esa bolsa son blancas.

Caso: Estas judías estaban en esa bolsa.

Resultado: Estas judías son blancas”⁸.

Con lo cual no es necesario tener un contexto concreto, ni estar viendo las judías blancas simplemente basta con manejar estructuralmente este tipo de deducción y pensar desde la premisa universal, que en este caso marca la pauta del argumento. Con este razonamiento claramente no me sorprenderé.

Así, es posible ver que si bien cada razonamiento es diferente al otro, en la práctica científica se utilizan los tres y no por nada estos se complementan. ¿Cómo estos se articulan? A partir de un constructo teórico, llamado máxima pragmática, que Peirce expone en la primera parte de su obra y se mantiene hasta las últimas revisiones hechas por el autor a su sistema epistemológico.

2.2 Abducción, generación de conocimiento y máxima pragmática

Cuál es la estructura de la máxima pragmática⁹. En esta, los elementos fundamentales son: la irritación de la duda, la acción del pensamiento, la

⁷ Ejemplos extraídos de [1878b] 1970: “Deducción, inducción e hipótesis” en *CP* 2.619-644, *W* 3.323-338, *EP* 1.186-199.

⁸ *Ibidem*.

⁹ “¿Y qué es, pues, la creencia? Es la semicadencia que cierra una frase musical en la sinfonía de nuestra vida intelectual. Hemos visto que tiene justamente tres propiedades: primero, es algo de lo que nos percatamos; segundo, apacigua la irritación de la duda, y,

creencia y el hábito. Estos se articulan del siguiente modo: la irritación de la duda hace surgir la acción en el pensamiento, acción que cesa cuando se alcanza la creencia, ya que ésta es la que asentará un hábito. Diferentes creencias producirán diferentes hábitos y a pesar de que dos creencias aparentemente sean distintas a primera vista, por guardar pequeñas diferencias, si éstas llegasen al mismo hábito quedará expuesto que eran la misma. Peirce no explicita de dónde adquirimos la irritación de la duda, simplemente la duda es espontánea, no es nunca deliberada, con lo cual podemos pensar que el inicio de ésta debe ser un fenómeno exterior, el cual no comprendemos y que por lo tanto, no podemos dar cuenta de él. No es posible que la duda sea de carácter voluntario, ya que dudar implica no saber algo.

Así la abducción como modo de razonamiento y como inferencia posible en el trabajo de la máxima pragmática es el punto de enlace en la arquitectónica peirceana. Para entender que nuestra experiencia de los fenómenos pueda finalmente ser asimilada dentro de un tipo de lógica, capaz de convertirlas en hipótesis suficientes para el trabajo abductivo, es necesario advertir la creación de las que Peirce llamó las proposiciones cotarias. Las proposiciones cotarias para Peirce son aquellas que darán filo a la máxima pragmática¹⁰ (cf. PEIRCE, [1903] 1978).

La primera proposición cotaria, Peirce la recoge de Aristóteles en *De anima*, a través de ésta trata de desligarse de las ideas en sentido psicológico, pero de todos modos no recoge con exactitud el sentido aristotélico. En cuanto a la expresión “in sensu” Peirce da cuenta de lo recogido por

tercero, involucra el asentamiento de una regla de acción en nuestra naturaleza, o dicho brevemente, de un *hábito*. Al apaciguar la irritación de la duda, que es el motivo del pensar, el pensamiento se relaja, reposando por un momento, una vez alcanzada la creencia. Pero dado que la creencia es una regla para la acción, cuya aplicación implica más duda y más pensamiento, a la vez que constituye un lugar de parada es también un lugar de partida para el pensamiento. Por ello, me he permitido llamarlo pensamiento en reposo, aun cuando el pensamiento sea esencialmente una acción. El producto *final* del pensar es el ejercicio de la volición, de la que el pensamiento ya no forma parte; pero la creencia es sólo un estadio de la acción mental, un efecto sobre nuestra naturaleza debido al pensamiento, y que influirá en el futuro pensar” (PEIRCE, [1878a] 1988: 207).

¹⁰ Las tres proposiciones cotarias son las siguientes:

- A. *Nil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu.*
- B. Los juicios perceptuales contienen elementos generales de los que se deducen proposiciones generales.
- C. La inferencia abductiva se funde con el juicio perceptual.

los sentidos como lo que construye los juicios perceptuales, lo cual es el inicio del pensamiento crítico (cf. PEIRCE, [1903a] 1978: 217).

La segunda proposición cotaria nos entrega la base de la máxima pragmática en cuanto al trabajo en ciencias, ya que es gracias a los juicios perceptuales es posible crear proposiciones explicativas para desarrollar el proceso abductivo. Al ser proposiciones generales las que aportan los juicios perceptuales. La tercera proposición cotaria hace, que la irritación de la duda sea apaciguada más rápidamente por una creencia derivada de un juicio perceptual. Apel también considera que la tercera proposición cotaria llega a respaldar y explicar la segunda y a extender la primera proposición aristotélica que es *prima facie* un espaldarazo al empirismo. Sin embargo, Peirce dio poca importancia a que la tercera proposición cotaria fuera a ser inmediatamente el punto de inicio de la generalidad proposicional desde el juicio perceptual o de la inferencia abductiva.

Los tres tipos de proposiciones cotarias especialmente la segunda tiene como función clasificar los perceptos según le parezca al individuo entre las diversas clases generales que se puedan desprender de la percepción de un fenómeno. Esta clasificación se ve finalizada través de la abducción, ya que esta interpretación es la que mostrará que hemos formulado una hipótesis o una mejor explicación. Lamentablemente, existe una confusión en el modo en que Peirce desentraña este proceso, ya que no debemos olvidar que los juicios perceptuales son no-deliberados y como tales, la manera en que clasifiquen el percepto será en último término, igualmente no-deliberada. Es así como: ¿podemos clasificar sin voluntad? Si no podemos hablar de una clasificación voluntaria y consciente, considero que podemos hablar de clasificación psicológica e involuntaria o de una clasificación instintiva y biológica o bioquímica a nivel fisiológico o de neurotransmisores. Así alguien podría reprochar: “-pero este punto no es conflictivo, si lo consideramos en parámetros estrictamente biológicos de estímulo y respuesta o puramente perceptuales”. Sí, de cierto modo es una de las salidas posibles, pero Peirce no está considerando esta clasificación de los perceptos como una cuestión biológica determinada por una estructura, sino que atribuye en primera instancia la clasificación del percepto, a un problema ilusorio de la decisión clasificatoria, donde después de reiterar el estímulo visual o táctil, unas cuantas veces, esta ilusión desaparecería para revelar a fin de cuentas la real relación que se da entre las percepciones y las abducciones. Peirce manifiesta que si no hiciéramos interpretaciones simplemente no llegaríamos al proceso de abducción.

En síntesis, la abducción se desarrolla junto a la máxima pragmática. La primera relación se da entre la sorpresa y la duda. Primero mediante la abducción notamos la existencia de una regularidad inesperada o que la regularidad acostumbrada se alteró por alguna circunstancia, es ahí donde nos sorprendemos y dudamos. Para Peirce el detonante de la irritación de la duda es la sorpresa, ya que esta es la que provocará la ruptura de un hábito. Esta es la relación más concreta con la máxima pragmática y el proceder abductivo de la ciencia. Luego, a partir del proceso abductivo provocado por el juicio perceptual se generará otra creencia que fundamente un hábito que dé una mejor explicación tanto del hecho sorprendente como del fenómeno en general. Para Peirce todo pensamiento tiene como último fin o como único motivo de su acción el alcanzar el pensamiento en reposo y esto sólo es posible mediante la creencia. Este pensamiento en reposo no es algo que vaya a quedar inmóvil después de haber llegado a ese estado, sino que, generalmente, éste dará pie para una irritación por la duda, provocando la acción del pensamiento hacia una nueva búsqueda de otra creencia (hipótesis o explicación) formadora de un nuevo hábito.

3. Consideraciones finales

¿Cómo se explica el carácter deliberado de la lógica como ciencia normativa si en el caso de la abducción esta es de carácter intuitivo?, ¿Existe una normatividad extrínseca al ser humano que provoca las modalidades que generan el conocimiento?

Peirce afirma que:

La idea popular es que la razón es muy superior a cualquier modo instintivo de alcanzar la verdad; y por el deseo que tienen ustedes de estudiar lógica, estoy quizá justificado en suponer que esto es lo que ustedes piensan. Si es así, ¿a qué respecto mantienen ustedes que el razonar es superior al instinto? Los pájaros y las abejas toman cientos de decisiones correctas por cada una que yerran. Esto bastaría para explicar su imperfecta autoconsciencia, pues, si la atención de un ser no puede llegar a percatarse del error, poco queda para caracterizar la distinción entre el mundo exterior e interior. Una abeja o una hormiga no pueden -no podrían, aunque pudieran darse el lujo de penetrar en el pasado de la introspección- suponer nunca que actuaron por instinto. Si se les acusara de ello, dirían: “¡En absoluto!, nos guiamos enteramente por la razón”. Tienen, así, de hecho, el sentido de que cualquier cosa que hacen está

determinada por un razonar virtual. Utilizan la razón para adaptar los medios a los fines -es decir, a sus inclinaciones-, al igual que hacemos nosotros; excepto que probablemente no tienen la misma autoconsciencia. El punto en que interviene el instinto es precisamente en proporcionarles inclinaciones, que a nosotros nos parecen muy singulares. De la misma manera, nosotros, en los asuntos de la vida cotidiana, empleamos para adaptar los medios a inclinaciones, que no nos parecen más raras de lo que a una abeja le parecen las suyas (PEIRCE, [1902] 1988: párrafo 58).

Tal vez no es atrevido pensar en un determinismo estructural que nos haga por instinto o intuición generar conocimiento revisable, lógica, y un pensamiento dentro de los parámetros racionales. Sin embargo, esto tendría implicancias insospechadas. Ya hay quienes relacionan la abducción con la inteligencia artificial¹¹. La particularidad de la razón humana quizás sólo estriba en su ingenua existencia que pretende diferenciarse de otras a partir de sus construcciones de mayor complejidad. No obstante, si es cierto como propone Peirce, que podemos encontrar la verdad a largo plazo a partir de la abducción, la respuesta sólo depende del tiempo que el ser humano tenga para investigar.

Referencias bibliográficas

- ALISEDA, Atocha (1998): «La abducción como cambio epistémico: C.S. Peirce y las teorías epistémicas en inteligencia artificial». UNAM, México *Analogía* 12, 125-144.
- APEL, Karl Otto (1997): *El camino de pensamiento de Charles S. Peirce*. Traducción de Ignacio Olmos y Gonzalo del Puerto y Gil. Madrid: Visor.
- HOFFMAN, M. (s.f.) (2003): «¿Hay una “lógica” de la abducción?»: www.unav.es/gep/AN/Hoffman.html
- NUBIOLA, Jaime (2001): «Abducción o la lógica de la sorpresa». *Revista razón y palabra. Comunicación y semiótica: un acercamiento a la obra de Charles S. Peirce*, Nº 21, Año 6, febrero-abril.

¹¹ Véase Aliseda, 1998.

PEIRCE, C.S. (1931-1958): *Collected papers of Charles Sanders Peirce* (C. Hartshorne & P. Weiss, Eds.). Cambridge, MA: Harvard University Press.

PEIRCE, C.S. (1988): *El hombre, un signo*. Barcelona: Crítica. Traducción por José Vericat.

PEIRCE, [1868] (1988): «Algunas consecuencias de cuatro incapacidades»: <http://www.unav.es/gep/AlgunasConsecuencias.html>.

Traducción por José Vericat, actualización Marzo 2010. También en Peirce, C.S., *El hombre, un signo*. Barcelona: Crítica. 1988. p 88-121. Texto original en CP2. 156-189. O en EP1.28-55.

PEIRCE, [1877] (1988): «La fijación de la creencia»:

<http://www.unav.es/gep/FixationBelief.html>

Traducción por José Vericat 1988, actualización octubre 2006. También en Peirce, C.S. *El hombre, un signo*. Barcelona: Crítica. 1988. p 175-199. Texto original en CP5.358-387. O en EP1.107-123.

PEIRCE, [1878a] (1988): «Cómo esclarecer nuestras ideas»:

<http://www.unav.es/gep/HowMakeIdeas.html>

Traducción por José Vericat 1988, Actualización octubre 2006. También en Peirce, C.S. *El hombre, un signo*. Barcelona: editorial Crítica. 1988. p 200-223. Texto original en CP5.388-410. O en EP1.124-141.

PEIRCE, [1878b] (1970): «Deducción, inducción e hipótesis»:

<http://www.unav.es/gep/DeducInducHipotesis.html>

Traducción castellana y notas de Juan Martín Ruiz-Werner. Texto original en CP 2.619-644, W 3.323-338, EP 1.186-199.

PEIRCE, [1902] (1988): «¿Por qué estudiar lógica?»:

<http://unav.es/gep/WhyStudyLogic.html>

Traducción por José Vericat 1988, actualización julio 2006. También en Peirce, C.S. *El hombre, un signo*. Barcelona: editorial Crítica. 1988. p 332-391. Texto original en CP2.119-202.

PEIRCE, (1903): *Lecciones de Harvard sobre el pragmatismo*.

PEIRCE, [1903A]: *Lección VI*: “Tres tipos de razonamiento”:

<http://www.unav.es/gep/OnThreeTypesReasoning.html>

Traducción por José Vericat (1988) también en Buenos aires: Aguilar ediciones. 1978. Traducción, prólogo y notas por Dalmacio Negro Pavon. p 189-215 texto original en CP 5. 151-179, EP 2, 208-226.

PEIRCE, [1903B]: *Lección VII*: “Pragmatismo y abducción” Buenos aires: Aguilar ediciones. 1978. Traducción, prólogo y notas por Dalmacio Negro Pavon. Texto original en CP5. 338-410. O en EP2.133-241.

II

Filosofía y Literatura

“Espíritu”, espíritu, espíritus: Jacques Derrida como lector de Paul Valéry

Jorge M. Budrovich Sáez¹

Resumen

El trabajo indaga la lectura que suscribe Jacques Derrida de la obra de Paul Valéry, poniendo especial atención en el concepto de “espíritu”. Se postula cierta continuidad problemática entre ambos autores, la que estaría a la base del modo en que Derrida toma posición ante los desafíos de su época.

Joven doncel, cree en la voz de los sepulcros y en el testimonio de los monumentos. Algunas comarcas, sin duda, han descendido de la altura en que se hallaban en ciertas épocas; pero si el espíritu buceara en lo que en ese entonces fueron la sabiduría y la felicidad de sus habitantes, hallaría que hubo en su gloria mucho menos felicidad que brillo.

Conde de Volnay, 1790

Introducción

El siguiente trabajo ha sido pensado, en principio, como una pesquisa de los usos que Derrida hace de algunos trabajos de Paul Valéry, tales como *La crisis del espíritu* y *La política del espíritu*, dando especial énfasis al concepto de “espíritu”. Tal empeño pasaría por revisar aquellos textos donde Derrida menciona significativamente la obra de Valéry y atender a la posible continuidad en el modo de empleo que pueda observarse entre

¹ Email: entrecimas@yahoo.com

un trabajo y otro, especialmente en lo que concierne al despliegue del concepto de “espíritu”.

Los textos de Derrida consultados cubren una trayectoria de más de 30 años, donde los temas y problemas de Valéry nunca dejan de ocupar algún lugar. A este respecto, debemos mencionar que ya cuando habíamos concluido la estructura final que debería tener este trabajo, nos encontramos con el ensayo de Ross Benjamin y Heesok Chang “Jacques Derrida, the last european” (2006), a fin a nuestras preocupaciones, intuiciones y lecturas, sin tratarse, obviamente, de una adhesión total. En tal ensayo nos informamos de una observación que no ha dejado de sorprendernos: Gayatri Spivak habría señalado la dificultad de decir dónde Valéry termina y dónde comienza Derrida (cf. BENJAMIN y CHANG, 2006: 144).

Con una intuición similar a la de Spivak, la pesquisa de la relación Valéry – Derrida nos ha obligado a extraviarnos entre lo que afirma Derrida o Valéry, en una progresión donde la propiedad de los enunciados tiende a diluirse en el itinerario de la pregunta por Europa. De ese modo, los vínculos con Valéry a veces aparecen, otras parecen perderse de la escena y otras correr invisiblemente.

La hipótesis que intentamos sugerir aquí va en tal sentido: la continuidad Valéry – Derrida como continuidad abierta, arraigada a fondos comunes, afinidades electivas y *temores recurrentes*.

I. Espíritu y espectralidad

En el exordio de *Espectros de Marx*, Derrida se plantea la siguiente pregunta: “¿por qué saber de espíritus?”. La pregunta se liga con la siguiente consideración, relativa al aprender a vivir, el asunto de la ética misma: “el aprender a vivir, si es que queda por hacer, es algo que no puede suceder sino entre vida y muerte. Ni en la vida ni en la muerte *solas*” (DERRIDA, 1995: 12).

Lo espectral *no es*, nunca está presente como tal. Aprender a vivir, por uno mismo, en un tiempo sin presente rector, aprender a vivir *con* los fantasmas, *ser – con* los espectros, “una política de la memoria, de la herencia y de las generaciones” (DERRIDA, 1995: 12); saber de espíritus que se orienta en el sentido de aquello que aparece en un “entre” y un “ni... ni...”.

Se trata de aprender a vivir *con más justicia*, con los otros que no están presentes, a partir de un concepto de justicia que no puede pensarse sin un principio de responsabilidad *más allá* de todo *presente vivo* en una “no contemporaneidad a sí” de tal presente, aquello que lo desajusta. La aparición del espectro no pertenece a ese tiempo, no da el tiempo. No se debe no poder contar con **espíritus**, que son *más de uno*, en el hacer justicia a la vida más allá de la vida presente, de su ser – aquí efectivo, de su efectividad empírica u ontológica, un sobre – vivir que desajusta la identidad consigo mismo del presente vivo.

La experiencia del espectro: así es como, con Engels, Marx también pensó, describió o diagnosticó cierta dramaturgia de la Europa moderna, sobre todo la de sus grandes proyectos unificadores (DERRIDA, 1995: 18).

El espectro estaría siempre animado por un espíritu. Todo comenzaría así, en la inminencia de una re – aparición. El *asedio* del fantasma marca la existencia misma de Europa, la escenificación de este drama moderno que se reconoce en Shakespeare, en Marx, en Valéry, pensadores del Espíritu, de los espectros, de los fantasmas.

La reflexión sobre el drama del espíritu europeo, la retoma Derrida a partir de dos textos de Valéry, *La crisis del espíritu* (1919) y *La política del espíritu* (1932). El asunto de las cabezas, de los cráneos de los grandes soñadores, de los grandes filósofos de la modernidad europea (Leibniz, Kant, Hegel y Marx), – aquellos que fantasearon con proyectos universales para la humanidad – es relacionado con el cap, el capital, la cabeza, el cabo. La cuestión de Europa es tratada como la cuestión del Espíritu, del espectro.

Derrida prosigue en *Espectros de Marx* temas desarrollados en intervenciones previas, entre las que llama la atención aquel relacionado con la lógica de la espectralidad y la *idea de la idea* o “idealización de la idealidad como efecto de iterabilidad” (DERRIDA, 2006: 19). Dirección en la que el filósofo codifica el desafío de repensar el espíritu europeo, el modo tradicional de pensar de la cultura occidental; temática llevada hasta sus límites por autores como Heidegger, Freud y Marx, pero también por Paul Valéry, nombre que aparece y reaparece en el curso de la *larga indagación*. Habitantes de una lengua común², se adivina un modo de pensar

² La importancia que Derrida concede a la “lengua” no es novedad. En la entrevista realizada por Jean Birnbaum para *Le Monde* el 19 de agosto de 2004, titulada “Estoy en guerra

los asuntos del espíritu que roza el encuentro entre filosofía y literatura, tanto así como la tesis de que la filosofía es un estilo literario.

Pero la trayectoria reflexiva de Valéry entre los textos mencionados, no estará libre de imposturas. Derrida subraya al respecto, una singular desaparición:

...Y este cráneo es el de Leibniz, que soñó con la paz universal. Y éste fue *Kant*, *Kant qui genuit Hegel*, *qui genuit Marx*, *qui genuit*...

Hamlet no sabe bien qué hacer con todos esos cráneos ¡pero si los abandona!... (VALÉRY, 1919/1940: 31).

Y este otro cráneo es el de Leibniz, que soñó la paz universal.

Hamlet no sabe bien qué hacer con todos esos cráneos ¡pero si los abandona!... (VALÉRY, 1932/1940: 93).

El cuadro genealógico de los grandes filósofos de la modernidad, que queda incompleto y abierto tras el nombre de Marx, desaparece sin mayor advertencia. La operación no es menor y compromete la distinción entre *espíritu* y *espectro*. Desde que Valéry borra la referencia a tal generación de espíritus, abre las puertas a cierta dialéctica de las apariciones y reapariciones, a una lógica espectral.

Desde que se deja de distinguir el espíritu del espectro, el espíritu toma cuerpo, se encarna, como espíritu, en el espectro... el espectro es una incorporación paradójica, el devenir – cuerpo, cierta forma fenoménica y carnal del espíritu. El espectro se convierte más bien en cierta “cosa” difícil de nombrar: ni alma ni cuerpo, y una y otro. Pues son la carne y la fenomenalidad las que dan al espíritu su aparición espectral, aunque desaparecen inmediatamente en la aparición, en la venida misma del (re)aparecido o en el retorno del espectro. Hay algo de desaparecido

contra mí mismo”, el autor consigna la importancia fundamental que la lengua francesa ha determinado sobre su trabajo y hasta en su propia constitución como ser humano: “Y de la misma manera que amo la vida, y mi vida, amo lo que me ha constituido, cuyo elemento mismo es la lengua, aquella lengua francesa que es la única que se me permitió cultivar, la única de la que pueda decirme que me siento más o menos responsable”. Y más adelante: “Dejar huellas en la historia de la lengua francesa, he ahí lo que me interesa... la amo como un extranjero que fue acogido y que se apropió esa lengua como la única posible para él”. Finalmente, postulará una caracterización de la lengua en estrecha relación con los temas de la propiedad y la apropiación: “una lengua, no pertenece a nadie. Ni naturalmente ni por esencia. De ahí los fantasmas de la propiedad, de la apropiación y de la imposición colonialista” (DERRIDA, 2004).

en la aparición misma como reaparición de lo desaparecido (DERRIDA, 1995: 20).

Cierta cosa, una cosa, cosa invisible, nos mira y nos ve no verla cuando aparece. Lo que distingue al *espectro* del *espíritu* sería su fenomenalidad sobrenatural y paradójica, su sensibilidad insensible. Espíritu o espectro, cosa, que Derrida descompone analíticamente en *tres cosas*: *el duelo*, *necesidad* de saber, quién y dónde, *condición de la lengua*, que marca el nombre y ocupa su lugar para hablar de generaciones de espíritus, y el *espíritu como trabajo*, “cierta potencia de transformación”, en los términos de Valéry.

El *espectro* se configura en la necesidad de señalar un quien y un donde, bajo la condición de la lengua que marcará, que inscribirá, para poder hablar así de generaciones de espíritus, espíritus que trabajan, que transforman lo dado.

Hasta aquí Derrida es explícito en la referencia a Valéry. Probablemente sus temas acompañan la reflexión, pero la mención de su nombre no se repetirá más allá de las primeras páginas de *Espectros de Marx*. Sin embargo, el concepto de *espíritu* facturado por Valéry es antecedente fundamental para las distinciones que dan soporte al concepto de “espectralidad”, así como para las preguntas y temas característicos de su agenda filosófica, e. g. la cuestión de Europa, la justicia, el acontecimiento, el saber de los espíritus o espectros.

En *La crisis del espíritu* (1919), Valéry reflexiona sobre aquello que hace de Europa una experiencia singular, única entre las sociedades humanas, por lo pronto ahogada por una de las crisis más difíciles de captar: la crisis intelectual. La ciencia, las creencias y la intelectualidad, son identificadas con las actividades del espíritu. Distinto del ser, que desconfía de sus previsiones, las ideas mismas de cultura, de inteligencia, de obras magistrales, estarían relacionadas con la idea de “Europa”.

Su singular constitución física, intenso poder emisor y absorbente, inspiran a Valéry para asegurar que “todo ha venido a Europa y todo ha venido de ella. O casi todo” (VALÉRY, 1919/1940: 33). Europa, “pequeño cabo del continente asiático”, lo que es en realidad, “el cerebro de un vasto cuerpo” (VALÉRY, 1919/1940: 34), lo que parece.

El genio europeo, su cabeza, radicará en la excelencia de su población, en *un cierto espíritu*: el griego. De la geografía del continente pasará a subrayar el descubrimiento de la geometría, el **arte** de guiarse por el espa-

cio a través de la palabra, condiciones únicas dadas al son de una larga y compleja experiencia que posibilitará la aparición del espíritu, de Europa.

En la crisis de posguerra, Valéry advierte transformaciones significativas que amenazan al espíritu: la conversión de la geometría en **ciencia**, la mutación de un saber concebido como fin en sí mismo, como arte, en un medio de dominación. De valor de consumo a valor de cambio, saber como mercancía, dispuesto como oferta a las masas consumistas.

Cierto espíritu europeo, en el corazón de la identidad europea ¿será completamente transmisible? ¿Se degradará en su asequibilidad a la *cultura de masas*? La crisis intelectual, cultural, identitaria, ya parece arrojarlos algo de claridad respecto de la perspectiva que la denuncia.

En la conferencia presentada como “Nota” a *La crisis del espíritu* en 1922, Valéry suscribe un malestar general de posguerra en la política, en la economía, en la vida de los individuos, en el espíritu (cf. VALÉRY, 1940: 44). Pero ¿qué es este “espíritu”?

El hombre, animal extraño, es elevado por sus sueños, sometiendo así a la naturaleza misma a los dictados de tal elevación. Se opone a *lo que es* preocupado por *lo que no es*, siendo a cada momento algo distinto de *lo que es*. El espíritu es aquello que interroga al hombre, el autor misterioso de esos sueños que se han impuesto a la realidad; ciudades, libros, gestos, todas esas realizaciones son su obra.

Europa, mercado mediterráneo, fábrica intelectual, especie de sistema y albergue sin igual de la diversidad humana, confiere su gentilicio a todo aquel que ha experimentado las siguientes tres influencias: el imperio romano, el cristianismo y Grecia, como ya se ha mencionado más arriba, el sello distintivo de la identidad europea. No pasaría por la raza ni por la lengua, sino por sus deseos y la amplitud de su voluntad:

...definiciones, axiomas, lemas, teoremas, corolarios, porismas, problemas... es decir, la máquina del espíritu que se ha hecho visible, la arquitectura misma de la inteligencia completamente diseñada, el templo erigido al Espacio por la Palabra, pero un templo que puede elevarse hasta el infinito (VALÉRY, 1922/1940: 61).

Europa o imagen de Europa, conjunto de máximos, llevaría así la ventaja sobre el resto del globo. Si no Europa, el *espíritu europeo* y su potencia de transformación.

En *La política del espíritu, nuestro soberano bien* (1932), Valéry confronta las tareas del espíritu frente al caos y el porvenir. El espíritu procu-

ra prever lo que engendrará, discernir en el caos, desde donde aparecen dos preocupaciones centrales: preservar lo que parece esencial, aquello de lo que la vida civilizada no puede prescindir y, por otro lado, *el pensar* en sí mismo, en su libertad, en su desarrollo.

Esta vez el espíritu es explicado en los siguientes términos:

Bajo este nombre de espíritu no entiendo en modo alguno una entidad metafísica; entiendo aquí, muy simplemente, una *potencia de transformación* que podemos aislar, distinguir de todas las demás, considerando sencillamente ciertos efectos en torno de nosotros, ciertas modificaciones del medio que nos rodea, las cuales sólo podemos atribuirles a una acción muy diferente de la producida por las energías conocidas de la naturaleza; porque esta potencia consiste, por lo contrario, en oponer unas a otras esas energías que nos son dadas, o bien en conjugarlas (VALÉRY, 1932/1940: 80 – 81).

El espíritu crea valores superiores convirtiendo dolor u ocio en juegos y obras, transformando la sensibilidad misma. De tal modo, la aventura del espíritu crea “nuevas necesidades” así como la necesidad de capitalizar experiencias. En ese sentido, pasado, futuro y porvenir, serían artificios implicados en el trabajo mental de la previsión, actividad característica del espíritu. El hombre tiene la propiedad de separarse del instante, poseer conciencia de sí mismo y un correlativo “yo”, que en la crítica de sí esboza la creación de un “espíritu del espíritu”.

La inestabilidad siempre próxima como apertura a la transformación de una vida monótona y estacionaria, vitalizan el trabajo del espíritu, que “aborrece” lo agrupamientos y parece ganar algo con el desacuerdo. Hay más espíritu donde *se resiste* el conformismo.

El orden y el desorden social no hallan otra fuente sino en el espíritu, en tanto no son otra cosa que asuntos del espíritu. El mundo social, el mundo jurídico, el mundo político serían “mundos míticos” que, como tales, son producciones del espíritu. Y mientras más ignorada sea esta procedencia, tanto más poderosa será la existencia de estos mundos, tomados en este desconocimiento potenciador casi como fenómenos naturales. El mundo mismo descansaría sobre un fundamento fiduciario, una estructura sostenida por la creencia en el hombre y el mañana – su experiencia del pasado, el presentimiento del porvenir, sus proyectos.

Valéry afirmará que, en cuanto el mundo mismo es obra del espíritu, la pérdida de confianza, de creencias, la crisis de los valores, la igualación

de los individuos a un término medio reducido al más bajo, el avance de la ingenuidad y de la credulidad, son síntomas de una crisis que alcanza a la civilización en su conjunto. Una crisis que debilita al espíritu a medida que su trabajo se facilita. Ordenes, prescripciones y automatismos que no dan tiempo al examen de los reflejos, hacen parte del modo en que aquel momento determinante en la formación del espíritu tiende a desaparecer.

Las creencias, la esperanza, la creencia misma en la posteridad, sopor-tes de cualquier soporte pensable, se ven seriamente amenazadas. Valéry atribuye al espíritu, a Europa, una responsabilidad y un reto decisivos frente a la crisis civilizatoria, del modo civilizado de vivir. Interpelación al espíritu y a Europa en la singularidad de una experiencia que le separa de todos aquellos “pueblo dichosos” sin espíritu, *sin necesidad de poseerlo*.

II. Del descubrimiento de los Cahiers a las cuestiones del espíritu

En la conferencia dada a fines de 1971 a propósito del centenario de Paul Valéry, bajo el título “Qual, cual. Las fuentes de Paul Valéry” (1972; 1989: 313 – 346), Derrida parte por reconocer el descubrimiento de los *Cuadernos* (Cahiers) de Valéry. Escritos en el transcurso de 50 años, con 261 cuadernos y casi 28 mil páginas, este conjunto de textos cubre los más diversos temas, siempre en el contexto de la exploración del espíritu y sus mecanismos creativos y cognitivos.

Dato de no menor relevancia en cuanto nos parece da luces sobre cierta continuidad temática y problemática que Derrida prosigue en obras posteriores: el espíritu, los espíritus, la identidad y el futuro de Europa, la democracia, el peso de la tecnología en la conformación de la cultura, del mundo, la mercantilización de la vida, el porvenir. La conferencia de 1971 gravita en torno al concepto de “fuente”, escrutado en sus muchos sentidos, confrontados y descifrados desde la misma obra de Valéry.

La “fuente” describe el origen, los orígenes, el lugar donde se ven nacer las aguas, de donde viene la sustancia que se dispersa en múltiples e inesperados destinos. Valéry determinará como origen absoluto la forma del yo, de un “yo puro”:

Nada hay en el mundo, nada al menos que se presente, que aparezca como fenómeno, tema, objeto, sin ser inicialmente para mí, para (un) yo y no vuelva allí como a la apertura, al origen mismo del mundo: no la causa de su existencia, sino el origen de su presencia, el no de la fuente desde el cual todo adquiere sentido, aparece, se perfila y se mide. Todo, es decir, todo lo que no es yo. El no – yo

es para el yo, aparece como no – yo a un yo y desde un yo. Todo; es decir, que el yo, excepción y condición de todo lo que aparece, no aparece. No estando nunca presente ante sí misma, la fuente existe apenas. No está ahí para nadie (DERRIDA, 1989: 321).

Este “yo puro” que retrata Derrida, es una fuente que no puede volver a sí misma, una conciencia que no puede hacerse tema de sí misma, *nunca abandona su noche*. Al respecto, sostendrá sobre la conciencia pura, *para sí*, un juicio que, según creemos, jalona reflexiones posteriores sobre el rol mismo de la crítica, del habla y del espíritu:

Impotente para ponerse en escena, la conciencia pura no puede, pues, darse ninguna imagen de sí misma, pero no se puede decir esto más que si por una imagen antigua y desapercibida ya hemos hecho de esta conciencia un ojo y de esta fuente una espectadora...

El invencible oriente, siempre aprehendido como tal desde su anverso occidental (*Oriente Versus*), es la fuente en tanto que no puede tener más que un sentido. El ojo siempre está vuelto hacia el mismo lado, hacia fuera, y todo se refiere a este oriente. La desgracia, pues, es tener un sentido, un solo sentido invisible. Porque tiene un sentido, es por lo que la fuente no lo tiene propio, sentido propio que le permita volver a igualarse a sí misma, pertenecerse (DERRIDA, 1989: 324 – 325).

De cara a la impotencia, en tanto fuente y origen, de una conciencia representada por el ojo, como mirada, Derrida encontrará en el *habla* el “intercambio auténtico de la fuente consigo misma”. El habla interior, la voz que se habla a sí misma, será la condición del habla misma. De ese modo, considera la verdad como *efecto de habla* dado en el “oírse hablar”, del que podemos hacer un interesante contraste con una cita que el filósofo toma de una nota de los Cuadernos de Valéry:

“...no hay “yo” sin “ti”. Cada uno su Otro, que es su Mismo. O bien el Yo es dos – por definición. Si hay voz hay oído. Interiormente hay voz, no hay vista de quien habla. Y quien describirá, definirá la diferencia que hay entre *esta frase misma que se dice y no se pronuncia*, y *esta misma frase que suena en el aire*. **Esta identidad y esta diferencia son uno de los secretos esenciales de la naturaleza del espíritu** y ¿quién la ha señalado? ¿Quién la ha “puesto en evidencia”? Lo mismo para la vista. Creo que el producto de estas posibilidades de doble efecto está en la potencia de motilidad, que nunca se meditará bastante. En ella yace el misterio del tiempo, es decir la existencia de lo que no es. Potencial e inactual (C.

22, página 304, 1939)” (DERRIDA, 1989: 328 – 329; las negrillas son nuestras).

El agua brota, la voz habla, pero no sabemos qué “tiene lugar” por debajo de este brotar. El agua puede aparecer en cualquier momento, no sabemos qué tiene lugar cuando ésta brota. Derrida vincula esta reflexión analógica al artículo de Freud “Das Unheimliche” (1919), traducido en nuestra lengua como “Lo siniestro”; aquello que no nos resulta familiar, lo oculto. Reflexión arrancada de los pensamientos de Valéry que no deja de hacer eco de los misterios del espíritu, del modo en que se dan las apariciones y cómo estas se relacionan entre sí en cierta lógica de la espectralidad. La dramaturgia moderna que se representaba la conciencia y sus facultades como tema de sí, es deconstruida y reconducida hacia los misterios de lo que tiene lugar en el origen, en el juego de los dobles, las repeticiones y las asunciones paradójicas.

Dieciséis años más tarde, en *Del espíritu. Heidegger y la pregunta* (1987), Derrida se embarca en una reflexión que prosigue en títulos como *El otro cabo* (*L'autre cap*, 1990 – 1991, año de pronunciación y año de publicación como libro, respectivamente) y en *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional* (1993 – 1995, otra vez, pronunciación y luego edición como libro). Trabajos que el mismo autor reconoce en continuidad, enfocados en temas como el espíritu, las apariciones, el presente y el provenir.

Del espíritu se ocupa de seguir los usos y cuidados que toma Heidegger con la palabra “Geist”, término alemán traducible a nuestra lengua como “Espíritu”. La tesis de fondo tras la indagación, sería que tal circunstancia y declinación idiomática es la que determina de modo fundamental la relación del filósofo con el mentado concepto, clave en la elaboración de su pensamiento.

“Voy a hablar del espectro [revenant], de la llama y las cenizas” (1987a), así anuncia su exposición Derrida. Se pregunta por qué Heidegger *evita* el término “Geist”, en un *evitar* cuyas modalidades deben entenderse como “decir sin decir, escribir sin escribir, utilizar las palabras sin utilizarlas” (1987a).

Derrida descubre un problema en el hecho de que el motivo de lo espiritual parezca sustraerse a la historia de la ontología, motivo que se inscribe en un léxico de alto contenido político, nacionalista, pensamien-

to del *geist* y de la diferencia entre *geistig* y *geistlich*³ que parece decidir el sentido de lo político como tal, según se argumenta en el texto. La palabra “espíritu” será tratada como el espectro que el filósofo intenta mantener a distancia dándole asilo, entrecomillándola para discriminarla o en otro momento dejarla afirmarse, aparecer en persona, quizás, o en su forma de espíritu del espíritu, nuevamente un espectro.

El evitar de Heidegger le precipitará en el equívoco de intentar ir más allá del discurso metafísico tradicional pero, a la vez, no perder el gesto metafísico, lo que notablemente se verifica en un texto como el *Discurso del rectorado*⁴. El *Geist* es una reaparición del espíritu, que habla a través de él, lo que Derrida podrá explicar en sus términos pasando del idioma alemán al francés y viceversa, dando evidentemente un lugar privilegiado a su propia lengua en tanto es la de su enunciar, pero también cediendo al *Sprit* una prioridad sobre el *Geist*, donde la silueta de Valéry se sugiere sin mayores violencias:

... le *Geist* est toujours hanté par son *Geist*: un esprit, autrement dit, en français comme en allemand, un fantôme surprend toujours à revenir ventriloquer l'autre. La métaphysique revient toujours, je l'entends au sens du revenant, et le *Geist* est la figure la plus fatale de cette revenance. Du double qu'on ne peut jamais séparer du simple.

Ce que Heidegger finalement ne pourra jamais éviter (*vermeiden*), l'inévitable même, n'est-ce pas ce double de l'esprit, le *Geist* comme *Geist* du *Geist*, l'esprit comme esprit de l'esprit qui vient toujours avec son double? L'esprit est son double⁵ (DERRIDA, 1987b).

³ “Geist” puede ser traducido como “espíritu”, en el sentido de “espíritu de la generación o del movimiento x”, pero también como “mente” o “alma” en el sentido que este término tiene al diferenciarse del cuerpo en una acepción dualista del individuo. “Geistig” asocia el término “espíritu” a la mera actividad intelectual, como entidad mental completamente separada del cuerpo. “Geistlich”, por otro lado, tiene un sentido que podríamos llamar eclesástico, de reunión, aquel del espíritu que re – une, pero también el espíritu como aquello que mueve y motiva, aquello que compartido da un sentido. Derrida seguirá atentamente el modo en que Heidegger elabora tales distinciones a lo largo de décadas de reflexión filosófica, las que, sin embargo, no se han dado al margen de los fuertes acontecimientos que marcaron la historia europea entre la década del 20 y la del 50 del pasado siglo – el decurso del discurso moderno tradicional mismo –, sino en una correlación muy íntima.

⁴ “Die Selbstbehauptung der deutschen Universität”. Discurso pronunciado en la toma de posesión del Rectorado de la Universidad de Friburgo el 27 de mayo de 1933.

⁵ Derrida, Jacques. *De l'esprit. Heidegger et la question*. En la traducción castellana del

En el séptimo capítulo del texto, sección donde Derrida realiza algunas observaciones al discurso sobre la destitución del espíritu en un mundo carente de profundidad, se harán explícitos los posibles alcances entre el discurso de Heidegger y el de Valéry:

Sin duda Heidegger habría denunciado la misma herencia cartesiana en *La crise de l'esprit* (1919), ese otro discurso de entreguerras donde Valéry, con un estilo muy diferente, se pregunta si puede hablarse de una «degradación» en la historia del «genio» o de la «Psique europea». Una vez más, no puede ignorarse el foco común hacia el que, entre 1919 y 1939, son atraídos los discursos sobre la inquietud: todos giran en torno a las mismas palabras (Europa, Espíritu) y con el mismo lenguaje. Pero equivocáramos la perspectiva y no veríamos la diferencia abismal que los separa, si nos limitamos a seleccionar ciertas analogías -turbadoras y significativas, pero parciales- entre todos estos discursos, con el pretexto, por ejemplo, de que Heidegger habría podido suscribir tal o cual afirmación. De este modo, Valéry se pregunta: «El fenómeno de la explotación generalizada del globo, el fenómeno de la equiparación de las técnicas y el fenómeno democrático, que hacen posible una *deminutio capitis* de Europa, ¿deben ser tomados como decisiones irrevocables del destino? ¿Disponemos de alguna libertad todavía *contra* esta amenazadora conjuración?» (DERRIDA, 1987a).

En una extensa nota a propósito de este último fragmento, Derrida esboza un análisis comparativo entre los discursos del autor de *Sein und Zeit*, Valéry y Husserl, los tres pensadores que meditan la crisis del espíritu, de la cultura occidental, de la identidad europea, de la destitución del espíritu. En el caso de Heidegger, lo que atormentaría al espíritu en todas las formas de su destitución sería “la certidumbre del *cogito* en la posición del *subjectum* y por tanto la ausencia del preguntar originario... lo extraño: extraño al espíritu en el espíritu” (DERRIDA, 1987a). Lo propio del espíritu sería volver junto a sí, pero el mal también tiene su origen en

mismo texto, a la que hemos aludido ya, aparece así este fragmento: “...el *Geist* está permanentemente asediado por su *Geist*: un espíritu, dicho de otro modo, tanto en francés como en alemán, un fantasma sorprende siempre cuando aparece [à revenir] como ventrílocuo de otro. La metafísica regresa [revient] siempre, en el sentido de que resucita, [je l'entends au sens du revenant] y el *Geist* es la figura más fatal de esta resurrección. [revenge] El doble que no podemos nunca separar del uno [simple]. Lo que Heidegger finalmente no podrá nunca evitar (*vermeiden*), lo inevitable mismo, ¿no es acaso ese doble del espíritu, el *Geist* como *Geist* del *Geist*, el espíritu como espíritu del espíritu que viene siempre con su doble? El espíritu es su doble”.

el espíritu y con esto, un lugar para la posibilidad de lo peor. De allí esa duplicidad interna que hace de un espíritu el malicioso fantasma del otro.

Como podríamos intuir, a veces Valéry se acerca a Heidegger y otras se aleja, lo mismo que podría suceder con Husserl, tal como lo confirma el mismo Derrida. En tal sentido, la lectura que hace de Heidegger puede darnos luces sobre las cuestiones que circundan la reflexión en torno al espíritu y su destitución o crisis en Valéry, temas que se convertirán en el material de su propia trayectoria filosófica. En dicha dirección podemos leer las siguientes líneas:

Toda pregunta responde a la llamada del ser. Allí donde hay lenguaje, la promesa ya ha tenido lugar. El lenguaje siempre plantea la promesa, antes de formular cualquier pregunta y en la pregunta misma. [L'appel de l'être, toute question y répond déjà, la promesse a déjà eu lieu partout où vient le langage. Celui-ci toujours, avant toute question, et dans la question même, revient à de la promesse]. También esto sería una promesa del espíritu (DERRIDA, 1987a y b).

O también éstas, donde parafrasea a Heidegger en los términos que convienen a su propia indagación: “hay que pensar la aparición [revenance] a partir de un pensamiento siempre por venir del futuro [à venir du venir]. La aparición [revenance] misma está por venir [reste à venir] desde el pensamiento de lo viniente [venant], de lo viniente en su venir mismo” (DERRIDA, 1987a). Es el momento en que Derrida reconoce que ha hablado del espíritu como de un aparecido (*revenant*) que a través de la *llama* – que in-flama – o de *las cenizas*, hará su trabajo.

III. Espíritu, inminencia y porvenir

El 20 de mayo de 1990, en el contexto de un coloquio sobre la identidad cultural europea realizado en Turín (cf. DERRIDA, 1991; 1992)⁶, Derrida vuelve a convocar al Valéry de *La crisis del espíritu* bajo el título de *L'autre cap*.

⁶ Debemos señalar que la edición española de *L'autre cap suivi de La démocratie ajournée*, que hemos consultado para este trabajo, contiene un error de fechas ubicado en nota al pie, relacionado con la data de pronunciación de la conferencia: no se dio en 1980 sino en 1990. Tal error lo hemos podido corroborar al momento de consultar la edición francesa. De no tener en cuenta este pequeño pero grave error, el itinerario que venimos siguiendo habría sufrido significativas alteraciones.

Conferencia que el mismo año será publicada en el periódico *Liber* y un año después como libro, con notas y seguido de una entrevista titulada *La démocratie ajournée*. En *L'autre cap*, el autor constata una inminencia, “algo único” que pasa en Europa, “violencias que se desencadenan, se mezclan, se mezclan entre ellas pero se mezclan también, sin que en esto haya nada fortuito, con el aliento, la respiración, el “espíritu” mismo de la promesa” (DERRIDA, 1992: 14 – 15). Palabras donde resuenan viejas reflexiones en torno al “espíritu”.

Tanto así sucede con el tema de la identidad cultural europea, tema que lleva a Derrida a participar de un coloquio, identidad que piensa en términos del siguiente axioma: “*lo propio de una cultura es no ser idéntica a sí misma*” (DERRIDA, 1992: 17); la diferencia consigo misma, diferencia que reúne y divide.

La pregunta se plantea en los siguientes términos “¿cómo puede responder una “identidad cultural europea”, y responder de forma responsable – responsable de sí, del otro y ante el otro – a la doble cuestión *del capital y de la capital*?” (DERRIDA, 1992: 21).

En una primer nota, Derrida prolonga esa nota puesta en el texto de 1987 respecto del análisis comparativo de los discursos de Valéry, Husserl y Heidegger sobre la crisis o destitución del espíritu. En ese marco, vuelve sobre la definición de “hombre” de Valéry, apoyada en el espíritu pero a la vez, entregado a una determinación económico – metafísica dada como necesidad y deseo, trabajo y voluntad, como aquello que lleva a ese sujeto deseante o voluntario a desarrollar esos máximos que tanto caracterizan la idea que se hace de Europa el autor de *La crisis del espíritu*.

Derrida trabaja sobre esa misma idea de Europa, que representa como “punta avanzada de la ejemplaridad”, *cap*, como lugar de memoria capitalizadora, idea de la idea europea. Ya como discurso tradicional del occidente europeo, los discursos de Valéry, Husserl y Heidegger representarán el *discurso ejemplar y ejemplarizante* de Europa.

La empresa *deconstructiva* consiste en responder a este discurso tradicional de la modernidad, inventando *otro gesto*, para asignar la identidad desde la alteridad, desde el otro “cap” y lo otro del “cap”. Y el término “crisis” ya no le parecería adecuado a Derrida. La forma de la crisis, tal como se les daba a Valéry o Husserl, presenta así otro tipo de amenaza.

Otro concepto importante se comienza a delinear aquí: *responsabilidad*. Afín al intento de inventar gestos, discursos y prácticas político-ins-

titucionales que “inscriban la alianza entre la capital y la a-capital”, la responsabilidad es pensada de un modo tal que sea capaz de responder a dos imperativos contradictorios, que sea una experiencia de lo imposible:

... cuando una responsabilidad se ejerce en el orden de lo posible, sigue una pendiente y desarrolla un programa. Hace de la acción la consecuencia aplicada, la simple aplicación de un saber o de un saber-hacer, hace de la moral y de la política una tecnología (DERRIDA, 1992: 41).

Los discursos sobre el espíritu *a la* Valéry serán así confrontados a la *responsabilidad* de ser respondidos ante la inminencia de nuevas amenazas – la guerra, la xenofobia – tan semejantes pero distintas de aquel contexto de posguerra que motivo textos como *La crisis del espíritu* o *La política del espíritu*.

Derrida presenta el modo en que Valéry atribuye una misión espiritual a Europa, identificándola con el espíritu mismo, señaladamente asentado en París, *espíritu y capital*. París, capital de la sociabilidad humana, espíritu resultante de una larga experiencia que podemos comprender como trayectoria o itinerario vital. Discurso sobre el rol de la capital y el espíritu europeo que se precipitaría hacia el racismo, hacia el desprecio elitista por todo aquella influencia tachada como extranjera o extranjerizante.

En una extensa nota de *L' autre cap* tocante al concepto de “espíritu” en Valéry, Derrida se concentra en éste como nunca antes lo había hecho:

El espíritu es un valor, ciertamente, entre otros, como el oro, el trigo o el petróleo; pero es también la fuente de todo valor, y así el valor excedente, la plusvalía absoluta y en consecuencia sublime de lo que no tiene precio. El espíritu es una de las categorías de la analogía y la condición fuera de serie, lo trascendental, lo trascategorial de toda la economía. Es un ejemplo, y un ejemplo ejemplar, el ejemplo por excelencia. No hay otro (DERRIDA, 1992: 79).

El espiritualismo originario que Valéry postula, redundando en un logocentrismo que insiste en el privilegio del mercado mediterráneo en la formación del espíritu y sus prodigios. Logos e Historia se articulan en un mismo discurso, que reconoce su nacimiento en el comercio de los espíritus posibilitado por la cuenca mediterránea.

Desde esa perspectiva entendemos que Derrida se reserve reconocer una “crisis histórica” o una “amenaza a la identidad europea”, calificativos sesgados por el supuesto de la existencia de una universalidad indiscuti-

ble, de una unidad de sentido y un Espíritu europeo sin doble. Ante la inminencia, ante la amenaza, se impone la responsabilidad de responder a tales discursos, más allá de la responsabilidad como irresponsabilidad, donde lo moral es “confundido con el cálculo jurídico” y la “política organizada como tecno-ciencia”. Se impone el deber de responder ante la memoria y la identidad europea amenazadas:

El *mismo deber* dicta respetar la diferencia, el idioma, la minoría, la singularidad, pero también la universalidad del derecho formal, el deseo de traducción, el acuerdo y la univocidad, la ley de la mayoría, la oposición al racismo, al nacionalismo, a la xenofobia (DERRIDA, 1992: 65).

¿Qué novedad agrega *L' autre cap* respecto del concepto de “espíritu” definido por Valéry? Sin duda que la predicación explícita de su *logocentrismo*, su articulación con el discurso tradicional de la modernidad, discurso elitista y ejemplarizante que, sin desmerecer su experiencia imposterizable, así como el soporte reflexivo y el testimonio que representa, debe ser confrontado a la responsabilidad de ser respondido con un nuevo gesto.

Derrida reivindica la experiencia de la antinomia, la doble obligación, lo indecible, la contradicción. “Acontecimiento, decisión, responsabilidad, moral, política – ¡Europa!” , todos estos nombres hablan de cosas que deben ser excedidas del orden de la determinación teórica, “exceder el orden del *presente* o de la *presentación*” (DERRIDA, 1992: 67). La crítica del *presentismo*, de la apologética de la actualidad, del HOY, de la conciencia, del Espíritu y la Historia europeas como reconciliación teleológica consigo mismas, certeza y determinación, sientan un precedente que sin duda será desarrollado en *Espectros de Marx*.

El caos que evoca la inminencia, desenmascararía la desmesura que ofrece la oportunidad del porvenir, la venida del otro como justicia, lo mesiánico. En *Espectros de Marx*, Derrida insiste en desmarcar la respuesta, la responsabilidad de responder a la crisis o inminencia, de cualquier representación jurídico-moral, “colocarnos allí donde la disparidad misma *mantiene la unión*, sin perjudicar la *dis-yunción*, la dispersión o la diferencia, sin borrar la heterogeneidad del otro” (DERRIDA, 1995: 43).

Derrida habla de “democracia por-venir”, ni de utopía ni de idea reguladora, sino de una “modalidad futura del *presente vivo*” (DERRIDA, 1995: 79). De cara a las diez plagas del “nuevo orden mundial”, propone

el recurso a *determinado espíritu* de la crítica marxista, de lo que hace a esta una *crítica radical*, un *procedimiento de autocrítica*:

Esta crítica *pretende*, en principio y explícitamente, estar abierta a su propia transformación, a su reevaluación y a su auto – reinterpretación. Semejante “pretensión” arraiga necesariamente, está enraizada en un suelo que no es todavía crítico, aunque tampoco es, todavía no, precrítico. Este espíritu es más que un estilo, aunque también sea un estilo. Es heredero de un espíritu de la Ilustración al que no hay que renunciar. Distinguiremos este espíritu de otros espíritus del marxismo, que lo anclan al cuerpo de una doctrina marxista, de su supuesta totalidad sistémica, metafísica u ontológica... (DERRIDA, 1995: 102).

No sólo a esta radicalidad crítica adhiere Derrida, sino también a un espíritu del marxismo que se expresa como:

...cierta afirmación emancipatoria y *mesianica*, cierta experiencia de la promesa que se puede intentar liberar de toda dogmática e, incluso, de toda determinación metafísico-religiosa, de todo *mesianismo*. Y una promesa debe prometer ser cumplida, es decir, no limitarse sólo a ser “espiritual” o “abstracta”, sino producir acontecimientos, nuevas formas de acción, de práctica, de organización, etc. (DERRIDA, 1995: 103).

De la fuente Kant, pasando por Hegel, para luego ir frente y a través de Stirner, Marx asume la irresistible tarea de responder a un discurso moderno escindido entre *realidad material* y *asuntos del espíritu*, asediado por la constancia de que aquella realidad fenoménica que aparece como naturalizada a nuestra percepción, está desdoblada, habitada por espectros, por fantasmas. De ahí el deber de reafirmar su herencia de acuerdo a un pensamiento de *lo espectral*.

‘Marx – Das Unheimliche’. Entre nosotros, Marx sigue siendo un inmigrado, un inmigrado glorioso, sagrado, maldito pero aún clandestino, como lo fue toda su vida. Perteneció a un tiempo de disyunción, a ese *time out of joint*...” (DERRIDA, 1995: 195).

El sello de *La crisis del espíritu* halla en torno a estas reflexiones un eco inesperado: *Heidegger que desconoció a Freud que desconoció a Marx*. Una nueva genealogía de espíritus, que aparecen ligados en el desconocimiento mutuo, en el contexto de un discurso que intenta asumir la responsabilidad de responder a un occidente moderno en la inminencia de la amenaza de viejas y nuevas violencias. Los filósofos que aparecen y

asedian en la disyunción que los une como antecedentes en la tarea de forjar nuevos gestos, una nueva Internacional y un nuevo concepto de espíritu, coexistente a fantasmas y espectros.

Referencias bibliográficas

- BENJAMIN, Ross y CHANG, Heesok (2006): “Jacques Derrida, the last european” en *SubStance* 110, Volume 35, Number 2, Issue 110.
- BLANCHOT, Maurice (1976): *La risa de los Dioses*. Madrid: Ediciones Taurus.
- DERRIDA, Jacques (1989): “Qual, cual. Las fuentes de Paul Valéry” en *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- DERRIDA, Jacques (1972): “Quall quelle. Les sources de Valéry” en *Marges de la philosophie*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- DERRIDA, Jacques (1987a): *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*. Edición digital en página web “Derrida en castellano”. Consulta 3 de diciembre de 2014: http://web.archive.org/web/20140902122425/http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/heidegger_1.htm
- DERRIDA, Jacques (1987b): *De l’esprit. Heidegger et la question*. Edición digital en página web “Derrida en castellano”. Consulta 3 de diciembre de 2014: <http://web.archive.org/web/20140902134620/http://www.jacquesderrida.com.ar/frances/esprit.htm>
- DERRIDA, Jacques (1992): *El otro cabo. La democracia, para otro día*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- DERRIDA, Jacques (1991): *L’autre cap; suivi de La démocratie ajournée*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- DERRIDA, Jacques (1995): *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid: Editorial Trotta.
- DERRIDA, Jacques (1993): *Spectres de Marx. L’État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris: Galilée.

-
- DERRIDA, Jacques y Stiegler, Bernard (1998): *Ecografías de la televisión. Entrevistas filmadas*. Buenos Aires: Eudeba.
- DERRIDA, Jacques y Assheuer, Thomas (1998): “Hoy en día (entrevista de Thomas Assheuer para *Die Zeit*, 5 de marzo, 1998)” en Derrida, Jacques (1999): *No escribo sin luz artificial*. Valladolid: Cuatro ediciones. Edición digital en página web “Derrida en castellano”. Consulta 3 de diciembre de 2014: <http://web.archive.org/web/20140902145430/http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/hoy.htm>
- DERRIDA, Jacques y Birnbaum, Jean (2004): “Estoy en guerra contra mí mismo (entrevista de Jean Birnbaum para *Le Monde*, 19 de agosto de 2004)”. Edición digital en página web “Derrida en castellano”. Consulta 3 de diciembre de 2014: <http://web.archive.org/web/20141026195649/http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/lemonde.htm>
- DESCOMBES, Vincent (1988): *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933 – 1978)*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- SHAKESPEARE, William (1940): *Hamlet* (en sus tres versiones). Buenos Aires: Losada.
- SPRINKER, Michael, ed. (1999): *Ghostly Demarcations, a Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*. London: Verso.
- VALÉRY, Paul (1945): *Política del espíritu*. Buenos Aires: Editorial Losada.

Las ficciones como artefactos en la obra de Jorge Luis Borges^{† 1}

Juan Redmond

Resumen

En esta intervención me propongo abordar la noción de ficción en la obra de Jorge Luis Borges desde la perspectiva de la teoría artefactual de Amie Thomasson, presentada principalmente en su libro *Fiction and Metaphysics* (1999). Los conceptos y supuestos metafísicos que conforman la perspectiva de Thomasson plantean una nueva teoría para la interpretación de textos literarios. A partir de esta perspectiva, intentaré mostrar que la lectura de ciertas secuencias de la obra de Borges da nuevos sentidos y permite postular que en ellas se encuentra prefigurada la noción de artefacto defendida por Thomasson. Me ocuparé especialmente de *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius* pues postulamos que en esta fábula teórica² Borges lleva al límite las posibilidades literarias y filosóficas de la noción de ficción.

Palabras clave: filosofía, lógica, ficción, creación, dinámica, artefacto.

Nos proponemos analizar la noción de ficción en el pensamiento del escritor Jorge Luis Borges desde la perspectiva de la teoría artefactual de

[†] Los resultados presentados en este artículo fueron obtenidos en el marco del proyecto Fondecyt Regular N°1141260.

¹ Agradezco a Norah Giraldi Dei Cas, catedrática de literatura hispanoamericana en la Universidad de Lille, la lectura atenta y las valiosas observaciones que ha hecho a mi trabajo. Las conversaciones con ella sobre los relatos de Borges me han permitido afirmar con más énfasis algunas de las conclusiones que he sacado sobre las ficciones desde la perspectiva del pragmatismo dialógico.

² COMPAGNON, 1998: 51.

Amie Thomasson, presentada principalmente en su libro *Fiction and Metaphysics* (1999). Los conceptos y supuestos metafísicos que conforman la perspectiva de Thomasson plantean una nueva teoría para la interpretación de textos literarios. A partir de esta perspectiva intentaré mostrar que en la obra de Borges se encuentra prefigurada la noción de ficción como artefacto defendida por Thomasson. Me ocuparé especialmente de “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” pues postulamos que en esta fábula teórica (COMPAGNON, 1998: 51). Borges lleva al límite las posibilidades literarias y filosóficas de la noción de ficción.

Nuestro trabajo de investigación previo sobre las ficciones se ha nutrido básicamente de dos fuentes principales: por una parte, las perspectivas filosóficas y/o literarias sobre las ficciones; por otra, la contribución que la lógica dialógica (RAHMAN & KEIFF, 2004; KEIFF, 2009) ha realizado a la teoría de las argumentaciones que se ocupan de ficciones. De las contribuciones realizadas por la primera, el enfoque de Amie Thomasson es —a nuestro entender— una de las propuestas más innovadoras, que arroja los mejores resultados en la búsqueda de una teoría de la ficción que permita resolver ciertas dificultades que presenta el discurso ficcional. Postulamos que la idea de ficción esbozada en las secuencias escogidas del cuento de Borges prefigura la perspectiva de Thomasson en el sentido que la comprensión de las mismas (qué son y cómo está conformadas) encuentra en la teoría artefactual una base teórica firme.

Respecto de la contribución que la lógica dialógica (teoría de juegos) ha realizado a la teoría de las argumentaciones que se ocupan de ficciones, llamamos *dinámica* la perspectiva artefactual desde la cual leemos a Borges en dos sentidos: en primer lugar, es dinámica pues entendemos la existencia en función de la acción de elegir ciertos individuos y no otros en el proceso de prueba de un argumento: es la acción misma la que determina el status ontológico de los individuos concernidos por los nombres propios (punto de vista *dinámico*) y no la atribución *a fortiori* de un predicado de existencia (punto de vista *estático*). En segundo lugar pues en los argumentos que se ocupan de ficciones están comprendidas las transformaciones ontológicas — sugeridas por las historias de Borges — que tienen en cuenta, además de los extremos de lo real y lo ficticio, el status indeterminado de ciertos personajes u objetos que aparecen en la historia. En este sentido ha sido desarrollada en otro lugar una lógica dinámica de la ficción (REDMOND, 2010) que tiene en cuenta estas mutaciones y refleja la indeterminación ontológica por medio del uso de nom-

bres simbólicos (RAHMAN & REDMOND, 2008) además de los utilizados para las ficciones y los objetos reales.

La propuesta de Thomasson, la teoría artefactual, ha sido elaborada en la búsqueda de soluciones para dos de los mayores inconvenientes que enfrenta y debe sortear toda teoría de la ficción: la cuestión de la *identidad* de los personajes (un criterio que nos permita saber si los personajes son los mismos o no, en la misma obra o a través de los volúmenes de una serie) y el difícil obstáculo de la *referencia* de los nombres por medio de los cuales los mencionamos en virtud del colapso de la noción de referencia heredada de la tradición de la lógica clásica (La tradición Frege-Russell-Quine). Las soluciones que Thomasson ofrece para ambos, la identidad y la referencia, le ha permitido posicionar su pensamiento frente a las inconsistencias que sus trabajos críticos han subrayado en otros enfoques, tanto en los *realistas* como en los *irrealistas* (términos que explicaré a continuación).

Las teorías que se ocupan de ficciones se dividen, en general, en dos grupos: las que postulan objetos ficcionales, es decir, entidades con un cierto modo de presencia, y las que no lo admiten. A las primeras las llamaremos *realistas*, a las segundas, *irrealistas*. En la perspectiva realista los nombres de personajes ficticios denotan las entidades de referencia. No postular entidades ficticias significa negar toda posible referencia de los nombres: los nombres de personajes u objetos ficticios no se refieren a nada en absoluto, es decir, a nada exterior al texto.

Entre los *irrealistas* encontramos, por una parte, a los descriptivistas (teoría de las descripciones de Bertrand Russell, 1905) que postulan —al igual que el enfoque de la lógica libre negativa— la falsedad de todo enunciado ficcional; dentro de los irrealistas tenemos además la perspectiva del Ficcionalismo elaborada sobre las nociones de *pretense* y *make-believe* (que pueden traducirse al español como *fingir* y *hacer creer*) de autores como Gregory Currie (1988) y Kendall Walton (1990). Con respecto de los *realistas*, los más representativos son los que siguen, por una parte, la perspectiva de Meinong (1904) y, por otra, la teoría artefactual de Amie Thomasson.

La teoría Artefactual

La perspectiva artefactual de Thomasson, inspirada en teorías de la intencionalidad desarrolladas por la tradición fenomenológica (Husserl,

Ingarden), pone en el centro de su análisis la relación de *dependencia* ontológica y acuña una nueva noción de obra literaria y de personajes ficticios asimilándolos a artefactos *abstractos creados y dependientes*. La dependencia que mantienen es de naturaleza doble: *histórica y constante*. La dependencia histórica la conservan con el autor y es una relación rígida (con un solo objeto) que permite concebir las ficciones como “creaciones”, es decir, entidades que han sido generadas por un individuo específico que las ha traído al mundo (como si se tratara del nacimiento de un ser humano), en un momento determinado de la historia y por medio del acto mismo de escritura (Cabe señalar que para Thomasson, si bien la obra literaria se compone de palabras, el personaje ficción se crea al ser representado en la obra literaria, es decir, es creado por palabras: “... a fictional character is created by being represented in a work of literature” (THOMASSON, 1999: 13)). La dimensión temporal exigida por esta dependencia requiere la introducción de una escala temporal, que en términos lógicos se traduce como una perspectiva modal bidimensional (FONTAINE & RAHMAN, 2010).

La dependencia constante se mantiene con las copias de la obra literaria (es una dependencia genérica) y es lo que les permite seguir existiendo. El autor las hace nacer y las copias de la obra original permiten que la obra siga existiendo. Mantener o no una dependencia constante es cosa de vida o muerte para las ficciones. En efecto, en la perspectiva de Thomasson, la muerte de las ficciones es posible ante la destrucción o desaparición (premeditada o no) de todas las copias o la copia de una obra -al modo de Ernesto Sábato que nos habla de ciertas obras suyas, inéditas, y devoradas por el fuego. Cabría citar también *El nombre de la rosa* de Umberto Eco cuya intención es fundamentar la novela en la posibilidad de destruir para siempre un texto a través de la eliminación de toda dependencia constante. Recordemos que Umberto Eco informa que el personaje del monje ciego que ejecuta la tarea le fue inspirado por Borges.

Sobre la base de la relación de dependencia ontológica, Thomasson propone la distinción entre entidades independientes (aquellas que no precisan de otras entidades para existir) y entidades dependientes: los artefactos (entre las cuales se ubican las ficciones), que dependen histórica y constantemente de otras entidades en el espacio y el tiempo. No obstante, como hemos hecho notar en otro trabajo (FONTAINE & REDMOND & RAHMAN, 2009), esta distinción al interior de la perspectiva de Thomasson no es suficiente para explicar la dinámica ontológica que caracteriza cierto tipo de historias de ficción.

En efecto, toda perspectiva que parte de una escisión estática que no va más allá de una distinción bipolar entre objetos reales y ficciones es insuficiente, a nuestro entender, para comprender los dinamismos ontológicos que caracterizan los relatos de ficción donde los protagonistas van cambiando de ropaje existencial a lo largo del relato. En este sentido, como mencionamos más arriba, la obra de Borges es ejemplar puesto que sus personajes y los universos donde habitan cambian dinámicamente de ficciones a reales (como la brújula o el cono de Tlön que aparecen en el mundo real (BORGES, 1997: 36)) o descubren que son el sueño de alguien que los está soñando (como el protagonista de *Las ruinas circulares* (BORGES, 1997: 56-65)).

La crítica que Thomasson dirige a los irrealistas apunta, principalmente, a los descripcionistas y su técnica de la paráfrasis, y a las nociones de *pretense* y de *make-believe*. El inconveniente mayor de la perspectiva descripcionista es que la técnica de la paráfrasis vuelve falsa toda expresión que concierna personajes ficticios excepto cuando se afirma su no-existencia. Pero este modo de entender las expresiones se confronta con otras perspectivas teóricas que afirman que el discurso externalista que postule “Don Quijote es un personaje ficticio” es verdadero. Las nociones de *pretense* y *make believe* (*fingir* y de *hacer creer*), principalmente en la perspectiva de Kendall Walton, también resultan insuficientes para analizar la dimensión de lo ficcional en el discurso externo. En efecto, en expresiones del tipo “Don Quijote es una creación de Cervantes” no se finge con respecto a Don Quijote, no se lo considera un ser humano sino un personaje de ficción.

Con respecto a los realistas, la crítica de Thomasson va dirigida principalmente hacia las contribuciones de Edward Zalta (Propiedades codificadas y propiedades ejemplificadas) y Terence Parsons (Propiedades nucleares y propiedades extranucleares) a la obra de Alexius Meinong. El filósofo austríaco es conocido principalmente por su libro *Teoría de los objetos* publicado en 1904, donde distingue, básicamente, tres tipos: objetos que pueden *existir* (como una montaña o un pájaro), los que no pueden jamás existir pero que *subsisten* [*bestehen*] (como los objetos matemáticos) y, un tercer tipo que Meinong designa como los objetos imposibles (el círculo cuadrado) que simplemente están *dados* [*Gegebenheit*] (este tipo se da en Borges, lo ilustra el caso de la rueda herrumbrada (BORGES, 1997: 32)).

En nuestro análisis de la obra de Borges, dado el límite de tiempo impuesto para la presente intervención, nos restringiremos a la noción de

creación. En la búsqueda de nuevos sentidos confrontaremos la práctica de lectura e interpretación de los textos escogidos del escritor argentino desde la teoría artefactual, con la interpretación que ofrece de los mismos la perspectiva de Meinong, mencionado por el propio Borges al describir sus personajes y objetos imaginarios.

Insuficiencias de la teoría meinongiana

En la perspectiva meinongiana las ficciones pueden entenderse como objetos no existentes y atemporales, ubicados en una dimensión que no guarda ningún tipo de relación con el mundo de los objetos existentes y concretos. En general, los meinongianos comparten los siguientes principios: (i) hay al menos un objeto que se corresponde con cada combinación de propiedades (principio de comprensión); (ii) algunos de esos objetos no existen; (iii) a pesar de no existir, *poseen* (en cierto modo) las propiedades que les corresponden (principio de caracterización).

La referencia explícita de Borges al mundo subsistente de Meinong (“En la literatura de este hemisferio (como en el mundo subsistente de Meinong) abundan los objetos ideales...” (BORGES, 1997: 23)) puede entenderse a partir de estos principios. En efecto, Borges ubica entidades ideales en el hemisferio boreal que es donde los adjetivos (“el sustantivo se forma por acumulación de adjetivos” (BORGES, 1997: 23)) conforman la célula primordial del lenguaje de Tlön, a diferencia del hemisferio austral donde se utilizan los verbos. La acumulación de adjetivos, dice Borges, se corresponde con un objeto que de manera fortuita puede ser real, pero que puede tratarse también de un objeto ideal. Según nuestro análisis Borges está aplicando en este último caso el principio de comprensión. Este objeto, nos dice Borges, es convocado de acuerdo a las necesidades poéticas y esto, aunque complementa el punto de vista artefactual, se ajusta plenamente a la noción de creación como la entienden los meinongianos. A tal efecto podemos tener en cuenta lo expresado por Parsons: “I have said that, in a popular sense, an author creates characters, but this too is hard to analyze. It does not mean, for example, that the author brings those characters into existence, for they do not exist. Nor does he or she make them objects, for they were objects before they appeared in stories. We might say, I suppose, that the author makes them fictional objects, and that they were not fictional objects before the creative act” (PARSONS, 1980: 188). Sin embargo, creemos que la perspectiva meinon-

giana resulta insuficiente para captar toda la dimensión significativa que la noción de creación posee en este cuento.

En efecto, tratándose de objetos atemporales y autónomos, los meiongianos entienden la *creación* de ficciones como el acto de hacer corresponder ciertas propiedades (conferidas al personaje por el autor en la obra literaria) con un objeto que ya estaba presente en la dimensión de los objetos abstractos: los objetos ficcionales eran ya objetos antes de mutar en ficcionales (se trata del principio de comprensión en acción). Pero esta perspectiva resulta insuficiente para entender otro tipo de objetos creados. En el relato que nos ocupa, Borges evoca un tipo de generación constructiva de objetos ficcionales (una suerte de fragua poética) donde existe un agente creador activo que va más allá de ser un simple redactor de propiedades que flechan un objeto que habita desde siempre un mundo de objetos abstractos inexistentes. Es el caso de la generación de *hrönir*.

Los habitantes de Tlön, siguiendo el cuento de Borges, son devotos del idealismo (“El mundo no es un concurso de objetos en el espacio sino una serie heterogénea de actos independientes” (BORGES, 1997: 22)) y una de las consecuencias más notables de este culto es la duplicación de objetos perdidos: la aparición de *hrönir*. Según Borges, el hallazgo de un *hrönir* es el resultado de la búsqueda de un objeto único extraviado, y dicha búsqueda es realizada por al menos dos personas, una que encuentra lo extraviado y la otra que encuentra “lo que buscaba” de acuerdo con sus expectativas. Pero lo hallado, siguiendo las descripciones constituidas de adjetivos, no se ajusta jamás a las descripciones.

Esta duplicación de objetos perdidos, en efecto, parece contener esta doble exigencia: por una parte se trata de comprenderlos como dependientes del objeto extraviado (el objeto fundante); por otra, el objeto hallado no corresponde a las propiedades con que se describe el objeto perdido: los *hrönir* hallados guardan semejanzas con el extraviado pero no son iguales.

La generación de objetos, que inicialmente es una duplicación, “fruto de la distracción y del olvido”, luego se promueve —siguiendo la historia— a modo de creación sistemática o metódica. En efecto, su producción ya no requerirá del objeto extraviado sino solamente de la expectativa de quien los busca. En este sentido tenemos dos tipos de producción: con y sin objeto extraviado (fundante). Esta producción metódica sin objeto fundante —producción directa— establece un vínculo con el individuo que, motivado por imágenes (o descripciones), se lanza en la búsqueda

del objeto perdido. Este vínculo, desde un punto de vista artefactual, se traduce en la creación de una relación de dependencia histórica.

Además, si la búsqueda no está bien dirigida, el hallazgo es de objetos contradictorios que distan aún más de las descripciones de lo que pretenderían los meinongianos. Incluso la preferencia de un trabajo de producción individual e improvisado en lugar de tareas en masa, hace pensar también en una relación de dependencia histórica y rígida entre un autor y su creación. Un último evento tlöniano que remarcaremos y que encuentra en la perspectiva artefactual una interpretación coherente con las anteriores es la producción en serie de hrönir derivados de otros hrönir: hrönir producidos en series graduadas de acuerdo al nivel de dependencia que guardan con el primer hrön (BORGES, 1997: 33).

Postulamos que la lectura de las secuencias escogidas de la obra de Borges da nuevos resultados. Elegimos el tema de la creación para mostrar, contrastándola con la perspectiva meinongiana, que la noción de creación de objetos (en especial los hrönir) se corresponde con la interpretación artefactualista de creación de ficciones. Pensar en los hrönir como artefactos permite darle un sentido teórico concreto, entre otros, a lo pensado por Borges en esta historia. Los hrönir en su producción directa y dependiente de un sujeto que los genera en el acto de buscarlos, prefiguran la comprensión de Thomasson de los artefactos como entidades históricamente dependientes. Y la noción de artefacto, a su vez, permite integrar otros eventos tlönianos a la interpretación de Thomasson, entre ellos, las cosas que "...propenden asimismo a borrarse y a perder los detalles cuando los olvida la gente" (BORGES, 1997: 33).

En efecto, la idea de 'la muerte de las ficciones' forjada por Thomasson, está comprendida en la descripción final que Borges realiza del universo de Tlön: se puede explicar con las imágenes del umbral y de las ruinas del anfiteatro que desaparecen ante el olvido y la ausencia física. En efecto, los artefactos perduran cuando la relación de dependencia constante y genérica se mantiene, y en este sentido, el umbral perdura porque depende del mendigo que lo visita, y las ruinas del anfiteatro se salvan porque dependen de unos pájaros que anidan en ella.

Para terminar esta explicación sobre la relación entre la ficción de Borges y la teoría sobre las dinámicas de la ficción, podríamos recordar la imagen con que Borges da cuenta de la lectura avisada que él hace de otros escritores: Borges se dice "precursor" de Homero, de Shakespeare o de Cervantes porque al leerlos y escribir sobre lo que ellos mismos es-

cribieron, se descubre en sus ficciones sentidos nuevos que no se habían revelado hasta el momento en las obras de sus antecesores. La imagen del precursor se la podría aplicar a Amie Thomasson, quien, me consta, no había leído a Borges pero cuya teoría nos permite descubrir que la ficción de Borges responde a los elementos de la dinámica de los objetos, la explora y la comenta.

Bibliografía

- ALMEIDA, Ivan, 2006, "Celebración del apócrifo en Tlön, Uqbar, Orbis Tertius", en *El Fragmento infinito. Estudios sobre Tlön, Uqbar, Orbis Tertius de J.L.Borges*, Prensas Universitarias de Zaragoza, pp. 99-122.
- BALDERSTON, Daniel, 1996, *Fuera de contexto? : Referencialidad histórica y expresión de la realidad en Borges*. Buenos Aires : B. Viterbo.
- BALDERSTON, Daniel, 1996, "Borges, Averroes, Aristotle: The poetics of poetics", *Hispania*, Vol. 79, N° 2, pp. 201-207.
- BENCIVENGA, Ermanno, 1983, "Free Logics" en Dov M. Gabbay, F. Guenther, eds., *Handbook of Philosophical Logic. Vol. 3: Alternatives to Classical Logic*, pp. 373-426. Synthese Library, 166. Dordrecht, Holland: Reidel.
- BLANCO, Mercedes, 2006, "Arqueologías de Tlön. Borges y el *Urn Burial* de Browne." *El Fragmento infinito. Estudios sobre Tlön, Uqbar, Orbis Tertius de J.L.Borges*. Prensas Universitarias de Zaragoza. pp.73-99.
- BLOCK de Behar, Lisa, 1987, *Al margen de Borges*. Siglo veintiuno editores.
- BORGES, Jorge Luis, 1974, *Obras Completas*. Vol. I. Buenos Aires.
- BORGES, Jorge Luis, 1997, *Ficciones*, Alianza (Biblioteca Borges).
- BRENTANO, F., *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Leipzig: Duncke & Humblot, 1874. (2^{me} edition par Oskar Kraus, 1924, Leipzig: Meiner). *Psychologie du point de vue empirique*, traduction par M. de Gandillac-J-F Courtine. Paris : J. Vrin, 2008.

- CASSIN, Barbara, 1986, "Du faux ou du mensonge à la fiction (de pseudos à plasma)", *Le Plaisir de parler*, actes du colloque de Cerisy, Editions de Minuit, Arguments.
- COMPAGNON, Antoine, 1998, *Le démon de la théorie*, Seuil.
- CURRIE, Gregory, 1988, *Fictional Names*, Australian Journal of Philosophy, vol.66, 4.
- CURRIE, Gregory. 1990, *The Nature of Fiction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FONTAINE, M. & RAHMAN, S., 2010, Fiction, Creation and Fictionality. An Overview. *Méthodos*, Univ. Lille3.
- FONTAINE, M., REDMOND J., RAHMAN S., 2009, "Etre et Etre choisi, Vers une logique dynamique de la fiction", in *Fictions : logiques, langages, mondes*, col. Cahiers de logique et d'Epistémologie, J. Dubucs & B. Hill Eds., College Publications, Londres. (En prensa).
- FONTAINE, M. and RAHMAN, S., 2010, "Fiction, Creation and Fictionality", in *Methodos*, 10, , <http://methodos.revues.org/>
- FREGE Gottlob, 1892, Über Sinn und Bedeutung. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, NF 100, 1892, S. 25-50. [en Gottlob Frege. *Écrits Logiques et Philosophiques*, trad. par Claude Imbert (1994; 1971 pour la première édition). Paris: Seuil, "Points essais".]
- GAMUT, L. T. F. 1991, *Logic, language, and meaning. Vol1. Introduction to logic -- Vol. 2. Intensional logic and logical grammar*. Chicago: University of Chicago Press.
- GENETTE, Gérard, 1991, *Fiction et diction*, Seuil, Poétique.
- GOLOBOFF, Mario, 2006, *Leer Borges*. Buenos Aires: Catálogos.
- GOODMAN, Nelson, 1954, *Fact, Fiction, and Forecast*. University of London: Athlone Press. (4th ed. Cambridge, MA: Harvard UP, 1983).
- GOCHET, P., GRIBOMONT, P., THAYSE, A., 2000, *Logique. Volume 3, méthodes pour l'intelligence artificielle*. Paris : Hermes science.

-
- GRAU, Cristina, 1992, *Borges et l'architecture*. Paris : Editions du Centre Pompidou.
- HAMBURGER Käte, 1986, *Logique des genres littéraires*. Paris, Seuil.
- HINTIKKA, J., 1969, "Semantics for Propositional Attitudes", en J. W. Davis, D.J.Hockney et W.K.Wilson (eds.), *Philosophical Logic*, Dordrecht: Reidel, pp.21-45.
- HUSSERL, Edmund, 1900/1970, *Logical Investigations*, (Engl. Transl. by Findlay, J.N.), London: Routledge and Kegan Paul.
- INGARDEN, Roman, 1931, *The Literary Work of Art*. Translated by George Grabowicz. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- KAPLAN, Marina E., 1984, "Tlön, Uqbar, Orbis Tertius" y "Urn Burial", *Comparative Literature*. Duke University Press on behalf of the University of Oregon. Vol. 36, No. 4, pp. 328-342.
- KEIFF, L., 2009, « Dialogical Logic », entrée de la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- KRIPKE, Saul, 1972, *Naming and Necessity*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- LAFON, Michel, 1990, *Borges ou la réécriture*. Paris : Seuil.
- LAMBERT, Karel, 1997, *Free Logics: Their Foundations, Character, and Some Applications Thereof*. ProPhil: Projekte zur Philosophie, Bd. 1. Sankt Augustin, Germany: Academia.
- LAVOCAT, François, 2004, *Usages et théories de la fiction. Le débat contemporain à l'épreuve des textes anciens (XVI-XVIIIe siècles)* – PUR.
- LAVOCAT, François, 2007, Les théories de la fiction, *Livre blanc de la S.F.L.G.C*, Presses universitaires de Valenciennes.
- LEONARD, Henri S., 1956 (june). "The logic of existence", *Philosophical Studies*, vol. VII, n°4, Michigan State University.
- LEONARD, Henri S., Goodman, Nelson, 1940 (june), "The calculus of individuals and its uses", *The Journal of Symbolic Logic*, vol. 5, N°2, Association for Symbolic Logic.

- MACCOLL, H., *Symbolic Logic and its Applications*, London/New York/Bombay: Longmans, Green & Co., 1906. [en Rahman, S. & Redmond, J., 2007. *Hugh MacColl. An overview of his Logical Work with Anthology*. London: College Publications. (Trad. Sébastien Magnier : *Hugh MacColl Et La Naissance Du Pluralisme Logique: Suivi D'extraits Majeurs De Son Œuvre*, college publications)].
- MEINONG, Alexius, 1904, "Über Gegenstandstheorie" in Meinong 1904a, 1–51. Reprinted in Meinong 1968–78, Vol. II: 481–535. (*Théorie de l'objet*, 1999. trad. Jean-François Courtine et Marc de Launay, Vrin.).
- MONTALBETTI, Christine, 2001, *La Fiction*. GF Flammarion, Paris.
- PARSONS, Terence, 1980, *Non-existent Objects*. New Haven: Yale University Press.
- PAVEL, Thomas, 1988, *Univers de la fiction*. Paris : Éd. du Seuil.
- POUVET, Roger, 1996, *Esthétique et logique*. Bruxelles : Mardaga.
- PRIEST, Graham, 2005, *Towards Non-Being. The logic and Metaphysics of Intentionality*. Oxford, Clarendon Press, Oxford.
- RAHMAN, S. & KEIFF, L., 2004, "On how to be a dialogician". In D. Vanderveken (ed.): *Logic, Thought and Action*, Dordrecht: Springer, pp. 359–408.
- RAHMAN, S. & REDMOND, J., 2008, "Hugh MacColl and the Birth of Logical Pluralism". In : J. Woods & D. Gabbay *Handbook of History of Logic*, Elsevier, vol. 4, pp. 535–606.
- RAHMAN, S., 2009, Idealizations as Prescriptions and the Role of Fiction in Science. Towards a Formal Semantics. À paraître *Marco Pina, Models and Metaphors - Between Science and Art* (ed.), London : College Publications.
- RAHMAN, S., 2001, "On Frege's Nightmare. A Combination of Intuitionistic, Free and Paraconsistent Logics". In H. Wansing, (ed.), *Essays on Non-Classical Logic*, River Edge, New Jersey: World Scientific, pp. 61–85.

-
- RAHMAN, S. & FONTAINE, M., 2010, Fiction, Creation and Fictionality An Overview. *Revue Methodos* (CNRS, UMR 8163, STL).+ (en prensa).
- RAHMAN, S. and TULENHEIMO, T., 2009, Fictions as Creations and the Fictionality operator (en prensa).
- READ, S., 1994, *Thinking About Logic*, Oxford University Press, Oxford, New York.
- REDMOND, J. & FONTAINE, M., 2008, *Logique Dialogique : une introduction – Première partie : Méthode de dialogique : règles et exercices*, col. Cahiers de logique et Epistémologie Vol. 5, D. Gabbay & Sh. Rahman Eds., College Publications, Londres.
- RUSSELL, Bertrand, 1905, « On Denoting », in *Mind* (14) pp. 479-493.
- SCHAEFFER Jean-Marie, 1999, *Pourquoi la fiction ?*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Poétique ».
- SEARLE, John, 1979, *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SEARLE, John, 1983, *Intentionality*. Cambridge University Press.
- SIMONS, P., 1987, *Parts. A study in ontology*. Clarendon Press. Oxford.
- SMITH, David Woodruff, McINTYRE Ronald, 1982, *Husserl and Intentionality*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Co.
- STEPANIAN, Markus, 2001, *Gottlob Frege zur Einführung*. Junius Verlag (Hamburg), (trad. Juan Redmond, college publications, 2007).
- THOMASSON, Amie L., 1999, *Fiction and Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- THOMASSON, Amie L., 2003, "Speaking of Fictional Characters". *Dialectica*, Vol. 57, No.2: 207-226.
- TULENHEIMO, Tero, 2009, "Remarks on Individuals in Modal Contexts.", *Revue Internationale de Philosophie* (en prensa).

- VAN INWAGEN, Peter, 1983, "Fiction and Metaphysics". *Philosophy and Literature* 7: pp. 67-77
- VOLTOLINI, Alberto, 2006, *How Ficta Follow Fiction. A Syncretistic Account of Fictional Entities*, Springer, Dordrecht.
- WALTON, Kendall, 1990, *Mimesis as Make-Believe. On the Foundations of the Representational Arts*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- WOODS, John, 1974, *The Logic of Fiction. A Philosophical Sounding of Deviant Logic*, La Haye, Mouton.
- WOODS, John, 2007, "Fictions and their logic". en Dale Jacquette, editor, *Handbook of the Philosophy of Science*, edited by Dov M. Gabbay, Paul Thagard and John Woods, volume 5, *Philosophy of Logic*, pages 1061-1126. Amsterdam: North-Holland.
- ZALTA, Edward, 1983, *Abstract Objects*. The Netherlands: Reidel.

El lugar de la frontera – entre filosofía y literatura en Jacques Derrida

Carlos Contreras Guala¹

Resumen

Derrida ha escrito mucho sobre los límites, los márgenes, la clausura, el paso de fronteras. En este artículo nos referiremos a la frontera entre filosofía y literatura, una de las primeras preocupaciones de Derrida.

Se pretende trazar una secuencia desde el lado teórico y desde el lado escritural, particularmente en relación a la noción y operación de injerto.

Palabras clave: Jacques Derrida - deconstrucción - filosofía y literatura - frontera - injerto

Résumé

Derrida a beaucoup écrit sur les limites, les marges, la clôture, le pas de frontières. Dans cette communication on se rapportera à la frontière entre philosophie et littérature, l'une des premières préoccupations de Derrida. On essaiera de dessiner une séquence du côté théorique et du côté de l'écriture, notamment par rapport à la notion et l'opération de la greffe.

Mots clés: Jacques Derrida - déconstruction - philosophie et littérature - frontière - greffe

Abstract

Derrida has written very much on the limits, the margins, the closure, and the crossing borders. In this article I will refer to the border between philosophy and literature, one of the Derrida's first worries. I try

¹ Email: ccontrer@u.uchile.cl

to plan a sequence from the theoretical side and from the side of writing, particularly in relation to the notion and operation of graft.

Keywords: Jacques Derrida - deconstruction - philosophy and literature
- border - graft.

El título de este escrito (que en un principio fue una presentación oral) fue decidido, como suele ocurrir a menudo, no sin contratiempos y dificultades e intentando ser lo más abierto posible para poder desplazarse fácilmente en el tiempo disponible para una exposición en un coloquio². La primera versión del título de mi intervención fue *Le lieu de la frontière – entre philosophie et littérature. En Jacques Derrida* (*El lugar de la frontera – entre filosofía y literatura. En Jacques Derrida*). Es posible que la preposición “en” no sonara bien en su versión francesa pues el título fue sustituido una primera vez, en el pre-programa, por la fórmula siguiente: *Le lieu de la frontière – entre philosophie et littérature dans Jacques Derrida*. Finalmente en su versión definitiva que es la que figura en el programa, quedó del siguiente modo: *Le lieu de la frontière – entre philosophie et littérature. Chez Jacques Derrida*.

El problema radicaba en las limitaciones de mi conocimiento de la lengua, en las infiltraciones y el contrabando entre una lengua y otra. En este caso, entre el español y el francés. Al parecer en el momento de decidir el título de la presentación pensé en la preposición española “en”, dicho de otro modo, se me impuso el modo en que funciona esta preposición en español, es decir, denotando en qué lugar, tiempo o de qué manera se realiza lo expresado por el verbo con el que se relaciona, incluso si en este caso no hay verbo, al menos de un modo explícito.

En francés “en” es una preposición que significa *al interior de*, con dos sentidos principales de los cuales todos los otros derivan. Uno de esos sen-

² Este escrito fue presentado en francés en el Coloquio internacional *Frontières et philosophie*, organizado por el Museo de arte moderno de Ceret-EPCC, por el Departamento de Filosofía de la Universidad París 8 y por el *Laboratoire d'études et de recherches sur les logiques contemporaines de la philosophie* en la ciudad de Ceret, Francia, entre los días 25, 26 y 27 de marzo de 2011. Las actas fueron publicadas en la serie *Travaux et documents*, 51, 2011, Université Paris 8, Vincennes Saint-Denis. El texto aparece entre las páginas 193-201 con el título « Le lieu de la frontière – entre philosophie et littérature. Chez Jacques Derrida ». La presente versión en castellano está ligeramente modificada.

tidos expresa el reposo, el otro el movimiento, prestándose igualmente, según la palabra que lo precede, al sentido de reposo y al de movimiento. Aunque en mi título la preposición francesa “*en*” fue cambiada en un primer momento por “*dans*”, permanecemos siempre en el dominio de la interioridad, de la inmanencia y de la oposición dentro/fuera.

Me detendré por un momento en la cuestión de la preposición “*chez*”.

Según el gramático Maurice Grevisse, “*chez* es propiamente ‘en la casa de’, pero la preposición se emplea para diversas indicaciones de lugar en relación con personas, ‘en el país de’ e incluso ‘en la persona de, en la obra de’” (GREVISSE, 1993: 1514).

Resulta un poco intimidante, al escuchar el título de la presentación, entender que pretendemos estar en la casa de Derrida o en su morada. En cierto modo puede resultar ser un confinamiento en el que no se sabe si se es un huésped o si se es un rehén. Como ocurre en algunas de las lecturas derridianas en torno a la hospitalidad. Por ejemplo, la que realiza en torno a *L’hôte* de Albert Camus en el *Manifeste pour l’hospitalité* (SEFFAHI, 1999).

Podríamos decir que la preposición “*chez*” permanece inserta en la lógica y el léxico del *domus*, de la casa del amo, con todas las implicaciones que Emile Benveniste ha demostrado magistralmente (BENVENISTE: 87-101) y de las que Derrida ha sacado tanto provecho. Incluso se tiene la costumbre de admitir que *chez* es la mejor traducción para la intimidad del hogar.

Samuel Weber, sin embargo, recuerda de un modo muy pertinente, en *Institution and interpretation* (WEBER, 2001: 85-101), que *chez* proviene del latín *casa*. Se trata de una palabra que a pesar de lo que se pueda esperar, no significa “casa” en el sentido de *domus*. Casa significa choza o cabaña y no forma parte de la raíz *dem-* de la que derivan las palabras que designan una casa, una construcción o un dominio y, sobre todo, la oposición dentro/fuera (en latín *domi/foris*). Respecto de esta “economía”, *casa* se mantiene aparte, aunque Weber afirma que “*chez soi*” es utilizada de un modo correcto para designar la intimidad del hogar o del corazón.

Entre las palabras derivadas de *casa*, Weber ha encontrado cuatro que son particularmente sugerentes.

1. *Casener* (siglo XIII) designaba a los mercaderes italianos residentes en Francia. Esta palabra derivaba de *casana*, “banco”, que a su vez proviene del italiano *casa* y del árabe *khazina*, “tesoro”. En el siglo

XVI la palabra sufrió una transformación semántica acompañada de un cambio ortográfico: se pas de una “e” a una “a”, de *casenier* a *casanier*, la persona casera y sedentaria. Si se quiere hacer negocios con ella, es necesario ir a su casa, a su propio terreno.

2. *Casamate* (siglo XVI) de la palabra italiana *casa-matta* que significa literalmente un asilo de locos, de dementes, y en sentido figurado, una falsa casa. La palabra ha sido utilizada primeramente para designar los compartimientos contruidos en la base o en los muros externos de una fortaleza desde los cuales, a través de pequeñas aberturas, los defensores pueden acosar a sus enemigos cuando éstos intentan atravesar la fosa y escalar los muros.
3. *Case* (siglo XIII) significa, primeramente, “casita”, designaba las cabañas encontradas en Senegal y en las Antillas. A partir del siglo XVII llegó a significar la división espacial, *casier*, el casillero, en un juego de mesa. Un ajedrez, por ejemplo. Hoy en día *case* significa la subdivisión de cualquier espacio o volumen. Pero también los casilleros en los que puestas las cosas, de manera permanente o provisoria, una casilla postal, por ejemplo. El verbo *caser* tiene como sentido más general poner las cosas en su lugar, en su propio lugar de pertenencia, donde ellas pueden permanecer sanas y salvas. Pero esta acepción más organizada de la familia “chez” conlleva también las marcas del desorden que busca dominar: el *casier*, el casillero, es también el *casier judiciaire*, es decir, el conjunto de notas, infracciones y observaciones tomadas por la justicia en relación a un individuo.
4. Finalmente, *casino* (siglo XVIII), el diminutivo de *casa*. Como hoy, esta palabra significaba antiguamente la casa donde los juegos, los espectáculos y los placeres prohibidos son, no obstante, permitidos. Entonces el casino es una casa de transgresión organizada, autorizada y sobre todo una casa de juegos de azar.

Cada uno de estos cuatro derivados de “casa” parece estar caracterizado por cierta ambivalencia: la ambivalencia en el cambio de *casenier* a *casanier*; la incertidumbre especulativa sobre los orígenes y los significados de *casemate*; la palabra *case* que se relaciona con las reglas del juego y con las infracciones clasificadas en el *casier*; y finalmente, *casino*, donde las infracciones están autorizadas y el azar, organizado.

Si la preposición *chez* es considerada como la traducción adecuada de *domus*, ella permanecerá dentro del círculo de la ley de la casa y del amo.

Sin embargo, si se considera que el origen de *chez* viene de *casa*, la palabra latina de donde derivan las ambivalencias de la negociación, la locura y la muerte de la casa, el orden y el registro de las infracciones y el permiso de lo prohibido, esto nos permite abrir otras perspectivas o expectativas para pensar las limitaciones de esta comunicación y su relación con el pensamiento derridiano.

En suma, agradezco los cambios de preposición y las derivas del título y cierro este ya demasiado largo preámbulo.

Derrida ha escrito mucho sobre los límites, los márgenes, la clausura, el paso de fronteras. Por otra parte, una de las cuatro décadas de Cerisy-La-Salle dedicadas a su pensamiento lleva por título *El paso de fronteras*³. La conferencia de Derrida para ese coloquio ha tratado sobre la muerte como frontera y sobre la experiencia de la aporía como imposibilidad del paso. La aporía como concepto en Derrida no implica una parálisis, sino cierta resistencia y aguante para que la hospitalidad y el acontecimiento, por ejemplo, sean posibles. Menciono estos “ejemplos” porque si queremos pensar la frontera, no podemos no relacionarnos con los problemas de la hospitalidad y de la hostilidad, con los problemas de la posibilidad de la perversión como posibilidad, a su vez, de toda hospitalidad. En suma, lo que Derrida ha llamado la *hostipitalidad* (DERRIDA, 2002).

En relación al acontecimiento, habría que relacionarse con esta verdadera constelación de conceptos: la venida, el “ven”, el reaparecido, la invención, entre otros. Habría que tomar en consideración sus reflexiones en torno de la noción de horizonte, especialmente en relación con la oposición que él hace respecto a la verticalidad. Por ejemplo en *Voyous* (DERRIDA 2003), el horizonte será siempre el marco de anticipación. Por el contrario, la verticalidad se relaciona con lo mesiánico sin mesianismo. La espera sin previsión y sin llegada. Son éstos, en suma, algunos de los motivos de la reflexión derridiana del acontecimiento.

Los compromisos políticos e institucionales también deben ser mencionados, por ejemplo, el carácter internacional del Colegio Internacio-

³ Los coloquios dedicados a Derrida en Cerisy son cronológicamente los siguientes: *Les fins de l'homme (A partir du travail de Jacques Derrida)*, 23 de julio a 2 de agosto de 1980; *Le passage des frontières (Autour du travail de Jacques Derrida)*, 11 a 21 de julio de 1992; *L'animal autobiographique (Autour du travail de Jacques Derrida)*, 11 a 21 julio de 1997; *La démocratie à venir (Autour de Jacques Derrida)*, 8 a 18 de julio de 2002.

nal de Filosofía (DERRIDA, 1990) y del Parlamento de los Escritores. Las dificultades para proclamar e instituir diversas ciudades-refugio en apoyo de dicho Parlamento, dificultades que no sólo son prácticas y jurídicas, sino que también representan dificultades para pensar la noción de ciudadanía y cosmopolitismo (DERRIDA, 1996).

Al interior de este abanico de reflexiones y de compromisos, me referiré a la frontera entre filosofía y literatura, una de las primeras preocupaciones de Derrida. En muchas entrevistas ha dicho, bajo reserva, que su interés primario había sido la literatura y que por diversas razones había debido dedicarse “profesionalmente” a la filosofía. Sin embargo, sabemos también que uno de sus primeros temas de investigación, si no el primero, ha sido el de la posibilidad de una fenomenología del objeto literario. Incluso si ese trabajo de tesis no llegó a realizarse, podemos percibir fragmentos de él en la “Introducción” al *Origen de la geometría* de Husserl, particularmente en la aproximación hecha entre Husserl y Joyce. Es necesario destacar también aquel entre Husserl y Edgar Allan Poe en *La voz y el fenómeno*.

Sin embargo, es necesario pensar la filosofía como una actividad que pone en cuestión los límites, comenzando por sus “propios” límites.

La singularidad de la filosofía es que no le es dado un dominio por adelantado. Si existe la filosofía, ella es un modo de pregunta o de investigación que desde la partida no se deja encerrar en una región del discurso o en una región del saber. La filosofía no es una ciencia relacionada con un dominio de objetos determinados. Por consiguiente, la filosofía es convocada siempre a transgredir la frontera de las regiones de investigaciones y saberes y a interrogarse sobre sus propios límites, pero también sobre su propia destinación (DERRIDA, 1992: 389).

Este cuestionamiento de fronteras y de límites hace que su marcha sea a tientas y esté marcada por vacilaciones y tanteos. Una marcha a ciegas. Para Derrida, “la filosofía está todo el tiempo desplazando sus límites” (id.). Esto procura una gran libertad y facilita el encuentro con otros saberes, otros discursos y otras escrituras.

En relación a la frontera entre filosofía y literatura, indicaré dos citas de entrevistas. La primera data de 1982 y la segunda de 1989.

Mi primer deseo sin duda iba del lado en que el acontecimiento literario atraviesa e incluso desborda a la filosofía. Ciertas ‘operaciones’, diría Mallarmé, ciertos simulacros literarios o poéticos nos dan a pensar a veces aquello que la teoría filosófica de la escritura desconoce, aquello que a veces ella prohíbe violentamente. Para analizar la interpretación tradicional de la escritura, su conexión esencial con la esencia de la filosofía, de la cultura e incluso del pensamiento político occidentales, era necesario no encerrarse ni en la filosofía como tal ni incluso en la literatura (DERRIDA, 1992: 84).

Yo titubeaba sin duda entre filosofía y literatura, no reconociendo ni a la una ni a la otra, buscando quizás oscuramente un lugar desde el cual la historia de esta frontera pudiera ser pensado o incluso desplazado: en la escritura y no solamente en una reflexión histórica o teórica (DERRIDA, 2009: 255).

En estas citas se reitera tanto la no renuncia a la filosofía como la no renuncia a la literatura. Sin embargo, también se indica una nueva investigación, una nueva búsqueda: la de un lugar en el cual la frontera entre filosofía y literatura pueda ser pensada y también donde esa frontera pueda ser desplazada. Es decir, se trata de una investigación que se emprende en el dominio teórico e histórico de esa frontera, pero que también busca, a través de la escritura, de la práctica escritural, un desplazamiento de dicha frontera.

Intentaremos diseñar una secuencia del lado teórico y del lado de la escritura. No obstante, la tarea es difícil puesto que en la mayoría de los textos de Derrida, lo teórico y lo práctico, lo performativo, podríamos decir, están entremezclados.

En lo que concierne al ejercicio escritural de ese desplazamiento de fronteras, habría que tener en cuenta el encuentro de Joyce y de Husserl en la “Introducción” al *Origen de la geometría* de Husserl (1961); las citas de Poe y de Husserl en *La voz y el fenómeno* (1967); la juntura de Platón y Mallarmé en “La doble sesión” (1969); el injerto de Leiris en “Tímpano” (1972); la cercanía y vecindad de Genet y Hegel en *Glas* (1974), y finalmente, sin pretender una exhaustividad, el escrito “Envíos” (1977-1979), un texto entre ficción y autobiografía postal, aparecido en *La tarjeta postal*.

Nos detendremos en “Tímpano”, escrito fechado y con nombre de lugar: “Prinsengracht, ocho-doce de mayo de 1972” (DERRIDA, 1972b, XXV). Es un escrito que no sólo está incluido en *Márgenes de la filosofía*,

sino que es también el texto que lo inaugura. No habla solamente de los límites y de los márgenes, sino que hay además otro texto que lo encuadra o más bien, que corre paralelo a él como un margen lateral. Es un texto de Michel Leiris. Una larga cita. Una suerte de injerto. Se trata de un extracto del primer volumen de la autobiografía de Leiris, *Biffures*, publicada en 1948 (LEIRIS, 2003).

En su texto, Derrida habla del tímpano como frontera, como límite entre el dentro y el fuera, pero se trata de una frontera que facilita la transmisión (pero sólo desde el exterior hacia el interior). Adélaïde Russo afirma que los textos de Derrida y Leiris presentan una inversión curiosa: por una parte, la cita de Leiris contiene temas típicamente derridianos y, por otra parte, Derrida toma prestado términos del estudio de Leiris sobre la lengua secreta de los Dogones para explicar las analogías sexuales en lo que llama *el discurso del oído*: concepción a través del oído, es decir, toda la filosofía.

Derrida cita y emplaza el texto de Leiris en el margen derecho de “Tímpano”. Sin embargo, no menciona el nombre de Leiris en relación a los Dogones. Es una nota. Cita otro texto, *Biffures*, pero que es asignado al margen de la página. Menciona los descubrimientos de Leiris sobre la lengua secreta de los Dogones, pero no indica su nombre (ni el de Leiris, ni el del texto de Leiris).

Según Russo, se trata aquí de la operación del injerto. “La noción de ‘injerto’ es más descriptiva de esa relación, pero hay que precisarla. No se trata ni de una cita, ni de una ilustración, ni de un collage, ni de no importa qué otro fenómeno de superficie, sino de una incorporación en la materia misma del texto” (Russo, 2007: 222). Derrida dice que las muestras o tomas de tejido o texto a injertar “no son aplicadas en la superficie o en los intersticios de un texto que existiría ya sin ellas. Y ellas mismas no se leen sino en la operación de su reinscripción, en el injerto. Violencia apoyada y discreta de una incisión inaparente en el espesor del texto, inseminación calculada y alógena en proliferación mediante la cual ambos textos se transforman, se deforman el uno por el otro, se contaminan en su contenido, tienden a veces a rechazarse, pasan elípticamente el uno en el otro y se regeneran en su repetición, en el ribete de una *sobrecostura*. Cada texto injertado continúa irradiando hacia el lugar de su extracción, lo transforma también afectando el nuevo terreno. Es definido (pensado) por la operación y a la vez es quien define (quien piensa) por la regla y el efecto de la operación” (DERRIDA, 1972a: 432).

Las láminas y los injertos de “Tímpano” muestran en obra la porosidad y la cavernosidad de la frontera entre filosofía y literatura.

Desde el punto de vista histórico y teórico del desplazamiento de fronteras entre filosofía y literatura, podemos ubicar todos los textos que se vinculan con el análisis de la interpretación tradicional de la escritura (como elemento secundario en relación a la palabra y el logos, como útil mnemotécnico que guarda el sentido), porque este análisis exige no encerrarse en las fronteras asignadas a la filosofía y la literatura

Finalmente, podemos preguntarnos por qué este uso del injerto, por qué ese desplazamiento de fronteras, por qué hacer cohabitar en el mismo texto diferentes códigos y motivos. Una posibilidad de respuesta consiste en decir que este tipo de desplazamiento pone en evidencia el recurso de la lengua en la filosofía y que este expediente no es un elemento diáfano o transparente. En los textos derridianos el lector toma conciencia de las apuestas de lengua en la filosofía e inversamente de las apuestas de pensamiento y de filosofía al interior de un discurso literario. La composición de esos textos no es una simple cohabitación de voces diferentes sino la articulación de registros heterogéneos que da a pensar la lengua en la filosofía o la filosofía en la lengua. Es también la experiencia de la contrafirma, es decir, la firma que firma confirmando la firma del otro pero que también, al firmar, lo hace de un modo absolutamente nuevo e inaugural, ambos a la vez: cada vez del mismo modo y cada vez de modo diferente, una nueva vez, otra vez, otra fecha. Como lo indica el modo de la iterabilidad o el adverbio español “nuevamente”, de nuevo, que indica la repetición, pero también, quizás al mismo tiempo, la novedad.

Referencias bibliográficas

- BENVENISTE, Emile (1969): *Le vocabulaire des institutions indo-européennes 1. Économie, parenté, société*. París: Minuit.
- DERRIDA, Jacques (1972a): *La dissémination*. París: Le Seuil.
- DERRIDA, Jacques (1972b): *Marges – de la philosophie*. París: Minuit.
- DERRIDA, Jacques (1990): *Du droit à la philosophie*. París: Galilée.
- DERRIDA, Jacques (1992): *Points de suspension. Entretiens*. París: Galilée.

- DERRIDA, Jacques (1996): *Cosmopolitas de todos los países, ¡un esfuerzo más!*. Valladolid: Cuatro Ediciones.
- DERRIDA, Jacques: “A note on ‘Hostipitality’” dans Derrida, J. y Gil Anidjar (2002), *Acts of Religion*, pp. 356-420, New York: Routledge.
- DERRIDA, Jacques (2003): *Voyous*. París: Galilée.
- DERRIDA, Jacques (2009): *Derrida d’ici, Derrida de là*. París: Galilée.
- GREVISSE, Maurice (1993): *Le bon usage*. París: Duculot.
- LEIRIS, Michel (2003): *La règle du jeu : Biffures, Fourbis, Fibrilles, Frêle bruit*. París: La Pléiade, Gallimard.
- MALLET, Marie-Louise (dir.) (1994): *Le passage des frontières. Autour du travail de Jacques Derrida*. París: Galilée.
- RUSSO, Adelaïde (2007): *Le peintre comme modèle : du surréalisme à l’extrême contemporaine*. Lille: Université Charles de Gaulle.
- SEFFAHI, Mohammed (ed.) (1999): *Manifeste pour l’hospitalité : aux Minguettes. Autour de Jacques Derrida*. Grigny: Ed. Paroles d’aube.
- WEBER, Samuel (2001): *Institution and Interpretation*. Stanford: Stanford University Press.

III

Filosofía en América Latina

La calle: notas sobre *La reflexión cotidiana* de Humberto Giannini

Adolfo Vera

Llegará un día, más temprano que tarde supongo, en que el gran problema filosófico habrá dejado, hace mucho, de ser el de la Sustancia o el del Ente –en el entendido que de Dios ya nadie se acuerda- y no será otro que el siguiente: “la calle”.

Lo que hoy nos interesa, en gran medida gracias a Deleuze, es la determinación conceptual de un sistema de flujos y circulaciones, de des-territorializaciones y re-territorializaciones. Esto quiere decir: debemos pensar la movilidad, la intensidad territorial. La electrizante actualidad, a la que desde Hegel la filosofía –por un asunto de responsabilidad política- viene enfrentándose, con la voluntad en cualquier caso de hacerlo –con Nietzsche- “intempestivamente”, es decir, sin caer en el mero comentario periodístico de actualidad y sin abdicar ante los fuegos fatuos de las continuidades temporales y sus falsas cronologías, esta “actualidad de la filosofía”, como decía, nos obligará un día –ya lo está haciendo- a considerar la cuestión de “la calle”, como una de la más relevante “necesidad”.

Pero lo anterior debemos matizarlo. ¿No ha sido la filosofía, ya en su momento griego, en su instante de nacimiento, un “acto de pensamiento” –ya volveremos sobre esto-, una *acción de saber* desarrollada en el espacio genérico de la “polis”, y en el específico de la “calle”? Claro está que la ciudad-estado griega ya ha de entenderse como sistema concreto de organización de flujos simbólicos, todos ellos constituyentes de lo “político”, flujos económicos, flujos religiosos, flujos estéticos, y por ende, debemos pensar que la circulación de esos flujos simbólicos se concretiza en vías de recorrido asimilables, no de una manera puramente metafórica, a “la calle”. Por otra parte: en el segundo momento de configuración radical del discurso filosófico, el de la determinación subjetiva del pensamiento, ¿no encontramos a Descartes, en el *Discurso del método*, ubicando con toda precisión los avatares de su experiencia pasada, aquella con la cual desea romper, en el contexto de la renovación moderna de la ciudad? Por

lo demás, no sólo su memoria, sino su “proyecto” –el de la “mathesis universalis”– se sitúa con precisión en el contexto de la revolución urbanística propia de la ciudad moderna¹. Tenemos, pues, al momento de nacimiento de la filosofía –pensemos en Sócrates recorriendo las calles de Atenas interrogando a quienes, investidos de uno u otro poder, por ellas transitan, en Diógenes desestabilizando los regímenes de territorialización política de la polis, en Epicuro aislándose de ella en su famoso “jardín”, etc.- y al de su redefinición moderna como necesariamente *instalados* en el contexto urbano propio a la ciudad.

¿Podemos afirmar, en cualquier caso, que la ciudad ha sido, para la filosofía, algo más que un soporte material imposible de obviar, como de hecho lo ha sido para un científico, un escritor o un ciudadano cualquiera? Difícil sería hacerlo. Más fácil es afirmar que la ciudad no ha sido considerada como un problema *per se* filosófico, y por tanto, menos aún lo ha sido aquel momento esencial de ella: *la calle*.

“La calle” habrá de ser considerado un asunto de primera importancia filosófica en el contexto de la última de las redefiniciones radicales del saber filosófico, a saber, aquel dado por el tránsito histórico-epocal de lo moderno a lo posmoderno. Sabemos que este tránsito, en lo que a la filosofía respecta, indica, entre otras muchas cuestiones, la pérdida para el discurso filosófico de su autonomía y *pureza* con respecto al discurso de las disciplinas humanísticas y artísticas con las que, hasta entonces, se vinculaba en virtud de esa autoafirmación y *superioridad* que implica el considerar lo que no es propio como una especialidad de sí mismo (y al arte, entonces, desde una *filosofía* del arte, a la naturaleza desde una *filosofía* natural, a la política desde una *filosofía* política, etc.); hoy en día el discurso filosófico no puede distinguirse, con claridad, del político, del artístico o del sociológico. Esto va a implicar para el lenguaje filosófico, la pérdida de la claridad con que solía autodeterminar, enfrentándose con una tradición y una historia de perfiles claramente reconocibles, sus contenidos, métodos y modelos lingüísticos. Hoy en día las fronteras entre lo específico a sus posibilidades discursivas –sean semánticas, sintácticas

¹ Tomo de un ensayo de Sergio Rojas la siguiente cita del *Discurso del método*: “Así, estas antiguas ciudades que al principio sólo fueron aldeas y que se han convertido con el transcurso del tiempo en grandes ciudades, están tan mal proporcionadas en comparación con esas plazas regulares que un ingeniero diseña, según su fantasía, en una llanura, (...) que viendo cómo están dispuestos [los edificios], aquí uno grande, allá uno pequeño, y cómo hacen las calles tortuosas y desniveladas, se diría que más bien es la fortuna que la voluntad de algunos hombres que usan la razón la que los ha dispuesto así” (ROJAS, 2004: 159).

o pragmáticas- y lo específico a las posibilidades de otras prácticas de discurso (sean las del arte, de la antropología, de la sociología o de la política) se han desdibujado tal vez para siempre.

Nos enfrentamos, entonces, con una cierta “impureza” de la filosofía. Esta impureza podrá permitirnos, a su vez, el tratar como problemas lícitamente filosóficos cuestiones que la tradición onto-teológica excluyó por considerar como demasiado inmediatas o, en una palabra, demasiado “cotidianas”; y si bien la modernidad filosófica definió su sentido en términos de la consideración de la inmediatez y materialidad de la experiencia como eje de su discurso, esta inmediatez fue —hasta la fenomenología, como veremos luego— desplazada hacia la inmaterialidad del espacio de la conciencia y de la lógica del pensamiento abstracto o del espíritu absoluto. La experiencia no era, para esta tradición, posible en sí misma, sino en tanto posibilidad de la conciencia y de su “lógica trascendental”. Ahora bien, esta *impureza* actual —y decimos aquí *actual* sin olvidar que sus antecedentes los podemos rastrear hasta hace poco más de un siglo— nos permitirá al mismo tiempo contaminar al lenguaje filosófico de términos, metodologías y planteamientos habitualmente considerados como ajenos a los propiamente filosóficos, o que en última instancia —cuando la filosofía debía referirse a ellos— eran traducidos, cooptados incluso, a la terminología propia a la tradición filosófica. Como veremos más adelante, en los límites propios a este ensayo que busca determinar filosóficamente la cuestión de *la calle*, nosotros propugnaremos una particular contaminación entre el lenguaje filosófico y el propio al arte y al urbanismo.

Mencionábamos hace un momento la importancia de la tradición fenomenológica para la apertura del discurso filosófico a cuestiones propias a la inmediatez y *banalidad* de la experiencia. La consideración de esta inmediatez en su especificidad y materialidad objetiva, implicaría una de las rupturas epistémicas más significativas que han inaugurado nuestra contemporaneidad filosófica: la puesta en cuestión de todo intento de remisión de la experiencia a la conciencia, la denuncia de la ceguera de la tradición metafísica frente a la realidad concreta, material e inmanente, en la que se desarrolla la experiencia humana. De tal suerte, y como consecuencia de este rechazo enérgico, la fenomenología abriría el campo del estudio de la “cotidianidad” como uno de la más alta relevancia filosófica. Sabemos que fue Heidegger quien —en el contexto de su “Análisis del *Dasein*”, en la primera parte de *Ser y Tiempo*— inició, para la filosofía, el estudio sistemático de lo que llamó “mundo circundante” al ente privilegiado para la comprensión del Ser, es decir, al ser humano; y en relación

con ello, la determinación de lo que llamó “mundaneidad del mundo”, donde aparecería el fenómeno de la cotidianidad, fundamentalmente en términos de la relación, esencial para la constitución de la experiencia, entre el hombre y una serie de objetos de uso y utilidad cotidiana (los “entes a la mano”) que configuran parte importante del sustrato de aquella “mundaneidad”.

A partir de entonces, podemos decir, la cuestión del análisis de la cotidianidad —la *mundaneidad del mundo*— se anclaba necesariamente al soporte fáctico, material y concreto, en el que ella se daba. La consideración de este soporte implicaba, a su vez, la determinación del fenómeno de la espacialidad no ya como un fenómeno de la conciencia —ruptura fundamental entonces con la tradición kantiana— sino como fenómeno de la exterioridad de la experiencia. Toda remisión a la “interioridad”, en la consideración de los fenómenos humanos, quedaba anulada. La exterioridad material de la experiencia constituía, pues, el campo de análisis privilegiado de aquello que Heidegger llamaría *ser-en-el mundo*, es decir, el *Dasein*.

Pero el “mundo” no necesariamente es asimilable al “espacio”. Se juega aquí —aunque él mismo lo haya negado en su famosa *Carta sobre el humanismo*— la filiación aún humanista, aún moderna, de la fenomenología heideggeriana; pues, se nos dice, *sólo el hombre posee un mundo*. Por ello ha de considerársele como al “ente privilegiado”, como al *Pastor del Ser*. Naturalmente, no vamos a resumir aquí la historia de las denostaciones a las que ha sido sometido el pensamiento heideggeriano por esta consideración propiamente romántica del habitar humano, tan cercana a lo que Marx llamó “socialismo feudal” —y que Alain Badiou ha recuperado para referirse justamente a Heidegger—, que revelarían a ese “conservador revolucionario” —como lo llamó otro de sus grandes críticos, Pierre Bordieu— que habría sido el pensador alemán. Lo que nos interesa aquí es observar la limitación que implica la consideración del *espacio* como *mundo*, y por ende como una cuestión eminentemente humana, demasiado humana. En otro de sus textos clásicos, “Construir Habitar Pensar”, Heidegger ha pensado al espacio como aquello que abre al *lugar*, y a éste último como a aquello que habita el hombre mediante sus construcciones. “Cuando se habla de hombre y espacio, entonces eso se entiende como si el hombre estuviera por un lado y el espacio por otro. Pero, el espacio no es nada contrapuesto al hombre. No hay hombres y además *espacio*(...)” (HEIDEGGER, 1997: 213). Justamente pensamos que es preciso plantear que hay hombres y *además* espacio. Hacerlo, por el contrario, como Heidegger —

postular la relación necesaria entre *espacio-lugar-construcción-pensar*- conlleva a la consideración humanista, de una manera todavía anclada en el modelo del sujeto y de la conciencia, que hoy en día –volvemos a la acuñante actualidad- es preciso abandonar definitivamente. Hoy, nos guste o no, vivimos en la época del post-humanismo posmoderno, productor –volveremos sobre esto- de *no-lugares*. El espacio, lo mostró a su vez Jacques Lacan al postular la aparición de lo espacial para el sujeto en un momento en el que, valga la paradoja, éste todavía no está conformado como tal, sino que funciona en un contacto con lo real pre-simbólico a partir de una relación con las cosas –y con el espacio en que se dan- asimilable al fenómeno del mimetismo animal y en ningún caso *reflexivamente*; el espacio, digo, está siempre *antes y después* que el hombre, y lo que éste pueda decir de él –al construir y habitar por ejemplo-, puede decirlo el espacio del hombre mismo.

Hacia derroteros asimilables a lo recién señalado condujo, entre otras, la investigación fenomenológica de Gastón Bachelard. Bachelard desdibujó la relación fenomenológica clásica entre hombre y espacio al interponer como el aspecto más esencial de la cuestión la materialidad de las cosas. Ya no se trata de considerar, a lo Heidegger, a un puente, como aquel lugar en el que se da la lucha entre los Divinos y los Mortales, ni a la casa como a aquel en el que se *recogen* los dioses, sino de pensar al puente en cuanto puente y a la casa en cuanto casa, es decir, en cuanto cosas que, una vez construidas por el hombre, poseen vida y destino propio, independiente del hombre. ¿Podemos afirmar, a partir de la relación hombre-casa por ejemplo, que es aquél el que la ha creado a ésta? ¿No podríamos decir que lo que llamamos “hombre” en gran medida es producto de la “casa”? Bachelard afirmó insistentemente que nuestras posibilidades de pensamiento –consciente o inconsciente, aunque más intensamente éstas últimas, más importantes que las primeras- vienen dadas en nuestras relación con los “espacios”, concretos y materiales, que ocupamos. Estos espacios nos habitan previamente a nosotros, y lo que llamamos “habitar humano” no es otra cosa que una producción simbólica, muy tardía, histórica y socialmente determinada, de ocupar esos espacios que siempre nos anteceden, pues nos conocían cuando no éramos “nosotros”, cuando no éramos sujetos.

Tenemos, entonces, que eso que llamamos “mundo” no es en absoluto una manera primaria de habitar el espacio que nos rodea. El *mundo* es producto de nuestros procesos de subjetivación, es decir, de la manera en que asumimos el magma social en el que nos hallamos insertos.

Nuestra cotidianidad se constituye no en tanto somos *seres-en-el mundo*, sino antes que nada en tanto participamos, inmersos en ellos, sin rostro y sin “identidad” fija, en los flujos sociales y políticos que conforman la espacialidad.

Me parece que uno de los principales aciertos de una obra como *La reflexión cotidiana* de Humberto Giannini es el haber intentado sistematizar filosóficamente lo que él llama una “topología de la vida cotidiana”, distinguiéndola claramente de su “cronología”. El sustrato teórico fundamental que esta distinción implica, refiere a la superación de aquella subsumción, tan propia a la filosofía moderna, de lo espacial por lo temporal. El tiempo ha sido, para la modernidad filosófica, el amo y señor de las representaciones acerca de la existencia humana. Temporalidad e historicidad han anulado, injustamente, la espacialidad, al definir a ésta última –en tanto fenómeno de la conciencia- como fenómeno todavía temporal.

¿Cómo pensar –ésta es la pregunta que hoy queremos hacernos- la historia como un fenómeno ya no eminentemente “temporal”, sino ante todo “espacial”? Pero no nos referimos aquí a la historia universal, ni a aquella correspondiente a los “pueblos”, sino a la que a Giannini mismo le ha interesado: la historia mínima de los seres de todos los días, de esos cuya vida no quedará grabada en la memoria de nación alguna, como no sea la de la fugacidad y la de la pérdida. Giannini ha pensado este carácter “circular”, “reflexivo” de la vida diaria, este carácter “rutinario”, a partir de su determinación espacial (topológica) y temporal (cronológica). Él ha considerado importante tratar los dos aspectos por igual, en tanto cada uno de ellos referiría a cuestiones esenciales del acontecer cotidiano. Nosotros, hoy día, quisiéramos concentrarnos en los aspectos puramente topológicos –topográficos, incluso-, no por una decisión inocente: creemos que es en este ámbito donde ha de jugarse lo filosóficamente más relevante. En gran medida la filosofía estaría llamada, hoy en día, a pensar lo espacial y a abandonar su obsesión –tan heideggeriana, tan sartreana- por lo temporal. Toda metafísica se cuele por el *tiempo*, no por el *espacio*. Y hoy precisamos, para pensar nuestro presente, abandonar la metafísica.

Partamos, entonces, por la cuestión de la “reflexividad”. ¿Qué quiere decir Giannini cuando postula que la estructura –espacial y temporal- fundamental del desarrollo de la vida cotidiana se produce como “reflexividad”? En primer lugar, que se parte y se vuelve. Desde la casa al trabajo, pasando por la calle –y las vías de la pérdida: el bar, la plaza-, es decir los espacios de la exterioridad, de la “otredad”, para de nuevo regresar a la casa, al hogar, al recogimiento, al *sí-mismo*. Debo, en cual-

quier caso, expresar mi incomodidad con esta idea de la “reflexividad”. No porque piense que conecta con alguna instancia de “cerrazón” –pues Giannini nos recuerda a cada instante la posibilidad, para cualquier sujeto, de romper con esta estructura reflexiva rutinaria- sino porque no me parece que sea lo filosóficamente más productivo. Asigna, me parece, una importancia sobredimensionada al polo de “la casa”, y al fuerte simbolismo que ella implica –simbolismo densamente inclinado, para nosotros, con la idea de refugio, de hogar, en una palabra, de familia: símil, como se ve, eminentemente freudiano. Además, plantea, de facto, la idea de un “sí-mismo”: idea que hoy más que nunca nos impide comprender los desmentidos sociales, políticos e históricos a los que ha sido sometida la idea metafísica de *sujeto*. Polaridad “otro-sí mismo”, dialéctica del “adentro” y del “afuera” – hoy en día comprobamos cómo estas mecánicas dualistas no nos permiten comprender una realidad a la vez fragmentada y totalizante, un sistema que es el todo y la parte al mismo tiempo, un flujo de códigos –el propio al capitalismo- que funciona sin remisión alguna a un “sentido” o a un “fundamento”. En cualquier caso, habría de ser un “pensamiento del afuera”, de la exterioridad y de lo otro radical el que nos permitiría comprender este flujo de signos sin código que es lo real hoy en día. La rutina propia a la vida cotidiana –esto no podemos negarlo: la vida cotidiana es, por lo general, rutinaria- ha de ser pensada, entonces, *no reflexivamente*. ¿Cómo, entonces? ¿Cómo pensar el trayecto, el flujo, el recorrido? ¿Cómo pensar la intensidad territorial? Pero si hablamos de intensidad –y no de otra cosa habría de ocuparse la filosofía, hoy: *de intensidades*- debemos a la vez pensar *contra* la rutina: no ceder ante la consideración de ella misma como la clave –dada en una supuesta reflexividad- de la experiencia cotidiana.

No hay, entonces, un “adentro” y un “afuera”; no hay el “sí-mismo” y el “otro” oponiéndose, reflejándose en un juego de espejos. Lo que hay, eso sí, es el recorrido, el flujo, la trayectoria. Esto quiere decir: hay territorios para ser ocupados, y esta *ocupación* puede ser *activa* o *pasiva*: la ocupación pasiva del territorio es la rutina. Esto puede –y debe- ser estudiado, y a esto se aboca esta gran obra filosófica que es *La reflexión cotidiana*. Uno podría pensar que es todavía mayor el atrevimiento de alguien que se aboca a pensar lo menos llamativo, eso que de tanto pasar ante nuestros ojos termina no siendo visto por nosotros. Sin embargo, pienso que habría que poner en tela de juicio la equivalencia entre vida cotidiana y rutina. ¿No puede, esta vida nuestra de cada día, esta experiencia de nosotros que ya no pretendemos ser héroes de nada ni de na-

die, este ir y venir en el vacío al que habremos de habituarnos, no puede nuestra cotidianidad ir contra la rutina?

Pero, como ya decía, es preciso pensar hoy en esto desde el espacio y no desde el tiempo. Pensar, por ejemplo, en la memoria como fenómeno del espacio, inmanente por tanto. Pensar la época como continuidad-discontinuidad de capas territoriales. A esto habría de abocarse una *arqueología*. Ahora bien, hemos dicho que un espacio –un *plano de inmanencia*, para decirlo con Deleuze- particularmente relevante para pensar –y ejercer este pensamiento- en esto, sería *la calle*. Esta –lo ha dicho una y otra vez Giannini en su libro- es el espacio de la exterioridad, de la anulación de todo sí-mismo, de la puesta en crisis de la identidad y de la rotura del sujeto: pérdida del rostro de quien recorre las calles. Sergio Rojas, en un ensayo iluminador (cf. ROJAS, 2004), ha señalado cómo la calle es un espacio –pero, al mismo tiempo, un texto henchido de signos- que funciona anulando la totalidad de la ciudad, su abstracción uniformizante. La calle sería el territorio de la particularización radical, de los *agenciamientos micropolíticos*: la ciudad –invento ideológico, finalmente, de una modernidad obsesionada con anular las particularidades, las especificaciones- se desmultiplicaría en sus calles, cada una de las cuales funcionaría entonces como fragmento a la deriva, como parte despojada de su todo. Todo planteamiento de índole urbanístico que pretendiese permitir la expresividad de las particularidades sociales que ansían escapar del todo social, habría de estructurar su intencionalidad *desde* la calle y *contra* la ciudad. Por ello –concluye Rojas- la potencialidad de la calle es que desde ella *no se ve la ciudad*.

La calle, para quien la recorre, es el espacio de la aparición de las posibilidades de dislocar su rutinaria reflexividad cotidiana. Siempre –nos recuerda en cualquier caso Giannini- se vuelve a la casa. Sin embargo, claro está, se puede no volver. El peligro acecha en las calles. El peligro de los *anormales*: delincuentes, prostitutas, mendigos, vagabundos o filósofos. El espacio del *flâneur* sobre el que tanto pensó Benjamin: Baudelaire, por ejemplo, recorriendo las calles del París decimonónico maravillado antes los escaparates y los pasajes, poetizando el “elogio del maquillaje”. O el *Paseo Ahumada* de Enrique Lihn, en donde el Chile de los años 80, devastado por la represión y la crisis económica, es cristalizado en la imagen del pingüino –un retrasado mental que golpea unos tarros a cambio de unas monedas- vociferando sus prédicas estúpidas en el nuevo símbolo de un progreso que es su propia crisis: el *paseo ahumada*. Entre la asfixia y la poesía, entre la maravilla y la imbecilidad, la calle es el espa-

cio donde —como insiste Giannini— estamos obligados a exponer nuestro rostro, a deambular con dirección determinada o sin ella, pero siempre *sin identidad*.

Pero se trataba, ante todo, de cómo pensar la calle como espacio de una posible abolición de la rutina de la vida cotidiana. Se trataba de mostrar la inesencialidad de lo rutinario para una definición filosófica de la experiencia cotidiana. La crisis de la razón moderna, totalizadora, uniformizante y abstracta, permite nuevas maneras de sociabilidad —posmodernas, podríamos decir— en las que —como ha mostrado Michel Maffesoli— se vuelve a modos tribales de asociación (las tribus urbanas), no centradas en el individuo, abiertas a nuevas —y muy intensas— posibilidades de la mezcla, del mestizaje y de la hibridación. Esto necesariamente tendría que darse de un modo muy intensificado en las calles latinoamericanas, desde siempre mestizas, bastardas y travestidas. Ahora bien, el mismo Giannini nos ha regalado páginas de gran calidad literaria referidas a un momento específico —que hiere al trayecto rutinario, induciéndole a su dislocación— que aparece en la calle: el bar. De manera mucho más intensa que la plaza —tan atravesada siempre de la normalidad de la *vida familiar*—, el otro momento de ruptura (aparente, según Giannini) de la reflexividad, el bar indica un contacto con aquellas fuerzas dionisiacas que tan intensamente pensó ya Nietzsche. Refiriéndose a uno de sus más famosos cuadros, que representaba justamente un bar, Van Gogh escribía en una de sus cartas: “He querido representar al bar como un lugar en el que se puede perder la razón, o cometer un asesinato...”. El alcohol —una cuestión en la que no insiste Giannini— como droga anuladora de la conciencia, permite a quienes están dentro del bar —pensemos en la música, en el baile, en las risas y en los gritos estridentes— salir de sí y encontrarse con esas potencias dionisiacas de la sinrazón. Todo esto, al interior de una ciudad —como son las nuestras— particularmente vigiladas, reguladas y sobredeterminadas de indicaciones totalitarias de acción (me refiero a la publicidad). El bar, entonces, como posibilidad concreta de una micro-política de las particularidades asistémicas.

Pero volvamos, ya para ir concluyendo, a la calle. En un famoso artículo, titulado “Los espacios otros”, Foucault articuló esta necesidad de pensar el espacio a la que me he referido más arriba a partir de la a estas alturas famosa noción de “heterotopía”. La diferencia, nos dice, entre una utopía y una heterotopía es que ésta, por una parte, tiene una existencia concreta y espacialmente determinable en el contexto urbano moderno, y, por otra, en que no refiere a entidades temporales —otra época,

otro momento histórico- que asumen su irrealizabilidad como energía revolucionaria. Se trata, al hablar de la heterotopía, no de un problema de localización —no se refiere a un “lugar”— sino de “emplazamiento”. El espacio se define como “relaciones de emplazamiento”. Foucault define cinco principios a partir de los cuales es preciso pensar las heterotopías: primero, “no hay cultura en el mundo que no constituya heterotopías”; segundo, “cada heterotopía posee un funcionamiento preciso y determinado al interior de la sociedad”; tercero, “la heterotopía tiene el poder de yuxtaponer en un solo lugar real muchos espacios, muchos emplazamientos que son ellos mismos incompatibles”; cuarto, “las heterotopías están ligadas, la mayor de las veces, a recortes temporales, es decir que ellas se abren sobre lo que podríamos llamar, por pura simetría, heterocronías”; y quinto, “las heterotopías suponen un sistema de apertura y cerrazón que, a la vez, las aísla y las torna penetrables”.

A partir de lo anterior, debemos preguntarnos: ¿cómo pensar la relación calle-heterotopía? Foucault mismo nos dice que muchos emplazamientos heterotópicos se sitúan en una suerte de “más allá de la ciudad” —que se encuentra en su interior mismo, casi siempre— que aboliría el flujo y el recorrido propio a la calle: las bibliotecas, los parques, las ferias y los cementerios, son los ejemplos de Foucault. Pero, ¿no podría pensarse a las calles como las heterotopías propias a la ciudad? En cualquier caso, uno podría pensar en las diversas posibilidades concretas de tornar heterotópicos espacios urbanos concretos que no lo son. Una universidad, por ejemplo, o un municipio, o un banco. Es aquí, como decía al principio, donde la filosofía tiene mucho que aprender del arte contemporáneo. Desde el dadaísmo a la neovanguardia, y en nuestro propio país sin ir más lejos, los artistas han buscado redefinir los espacios urbanos, trastocarlos y cuestionarlos con la finalidad de refundar —en contra de la rutina, en contra del aburrimiento, en contra del control— la experiencia urbana cotidiana. Pensemos, por ejemplo, en lo que a inicios de los años ochenta, en nuestro país, en una ciudad sitiada como lo era Santiago, hicieron colectivos como el CADA (colectivo de acciones de arte), interviniendo y resignificando el entramado social como necesariamente dado en el cuerpo de la ciudad, cuerpo herido y tajeado, cuerpo entonces ensangrentado.

Se nos dice que hoy nuestras ciudades están invadidas por nuevos espacios de sociabilidad que contradicen radicalmente a los tradicionales, llamados “lugares”: los, justamente, “no-lugares”. Supermercados, malls, estacionamientos subterráneos, autopistas de alta velocidad, aeropuertos hipermodernos, etc. Desde la filosofía debemos preguntarnos cómo pen-

sar y cómo actuar ante esta situación: ¿debemos practicar la añoranza, y llorar por los “lugares perdidos”? O —con la literatura, con el arte, con la acción política— ¿resignificar las calles como posibilidad de extravío, más allá los lugares y los no-lugares?

Referencias bibliográficas

- HEIDEGGER, Martin (1997): «Construir Habitar Pensar», en *Fi-
losofía, ciencia y técnica*. Santiago: Editorial Universitaria.
- ROJAS, Sergio (2004): «Desde la calle no se ve la ciudad», en *Las
obras y sus relatos*. Santiago: Editorial ARCIS.

Reflexiones en torno al quehacer «investigativo» en filosofía en América Latina¹

Andrés Bobenrieth M.²

En su libro *Conflicto de Representaciones* (2010) José Santos reflexiona en torno a “América Latina como lugar para la filosofía”. En el prefacio él nos cuenta que después de terminar su Doctorado en Alemania en la ética de Kant retorno a Chile y llegó a ser profesor en la Universidad de Talca, y entonces le afloro una pregunta inevitable: ¿Y ahora qué? Su caso es similar al de tantas personas que han hecho grandes esfuerzos por tener la mejor educación filosófica que pudieran obtener en sus respectivos países latinoamericanos y después ir —si ello era posible— a alguna destacada universidad en Europa o Estados Unidos. Después de 10 o 15 años de *Bildung* filosófica llega el momento donde uno tiene que preguntarse: ¿qué voy a hacer con todo este conocimiento sobre la tradición intelectual que se conoce como filosofía y que ha sido desarrollada principalmente en Europa y en segundo lugar en Norteamérica? (Con el perdón de los mexicanos, aquí hablaré de Norteamérica sin incluir a México).

Una respuesta obvia es: ‘trata de ser parte de ella’. De modo que muchas personas se han dedicado a trabajar con intensidad en problemas, autores y obras que pertenece al amplio campo que se considera como filosofía en el mundo Occidental.

¹ Hablé sobre este tema, si bien más orientado hacia la Metafilosofía en general, en el XXIII Congreso Mundial de Filosofía en Atenas en agosto 2013. Luego fui invitado a dar una ponencia semi-plenaria en el III Congreso Nacional de Filosofía organizado por la Asociación Chilena de Filosofía (ACHIF) en noviembre de 2013 en Valparaíso, ocasión para la cual decidí escribir este texto. Luego fui invitado a darlo como “Conferencias ANPOF” en el marco del XVI Encuentro Nacional de la Asociación Nacional de Posgrado en Filosofía (ANPOF) de Brasil en octubre 2014. En todas estas ocasiones recibí muy valiosas intervenciones de los asistentes.

² Email: andres.bobenrieth@uv.cl

Si uno busca el surgimiento de esta opción la puede encontrar en el proceso de “profesionalización” o, si quiere usar el término de Romero, de “normalización” de la filosofía en América Latina. Fue un proceso que sucedió especialmente entre los años 20 y 60 del siglo XX en algunos países de América Latina, particularmente con la creación de estudios universitarios de filosofía no eclesiásticos. Así sucedió en la Universidad de Chile en 1935, en Colombia en 1942, y antes en Argentina y México. Estos estudios buscaban establecer una diferencia con una serie de pensadores del siglo XIX y el principio del siglo XX que escribieron sobre una diversidad de temas que eran filosóficos o muy relacionados con la filosofía, pero que no tenían una formación específica o profesional en filosofía en sus estudios universitarios. El propósito también era separar los estudios de filosofía de la tradición escolástica, y sus vínculos con el Latín, con miras a sumergirse en la filosofía europea de esos tiempos, escrita en alemán, francés, o inglés. Al principio fueron fundamentales las traducciones hechas en España, hasta la Guerra Civil, y luego las que se hicieron principalmente en México y Argentina. La tarea era leer directamente las obras de filósofos no escolásticos, tales como Descartes, Kant, Rousseau, Hegel, Comte, Marx, Husserl, Heidegger, Sartre, solo para mencionar los más importantes. En ese primer periodo los profesores de las universidades latinoamericanas provenían de las escuelas de Derecho o de Ciencias, pero ellos se dedicaron muy especialmente a leer y trabajar sobre las obras filosóficas de tales autores. Ellos formaron a jóvenes que se graduaban en filosofía, o que al menos tenían estudios sistemáticos en filosofía, y que rápidamente comenzaron a enseñar en las mismas universidades; algunos de ellos se fueron a Europa a hacer estudios de postgrado, y unos pocos a universidades estadounidenses. Esta nueva generación se dedicó al trabajo académico sobre estos autores, y entonces se convirtió en una tarea muy importante leerlos en sus idiomas originales. Cuando ellos volvieron a América Latina siguieron estudiando estos filósofos europeos (y en menor grado norteamericanos) y trajeron consigo a otros filósofos como Nietzsche, Foucault, Gadamer, Popper, Russell, Wittgenstein, Adorno, Marcuse, etc., etc.

Ahora bien, hacia el final de este proceso, se fue desarrollando un movimiento de “Filosofía Latinoamericana”, especialmente a partir de los 50s, 60s y 70s, primero relacionado con el llamado «indigenismo» y luego con la filosofía y teología de la liberación. En ese contexto, preguntarse: ¿qué es hacer filosofía en América Latina? se convirtió en un asunto importante. Se han escrito muchos destacados textos en este sentido, desde muy diversas perspectivas. Están los ya clásicos de Alberdi, Romero,

Ardao, Zea, Salazar Bondy, Frondizi, Roig, Salmeron, Miro Quezada, Dussel, solo para mencionar los que más se suelen referir (algunos de los más representativos están incluidos en una antología que hicieron en Venezuela en 1988³). Todo ello configura lo que Sasso caracteriza como “el pleito, si se quiere metafilosófico, que ha escindido a los practicantes de la disciplina en América Latina” (SASSO, 1998: p. xii). Hay dos excelente libros al respecto, que presentan y analizan a profundidad dicha controversia: el de Pepe Santos, antes referido, y el de Javier Sasso: *La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia* (1998).

No es mi propósito aquí tratar esa controversia directamente, y a quien le interese lo remito a los textos antes señalados, si bien mas adelante les leeré unas citas que son muy representativas de ella. Aquí quiero concentrarme en la posición que considera que la filosofía es la misma en cualquier parte y que no tiene mucho sentido hacer una filosofía «localizada». Estimo que la mayoría de los profesores de las universidades latinoamericanas han tenido esa visión. Por lo menos lo pudo asegurar con relación a la gran mayoría de mis profesores.

Estos profesores nos dijeron que teníamos que estudiar la larga tradición filosófica occidental y que llegaría un momento en el que a través de nuestro duro trabajo la situación se «normalizaría» y nosotros seríamos parte de esa tradición, independientemente de donde trabajáramos. La tarea era entonces vincularse lo más profundamente posible en algún aspecto de esa tradición, trabajar en ella, escribir tesis de doctora sobre eso, y luego publicar artículos y libros sobre ello, siempre tratando de estar lo más actualizado posible con lo que estaba sucediendo en los principales círculos académicos en Alemania, Francia, Inglaterra, Estados Unidos, y algún otro país. Estos profesores decían algo como: ‘algún día te darás cuenta que ya eres parte de esa tradición’. Bueno, y no eran solo mis profesores, he encontrado un texto de Miro Quezada que lo dice tal cual (cf. MIRO QUEZADA, 1988: 422). Es más, uno de los profesores que me lo dijo explícitamente fue Guillermo Hoyos (quien falleció el año 2013).

Esta visión de la filosofía no tiene un nombre completamente establecido. Raúl Formet-Betancourt dice que en un congreso en La Habana de 1953 se habría hecho consciente la división en la vida filosófica en América Latina entre dos frentes:

³ GRACIA, Jorge y JAKSIC, Ivan (eds.) (1988): *Filosofía e Identidad cultural en América Latina*. Caracas: Monte Avila.

...el de los universalistas que rechazan la idea de una «filosofía latinoamericana» como algo absurdo y sostendrían la tesis de que la autenticidad del filósofo latinoamericano consiste en el esfuerzo serio por pensar a fondo los grandes problemas de la humanidad; y el frente de los regionalistas, defensores de la necesidad de un proyecto filosófico que responda y corresponda a la especificidad del continente, [...] (FORNET-BETANCOURT, 1992: 39)⁴.

Y luego señala que la terminología vendría de Miro Quezada⁵.

Por su parte Sasso opone universalista vs. americanistas (SASSO, 1998: p. viii y ss), pero también se refiere a la primera en términos de filosofía “academicista”. Por su parte, Pepe Santos es más creativo y nos propone oponer la “Filosofía en el Nuevo Mundo” vs. la “Filosofía de Nuestra América”. No es mi propósito complicar más las cosas así que bien puedo aceptar la etiqueta de «universalista», si bien la otra vereda creo que queda mejor caracterizada como «latinoamericanista».

Pasemos a un punto importante: quisiera defender que ese anunciado día en el que casi sin darnos cuenta nos íbamos a ver y a ser vistos como haciendo parte de la tradición filosófica occidental, sin más, nunca ha llegado para muchos de los que trabajamos en filosofía en América Latina, con muy pocas excepciones. Me imagino que ustedes estarán inmediatamente pensando en algunos filósofos, y quizás algunas filósofas, latinoamericanos/as que pertenecen a lo que en inglés se conoce como la «*main stream philosophy*», pero el punto clave es revisar DONDE trabajan esa personas. Lo que contaría como contraejemplo a mi afirmación sería un filósofo o filósofa que su trabajo haya tenido un impacto importante en algunas de las principales áreas de filosofía y QUE HAYA DESARROLLADO SU CARRERA PROFESIONAL EN UNA UNIVERSIDAD LATINOAMERICANA. Para este propósito, no contaría el que alguien haya estado trabajando en la «filosofía latinoamericana» a no ser que se quiera defender que ella es considerada como parte de los temas o áreas centrales de la filosofía occidental. Hay ciertos campos donde no se cumple lo que he dicho, y marcado por las limitaciones de lo que más conozco, señalaría a ciertos temas de la Filosofía del Derecho y por supuesto la

⁴ Esta polémica aparece referida en general pero con esta terminología en MIRO QUEZADA, 1974: 12.

⁵ De hecho, esta división aparece referida en general y usando esta terminología en MIRO QUEZADA, 1974: 12.

Lógica Paraconsistente; pero —como se dice— ellas serían «la excepción que confirma la regla».

Más adelante plantearé ciertas objeciones que puede tener mis afirmaciones, pero por el momento, si se me acepta mi diagnóstico, creo que conviene preguntarse: ¿por qué lo que nuestros profesores nos prometieron no se cumplió ni para ellos, ni para la generación educada por ellos en las mejores universidades latinoamericanas, y luego por filósofo reconocidos en destacadas universidades en Europa y Norteamérica?

Es interesante enfocarse en la generación que hoy tiene entre 40 y 60 años. Cuando he hablado de estos asuntos con académicos dedicados a la filosofía de América Latina y también de Europa o Norteamérica muchas veces he recibido respuestas simplistas: 1) 'es muy temprano', 2) 'nosotros (o ustedes, según el caso) no trabajan lo suficientemente duro', 3) 'el problema es que el español o el portugués son nuestras (o vuestras) lenguas maternas', 4) 'no hay suficiente apoyo para la filosofía en la universidades latinoamericanas', 5) 'En América Latina no hay interés social en la filosofía', 6) 'la iglesia es todavía demasiado influyente en América Latina'. He recibido incluso respuestas sugiriendo, o incluso afirmando, que los latinoamericanos no son lo suficientemente inteligentes o suficientemente creativos, etc. A mi juicio todas estas respuestas resultan, al día de hoy, o falsas o bastante insuficientes para explicar lo que sucede y algunas de ellas son atroces.

Sobre esto se puede decir mucho de forma mucho más profunda. De hecho la primera parte del libro de Pepe Santos, llamada "Filosofía en el nuevo mundo" es una excelente recopilación de argumentos que se han dado en este sentido. Así mismo la exposición del libro de Sasso en el capítulo 3, llamado "La filosofía en el siglo XX latinoamericano: avatares de un proyecto normalizador", presenta de forma muy concisa y relevante puntos centrales de esta polémica. Tiene citas de Romero y Miro Quezada que expresan de forma muy clara lo que se esperaba de la "normalidad filosófica" y los obstáculos que enfrentaba y enfrentaría, según algunos. Ambos son textos altamente recomendables y aquí ni siquiera tiene sentido tratar de resumirlos. Permítanme señalarles un par de «perlas» que están resaltadas en ellos:

Francisco Romero, en su famoso texto "Sobre la filosofía en América" de 1942, después de presentar lo que entiende como proyecto "normalizador", dice:

La naciente filosofía tiene que ir mucho a la escuela todavía; y aun se le debe incitar a que prolongue la escolaridad, porque todas las precocidades —y mas las de la inteligencia— son peligrosas, y en los casos menos graves se resuelven en lamentables pérdidas de tiempo (SASSO, 1998: 144)⁶.

Por su parte, Miro Quezada (quien fue presidente de la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía) en su libro de 1974 *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, (libro bastante conocido pero muchas veces denostado), plantea refiriéndose a la generación intermedia, la “forjadora”, es decir la que viene después de los por él llamados “patriarcas”, y antes de una tercera generación de los llamados “técnicos”, lo siguiente:

El proyecto latinoamericano de filosofar surge así como un proyecto de reparación [...] habrá de consistir en conquistar todas las condiciones necesarias para que la autentica creación filosófica pueda surgir algún día. La filosofía latinoamericana es posible, PERO SÓLO EN EL FUTURO [...] Este es el sentido verdadero y último del movimiento recuperativo [...] Filosofar auténticamente significa [...] ser capaz de plantearse los grandes problemas filosóficos de la misma manera como han sido capaces de plantearlos los europeos, y avanzar soluciones o ensayos de solución, de similar envergadura y alcance [...] Hacer filosofía autentica [...] significa llegar a pensar por sí mismo los grandes temas de la filosofía occidental, como resultado de un repensar, que signifique un comprender que trascienda el contenido comprendido [...] significa llegar a la creatividad a través de la total asunción del pensamiento ajeno (Sasso, 1998: 188)⁷.

Junto a las obras de Sasso y Santos, conviene destacar también el trabajo de Fornet-Betancourt, como su texto “La pregunta por la «Filosofía Latinoamericana» como problema filosófico”⁸. Fue publicado en 1992 y señala que:

... al tomarse el modelo europeo como paradigma universal para el quehacer filosófico, se parte del supuesto de que sin la correspondencia con ese modelo no puede haber filosofía. O sea, la pregunta misma carece de

⁶ Referencia original ROMERO [1942] 1952: p. 9.

⁷ Referencia original MIRO QUEZADA, 1974: 51 y 56.

⁸ Capítulo II del libro FORNET-BATANCOURT, 1992: 25-49.

sentido porque o bien en América Latina la filosofía sigue los cánones prescritos en el modelo europeo o bien no es filosofía (p. 29).

Lo cual calza muy bien con lo defendido por Miró Quezada en el texto antes citado. Luego Fornet-Betancourt hace una presentación y defensa de la filosofía de la liberación y trae la siguiente perla:

Señala que en la contraportada del libro *Hacia una filosofía de la liberación*, publicado en Buenos Aires en 1973, se dice lo siguiente:

Filosofía de la liberación entre nosotros es la única filosofía posible, que es lo mismo que decir que es la única filosofía posible entre nosotros. El pensar filosófico que no tome debida cuenta crítica de sus condicionamientos y que no se juega históricamente en el esclarecimiento y la liberación del pueblo latinoamericano es ahora, pero lo será mucho más en el futuro, un pensar decadente, superfluo, ideológico, encubridor, innecesario (FORNET-BETANCOURT, 1992: 45).

Bueno, no podía dejar de traerles esta cita, a pesar que estoy en profundo desacuerdo con ella. Como ya señale, no es mi interés aquí entrar en la ya vieja polémica sobre la filosofía latinoamericana y su oposición a otras formas de quehacer filosófico en América Latina. Pero hay una interconexión necesaria en la medida en que precisamente me estoy ocupando de esas otras formas de trabajar en filosofía en América Latina que no se encuadran, no participan, e incluso en algunos casos lo que más quieren es distinguirse de la llamada «filosofía latinoamericana».

Pues bien, nos decía Romero hace 70 años que la filosofía en América Latina “tenía que ir a la escuela”, y Miró Quezada que sólo en el futuro era posible hacer autentica filosofía en estas tierras. Entonces la pregunta es muy sencilla: ¿CUANDO? Frente a ello hay quienes dicen que ya ha sucedido, señalando algunos casos, e incluso algunos señalan que hace mucho y que eso muestra que Miro Quezada estaba equivocado. Es más, el propio Miró Quezada lo sugería con respecto a la tercera generación y en especial con respecto a una cuarta generación que se estaría desarrollando cuando él escribía eso. Pues bien, creo que nosotros somos esa cuarta o quizás quinta generación, y estoy dispuesto a defender que en ciertos aspectos se dio lo que Romero y Miro Quezada señalaban.

Efectivamente nuestra filosofía «fue a la escuela» y sin apresuramientos. El proceso de profesionalización al que me he referido antes fue precisamente eso, fue a la escuela primero en América Latina y después en

Europa y/o Norteamérica. Muchos volvieron para «hacer escuela» y la hicieron. Todos tuvimos excelentes profesores, que nos hicieron leer los grandes textos de la tradición occidental, nos incitaron a aprender sus idiomas y de ser posible viajar a esos lugares a «perfeccionarnos» (como les gusta decir en las universidades chilenas). Ahora bien, permítaseme aquí relatar una experiencia personal, pero creo que compartida por muchos otros. Esto puede parecer pedante, pero les pido algo de paciencia para que vean para donde voy. Al llegar a Europa me asombro lo poco que sabían de «filosofía europea y/o norteamericana» los estudiantes de pregrado, maestría, doctorado y, lo que era más impresionante, los profesores. Podría relatar varias anécdotas, pero solo señalaré que estaba en Inglaterra y con quienes interactuaba académicamente en la Universidad de Leeds tenían un conocimiento preciso de ciertas áreas de la filosofía anglosajona, pero sabían muy poco de otras áreas de filosofía, incluso anglosajona, y casi nada de filosofía en alemán y ni que decir de filosofía francesa. Después en la Universidad de Oxford tuve la oportunidad de interactuar además de con británicos con muy destacados estudiantes y profesores norteamericanos y algunos de otros países europeos, y la situación era aun peor: mucha intensidad en ciertas áreas o problemas (y muy excepcionalmente autores) y un vasto desconocimiento de otros autores y de otras tradiciones de la llamada «filosofía occidental». Me imagino que se podría decir: 'es que los ingleses y los norteamericanos...'. Pues bien, a partir de lo que he hablado con colegas que fueron a otros países yo conjeturo que ahí la situación no es muy diferente. ¿Cuánto saben las personas que estudian o trabajan en filosofía en Francia de la filosofía anglosajona o alemana actual? En el caso de Alemania parece que en los últimos tiempos han aprendido más de filosofía anglosajona. El punto clave es que muchos de los que se han graduado (en pregrado y magister) en filosofía en reconocidas universidades latinoamericanos y después han ido en los últimos veinte o treinta años a hacer doctorados en Europa o Estados Unidos, no creo que se hayan sentido en desventaja con relación a los estudiantes locales en cuanto a conocimiento de la «Filosofía Occidental» en general, otra cosa es en relación a algún aspecto específico de ella. Incluso muchas veces en temas o autores de su tradición más próxima al lugar en cuestión, resultaba notorio que se habían estudiado más en América Latina. Lo que señalo vale para muchos estudiantes latinoamericanos, pero también para otros como los españoles e italianos. Así pues, creo que en general el trabajo universitario en filosofía en América Latina «ha hecho la tarea» y la seguimos haciendo. Hemos «ido a la escuela», tal como nos pedía Romero.

Con respecto a la creatividad filosófica, también estoy dispuesto a defender que hay muchos colegas que son bastante creativos. Y lo digo a partir de la impresión que emerge de lo que he leído de ellos y lo que he escuchado en una gran cantidad de conferencias, charlas, congresos, seminarios, simposios, etc., etc. (De hecho, a veces creo que se nos pasa la mano en la organización de tanto evento), y muy especialmente basándome en la labor de selección de trabajos académicos para eventos en los cuales yo he participado en el proceso de selección de trabajos⁹. No estoy diciendo que todos seamos creativos, o muy creativos, o que lo seamos siempre, pero que entre nosotros hay creatividad filosófica no tengo duda. Ya pasaron los tiempos en que en las universidades en América Latina nos limitábamos a solamente hacer exegesis de textos extranjeros, si es que alguna vez fue así, y mucho menos en la gran cantidad de eventos académicos que organizamos en los distintos países latinoamericanos.

Siguiendo los términos de Miró Quezada, lo de “movimiento recuperativo” hace mucho tiempo se dio; lo de “repensar” resulta patente en la gran cantidad de producción de textos filosóficos, comenzando por las tesis de grado y maestría (magister), siguiendo por los artículos, proyectos de investigación, y llegando a los libros, compilaciones, etc. Ahora bien, lo de “pensar por sí mismo los grandes temas de la filosofía occidental”, a lo menos en las tesis doctorales (tanto en las aprobadas en América Latina como en Europa y Norteamérica) tendría que estar garantizado. Puede que no los “grandes temas” pero seguro que sí «temas de la filosofía occidental».

Volvamos sobre el problema central. A pesar que el proceso de “normalización” o “profesionalización” se llevo a cabo con éxito (incluso a veces pienso que se nos paso la mano), aún no nos hemos integrado notoriamente en el desarrollo de la filosofía occidental. Si se me permite tratar de expresarlo haciendo un símil al carnaval, diría yo que hacemos parte de la comparsa pero no del carro alegórico. Seguimos mayoritariamente acompañando algo que está pasando en otra parte, y cuando tratamos de marcar nuestro propio ritmo dentro de la música común, nadie o muy pocos nos acompañan. Y nosotros tampoco acompañamos al que esté en nuestra misma situación y que trate de marcar su propio rito. Todos estamos más pendientes de lo que nos van marcando adelante.

⁹ Para las tres versiones de nuestro congreso nacional, organizado por ACHIF, así como en todas las Jornadas Rolando Chuaqui desde 2004, y para el Encuentro de la Asociación de Filosofía e Historia de la Ciencia del Cono Sur AFHIC.

En este punto es importante señalar que no creo que la situación se pueda explicar simplemente refiriéndose a una situación colonial o de relación de dependencia. De hecho, en diversas ocasiones personas que trabajan en filosofía en el «norte» se «interesan» por lo que se hace en «otras partes», tales como América Latina, y cuando ven que la gente aquí leen los mismos libros y artículos, pero con atraso, hablan de los mismos autores y discuten los mismos problemas, se decepcionan bastante.

A este respecto resulta muy interesante ver el contenido de un *Companion* publicado por Blackwell sobre *Latin American Philosophy* (y editado por tres personas de origen latinoamericano pero que trabajan en universidades estadounidenses¹⁰). Y resulta aun más interesante compararlo con la aproximación que surge de una editorial española como Catedra en su también reciente *companion*, que traducen como guía o compañero, sobre *El Legado Filosófico Español e Hispanoamericano del siglo XX*¹¹, donde, dicho sea de paso, Eduardo Fermandois escribe el capítulo sobre Chile llamado “Mas filósofos que filosofía”, recogiendo así una famosa expresión de Humberto Giannini sobre la filosofía en Chile. Y el asunto se vuelve aún más revelador si los comparamos con otro libro de este tipo publicado el 2011 por Siglo Veintiuno en México y editado por Dussell, Mendieta y Bohorquez¹². Y ya para terminar no se puede dejar de mencionar la gran obra de Carlos Beorlegui llamada *Historia del pensamiento filosófico Latinoamericano*, publicado en Bilbao en 2004. Estos son, pues, 4 libros que tratan extensamente la filosofía en América Latina y/o Latinoamericana publicados en la última década. Es claro que hay bastante interés por lo que pasa filosóficamente en estas tierras, la diferencia está en QUÉ es lo que les interesa de lo que ha pasado.

Por otra parte, parece claro que en América Latina a veces nos hemos auto-impuesto la tarea de estar «actualizados» con lo que está sucediendo en el trabajo filosófico en algunos entornos destacados. Me parece que este propósito resulta en una tarea de tarea de nunca acabar: Siempre estamos «actualizándonos» pero siempre terminamos «atrasados». Ade-

¹⁰ NUCCETELLI, Susana / SCHUTTE, Ofelia / BUENO, Otavio (eds.) (2010): *A Companion to Latin American Philosophy*. Malden, MA, Oxford, Chichester: Wiley-Blackwell.

¹¹ GARRIDO, M. / ORRINGER, N. / VALDÉS, L. M. / VALDÉS, M. (coords.) (2009): *El Legado Filosófico Español e Hispanoamericano del siglo XX*. Madrid: Cátedra.

¹² DUSSELL, E. / MENDIETA, E. / BOHORQUEZ, C. (eds.) (2011): *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y «latino» [1300-2000] Historia, Corrientes, Temas y Filósofos*. México: Siglo Veintiuno.

más creo que a estas alturas tenemos que asumir o reconocer que somos nosotros mismos los que nos imponemos esa tarea. Por decirlo en corto: ‘el agente colonial esta dentro de nosotros mismos’.

Quisiera traerles aquí un texto de Sasso donde caracteriza este proceso como “un afán normalizador paradójicamente incapacitado para alcanzar la normalidad” (FORNET-BETANCOURT, 1992: 222); en la penúltima página de su libro dice:

[...] la demanda tan comprensible de seriedad y competencia técnica se ha vuelto un obstáculo que imposibilita el acceso deseado y, si bien sería injusto decir que se perdió de vista que el filosofar tiene objetivos que no se identifican con el simple despliegue de sus destrezas prope-
déticas, no lo es sostener que el cumplimiento de esos objetivos —la situación que, precisamente, corresponde llamar normal— pasó a vivirse como algo a lo que sin duda hay que aspirar, pero que es siempre prematuro querer llevar a cabo en forma efectiva: la tierra prometida ha de ansiarse constantemente, pero nunca ser ocupada. **Con ello, esta manera de entender la práctica de la disciplina ha arriesgado encallar a perpetuidad en ejercicios doxográficos o divulgativos; que el riesgo no se haya vuelto catástrofe es merito, no tanto del proyecto en sí mismo (y menos aún de las —por así decirlo— ideologías sobre el filosofar que lo han acompañado), sino a la SENSATEZ de muchos de sus productores, quienes —felizmente— no han solido tomárselo al pie de la letra. Pero esa letra ha bastado para, en gran medida, provocar (por un lado) la polémica americanista y (por el otro) para aislar en gran medida a la comunidad filosófica normalizada de la normalidad cultural** (FORNET-BETANCOURT, 1992: 222 y s.).

Podría ahondar en el diagnostico que he presentado, pero en este punto quisiera referirme a respuestas que he recibido, a este tipo de planteamientos, o que se me ocurren como posibles. Seguro que ustedes tendrán más, pero permítanme anticiparme a algunas:

1) Seguro que más de uno planteará que este diagnostico no es correcto, para lo cual alegraría que hay muchas personas que trabajan en filosofía en América Latina y que hacen parte activa de los principales círculos filosóficos mundiales. Probablemente esa persona mencionaría algunos nombres. Frente a eso, en primera medida, tengo que recordar que estoy hablando de personas que trabajan en universidades de América Latina. En segunda medida, señalaría que no estoy diciendo que no hay nadie en absoluto, sino que muy mayoritariamente la situación es como la descri-

bo. Para apoyar mi diagnóstico les propongo un “indicador” —como se suele decir ahora—: En los últimos cuatro congresos mundiales de filosofía cuantas personas trabajando en Filosofía en América Latina fueron invitado para hacer parte de la instancias principales de estos congresos: las sesiones plenarias, las conferencias especiales y los simposios.

En el de este año en Atenas, solo una profesora mexicana. Juliana González, participo como moderadora en una plenaria y también Evandro Agazzi, que siendo italiano aparece asociado a una Universidad Mexicana, (y que también fue presidente de la FISP). Aparte de eso estuvo Alberto Cordero en una plenaria, que es peruano pero trabaja en EE. UU. Nadie en las conferencias y nadie en los simposios. **Es decir de un total de 40 personas invitadas a hacer una ponencia plenaria (o semi-plenaria) solo había un latinoamericano pero que trabaja en EE. UU. Y de los 12 moderadores, 2 personas asociadas a México.**

En el 2008 en Corea, no he tenido acceso al programa, pero si a las ponencias que se incluyeron como “Selected Papers” en un suplemento especial de el *Journal of Philosophical Research*. Ahí de los 35 trabajos seleccionados, uno es de Enrique Dussel y otro de Evandro Agazzi (y aparece asociado a México). **2 de 35.**

En el del 2003 en Estambul, nadie en las plenarias, Agazzi dio una de las conferencias especiales, pero entonces solo aparecía su vinculación con Italia, y en los simposios estuvo Osvaldo Guarilia de Argentina como moderador. **Es decir de 2 de los 41 invitados especiales.**

El único en el que la cosa cambia un poco es en el de Boston de 1998. Ahí, Eduardo Rabossi de Argentina y Leon Olive de Mexico dieron una plenaria, nadie en las conferencias especiales, y en los simposios de nuevo Agazzi (pero aparece como italiano), Ricardo Maliandi de Argentina y como moderadora Margarita Vades de México. Es decir **3 de 45**. En este congreso también tengo el dato de todos los “invited speakers”, que son distintos a todos los señalados antes, estos fueron **121, de los cuales 5** aparecen vinculados a América Latina.

Hay que señalar que el Congreso de 1963 se celebó en México, pero no he podido obtener información más detallada, pero es de suponer que hubo un mayor porcentaje de personas vinculadas a América Latina entre los conferencistas invitados. Hasta aquí mi recuento de los Congresos Mundiales de Filosofía.

Les propongo otro “indicador” pero del cual no tengo ningún dato. ¿Cuántos libros de filosofía publicados originalmente en español (o portugués) se habrán traducido al inglés, francés, alemán, e incluso italiano en los últimos 20, 30 o 50 años?

Mi indicadores son parciales pero creo que significativos, pasemos a la siguiente posible respuesta a mi diagnóstico.

2) Muchas personas pueden decir que lo que señalo no es un problema, que por qué tenemos que estar aspirando a estar “en las ligas mayores”. Para decirlo utilizando una expresión chilena: ‘Hacemos lo que podemos y si no nos pescan, qué importa?’ Pensando en esta posición se me ocurrió que alguien pudiera hacer una analogía con lo que sucede en la así llamada música clásica (también llamada culta o académica), vamos a ver como les parece. En América Latina tenemos muchos músicos dedicados a ser intérpretes de música clásica, muchas orquestas, algunas muy buenas, algunos solistas muy destacados y ciertos directores de orquesta de “rango internacional” que generalmente trabajan en orquestas de países del norte y que ocasionalmente viene a sus tierras natales. Pues bien, el catalogo de las obras que se suele interpretar en Europa, Norteamérica y América Latina es bastante semejante y está absolutamente dominado por compositores europeos, hay algunos norteamericanos y muy excepcionalmente se interpretan obras de autores latinoamericanos como Villalobos y Piazzolla, y quizás Kagel. De vez en cuando en las salas de conciertos en América Latina se programan obras de otros compositores latinoamericanos, igual que en otras partes ocasionalmente se programan a compositores “locales” o de un origen específico. Podría incluso alargarse la analogía, aunque esto es más problemático, y decir que interpretar bien a Beethoven es cómo explicar bien a Kant, y no tengo duda que hemos tenido y tenemos profesores que explican muy bien a Kant. Dejo esta extensión de la analogía solo sugerida, pues sin lugar a dudas da para mucha discusión.

Frente a esto podría decir varias cosas, pero me voy a limitar a dos: A) En música clásica a nivel mundial suele hacerse el reclamo de que el catalogo de las salas de concierto es muy conservador y que se ha quedado limitado a las “grandes figuras del pasado”, dando muy poco espacio a compositores contemporáneos (Por ejemplo, piensen ustedes si se les viene a la cabeza los nombres de 5 compositores cuyas obras se hayan estrenado en los últimos 30 años). Pues bien, en filosofía a nivel mundial pasa un poco de eso pero menos; la incesante producción filosófica y la publicación no solo en revistas especializadas sino también de obras

filosóficas recientes por editoriales importantes son una muestra de ello. Por decirlo en corto: hay un cierto grado de apetencia por “novedades” filosóficas. B) A pesar de no ser tan conocidos como los tres compositores latinoamericanos antes mencionados, en las últimas décadas ha habido un número importante de compositores latinoamericanos. De hecho en el artículo de Wikipedia en español llamado “Música Académica del siglo XX” tiene una sección especial para los compositores latinoamericanos, donde se mencionan a 52 que habrían alcanzado “reconocimiento internacional”. En la misma Wikipedia en español (nótese) en el apartado de filosofía en el siglo XX, del artículo filosofía, no se menciona a ningún latinoamericano. Dejemos hasta ahí esta analogía y pasemos a otra posible respuesta pero que está relacionada con esta.

3) Posiblemente hay quienes creen que lo que he señalado es cierto pero que hace parte de un marco mucho más amplio de dependencia cultural y toda una serie de otros fenómenos asociados a ella. En el libro de Pepe Santos están muy bien presentadas distintas visiones que se han planteado históricamente en este sentido. Los remito a él. Aquí me limitare a señalar que el problema es que en el conjunto de la cultura latinoamericana quizás la filosofía es la que muestra más esos rasgos de “dependencia”. Una era la situación en los años 30 o 40, y otra muy diferente es la de principios del siglo XXI. Hemos pasado por el boom de la literatura latinoamericana, del arte latinoamericano, y muy especialmente por un sostenido desarrollo en las ciencias sociales. Puede que ninguna de ellas pueda mostrar no tener grados importantes de “dependencia” pero la pregunta que creo que hay que hacerse es porque la filosofía esta tan atrás. Salazar Bondy decía: “La superación de la filosofía esta, así íntimamente ligada a la superación del subdesarrollo y de la dominación, de tal manera que si puede haber filosofía autentica ella ha de ser fruto de este cambio histórico trascendental.” (FORNET-BETANCOURT, 1992: 42) Sospecho que muchas personas pueden estar de acuerdo, explícita o implícitamente, con argumentos de este tipo. Frente a ello yo preguntaría dos cosas. a) ¿Por qué el subdesarrollo no ha pesado tanto en otras disciplinas o áreas de la cultura, tales como las señaladas? b) Por que la filosofía no se ubica a la vanguardia de la superación de la dependencia, como cualquier persona no vinculada a la filosofía tendría la tendencia a esperar, y por el contrario en la gran mayoría de los caso se ubica en una retaguardia que lo que hace es agravar el problema del subdesarrollo —utilizando este nefasto termino—. Estimo que en los últimos 50 años las condiciones materiales han cambiado bastante en relación al quehacer

filosófico, pero el problema está más por las condiciones mentales, y en este sentido será la propuesta que les hare a continuación.

Bueno, no seguiré aventurando posibles respuestas a mi diagnóstico sino que pasaré a la parte más propositiva de esta conferencia. Como se ha visto estimo que salvo en muy contadas excepciones las personas que trabajamos en filosofía en las Universidades Latinoamericanas no alcanzamos eso que se puede llamar «reconocimiento internacional» por fuera del ámbito latinoamericano. Conviene recordar que no valen como contraejemplos los que teniendo origen en América Latina han desarrollado la parte principal de su carrera académica trabajando en universidades de países del norte, es decir no son contraejemplos de lo que he señalado personas como Hector-Neri Castañeda, Mario Bunge, Ulises Moulines, Alfonso Gómez Lobo, Jorge Gracia, solo para mencionar algunos, y muchos otras más jóvenes. Las razones pueden ser muchas y probablemente nunca vamos a llegar a un mínimo consenso sobre ellas. Pero más que ahondar en ellas me parece más productivo ser realistas y reconocer que esa ES la situación. Aquí termina la parte más descriptiva de esta conferencia. El siguiente paso que quiero dar es decir que, sean cuales sean las razones o motivos que generan esta situación, ellos son muy gravitantes y no creo que la situación vaya a cambiar en los próximos 10, 20 e incluso 30 años. Obviamente esto es una conjetura y vale lo que valen las conjeturas sobre el futuro, pero quien tenga la conjetura contraria tendría que señalar que es lo que cree que podría pasar y que cambiaría notoriamente la situación. Desde los años 30 se ha estado esperando que cambie la situación. De hecho, Alfonso Reyes en 1936 en un evento de “Cooperación Intelectual” en Buenos Aires, decía lo siguiente:

Hace tiempo que entre España y nosotros existe un sentimiento de nivelación e igualdad. Y ahora yo digo ante el tribunal de pensadores internacionales que me escucha: reconocemos el derecho a la ciudadanía universal que hemos conquistado. Hemos alcanzado la mayoría de edad. Muy pronto os habituareis a contar con nosotros (FORNET-BETANCOURT, 1992: 33).

Han pasado varias generaciones. Esa predicción no se cumplió para la generación de nuestros profesores y tampoco está pasando con nuestra generación. Y no veo que por el camino que vamos vaya a pasar algo que modifique substantivamente la situación en las próximas décadas.

Si ese «reconocimiento internacional» resulta tan esquivo o inexistente, una opción que emerge necesariamente es poner el énfasis en el

ámbito latinoamericano e incluso agregar a España y/o Portugal. Muchos han optado por ese camino y creo que nos ha hecho muy bien. Tenemos la regularidad de los congresos interamericanos y los iberoamericanos, y muchos otros eventos académicos donde nos juntamos, nos conocemos, discutimos, etc. Quizás la mejor expresión de los resultados que ha producido esta opción es que el proyecto de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía iniciado en 1992 este llegando a su conclusión habiendo terminado los treinta y tantos tomos proyectados.

Pero cuando se habla de focalizarnos en el trabajo filosófico en América Latina y en la Península Ibérica, rápidamente detectamos ciertos *problemas estructurales*. El primero de ellos es que nosotros mismos no valoramos suficientemente el trabajo filosófico que hacemos en América Latina, y también en España y Portugal, lo cual es muy cierto. De hecho inmediatamente se me viene a la mente la imagen de dos destacados filósofos de la ciencia de origen latinoamericano y que son muy emblemáticos de esa actitud, y de un profesor de filosofía alemana muy reconocido en Colombia. Cada uno tendrá sus propios casos «ejemplares».

Otro problema es que no nos leemos entre nosotros o no lo hacemos suficientemente. Muchas veces se ha dicho que las cosas podrían cambiar si nos leyéramos más. Pero el hecho es que a pesar de esos buenos deseos lo hacemos muy poco. Sin embargo, hay personas que no están de acuerdo que TENDRIAMOS que hacer tal cosa. Ellas probablemente consideraran que sería bueno que lo hiciéramos, pero siempre que valiera la pena hacerlo, por lo cual no estarían de acuerdo en ese «tener que hacerlo». Pero creo que un grupo importante de académicos latinoamericanos estarían de acuerdo en que «habría que hacerlo», pero en la práctica terminan no haciéndolo o haciéndolo muy poco. Creo que aparte de que se trata de ir en contra de una tendencia muy asentada históricamente, hay otro factor muy importante. En efecto, muchos de los mecanismos de promoción de las carreras académicas, de obtención de proyectos de investigación, de referato para publicaciones especializadas y para la participación en los eventos académicos, van bastante en contravía de ese propósito, y cada vez es peor. Se exige publicaciones que sean en revistas que estén incluidas en índices como las ISI, que sean en «revistas internacionales» y se reconoce como tales casi solo a las que están escritas en otros idiomas, etc., etc. No voy a profundizar más en el punto, pues es una situación que todos conocemos.

Permítaseme sí decir unas palabras sobre los idiomas. Desde hace mucho tiempo ha habido quienes plantean que deberías publicar en otros

idiomas, lo cual en las últimas décadas se ha ido convirtiendo en que publiquemos en inglés. Muy recientemente se ha vuelto a generar una polémica al respecto, con la insistencia de ciertos filósofos de las nuevas generaciones que insisten en que deberíamos publicar en inglés, e incluso realizar nuestros eventos académicos en América Latina en inglés; que solo así nuestro trabajo podrá «ser conocido en el mundo», y que si no lo hacemos que después no reclamemos que nuestro trabajo no tenga «impacto internacional» por fuera de América Latina. Frente a ello se ha dicho mucho, y aquí solo quisiera agregar que parece que no basta con publicar en inglés, sino que tiene que ser en una revista «importante». Para que ello suceda, aparte de escribir en inglés, hay que escribir sobre los temas, autores y problemas que a los comités editoriales de esas revistas les parecen relevantes. Y para estar al tanto de eso el mejor mecanismo es trabajar en el mismo ambiente académico donde trabajan los miembros de esos comités editoriales. Además se requiere de una gran cantidad de «contactos» de esos que se van generando cuando se comparte un entramado profesional. No digo que no se pueda hacer a la distancia, pero resulta muy difícil. Hay quienes lo logran, por un tiempo, pero sostener esa situación es tarea de mayor envergadura, y sobre todo hay que tener presente que siempre se va a estar en desventaja con relación a los que trabaja en universidades más directamente vinculadas a todo ese «*network*».

Con respecto a lo del idioma hace poco le escuche decir a Celia Sánchez que Dussel decía que “publicar en español era una forma de mantenerse inédito” (cf. SÁNCHEZ, 2013).

Para concluir quisiera señalarles cuál me parece que es el principal problema que le veo en el quehacer filosófico en América Latina y hacerles una propuesta para contrarrestar algo ese problema, al menos en nuestro país. Es muy cierto que no valoramos suficientemente el trabajo de nuestros colegas latinoamericanos, que nos leemos muy poco, pero todo eso se refleja en algo que constituye un problema estructural: en nuestro trabajo investigativo en filosofía no nos ocupamos del trabajo que hacen otros colegas de nuestro amplio entorno académico-cultural. Salvo excepciones, no hacemos parte de nuestro trabajo por escrito el exponer, analizar, discutir, rebatir, desarrollar el trabajo de nuestros colegas latinoamericanos. Esto no es lo mismo estudiar las obras del pasado de latinoamericanos, lo cual también desgraciadamente lo hacemos muy poco y cuando lo hacemos tenemos una tendencia apologética que no le ayuda al trabajo filosófico, pues la tarea no solo sería decir lo bueno que tienen, sino también discutir con ellos, ser críticos con sus planteamientos. A lo

que me refiero ahora es trabajar sobre los textos que escriben todos esos colegas con los que nos encontramos en los diversos encuentros académicos, en los cuales sí escuchamos a nuestros colegas y discutimos con ellos, y luego incluso nos entregamos los textos. Pero lo que no sucede es que cuando volvamos a la soledad de nuestros escritorios decidamos ponernos a escribir sobre lo que esos colegas han dicho o escrito. Hacemos gran parte de la tarea, pero nos hace falta esa última parte que es la que permite que se vaya generando una comunidad de investigadores con perdurabilidad en el tiempo. Y, quiero resaltar que aquí no necesariamente estoy hablando de ocuparse de las ideas «originales» del colega. Les pongo un ejemplo: incluso si alguien está trabajando sobre un autor muy conocido, digamos Platón, cuando vaya a escribir sobre su obra es de esperarse que además del texto original tenga en cuenta los comentaristas. Pues bien, creo cambiaría algo la situación de la Filosofía en América Latina si cada vez que se vaya a escribir sobre Platón el trabajo también se refiera explícitamente, se ocupe y discuta sobre lo que hayan dicho otros colegas latinoamericanos sobre el punto o aspecto que se esté tratando. Solo eso ya sería un gran paso. Y luego si lo hiciéramos mas sistemáticamente, sospecho —espero— que estaríamos cambiando la aproximación al trabajo filosófico en América Latina. Y si luego ese colega que se ha comentado contesta por escrito, aclara, contra-argumenta, rebate, etc., etc., las cosas cambiarían aún más. Y si luego alguien más entra a terciar en el debate, bueno, así iríamos formando una comunidad activa filosóficamente.

Como es obvio, no puedo anticipar hasta donde llegaría todo esto, pero si estoy seguro que nuestro labor de escribir resultaría bastante más atractiva y enriquecedora, incluso cuando fuera solo para «pelear» con los colegas. A veces creo que parte del problema es que ni siquiera peleamos con los colegas por escrito: cuando consideramos que algo es malo simplemente lo dejamos de lado y nos dedicamos a leer y eventualmente escribir sobre algún texto escrito originalmente en otro idioma. Se me antoja que normalmente estamos en una situación semejante a la narrada en *El Coronel no tiene quien le escriba*, en el sentido que escribimos textos, los enviamos y nadie o casi nadie nos contesta. Después escribimos otros y así continuamos un hipotético dialogo en el cual no tenemos interlocutores concretos. Dice García Márquez que “se escribe para que lo quieran más los amigos”, pues bien me da la impresión que cada vez más escribimos para tener una línea más en el curriculum (CV) y para que nos quieran más los anónimos evaluadores de proyectos y de publicaciones. En breve: una vez más el medio se ha convertido en el fin. Muchas veces se dice que el problema de los escritos de filosofía es que le escribimos a

los colegas, pero en América Latina ni siquiera ese sucede, excepto al anónimo colega que cumple la función de referee en una revista o que evalúa un proyecto. En cambio si articuláramos una comunidad de interacción sobre los temas que a varios de nosotros nos interesan, y que este proceso resulte plasmado por escrito, estaríamos potenciando nuestro trabajo filosófico y no solo en el ámbito investigativo, sino también en nuestro rol como profesores y posiblemente como intelectuales. Ahora bien, es claro que no hay razón para que esta comunidad sea sólo entre personas que comparten la misma lengua, pero si resulta bastante más fácil. Qué duda cabe que sería muy deseable que hicieran parte de estos entornos de discusión colegas que estuvieran trabajando en lugares distinto a América Latina, pero aspirar a eso no nos puede llevar a perder lo que tenemos más al alcance de la mano. Aquí se puede aplicar algo que decía mi abuelo: lo mejor es enemigo de lo bueno.

Se habrán dado cuenta que durante esta conferencia no he sido particularmente elogioso de los autores de la llamada «filosofía latinoamericana», pero en este punto hay que ser justos. Algo que sin duda hacen es leerse entre ellos, se citan, discuten los planteamientos de los otros, y las diferencias que tienen, que son bastantes, las expresan por escrito y lo hacen manteniendo bastante rigor académico. Una excelente muestra de ello es el libro que publicó Fornet-Betancourt en España en el 2004 (cf. FORNET-BETANCOURT, 2004). Ahí él plantea su posición sobre la interculturalidad y hace una crítica de la filosofía latinoamericana reciente, lo cual va seguido por las respuestas que le dan Dussel, Roig, Scannone y Villoro.

Termino con una propuesta que hice para el próximos congresos nacionales de filosofía, para que esto no quede una vez más en la expresión de buenos deseos. Pedir en la convocatoria que todas las ponencias hagan referencia a por lo menos dos textos de autores latinoamericanos o ibéricos y, de ser posible, a uno que esté vinculado con nuestro país. Es algo sencillo, fácil de hacer y que puede generar un impacto. Es cierto que no se puede obligar a la gente, pero si al menos incitarla fuertemente. No es mucho pedir, y creo que puede contribuir a sobrellevar parte de la pesada carga de dependencia que llevamos sobre y dentro de nosotros.

Referencias bibliográficas

- DUSSELL, E. / MENDIETA, E. / BOHORQUEZ, C. (eds.) (2011): *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y «latino» [1300-2000] Historia, Corrientes, Temas y Filósofos*. México: Siglo Veintiuno.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl (2004): *Crítica intercultural de la Filosofía Latinoamericana Actual*. Madrid: Trotta.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl (1992): *Estudios de Filosofía Latinoamericana*. México: UNAM.
- GARRIDO, M. / ORRINGER, N. / VALDÉS, L. M. / VALDÉS, M. (coords.) (2009): *El Legado Filosófico Español e Hispanoamericano del siglo XX*. Madrid: Cátedra.
- GRACIA, Jorge y JAKSIC, Ivan (eds.) (1988): *Filosofía e Identidad cultural en América Latina*. Caracas: Monte Avila.
- MIRO QUEZADA, Francisco (1974): *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MIRO QUEZADA, Francisco (1988): «El problema de la Filosofía en América Latina» en Gracia, Jorge y Jaksic, Ivan: *Filosofía e Identidad cultural en América Latina*. Caracas: Monte Avila; pp. 399-423.
- NUCCETELLI, Susana / SCHUTTE, Ofelia / BUENO, Otavio (eds.) (2010): *A Companion to Latin American Philosophy*. Malden, MA, Oxford, Chichester: Willey-Blackwell.
- SÁNCHEZ, Cecilia (2013): *El conflicto entre la letra y la escritura. Legalidades/contralegalidades de la comunidad de la lengua en Hispano-América y América Latina*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- SANTOS, José (2010): *Conflicto de Representaciones*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- SASSO, Javier (1998): *La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia*. Caracas: Monte Avila Editores.

Lecturas de racionalidad, la Lógica Viva en el siglo XXI. Un estudio razonable para un psicologismo normativo en la filosofía de las lógicas

Jaime Villanueva Donoso

Resumen

El caso de la Lógica Viva de Carlos Vaz Ferreira es uno de estos hitos relevantes no solo en la historia del pensamiento en Uruguay o América Latina, sino que consideramos, a todo nivel. Sin embargo su difusión se ha visto restringida al ámbito latinoamericano. Analizar la psico-lógica de Vaz Ferreira, a decir la Lógica Viva, en el siglo XXI nos permite una lectura *razonable*¹ de este proyecto, entendiendo las posibilidades que se abren en el sentido de un psicologismo normativo.

Para el presente trabajo hemos querido establecer dos módulos de escritura, una parte introductoria que dice relación con el contexto del estudio de la lógica en América latina, donde la Lógica Viva es un hito importante, para luego pasar a referirnos precisamente al contenido de la propuesta filosófica de Carlos Vaz Ferreira entendida como un psicologismo normativo en el ámbito de la filosofía de las lógicas.

Una lectura posible para un psicologismo normativo

La evaluación de los argumentos que se usan en un diálogo fue una preocupación central en el trabajo del filósofo uruguayo Carlos Vaz Ferreira. Este procedimiento es susceptible de ser realizado en la medida que se reconocen ciertos errores en la base de las ideas que se exponen. Muchos de estos errores corresponden a Falacias, por ello, es necesario

¹ Entiéndase en un sentido del razonabilista que más adelante expondremos.

conocer el funcionamiento de ellas para poner estar prevenido ante su aparición en la interacción comunicativa.

En el contexto de la lógica de Vaz Ferreira este modo adquiere una dimensión psicológica, puesto que no solo la formación de argumentos y sus correspondientes esquemas verbales o esquemas lógico deductivos son suficientes. Es necesario “pensar” el contenido propositivo de los enunciados.

Para Carlos Vaz Ferreira, un antecedente fundamental de esta influencia, que podríamos señalar como una expresión o variante particular del psicologismo fue el libro *El Criterio* de Jaime Luciano Balmes (1810-1848), donde se puede apreciar claramente un concepto que el uruguayo toma del español este es el de “criterio” o categoría de “pensar bien” (cf. BALMES, 1959: 9), concepto que abre las condiciones preliminares del libro de Balmes y resulta, a su vez, capital en el desarrollo de la Lógica Viva, ya que lo resignifica y le da un nuevo sentido.

Para este filósofo, “pensar bien” se establece como una categoría teórica que corresponde a conocer la verdad o, a lo menos, encaminarse a ella correctamente, donde tal tarea no es exclusiva para filósofos o pensadores, sino también, para toda la gente. Para ello, “pensar bien” no debe enseñarse desde una especie de pedestal catedrático, irrefutable, sino que hay que estar involucrado de forma teórica y práctica en tal o cual quehacer, por ende se enseña a través de cuatro elementos, o si se quiere, de cuatro pasos: el precepto de lo que se pretende enseñar, un ejemplo que nos lo muestre expresamente, la regla en la que se inscribe y el modo de practicarla. Es precisamente esta impronta la que va a hacer sentido en el pensamiento de Carlos Vaz Ferreira, la idea de influir en la gente común, entendiendo por común a todos aquellos que no son especialistas en materias intelectuales y del pensamiento, sino aquellas personas con el ánimo de razonar y discutir, para lo cual disponen de su propia mente, de sus propios argumentos, en definitiva, de su psicología. De ahí este afán de corte pedagógico en Vaz Ferreira, donde estos cuatro elementos nombrados (el precepto, un ejemplo, la regla y el modo de practicarla) sirven de punto de partida no solo para Lógica Viva, sino que también está presente en sus distintos temas y cursos².

² Libros como *Lógica Viva* o *Moral para intelectuales* corresponden a cursos dados por Vaz Ferreira en la Universidad, que luego fueron mecanografiados a partir de los apuntes de los estudiantes. Esto también podría leerse como una señal por su predilección de la pedagogía por sobre la erudición.

Susan Haack, en su estudio *Filosofía de las lógicas*, presenta medularmente la discusión que se abre en cuanto a la relación de la lógica y el pensamiento. Entendiendo que durante mucho tiempo la lógica fue relacionada con las formas y las leyes que rigen el pensamiento, sin embargo el argumento de Frege en crítica al psicologismo marcó una fuerte influencia en el estudio de la lógica, lo que ha traído como corolario poco apoyo al psicologismo de cualquier condición, forma o raigambre.

Ante lo anterior, en la exposición que presenta la profesora Haack, explicita lo que a grandes rasgos sirve para comprender tres posiciones o tres actitudes frente al psicologismo. La filósofa señala:

- i) la lógica es descriptiva de los procesos mentales (describe cómo *pensamos* o quizás como tenemos que hacerlo)
- (ii) la lógica es preceptiva de los procesos mentales (prescribe como *deberíamos* pensar)
- (iii) la lógica no tiene nada que ver con los procesos mentales.

A estas posturas se las podría llamar *psicologismo fuerte*, *psicologismo débil* y *antipsicologismo*, respectivamente.

Ejemplos: Kant mantuvo algo parecido a (i); Pierce una versión de (ii); Frege (iii) (HAACK, 1991: 264).

Esta clasificación resulta muy útil, pese que como ella misma dice, sea parcial, ya que ordena y clarifica el mapa conceptual de lo que estamos entendiendo cuando hablamos de psicologismo. Es más, podríamos incluir, aunque sea provisoriamente, a Carlos Vaz Ferreira y a Jaime Luciano Balmes dentro de lo que Susan Haack establece como psicologismo débil, o al menos a una versión de tal psicologismo, entendiendo que en ambos está la idea de intencionar el pensamiento en una dirección racional, es decir hacia un *pensar bien*, o sea a como deberíamos pensar.

El caso del psicologismo en sentido débil se torna más interesante para nuestra investigación con el favorecimiento y valoración que Susan Haack hace respecto a que la lógica es normativa con respecto al razonamiento. En ese sentido, ofrece dos argumentos a favor de esta preferencia con lo que pretende tener una aproximación a cómo pueden relacionarse la lógica (que, como Haack establece, ante todo trata de argumentos) con los procesos mentales que constituyen el razonamiento. Frente a esta materia, aborda tal cuestión en dos etapas, primero dando la respuesta platónica y posteriormente la versión nominalista de esta respuesta. La argumentación platónica expuesta por Haack nos recuerda que “La lógica

trata de la (in)validez de los argumentos, de la conexión entre las premisas y la conclusión; las relaciones lógicas son relaciones entre proposiciones tales como el entrañamiento y la incompatibilidad” (HAACK, 1991: 264). Con ello, la argumentación que sigue Haack nos mostrará que antes de estas relaciones debemos atender que razonar es un proceso mental o a lo menos una cierta especie de proceso mental como:

(...) llegar a creer que q por la fuerza de la propia creencia en que p (inferir q de p) o reconocer que si p fuera el caso, q sería el caso; y creer que p , y preguntar si p , (...) es colocarse en cierta relación a una proposición. Por tanto, la lógica es normativa con respecto al razonamiento en este sentido: que si, por ejemplo, se infiere q de p , entonces, si el argumento de p a q es válido, la inferencia es segura, con eso se garantiza que no tengamos como resultado el mantenimiento de una falsa creencia sobre la base de una verdadera (HAACK, 1991: 264).

Con lo anterior esta filósofa de las lógicas está estableciendo una presencia de elementos psicológicos que posibilitan el desarrollo del proceso de inferencia, o dicho de otra manera, que garanticen una cierta coherencia en la conexión entre las premisas y la conclusión. La carencia de esta coherencia podría presentar consecuencias como las que precisamente expone Vaz Ferreira y contrapone su proyecto en el sentido de que no basta con que una cosa se siga de otra cosa, en el sentido de que no basta con que el argumento esté bien formulado, sino que además debe estar, como diría Vaz Ferreira, “bien pensado”.

Esto lo podemos seguir en la versión nominalista de la respuesta platónica, donde también se sigue que la lógica es normativa con respecto al razonamiento, lo que también queda bien expuesto en la refutación al argumento antipsicologista de Frege que realiza Susan Haack:

La versión nominalista: que s cree que p , o se pregunta si, o que si, p , puede analizarse, en el fondo, en términos de una complicada relación entre s y la oración ‘ p ’ (...) (HAACK, 1991: 264).

Esta reflexión, nos presenta que la relación entre s y la oración p alude, con s , a lo que podríamos denominar como “objeto” y con la oración p , a lo que se dice de él, o sea lo que se nombra respecto al “objeto”, de ahí su sentido nominalista. Pero para comprender mejor la dimensión de este argumento es necesario destacar que para poder prescindir completamente de los elementos psicológicos habría que restringirse a

las oraciones, pero ello deja al “objeto” sin ser incluido o mejor dicho sin ser captado, para lo cual se hace uso, al menos en algún sentido, de los factores psicológicos, en tanto procesos mentales, que contiene el proceso de razonamiento.

Sin embargo, esta argumentación encuentra elementos en contra, lo que obliga a ampliar su repertorio conceptual, cosa que realiza Haack al enfrentar la posición antipsicologista sostenida por Frege, para quien la lógica no tiene relación alguna con los procesos mentales. La profesora Haack lo expone de la siguiente manera:

La lógica no tiene nada que ver con los procesos mentales; pues la lógica es objetiva y pública, mientras que lo mental, según Frege, es subjetivo y privado. Por esto es por lo que Frege trata, por tanto, de insistir (...) en que el sentido de una oración no es una idea (una entidad mental), sino un pensamiento (*Gedanke*: un objeto abstracto, una proposición). Ya que las ideas son mentales, argumenta Frege, son esencialmente privadas; tú no puedes tener mi idea lo mismo que no puedes tener mi dolor de cabeza. Si el sentido de una oración fuera privado, entidad mental, una idea en el sentido de Frege, habría un misterio acerca de la relación entre la idea de una persona y la de otra. Las proposiciones, sin embargo, son públicas; tú y yo podemos “captar” los dos la misma proposición, y esto es lo que hace posible, que haya conocimiento público, objetivo (HAACK, 1991: 265).

El cuestionamiento que presenta Haack ante el argumento antipsicologista abre ciertas preguntas como ¿por qué supone Frege que todo lo mental es subjetivo y privado? ¿Es relevante el que la psicología con la que él estaba relacionado era la intropeccionista? (cf. HAACK, 1991: 266). Independientemente de las respuestas a estas preguntas, pareciera que no hay razones que obliguen a divorciar la lógica de los procesos mentales, al menos no en el sentido fregeano, ya que para Susan Haack el planteamiento de Frege a lo más garantizaría la publicidad del conocimiento, en tanto el planteamiento de proposiciones, si tales proposiciones además de no ser objetivas son accesibles, es decir, son susceptibles de ser captadas, punto central de la versión platónica del argumento a favor del psicologismo débil, ya que ese “captar” conlleva la involucración, de tal cual o cual forma, de procesos mentales. Y aún más, como Susan Haack señala, Frege no tiene un argumento sólido o consistente para explicar “el misterio” de nuestra habilidad para “captar” su *Gedanken*. Pero este misterio se puede aclarar a través del comportamiento verbal en las oraciones, ya que el uso del lenguaje es ambas cosas, es decir: objetivo y accesible. Es esto

lo que le da razón a Haack para preferir la versión nominalista de la tesis a favor del psicologismo débil y también la relaciona indirectamente con Vaz Ferreira, ya que para él el lenguaje es una herramienta fundamental para los propósitos de la Lógica Viva.

En general, la posición de Susan Haack frente al psicologismo resulta bastante interesante, sin embargo al relacionarla con la filosofía y la lógica de Carlos Vaz Ferreira, pese a los encuentros, encontramos distancias toda vez que ella rescata de esta versión del psicologismo la calidad preceptiva en el razonamiento, cosa que comparte con Vaz Ferreira, sin embargo una distancia se presenta cuando ella señala que la validez de un argumento consiste en su carácter preservador de verdad; lo que en ningún sentido corresponde a una propiedad psicológica, lo que está en cuestión en la *Lógica Viva* de Vaz Ferreira, entendiendo que el uruguayo le da, o por lo menos pretende darle, un carácter revolucionario a su propuesta, en el sentido que, la gente al comprender la forma como se equivoca al argumentar para comenzar a “pensar bien” podría ponernos frente a una nueva época en el pensamiento, donde disminuyeran los errores argumentativos, y esto podría ser extensivo a nivel mundial, abriendo no solo un camino para la lógica, sino que también para la epistemología en cuanto a que la preservación de verdad podría constituirse en una propiedad psicológica³.

Las problemáticas de la dialéctica y su expresión lógica (o sus expresiones lógicas), así como el de la relación entre psicologismo y lógica que hemos reseñado e intentado presentar en sus distintos niveles e intensidades, han sido comprendidas por varios intelectuales y filósofos en diferentes partes del mundo, pero nuestro centro lo pondremos en el caso particular de dos filósofos latinoamericanos, el mexicano Elí de Gortari y el uruguayo Carlos Vaz Ferreira. El primero, porque al elaborar la categoría de Lógica General, ha tomado diversos elementos de la lógica dialéctica, y el segundo, porque incorporando el valor de la argumentación y los elementos psicológicos que confluyen en ella, elabora una Lógica Viva.

³ La idea de los “planos mentales” que expone Vaz Ferreira, y que tocaremos más adelante, podría ser un ejemplo de esto que nos permitiría abrir la discusión en este sentido.

El proyecto razonable de la Lógica Viva

Es ineludible destacar en este trabajo sobre Vaz Ferreira que en Uruguay las investigaciones filosóficas realizadas en los últimos años respecto al trabajo de nuestro autor, han incluido la categoría de “razonablismo” para la *Lógica Viva*⁴, un criterio que se adecua al pensamiento por ideas más que por sistemas, entendiendo que al “pensar por ideas”, está comprendiendo un razonamiento propio compuesto por ideas vivas, pero no por ello alejadas de su idea de normatividad:

Tengo en proyecto un libro (...) Sería un estudio de la manera como los hombres piensan, discuten, aciertan o se equivocan – sobre todo, de las maneras como se equivocan, pero de hecho: un análisis de las confusiones más comunes, de los paralogismos más frecuentes en la práctica, tales como son, no tales como serían si los procesos psicológicos fueran superponibles a sus esquemas verbales. No una Lógica, entonces una Psico-Lógica... Sencillamente, un libro (que sería, si se quiere, la segunda parte de cualquier tratado de lógica de los comunes), con muchos ejemplos, tomados de la vida corriente, de las discusiones diarias; destinado, no a demostrar o a aplicar ninguna doctrina sistemática, sino sólo al fin positivamente práctico de que una persona cualquiera, después de haber leído es libro, fuera algo más capaz que antes de razonar bien, por una parte, y más capaz, por otra, de evitar algunos errores o confusiones que antes no hubiera evitado, o hubiera evitado con menos facilidad (VAZ FERREIRA, 1945: 7)⁵.

En esta disposición de ideas, y siguiendo la investigación de María Gracia Núñez sobre Vaz Ferreira, es posible comprender el “razonablismo” como un “estado de espíritu que se adquiere como un hábito (o un instinto) un práctica que permite deshacer las confusiones” (NÚÑEZ, 2007: 166-167) orientándose hacia a una capacidad para la acción más que a contarse con la descripción de alguna “competencia”, como expresa

⁴ Intelectuales uruguayos como Arturo Ardao, Miguel Andreoli, Yamandú Acosta y María Gracia Núñez, aluden a este término para dar un sentido crítico y más preciso a la idea de Carlos Vaz Ferreira sobre la normatividad del razonamiento. Esta información la hemos podido cotejar en la investigación “Aproximación a la ‘Lógica de las discusiones’ en Carlos Vaz Ferreira”, presentada en la Tesis de Maestría en Ciencias Humanas mención Filosofía y Sociedad de María Gracia Núñez, dirigida por Miguel Andreoli, en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República, Uruguay, 2007 págs. 163- 179.

⁵ Prólogo a la primera edición de 1910.

la profesora Núñez. Esta capacidad para actuar, que debe ser ejercida en la lógica de las discusiones, implica un modo de graduar la creencia⁶ y un orden para tratar las cuestiones que se pone en práctica en el espacio público en el marco de las costumbres y las instituciones. Tomamos de la tesis de maestría de la profesora Núñez una cita de Vaz Ferreira en *Algunas conferencias sobre temas científicos, artísticos y sociales*, editado por la Cámara de Representantes de la República:

Sería la racionalidad, y digo racionalidad porque falta todavía nombre aun más comprensivo, que abarcara la razón propiamente dicha -la razón razonante-, el instinto lógico, la resistencia a las ideas hechas, la resistencia a las ideas que vienen, la resistencia a las sugerencias, la resistencia a la imitación, y muchas aptitudes y resistencias más; muchas facultades más: unas de captación, otra, repito, de resistencia, que forman esa capacidad de sentido crítico, a la vez racional, instintiva y afectiva también⁷.

La cita al artículo “La crisis actual del mundo desde el punto de vista racional” de Vaz Ferreira es interesante en el sentido que el criterio de “razón razonante” que expresa el propio filósofo uruguayo plantea una coherencia en su pensamiento y una capacidad de nutrir filosóficamente un concepto que le abre mejores perspectivas para el desarrollo de su proyecto lógico-filosófico. En tal sentido, la profesora Núñez nos expone inmediatamente su reflexión respecto a la cita de este artículo:

Por eso prefiere emplear el concepto “razonablismo” y no el racionalismo ya que entiende que el primero expresa mejor una actividad que involucra aquellos hechos psicológicos no racionales en los que interviene nuestra naturaleza pasional (NÚÑEZ, 2007: 167).

⁶ “Graduar” es un verbo muy vazferreiriano y muy característico del punto de vista complicador: graduara creencias, graduar sentimientos, graduar actitudes. Se trata de graduar en el sentido de “ajustar”, “afinar convenientemente”, de no permitir el exceso, de “sopesar con delicadeza”, de defender el lema “rigor se dice de muchas maneras”. Cfr. en PEREDA, Carlos; “Vaz Ferreira, el lema ‘Rigor se dice de muchas maneras’”. Unamuno, y el ‘Quijotismo de la razón’” en ANDREOLI, Miguel (comp.), 1996: 118.

⁷ Cfr. NÚÑEZ, María Gracia, “Aproximación a la ‘Lógica de las discusiones’ en Carlos Vaz Ferreira”. Tesis de maestría en Ciencias Humanas, opción filosofía y sociedad; Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Uruguay; 2007, pág. 167, citando a Carlos Vaz Ferreira, en el artículo “La crisis actual del mundo desde el punto de vista racional” en *Algunas conferencias sobre temas científicos, artísticos y sociales*, Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, 1963. Tomo XI, primera serie, pág. 149.

Por lo cual finaliza con la siguiente conclusión respecto a la formulación de “razonablismo” que nos encontramos en este estudio:

(...) hemos tratado de destacar que el “razonablismo” propuesto por Vaz Ferreira permite evaluar alternativas desde el punto de vista y tomando en cuenta la perspectiva de los afectados, punto de vista que antes no considerábamos, cuando entendíamos en forma unilateral que nuestra posición era la única válida. Al respecto, podríamos afirmar que Vaz Ferreira vincularía la racionalidad subyacente al esquematismo (pensar por sistemas) con un orden social y político injusto. Pero, además de analizar críticamente la racionalidad moderna –prefiriendo el *razonablismo*– y de estudiar el proceso de racionalización en diferentes dominios institucionales al analizar las falacias, nuestro autor reconoce el carácter perdurable de diferentes manifestaciones de racionalidad dominantes en cada época –ya sean tipos de conocimientos, técnicas o modalidades de gobierno–, así como la transformación permanente de las formas de racionalidad. Su punto de partida pluralista que considera la coexistencia de diferentes creencias no apela por esto a un principio teleológico de organización de la historia ni a una racionalidad argumentativa intrínseca al lenguaje –que es un esquema–sino al ejercicio maduro de la racionalidad crítica que no requiere fundamento –en sentido estricto– sino compromiso con su tiempo (NÚÑEZ, 2007: 169).

Cabe consignar al respecto, la discusión que presenta el filósofo finlandés, conocido por su lógica deóntica, Georg Henrik Von Wright, precisamente respecto a la diferencia y distancias que existen al hablar de racionalidad y razonabilidad (VON WRIGHT, 1995: 21), dada las muchas dimensiones que nos presentan tales conceptos, estableciendo que esta diferenciación, por lo pronto, muestra una posibilidad para la razón no únicamente en la racionalidad y en el (o los) racionalismo(s) que se puedan derivar, sino que también ayuda a ver en la razón, a través de lo razonable, una dimensión valorativa⁸.

Sin embargo este criterio, es decir, el de “razonablismo”, encuentra una fuerte crítica en el análisis de Diana Castro y Mauricio Langón realizado en 1969 a través del artículo “Pensamiento y acción en Vaz Ferreira”, citado por Yamandú Acosta, donde sostienen que esta razón razonante

⁸ Entendemos que Von Wright ve lo valorativo en un sentido razonable, evaluativo, donde la asignación de valores razonables permiten análisis coherentes con lo que Vaz Ferreira planteaba, es decir en contextos y no apoyados solo en la razón sino también sino también contemplando hechos psicológicos no racionales en las argumentaciones.

de Vaz Ferreira “es la filosofía de una típica clase media que, dando por indiscutidos ciertos principios esenciales busca llevar a cabo una acción sin objetivo claro, en última instancia dogmática, que rechaza la violencia y la coacción que repugnan a una ‘buena conciencia’ burguesa”,⁹ entendiendo con ello el límite que tiene la filosofía y la lógica de nuestro autor, es decir, que busca intervenir en la realidad, pero no puede, ni pretende transformarla.¹⁰ En relación a esta crítica, el profesor Yamandú Acosta sostiene que Vaz Ferreira representa la sensibilidad del sector universitario, es decir, la espiritualidad de la burguesía del Uruguay de la primera mitad del siglo pasado y que por lo tanto, constituye la espiritualidad dominante que orienta sus esfuerzos principalmente a la subjetividad de la conciencia, al mismo tiempo que de una manera no intencional contribuye a consolidar la objetividad de las relaciones sociales propias de tal sociedad. Yamandú Acosta nos deja en claro que Vaz Ferreira responde a un “pensar radical”, es decir que apunta una raíz, en este caso la propia de Vaz Ferreira, a saber, un pensamiento de extracción universitaria, donde piensa problemas no solamente como un mero ejercicio teórico, sino porque los asume como problemas y, con ellos, se confronta en la práctica, por lo tanto sería un pensar más riguroso. Esto podría leerse, si se amplía, no solo para el caso de nuestro autor, ya que esta discusión abre una pregunta posible, es decir cómo se hace esta filosofía, que al mismo tiempo es filosofía latinoamericana, en cuanto a que sus materiales apuntan a pensar problemas más que pensar temas. El pensar problemas en Vaz Ferreira, da una dimensión radical, no solo en cuanto a la raíz de origen

⁹ Cfr. ACOSTA, Yamandú: “El filosofar latinoamericano de Vaz Ferreira y su visión de la historia”, en ANDREOLI, Miguel (comp.), 1996: 155.

¹⁰ En algún sentido se alude a un carácter conservador de la Lógica Viva y en general del proyecto filosófico de Vaz Ferreira. Si entendemos el año en que se formula esta crítica (1969) podríamos intuir que el contexto ideológico de la posguerra y la tesis de los dos bloques en la guerra fría influía en los distintos análisis de los trabajos intelectuales, pero si vemos más allá de un posible germen determinista, cabe señalar que la crítica de Diana Castro y Mauricio Langón era un crítica, entre otras, a la aplicación que pretendía Vaz Ferreira, donde su pragmática no era capaz de dar cuenta efectivamente del mayor problema práctico que atraviesa el mundo, es decir, el pensamiento de Vaz Ferreira sirve para la vida cotidiana de las personas, pero dentro de los márgenes políticos e institucionales previamente establecidos, donde el sujeto individual no es capaz de transformar nada o donde la única posibilidad de transformar algo, siempre a baja escala (a escala individual) no es sino con argumentos “bien pensados”. El problema frente a esto se manifiesta cuando vemos que el poder político e institucional es asimétrico con respecto al ciudadano individual y generalmente no dialoga ni permite expresar o recibir argumentos de sujetos particulares por muy “bien pensados” que estos sean.

de quien está pensando, sino que también va a la raíz de los problemas o al menos eso pretende, en tanto que pensar por temas nos abstrae de la vida cotidiana y de la práctica concreta. Sin embargo cabe decir que en el caso concreto del filosofar de Vaz Ferreira, como señala Acosta, no apunta a la transformación de lo real, tampoco a su justificación, “el asunto aquí es que la presencia de supuestos acríticamente aceptados implican limitaciones por las que la transformación espiritual puede cerrarse dentro de sus fronteras, posibilitando la conservación material o, en el mejor de los casos su reforma”¹¹.

Consideramos que el espiritualismo señalado por Yamandú Acosta, debe ser entendido en un sentido amplio, en otras palabras, queremos decir que si las ideas ocurren en el pensamiento, psicológicamente; este espiritualismo, para Vaz Ferreira, comenzaría como una realidad psicológica. Según Arturo Ardao, la tesis conclusiva de Vaz Ferreira apunta a que el rol de la palabra corresponde a un esquema para pensar lo que trae como consecuencia que “la natural inadecuación del lenguaje por su carácter esquemático no es completamente capaz de expresar el pensamiento” (Vaz Ferreira, 1945: 239). Para Ardao, siguiendo a Vaz Ferreira, especialmente en el prólogo de *LÓGICA VIVA*, hasta principios del siglo XX, el modo de pensar de la humanidad ha estado bajo el dominio de las palabras, del lenguaje como esquema que empobrece la riqueza psicológica del pensamiento. El lenguaje no solo empobrece, sino que deforma el pensamiento, generando parallogismos. Su lectura reconoce que en el tiempo de Vaz Ferreira se asiste el surgimiento de un nuevo modo de pensar, resultante de la independencia que logra la humanidad del lenguaje, logrando una inversa relación de dominio, donde el pensamiento logre dominar el lenguaje.

El esquematismo¹² ha generado conceptos falsos, se ha confundido mucho con el lenguaje del pensamiento, transfiriendo propiedades del lenguaje al pensamiento. Por ello, este “pensar bien” es un trabajo teórico relevante, que no puede ser del todo intuitivo, es decir, es necesario tener conciencia de como se está pensando, para evitar caer en errores y poder hacer el mejor ejercicio intelectual que se pueda, no solo en el plano teórico sino también por razones prácticas como la convivencia social diaria.

¹¹ Cfr. ACOSTA, Yamandú: “El filosofar latinoamericano de Vaz Ferreira y su visión de la historia”, en ANDREOLI, Miguel (comp.), 1996: 155.

¹² Cfr. ARDAO, Arturo: “A propósito de lenguaje y pensamiento en Vaz Ferreira”, en ANDREOLI, Miguel (comp.), 1996: 17.

En este sentido la normatividad psicológica nos permitiría desarrollar tal vez una de las tareas más difícil detectadas por Vaz Ferreira, como lo es la de la diferencia de planos mentales, donde no nos resulta evidente el conocimiento, por tratarse aún de un estadio psicológico, es decir de un plano mental.

Para Vaz Ferreira una expresión más particular es menos esquematizada que una general. La estructura formal del lenguaje es un esquema y su función es inadecuada para expresar la realidad y de la realidad mental. El lenguaje es insuficiente por esquemático. Ardao nos recuerda que Vaz Ferreira, en el ensayo “Un paralogismo de actualidad” sostenía que la lógica tradicional era una Esquematología, esperando que el nuevo “modo de pensar” que avizoraba en su tiempo lograra el dominio completo sobre el lenguaje, anunciaba “entreveamos una lógica nueva, que no prescindirá de la realidad psicológica y de la cual la Esquematología no será más que una parte”.¹³ El lenguaje es inadecuado para expresar la realidad, la realidad psicológica y también para expresar la realidad cuando esta está diferenciada del pensamiento, ya que señala en este mismo artículo, que este consiste en atribuir a la realidad las contradicciones en que a menudo se incurre y muchas veces es forzoso incurrir, en la expresión de la realidad; en transportar la contradicción de las palabras a las cosas; en hacer de un hecho verbal o conceptual, un hecho ontológico. Vaz Ferreira perseguía el dominio completo del pensamiento sobre el lenguaje que traerá el saneamiento de la inteligencia por la eliminación de los paralogismos verbales. Todas las falacias o paralogismos, denunciados en la *Lógica Viva* traían a cuenta la relación entre lenguaje y pensamiento, pero en especial las falacias verbo-ideológicas o ideo-verbales¹⁴.

Sobre “Los planos mentales”

Una de las tantas instancias que ofrece el pensamiento de Vaz Ferreira corresponde a la idea de planos o círculos mentales.

¹³ Acá podemos ver como la crítica de Vaz Ferreira a la lógica clásica o lógica formal es una crítica por inclusión y no por exclusión. Lo cual es coherente con su visión en la cual había sostenido en el prólogo de *LV* en cuanto a que su proyecto lógico podría constituir una segunda parte de los manuales tradicionales de lógica. Cfr. ARDAO, Arturo; “A propósito de lenguaje y pensamiento en Vaz Ferreira”, en ANDREOLI, Miguel (comp.), 1996: 17.

¹⁴ Cfr. ARDAO, Arturo; “A propósito de lenguaje y pensamiento en Vaz Ferreira”, en ANDREOLI, Miguel (comp.), 1996: 21.

Para el autor, los planos mentales son una expresión problemática de la interacción comunicativa, ya que estos planos no tienen una expresión directa y precisa en el lenguaje lo cual genera la necesidad de interpretar más allá, es decir, es necesario pensar la interacción más allá de la proposición del enunciado.

El ejemplo que se ofrece en la Lógica Viva describe una situación bastante interesante que puede darse en diferentes discusiones cotidianas. El autor nos señala que la psicología penetra en las discusiones, ofreciendo varios ejemplos para mostrar ello. Para el caso, destacaremos una ejemplificación, obtenida de la realidad, expuesta en el la Lógica Viva.

Hace poco se discutió si debían o no retirarse los Cristos del Hospital de Caridad. En el primer plano (mental) estaría, por ejemplo, el religioso fanático que quiere mantener los Cristos porque la religión católica debe predominar: “¡los que no sean católicos, que no entren al Hospital!” A él se le opone un “liberal” apasionado y absolutista, que quiere suprimir la imagen de Cristo, porque Cristo tiene que ver con la religión católica, que él odia. Pero aparece otro que, en tesis, viene a coincidir con el católico inferior (en tesis esto, es que, en opinar que los Cristos deben quedar); y nos dirá: “los Cristos deben quedar, no como símbolo estrecho de una religión cerrada, pero sí como símbolo general de la caridad. Cristo es el representante de la Caridad como Sócrates lo fue de la Filosofía “, etc. Y por otro lado puede aparecer un adversario que argumente, no con razones de liberalismo inferior, sino diciendo: “está bien, en principio, esa tolerancia; pero la verdad es que, de hecho, los Cristos no estaban allí como símbolo de caridad, sino como símbolos de una religión; y, de todos modos, esos Cristos eran utilizados para procurar convertir a los enfermos; a veces, par martirizarlos, etc. por consiguiente deben sacarse”. Este, coincide *en tesis* (retirar los cristos) con el primer “liberal”, *pero no en plano*.

Ahora bien (llego a lo que me proponía hacer ver con tan larga preparación): esto muestra, ante todo, *como hay relaciones, psicológicas y lógicas, entre los hombres, que son mucho más complicadas que la simple agrupación de dos tesis opuestas*; por ejemplo, ya han notado ustedes cómo, a veces, se vuelve, en un plano mental superior, a la tesis que uno se había encontrado alguna vez en un plano inferior, o en que se encuentran muchos en un plano inferior; han notado que *dos hombres pueden coincidir en tesis, y encontrarse, sin embargo, más alejados en altura psicológica, diremos más alejados en plano, que dos hombres que sostengan tesis contrarias* (VAZ FERREIRA, 1945: 145-146).

Entendiendo lo anterior podemos entender como Vaz Ferreira nos señala que la lógica por sí misma no puede dar cuenta de ese “estado de espíritu” con que designa el estado psicológico del hablante. Más allá de comprender un espiritualismo en la interacción comunicativa y pensante, podemos ver como es necesario entender la lógica con aspecto de dinamismo. En tal sentido, nos enfrentamos a situaciones que merecen análisis, por ejemplo, podemos enfrentar casos donde una misma tesis sea defendida en planos mentales contrarios. Veamos un caso donde una tesis puede resultar unívoca por ejemplo *no estar de acuerdo con una normativa conservadora donde una persona no esté de acuerdo porque concibe el mundo de forma liberal y otra persona conservadora no esté de acuerdo porque la norma no es lo suficientemente conservadora como él quisiera*.

Siendo concretos, tomemos el ejemplo que ofrece el autor. Dos personas pueden estar de acuerdo con “retirar los Cristos”, uno muy religioso porque considera que los Cristos son tan sagrados que no son para espacios abiertos a la comunidad y otro ateo que esté de acuerdo con retirarlos porque son manifestaciones invasivas de la religión que él rechaza.

Con esto, la tesis (P) y su contradictoria (-P) pierden capacidad de expresión, ya que P puede ser defendida por dos hablantes en planos mentales contradictorios y lo mismo puede pasar con NO P.

Esto se explica desde la óptica de Vaz Ferreira entendiendo que el lenguaje (en este caso el lenguaje formal) no es capaz de dar cuenta del pensamiento, por lo tanto, este problema invita a reflexionar constantemente por el contenido proposicional, ya que si no se contempla, sus expresiones formales en el lenguaje pierden sentido, sino totalmente, pierden, a lo menos, una parte considerable de su contenido.

Si leemos entrelineas, podríamos señalar que en estas condiciones, se conseguiría llevarnos a un desplazamiento psicológico del principio de identidad en el sentido de que una tesis formulada en lenguaje natural puede representar dos ideas diferentes.

Por lo anterior, para el filósofo uruguayo es relevante, además del uso lógico del lenguaje generar mecanismo de evaluación que se aproximen a este “misterio”. Estos mecanismo evaluativos, por tanto, no pueden ser solo lógicos, sino también epistemológicos y psicológicos.

En el caso de los planos mentales, la evaluación de argumentos constaría del análisis argumental contextual de la relación hablante y oyente,

haciéndose cargo de una serie de variables al momento de efectuar la discusión.

Uno de los principales métodos de evaluación propuesta por el autor tiene que ver con la detección de falacias, pero una de las principales ideas que se proyectan es la de conseguir un modo de razonamiento lógico que incorpore elementos psicológicos y epistemológicos.

Conclusión

El registro de la filosofía de Vaz Ferreira, asume que la sola formalidad silogística no resulta suficiente para la evaluación de argumentos, ya que ello tiene un uso acotado, en el sentido de que la silogística se encarga de la correcta formación de los argumentos (en su estructura), pero no del impacto psicológico que un argumento pueda tener y contener en un individuo o en la comunidad, ni de los procesos mentales que entran a operar en este proceso.

Con este proyecto teórico, podríamos arriesgar la aparición de una filosofía de la comunicación humana en ciernes, o al menos podríamos señalar que estaría en condiciones de elaborarse a partir de los elementos conceptuales que nos ofrece este filósofo uruguayo, que sin interpelar a ningún filósofo de la lógica propiamente, plantea una continuidad en el estudio de la lógica.

En este sentido, se asume a sí mismo, de algún modo, como parte y, a la vez, renovador de a lo menos una cierta tradición lógico-filosófica, donde pretende agregar nuevo conocimiento a la historia de la filosofía latinoamericana y mundial.

Cabe, como proyección, destacar la posibilidad de crear elementos lógicos de evaluación de argumentos y del lenguaje utilizado, formalizado o informal, que amplíe el criterio y contemple en la capacidad psicológica una *razonable* preservación de verdad y que al mismo tiempo tenga una incidencia concreta en la práctica de la interacción comunicativa cotidiana, objetivo central del proyecto filosófico de la Lógica Viva.

Referencias bibliográficas

- ANDREOLI, Miguel (comp.) (1959): *Ensayos sobre Carlos Vaz Ferreira*. Montevideo: Departamento de Publicaciones de la Facultad de Humanidades, Universidad de la República.
- BALMES, Jaime Luciano (1959): *El Criterio*. Madrid: Ediciones Ibéricas.
- HAACK, Susan (1919): *Filosofía de las lógicas*. Madrid: Cátedra.
- VAZ FERREIRA, Carlos (1945): *Lógica Viva*, Buenos Aires: Losada.
- VAZ FERREIRA, Carlos (1957): *Fermentario*. Montevideo: Ed. Centro Cultural de España.
- VON WRIGHT, Georg Henrik (1995): *Ciencia y razón, una tentativa de orientación*. Valparaíso: Universidad de Valparaíso Editorial.
- NÚÑEZ, María Gracia (2007): “Aproximación a la ‘Lógica de las discusiones’ en Carlos Vaz Ferreira”. Tesis de maestría en Ciencias Humanas, opción filosofía y sociedad; Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República de Uruguay; Montevideo, profesor guía, Miguel Andreoli.

IV

Filosofía y Fotografía

La fotografía zombi en la cultura popular.

Notas críticas

Fernán Rioseco P.¹

Resumen

En oposición a la cada vez más extendida teoría de la muerte de la fotografía (BELTING, 2007; RITCHIN, 2009), el artículo se propone defender el uso político de la fotografía tomando como elemento de análisis la temática zombi en la cultura popular. Para ello se presentan dos tesis fundamentales, íntimamente relacionadas: la primera es que la fotografía contribuye a la deconstrucción del lenguaje y los discursos de poder de las sociedades capitalistas pos atentados terroristas del 11/S; y la segunda es que la decadencia de una sociedad se evidencia, en primer término, a través de la degeneración de su lenguaje. La imbricación de estas tesis pretende rescatar la función de la fotografía apelando a su genealogía política, pero aceptando que es necesaria una revisión del ejercicio fotográfico debido a la aparición del soporte digital. Así concebida, la fotografía forma parte de un ejercicio narrativo que contribuye a la construcción de comunidad, identidad e historia.

Palabras clave: fotografía, zombi, cultura, lenguaje, poder.

Abstract

In opposition to the increasingly widespread theory death of photography (BELTING, 2007; RITCHIN, 2009), the paper propose to defend the political use of photography as an element of analysis taking the zombie theme in popular culture. For this, two fundamental theses, closely related are presented: The first is that photography contributes to the deconstruction of language and discourse of power in capitalist societies after terrorist attacks of 11/S; and the second is that the decline of a society is evident, first, through the degeneration of his language. The overlap of these thesis aims to rescue the function of photography by

¹ Email: flrioseco@gmail.com

appealing to their political genealogy, but accepting that a review of the photographic exercise because of the emergence of digital media is necessary. Thus conceived, the photography is part of a narrative exercise that helps build community, identity and history.

Key words: Photography, zombie, culture, language, power.

1. Introducción

Después de los atentados terroristas del 11/S, y como suele acontecer en épocas de crisis, ha tenido lugar un explosivo aumento de la cinematografía, cómics, videojuegos y narrativa zombi en general, asociado al resurgimiento de una “cultura apocalíptica”, y a un nuevo paradigma mundial en el contexto de la *War of Terror* inaugurada por los Estados Unidos.

En la sociología existen estudios serios, a lo menos, desde la década de 1970 gracias a los análisis del sociólogo alemán Ulrich Beck². Y hace pocos años se publicó un libro de Fernández Gonzalo titulado *Filosofía Zombi*³. De modo que el cine, la sociología y la filosofía se han ocupado adecuadamente de la temática zombi y sus imbricaciones políticas, sociales y culturales, pero constituye una sorpresa la escasez de investigaciones acerca de la relación entre la fotografía y los muertos vivientes.

Lo anterior podría deberse a que simplemente no existe ninguna conexión. Pero sospecho que el asunto no va por ahí. También soy consciente de que más de alguno objetará que, dado que una obra cinematográfica requiere de una dirección de fotografía, no es efectivo que el tema no se haya planteado antes. No obstante, no me refiero a la fotografía en cuanto montaje artístico, sino a la fotografía considerada filosóficamente, y sobre todo, políticamente.

En la primera mitad del siglo XIX, surgió la noción de *tipo* como uno de los rasgos sociológicos de la sociedad parisina, a la par con las primeras revoluciones industriales, y en un contexto de transformación de los espacios arquitectónicos de las grandes ciudades europeas. El poeta

² BECK, U. y BECK-GERNSHEIM, E., *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Paidós Ibérica, Estado y Sociedad 114, 2003.

³ FERNANDEZ GONZALO, J., *Filosofía Zombi*. Editorial Anagrama, Madrid, 2011.

y cuentista norteamericano Edgar Allan Poe, especialista en descifrar el claroscuro de la naturaleza humana, escribió un cuento en el que emplea esta idea decimonónica de los tipos: *El hombre de la multitud*⁴. Inspirados en esa narración, nos acecha la duda: ¿Son los zombis un tipo de las sociedades capitalistas liberales pos atentados del 11/S? Y, si la respuesta fuese afirmativa, ¿Cuál es la función de una pretendida “fotografía zombi” articulada en términos políticos?

Cuando nos referimos a una fotografía articulada en términos políticos, no la planteamos en el sentido benjaminiano de una “politización del arte” como respuesta a un proceso de estetización de la política, operado desde el fascismo⁵. En efecto, la relación arte-fotografía está lejos de encontrarse debidamente clarificada, menos en esta época de dominio absoluto de la fotografía digital, de fácil acceso a una masa cada vez más ávida de imágenes y espectáculos.

Por cierto, aclaro que estoy en desacuerdo con la tesis radical de la “muerte de la fotografía”, que algunos autores como William Mitchell (1992), Nicholas Mirzoeff (2003), Hans Belting (2007), y últimamente Fred Ritchin (2009) se han apurado en certificar, como consecuencia del boom de la fotografía digital, en desmedro de la fotografía analógica.

En nuestros días constituye un tópico leer frases demodé como “con la fotografía digital todos somos artistas” o “todos somos fotógrafos”. En mi modesta opinión, se trata de una concepción errada que tiende a identificar el arte con la fotografía, y reduce la función de esta última a una perspectiva estética, olvidando su genealogía esencialmente política. Dicho lo anterior, sí comparto que es necesario repensar y actualizar el propósito de la fotografía, no solo debido a la aparición del soporte digital, sino también de tecnologías cada vez más avanzadas, y el uso masivo de las llamadas “redes sociales” como Twitter, Facebook, Instagram, Flickr y otras.

Tampoco quiero denotar el uso propagandístico de las imágenes fotográficas, para fines de tipo partidista o proselitista.

Lo que pretendo significar y rescatar (contra la tesis de la “muerte de la fotografía”), es la idea de la fotografía desde el punto de vista de su

⁴ POE, E. A., en *Cuentos Completos*. Traducción de Julio Cortázar, 2ª reimpresión, Buenos Aires, 2012, pp. 329-339.

⁵ BENJAMIN W., «La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica», en *Conceptos de Filosofía de la Historia*. Agebe, Buenos Aires, 2011, pp. 129-131.

relación con los usos políticos de la memoria y la historia. Pero ya no se trata de la perspectiva tradicional de la imagen fotográfica en tanto huella o registro, ni tampoco la de su valor testimonial en una dialéctica de presencia y ausencia, sino como deconstrucción, entendida esta última como desmontar, poner en crisis y exhibir la artificialidad del lenguaje y de las construcciones mentales relacionadas con el sujeto y el objeto fotográficos⁶.

De este modo, la tesis que quiero defender es que la fotografía zombi constituye (junto con el cine, el cómic y la narrativa de los muertos vivientes en general) una deconstrucción del lenguaje de las sociedades capitalistas pos atentados terroristas del 11/S, caracterizadas por el consumo masivo e indiscriminado de mercancías, la acumulación de imágenes y espectáculos (Debord), el vacío (Lipovetsky), la liquidez (Bauman), la pseudoactividad (Zizek), y el simulacro (Baudrillard). Empleando la terminología de los no muertos, se trata de sociedades “en descomposición”. Así como los cuerpos se descomponen con la aparición de los fenómenos cadavéricos, también las sociedades (concebidas como un “cuerpo social”) pueden descomponerse hasta alcanzar un estado de putrefacción moral y metafísica⁷. Y es aquí donde el ejercicio fotográfico, cualquiera sea el soporte que se utilice, adquiere su dimensión trascendental, que no es artística, sino política.

Como tesis auxiliar, aunque estrechamente ligada a la principal, argumentaré que la decadencia de una sociedad se evidencia, en primer término, a través de la degeneración de su lenguaje. Y no debería sorprendernos que el no-lenguaje de los zombis se situó en un nivel pre-lógico (en el sentido griego de *logos*), con abundancia de gruñidos, alaridos y viscosidades nauseabundas saliendo por sus bocas.

⁶ “El uso político de la fotografía se define por la forma en que la producción y reproducción de imágenes por parte de un sujeto político contribuye a la definición de su identidad”. (Las huellas del tiempo, el uso político de la fotografía, Cecilia Cortés, Universidad de Buenos Aires, 2007).

⁷ Después de los atentados del 11/S, la expresión “muerto viviente” (más elegante que “zombi”) pasó a ser parte de la terminología de la *War of Terror* impulsada por los Estados Unidos, cuando el Secretario de Defensa del ex presidente G. W. Bush, Donald Rumsfeld, nos regaló su tristemente célebre comentario “unknown knowns” acerca, entre otras cosas, del destino de los prisioneros de Guantánamo. Rumsfeld afirmaba que muchos de sus prisioneros, aunque estuviesen técnicamente vivos, estaban oficialmente “muertos en vida” y que, por ende, se les trataría de acuerdo con su estatus.

2. El zombi como tipo contemporáneo

Una idea religiosa muy arraigada en el occidente cristiano es la del hombre creado a imagen y semejanza de Dios. Aplicada a la fotografía, implica que “ninguna máquina humana puede fijar la imagen divina”⁸. Sin embargo, los zombis vienen a cuestionar esto, ya que técnicamente no están vivos, pero tampoco muertos. Se trata de *muertos vivientes* o *no muertos*, criaturas molecularmente idénticas al ser humano, pero también cadáveres desprovistos de estados mentales y de conciencia fenomenológica. Perdieron su áurea. Así como el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios, los zombis han sido creados a imagen y semejanza del hombre, pero no son hombres: dejaron de serlo. Luego, una máquina humana como la cámara fotográfica podría “capturarlos”, esto es, debería ser capaz de aprehender su esencia.

Por cierto, esta idea de presentar a los zombis como tipos posmodernos, remite obligatoriamente a la figura de Walter Benjamin.

La noción de “tipo” en la obra benjaminiana aparece relacionada con el *flâneur* del que hablaba el poeta francés Charles Baudelaire, para describir al *callejero* y al *hombre de mundo*: alguien que camina por la ciudad con el fin de experimentarla (Cf. BAUDELAIRE, 1964).

A riesgo de simplificar, diremos que el *flâneur* para Benjamin constituye un tipo del “iluminado”, como lo es también el soñador, el que consume opio, y el embriagado.⁹ Pero, como anota el filósofo alemán, la propia dinámica de las sociedades industrializadas puso a los *flâneurs* en peligro de extinción. De acuerdo con la interpretación de Susan Buck-Morss, lo que en definitiva extinguió al *flâneur* clásico fue el tránsito, asociado a la degradación de los pasajes:

Hoy en día es evidente para cualquier peatón en París que los automóviles son la especie dominante y depredadora en el espacio público... Los *flâneurs*, al igual que tigres o tribus preindustriales, son arrinconados en reservas, preservados dentro de medio ambientes artificialmente creados: calles peatonales, parques y pasajes subterráneos¹⁰.

⁸ BENJAMIN, W., *Breve historia de la fotografía*. Casimiro Libros, 2011.

⁹ Cf. CONVOLUTO M, *El libro de los pasajes*. Akal, Madrid, 2004, pp. 421 y ss.

¹⁰ BUCK-MORSS, S. «El *flâneur*, el hombre-sandwich y la puta: las políticas del vagabundo», en *New German Critique* N°39, Second Special Issue on Walter Benjamin (Autumn, 1986), pp. 120-121.

En un sentido similar, para Susan Sontag el fotógrafo de clase media (no necesariamente el fotógrafo profesional), es en sí mismo un *flâneur*:

No le atraen las realidades oficiales de la ciudad, sino sus rincones oscuros y miserables, sus pobladores relegados, una realidad no oficial tras la fachada de vida burguesa que el fotógrafo «aprehende» como un detective aprehende a un criminal (SONTAG, 2007: 85).

De ahí que no sorprenda que Sontag tenga en alto valor como fotógrafo *flâneur* a Eugène Adget, quien a fines del siglo XIX comenzó a fotografiar las callejuelas parisinas y a los tipos marginales de la sociedad (CUVARDIC GARCÍA, 2012: 225).

Ahora, si los muertos vivientes son un tipo contemporáneo, el paso siguiente consiste en determinar qué clase de tipo son, y qué relación puede tener esto con la fotografía.

2.1. Zombis y capitalismo

La idea de los muertos vivientes como una metáfora prodigiosa del capitalismo tardío, ha sido bien explotada (Cf. BISHOP, 2010; FERNÁNDEZ GONZALO, 2011). Lo que nos interesa puntualizar acá es la relación entre zombis y centros comerciales desde el punto de vista de la fotografía.

La genealogía del nexo entre zombis y *malls* remite a los precursores de estos últimos: los antiguos bulevares parisinos construidos por Haussman durante la segunda mitad del siglo XIX.

Como sostiene Buck-Morss, hacia 1850 en París la *flânerie* se ejercía con preferencia en los pasajes, pero la edificación de los nuevos bulevares bajo el mandato de Napoleón III, con sus amplias veredas hizo posible (al menos al comienzo) el paseo de los individuos y de las familias en las nuevas arquitecturas, lo que aceleró la decadencia de los pasajes y reflejó un cambio en la función de la *flânerie* (BUCK-MORSS, 1986: 122).

En el siglo XXI, la posta de los viejos bulevares ha sido tomada por los *malls*, cuyo peculiar espacio arquitectónico es un fiel reflejo del *modus vivendi* de las sociedades de consumo: auténticos “palacios de cristal”, según la alegoría del filósofo alemán Peter Sloterdijk, para graficar la idea de exclusión del mundo exterior (SLOTERDIJK, 2007).

Pero, desde luego, los *malls* no son solo palacios de cristal. Tanto su arquitectura como su lenguaje (expresado a través de folletos, páginas

web, inserciones en los diarios e internet, avisos en la radio y la televisión, etcétera), articulan implícitamente un tipo de discurso político de corte liberal que promueve una posición de deseo en el sujeto, y cuya fantasmagoría crea una “realidad de lo virtual” para un consumidor ávido de devorar no solo mercancías, sino también íconos, imágenes y espectáculos, en espacios donde la libertad de consumo no es más que una esclavitud al goce (VENEGAS AHUMADA, 2011).

Esta sutil distinción entre deseo y goce, que proviene del psicoanálisis de Jacques Lacan, es de suma importancia para comprender la relación que existe entre los zombis y los *malls*. En efecto, el goce lacaniano es un “exceso de placer”, que existió en un estadio anterior a la aprehensión del lenguaje por un individuo singular, y que no forma parte de su memoria; en tanto que el deseo es el abandono de los comportamientos asociados con un objeto determinado. Por ello, el goce -en definitiva- solo es capaz de engendrar dolor y ausencia de libertad, mientras que el deseo se traduce en la liberación de la voluntad (FERNÁNDEZ GONZALO, 2011: 137).

En otras palabras, ser zombi no es otra cosa que vivir en el dolor, en un estado pre-lógico, sin lenguaje y sin memoria (junto con la ausencia de estados mentales y de conciencia fenomenológica). Ser humano, en cambio, es vivir en el deseo y haber experimentado el lenguaje, la memoria y la liberación de la voluntad.

Y es justamente aquí donde se presenta el problema fundamental para nosotros los humanos: el tránsito desde la libertad del deseo hacia la esclavitud del goce, operado al interior de esos “palacios de cristal” que son los *malls*, a la larga nos transforma en zombis. Se produce inconscientemente una identificación del tipo del “consumidor” con el tipo del “zombi”. Ambos solo anhelan devorar: mercancías, imágenes y espectáculos los primeros; cuerpos y cerebros humanos, los segundos. Pero en el fondo, no existe una diferencia sustancial entre uno y otro, ya que tanto el tipo del consumidor como el tipo del zombi son esclavos del goce. Ninguno de ellos es libre. En realidad, ambos podrían ser subsumidos en un nuevo tipo: el “devorador” capitalista, carente de lenguaje, memoria e historia.

Ya que hemos citado a Lacan, mencionemos a uno de los más conocidos teóricos lacanianos de nuestro tiempo: Slavoj Žižek. En su ensayo *Madness and Habit in German Idealism: Discipline between the Two Freedoms* (ŽIŽEK, MHGI)¹¹ el autor esloveno contrapone el zombi con la no-

¹¹ Con “MHGI” me refiero a el texto de ŽIŽEK, Slavoj (?): «Madness and Habit in Ger-

ción hegeliana de hábito. Según Žizek, los muertos vivientes constituyen una figura extrema de hábito puro en su nivel más elemental, anterior al nacimiento del lenguaje, la conciencia y el pensamiento. Para Hegel la naturaleza del hábito es doble: por un lado es la base de la estabilidad vital, pero por otro, constituye la negación de la libertad. En palabras de Žizek:

Los zombis no son libres, están al servicio de su necesidad. Su imagen es un doble generado en lo siniestro (*unheimlich*); su apariencia resulta familiar e inquietante a la vez por su mirada vacía que nos invita a ser como él... El shock de encontrarnos con un zombi no es el shock de toparnos con la alteridad, es el impacto de confrontarnos con los cimientos de nuestra propia inhumanidad repudiada (ŽIZEK, MHGI).

La mirada vacía del muerto viviente a que alude el filósofo esloveno es, en rigor, una no-mirada y, en última instancia, una “mirada total”, entendida como una absoluta ausencia de fuego en los ojos, y del *élan vital* acuñado por Bergson.

En los apartados siguientes, intentaremos mostrar cómo esta identificación psicoanalítica entre consumidores y zombis propia de las sociedades de consumo, se materializa en una primera etapa a través de la degradación del lenguaje humano hasta alcanzar niveles pre lógicos, en un estadio similar al de los muertos vivientes; y cómo se desarrolla en capas más profundas articulando un discurso político-liberal de aparente inclusión y actividad, en “palacios de cristal” donde las clases sociales se encuentran, pero no se reconocen (MOULIÁN, 2009).

Planteado de este modo, se visualiza la función política de la fotografía en general, y de la fotografía zombi en particular, en cuanto deconstrucción de los discursos de poder de las democracias neoliberales, y como genuino reducto de la libertad frente a esos mismos discursos.

2.2. Zombis, consumidores y *flâneurs*

Desde 1980 en adelante, el *flâneur* como categoría conceptual ha sido resignificado para intentar comprender ciertas prácticas de las sociedades posmodernas. Así, algunos han visto en la dinámica misma de los

malls, espacios para *flâneurs* contemporáneos o, más precisamente, para la *flânerie*, es decir, la actitud que los caracteriza. Friedberg (1991: 425) afirma que el cine del *mall*, al mantenerse abierto hasta altas horas de la noche, concede la posibilidad a los *flâneurs* de deambular por sus recovecos mediante la exhibición de películas en un horario en que la afluencia de público se reduce sustancialmente. Otros, como Jenks (1995: 153), estiman que “el *flâneur* debe sacudirse la ‘actitud blasé’ y proceder a una apreciación crítica de la falsedad, fabricación e imitación, en el corazón de la posmodernidad, de la red volátil de sentido”.

Una de las ideas más interesantes, que no podemos desarrollar acá, es la del “*cyberflâneur*”, un visitante del ciberespacio que amalgama las diversas metamorfosis del *flâneur*: el paseante, el vagabundo, el turista y el pirata (CUVARDIC GARCÍA, 2012: 228). También merecería un análisis detallado el estudio de la *flânerie* desde la perspectiva de las llamadas “Smart Cities”, esto es, ciudades cada vez más vigiladas y controladas por tecnologías de vanguardia como el GPS o los circuitos cerrados de televisión en los espacios públicos y privados.

Lo que me interesa plantear acá, es la posibilidad de que los consumidores puedan ser considerados como *flâneurs* y, por extensión, los zombis, debido a la identificación que hemos expuesto en el párrafo anterior. En este sentido, autores como Smart (1994: 181-197) utilizan el término para referirse a los consumidores de *fast food*, pero esto parece una interpretación demasiado laxa. En mi opinión, ni los consumidores ni los zombis pueden ser considerados *flâneurs*, pero (y esta distinción es crucial) alguien que se ocupe críticamente de la temática zombi (como un fotógrafo profesional, un cineasta como George Romero o los creadores de series de televisión como *The Walking Dead*), eventualmente podría ser considerado una especie de *flâneur entre los zombis*, que no es lo mismo.

2.3. Punctum y studium: El zombi como arquetipo

Como sabemos, fue Roland Barthes quien en su magnífico ensayo *La cámara lúcida. Nota sobre la fotografía*, hizo la importante distinción para la teoría de la fotografía entre *punctum* y *studium*. La primera es esa cualidad que nos “pincha” y atrapa, muchas veces por motivos misteriosos e inconscientes. El *studium*, en cambio, se identifica con lo racional y lo

universal: cualquier espectador puede percibirlo y entenderlo.¹² Barthes se refiere al *punctum* como un “detalle” que le atrae de una fotografía determinada:

Siento que su sola presencia cambia mi lectura, que miro una nueva foto, marcada a mis ojos con un valor superior. Este detalle es el *punctum* (lo que me punza) (BARTHES: 1980: 78).

Esta distinción plantea, a su turno, varias interrogantes: ¿Es el *punctum* una cualidad de la fotografía o depende del espectador singular que la contempla? ¿Existe algo así como un *punctum* “intencional” buscado por el fotógrafo?

Si extrapolamos estas ideas a la fotografía zombi, se producen algunas consecuencias interesantes. El *studium*, esto es, la parte racional y universal de la imagen fotográfica, parece estar asociado a un lenguaje de tipo verbal o escrito, en cuanto vehículo adecuado para expresar nuestra racionalidad. El *punctum*, en cambio, podría vincularse a una forma de lenguaje no-verbal (aunque no necesariamente corporal), y desenvolverse en un nivel inconsciente o pre-consciente. Si esto es correcto, la contemplación de una fotografía zombi debiese producir en un espectador cualquiera una movilización de sus fuerzas conscientes e inconscientes, en términos de aceptación o rechazo. Ello explicaría, en buena medida, la fascinación cada vez más creciente de muchas personas por las imágenes de zombis y, por el contrario, el rechazo visceral de otras frente a idénticas representaciones¹³.

Lo anterior se debe a que de acuerdo a la descripción mítica, los zombis carecen de lenguaje y de estados mentales, al transitar en un estadio

¹² A este tipo de fotografías, Barthes las denomina *unarias*: “La fotografía es unaria cuando transforma enfáticamente la <realidad> sin desdoblarla, sin hacerla vacilar... La fotografía unaria tiene todo lo que se requiere para ser trivial...” (BARTHES: 1980: 76).

¹³ Aunque muchos han sostenido que la fascinación humana por los zombis tendría su origen en una pulsión de autodestrucción y el surgimiento de una cultura apocalíptica, especialmente luego de los atentados terroristas del 11/S. La fantasía y el anhelo inconsciente de un apocalipsis como condición *sine qua non* para el nacimiento de una nueva estética, materializado en las imágenes de hordas informes y nauseabundas de zombis arrasando con el mundo tal como lo conocemos; es decir, la fantasía de un “apocalipsis zombi”. Cf. BIRKENSTEIN, J. & FROULA, A. & RANDELL, K. Reframing 9/11. Film, Popular Culture and the “War of Terror”. Estados Unidos: Continuum International Publishing Group, 2011. p. 23.

pre-lógico, de un modo similar al de los hombres primitivos, quienes carecían de un lenguaje interpretable (aunque no de estados mentales y conciencia fenomenológica). Este rasgo es el que impide la identificación consciente del espectador con la imagen del zombi, pero al mismo tiempo lo conecta con su propio inconsciente.

Desde el punto de vista psicoanalítico, cuando vemos fotografías clásicas de zombis lo que vemos es a cadáveres desprovistos de estados mentales, que solo anhelan devorarnos ante la primera oportunidad y arrasarnos con todo a su paso. Lo que se nos presenta es la imagen de un “monstruo”, en un sentido mítico. Y, como es obvio, nadie en su sano juicio desearía identificarse con un monstruo. Pero es precisamente su naturaleza ominosa (como la entendía Freud) lo que caracteriza a los zombis: “Lo trágico ominoso es la muerte viva o la vida que es puro morir bajo un aspecto putrefacto y abyecto: irrupción de lo real monstruoso” (GIBRÁN, 2013). El carácter ominoso de los zombis es el rasgo que engendra el miedo humano, y el “horror cósmico” del que hablaba Lovecraft, para cuya descripción no existen palabras. Nuestro lenguaje, como demostró Fritz Mauthner, es incapaz de dar cuenta de esa particular experiencia subjetiva.

Sin embargo, en los últimos años se ha producido una revisión del género que ha transformado al zombi en un concepto crepuscular. Ya no se trata de revivir cadáveres desde la ultratumba a través de ritos extraños, pócimas mágicas o conjuros diabólicos, sino de realizar la pulsión de muerte y de autodestrucción que reside en lo más recóndito de nuestro ser, por la vía del uso de potentes drogas, y/o mutaciones de virus capaces de privarnos de nuestros estados mentales y conciencia fenomenológica, quedando sometidos, en consecuencia, a la entera voluntad de *otros*, que muy probablemente son los que detentan el poder político-económico. De hecho, toda la imaginaria de un eventual “apocalipsis zombi” está asociada al uso político de armas bacteriológicas y de potentes drogas capaces de producir los mencionados efectos, sea de forma transitoria o permanente¹⁴.

¹⁴ En el documental de National Geographic titulado *The Truth Behind Zombies* (2010), la viróloga de la University of Miami, Samita Andreansky, plantea una inquietante posibilidad: “Imagínese un escenario en el que mediante técnicas de ingeniería genética, el virus de la rabia se mezcla con el de la gripe para que sea transmisible por el aire, con el del sarampión para que produzca cambios en la personalidad, con el de la encefalitis para que el cerebro arda de fiebre y aumente la agresividad y, por último, con el del ébola para que el infectado sangre a borbotones... todo esto combinado produciría algo así como un

Esta nueva descripción del zombi, alejada de su arquetipo clásico, tiene relación con el *punctum* del que hablaba Barthes, ya que en nuestros días lo cierto es que cualquiera de nosotros puede convertirse en un “zombi”. Y no lo planteamos como una alegoría de la sociedad de consumo, ni como un nuevo tipo sociológico, sino como un estado transitorio o definitivo de pérdida de nuestros estados mentales y conciencia fenomenológica, como efecto del uso de armas bacteriológicas o de drogas poderosas. Al difuminarse las fronteras entre el mito y la realidad, también se han vuelto borrosas nuestras representaciones acerca de los muertos vivientes, de modo que es muy probable que un espectador actual de fotografías zombis, encuentre el *punctum* de la imagen fotográfica en la identificación inconsciente con un “monstruo” que se ha vuelto cada vez más humano.

2.4. Zombis, lenguaje y conciencia

Dijimos que uno de los rasgos del arquetipo clásico del zombi es su no-lenguaje, un mutismo acompañado de gruñidos y alaridos que asociamos con el *punctum* de la imagen fotográfica, al remitir la representación visual a una pulsión inconsciente en el espectador de *tánatos* y autodestrucción.

El zombi no habla, gruñe, es pura voz sin lenguaje, está estancado en un movimiento acéfalo mortuario que siempre acicatea hacia delante (GIBRÁN: 2013).

En nuestras sociedades de consumo constatamos un creciente proceso de degradación del lenguaje, cuyo corolario podría ser un estado de “zombificación masiva”, de acuerdo a las ideas de G. Lipovetsky en *La era del vacío* (1986).

Según expone el autor francés en el párrafo titulado *El zombi y el psi*, junto a la revolución informática las sociedades posmodernas asisten a una especie de “revolución interior”, a un entusiasmo generalizado por el autoconocimiento y la realización personal. Lo grave es que esta autoconciencia narcisista y egocéntrica ha sustituido a la conciencia de clase, a la conciencia política, y ha conducido a los individuos al atomismo y a la inacción social. Narciso, obsesionado con mirarse a sí mismo, obsta-

culiza los discursos de acción de masas y facilita la desaparición de lo que Lipovestky llama la “era de la voluntad”. La voluntad es el enemigo del capitalismo liberal: no debe haber oposición, ni menos una masa crítica movilizada desde y para la acción social. Y, por supuesto, este discurso narcisista va acompañado de una ética permisiva y hedonista, que apunta a la disolución del yo, y a una variante del nihilismo denunciado por Nietzsche en el siglo XIX, pero esta vez llevado hasta las últimas consecuencias (LIPOVETSKY, 1986: 56-57).

A la par con el aumento exponencial de ciudadanos que no tienen interés alguno o muy reducido, por la lectura y la escritura, las nuevas tecnologías y, sobre todo, las denominadas “redes sociales”, han propiciado en los usuarios virtuales, un uso cada vez más precario e inadecuado del lenguaje. No es este el lugar para desarrollar un análisis profundo del fenómeno. Lo que nos interesa resaltar es el peligro que conlleva la degeneración del lenguaje, en una ecuación donde otro de los elementos que se añade es la alegoría del *consumidor zombi*. Y si al cóctel le agregamos el uso de drogas cada día más potentes y de fácil acceso al público general, el resultado es un ser humano degradado moralmente (su dignidad queda en entredicho), esclavo del goce y sometido a la voluntad de otros, ya que su individualidad se ha disuelto. Un sujeto *sujetado* y controlado por otros; un individuo sin memoria y, por lo tanto, sin historia.

Por supuesto, no se trata de un fenómeno de los años recientes. Ya Foucault, en *Las palabras y las cosas* (1964), nos advertía que hemos perdido la capacidad de referir a través del lenguaje. “Las palabras se habrían opacado, no dejarían el aroma de su presencia, las desviaciones y diferencias sustanciales, los artefactos semióticos” (FERNÁNDEZ GONZALO, 2011: 18).

Nuestra tesis es que la degradación del lenguaje es el primer indicio, el primer síntoma, de un proceso de “zombificación masiva”. Pero hay otra forma de enfocar el problema, que consiste en suponer —como argumento— que los zombis existen o, al menos, que razonablemente podrían existir. En filosofía de la mente, este argumento ha sido empleado por diferentes filósofos, pero especialmente por el australiano David Chalmers, para refutar el fisicalismo¹⁵.

¹⁵ Según Chalmers (1996:93-171; 2010:141-205), dado que un zombi se define fisiológicamente como indiscernible de un ser humano (de hecho, solo se distinguen porque el zombi carece de experiencia consciente), la sola posibilidad lógica de que puedan existir zombis, es suficiente argumento para refutar el fisicalismo o materialismo.

3. La fotografía zombi como parte de un ejercicio narrativo

En *La cámara lúcida*, dice Roland Barthes:

En la Fotografía no puedo negar jamás que la cosa estuvo presente. Hay una doble posición conjunta: de realidad y de pasado [...] la foto [no es] una copia de la realidad, sino una emanación de una realidad pasada: una magia, no un arte (...). Lo importante es que la foto posee una fuerza constitutiva, y que lo constitutivo de la Fotografía se relaciona, no con el objeto, sino con el tiempo (BARTHES, 1980: 138-39).

Para el filósofo francés, la fotografía cumple una función de evidencia que se relaciona con el tiempo. La fotografía no es una copia de la realidad, sino la “emanación de una realidad pasada”.

Sin embargo, este planteamiento barthesiano no genera consenso entre los teóricos actuales de la fotografía. Así, Joan Fontcuberta considera que la fotografía de nuestros días (especialmente la que utiliza el soporte digital) no puede ser concebida como “huella”, “registro” o “certificación” de lo real, sino que es exactamente al revés: “Existimos gracias a las imágenes” (FONTCUBERTA, 2010: 18).¹⁶ Y según el autor catalán, el caso paradigmático de esta idea lo constituyen los replicantes de la película *Blade Runner* (1982), de Ridley Scott, quienes llevaban encima fotografías para recrear un pasado que nunca existió, porque gracias a la fotografía (en este caso “falsas fotografías”) “la memoria les da identidad y la identidad los hace reales” (FONTCUBERTA, 2010: 27).

En mi opinión, Fontcuberta da en el clavo en cuanto a la identificación de la función actual de la fotografía, desde el punto de vista cultural y político: la asignación de identidades por la vía de la deconstrucción de los discursos de poder.

Como adelantamos en la introducción, el boom de la fotografía digital y de las redes sociales exige una actualización y una revisión de los distintos roles de la fotografía. En ese sentido, la fotografía digital permite el desarrollo de la dimensión narrativa por sobre la descripción del instante, tradicionalmente vinculada a la fotografía analógica, es decir,

¹⁶ Según Fontcuberta “...las imágenes [fotográficas] ya no son representaciones, sino que son mundo. Hay tantas imágenes que ya no son simples alusiones o reflejos del mundo, sino que se incorporan materialmente a la realidad...” (El destacado es mío). Cf. <http://www.artellimite.com/periodico/exposicion-destacada-metabolismos-de-la-imagen-joan-fontcuberta-2>

logra superar la idea de la imagen fotográfica como “testimonio” de un “instante decisivo”, como pensaba Cartier Bresson. La lógica de la fotografía digital implica, según Fontcuberta, que “las fotos ya no sirven tanto para almacenar recuerdos, ni se hacen para ser guardadas... sirven como exclamaciones de vitalidad, como extensiones de unas vivencias, se comparten y desaparecen, mentalmente o físicamente... transmitir y compartir fotos funciona así como un nuevo sistema de comunicación social” (FONTCUBERTA, 2010: 38-39).

De este modo, el paradigma clásico del “creador-fotógrafo” es sustituido por el del “ciudadano-fotógrafo”, lo que no significa caer en el lugar común de que “todos somos artistas” o “todos somos fotógrafos”. En efecto, el ciudadano-fotógrafo no es un artista ni un “fotógrafo” a secas, sino un sujeto común y corriente que emplea un artefacto digital con la finalidad de compartir experiencias, en vez de poseerlas internamente. Sus fotografías son vernáculos, no profesionales. Pero este individuo no se contenta con la mera posibilidad de repetir un instante decisivo del pasado, ni recordar algún acontecimiento u olvidar otro, a través de la memoria. Esta última, para el ciudadano-fotógrafo de la era digital, más bien contribuye a la generación de una narrativa positiva para la construcción y fortalecimiento de los lazos familiares (CHALFEN, 1987; BOURDIEU, 1984; HARRISON, 2004).

Según el sociólogo Jan Van Dijk, la memoria no solo representa una mediación entre nosotros mismos y nuestros recuerdos, sino también entre los distintos miembros de un determinado grupo o colectivo. Estas mediaciones refieren a “la forma en la que construimos y retenemos un sentido de individualidad y comunidad, de identidad e historia” (VAN DIJK, 2007:2). Más adelante agrega:

Mientras que las fotografías impresas están hechas para ser guardadas como recuerdos, las imágenes codificadas o en la pantalla tienden a ser asignadas con un valor temporal (de intercambio), siempre susceptible de ser reciclada o reformulada. La fotografía en papel es un objeto al cual sostenerse, mientras que la imagen digital aparece como un objeto para trabajarse y distribuirse (VAN DIJK, 2007: 112).

Las “memorias mediadas” (como las denomina Van Dijk) son fundamentales para mantener la identidad de un grupo o colectivo social. De ahí que el uso político de la fotografía zombi no remite tanto a la idea de “huella”, “registro”, “testimonio” o “certificación”, como a la más sutil de construcción de comunidad, identidad e historia. Y no es casualidad

que nuestro objeto fotográfico posea naturaleza mítica, ya que en rigor no es posible la existencia y la subsistencia de una sociedad sin mitos. En efecto, para Joseph Campbell, los mitos son “pistas respecto de las potencialidades espirituales de la vida humana” (CAMPBELL, 1991: 5) y desempeñan cuatro funciones básicas: mística, cosmológica, sociológica y pedagógica. Las dos últimas adquieren relevancia al abordar la temática zombi, ya que la función sociológica contribuye al sostenimiento y legitimación de un orden social, en tanto que la función pedagógica enseña a los individuos a vivir una vida humana.

4. Conclusiones

Entre todos los géneros, la fotografía tiene el privilegio teórico de ser la única capaz de aprehender fielmente la realidad a través de las imágenes (DUBOIS, 1986: 19). Como declara Barthes, la fotografía es la “emanación de una realidad pasada”. En el cine (con excepción del documental y el gore) el espectador sabe que las imágenes que ve en la pantalla no son reales, sino representaciones de ideas y de ficciones concebidas en la mente de guionistas y directores, y que buenos efectos especiales causan la impresión de un vivo realismo.

Sin embargo, en años recientes la naturaleza “realista” de la fotografía ha sido puesta en duda, debido al boom de la fotografía digital y al uso masivo de las llamadas “redes sociales”, fenómenos que –según algunos autores como Fred Ritchin– han sentenciado a muerte a la fotografía, al menos como históricamente ha sido concebida. Otros, algo más eclécticos, admiten que “la tecnología digital desacredita genéricamente la credibilidad del documento fotográfico” (FONTCUBERTA, 2010: 64).

A su turno, el exceso de imágenes al que somos bombardeados cotidianamente, ha modificado la visión tradicional de la imagen fotográfica como *representación* del mundo, por otra que identifica la imagen con la realidad. Como dice Fontcuberta, “las imágenes son mundo”. La misión de un fotógrafo contemporáneo (o “post fotógrafo”, como lo denomina el autor español) no es tanto la realización de imágenes, sino darles un sentido, del que precisamente carecen debido a su excesivo volumen.

El problema fundamental de tesis radicales como la de Ritchin, es el peligro de olvidar la genealogía política de la fotografía. Si la función de la fotografía ya no consiste en ser una huella, registro, testimonio o certificación de un acontecimiento; si desligamos a la imagen fotográfica de

los usos políticos de la memoria y la historia, es evidente que corremos el riesgo de repetir Auschwitz, Pisagua o Nagasaki. No obstante, compartimos que la fotografía digital y el aumento explosivo de las redes sociales, torna imperativa la revisión de la función fotográfica, pero sin olvidar nunca sus usos políticos.

En mi opinión, el auge de la fotografía digital no implica necesariamente la desaparición de la fotografía analógica. Pero aun aceptando que el soporte digital supone un cambio de paradigma, pervive una función política de la fotografía, que es independiente de su materialidad. Dicha función pasa por entender a las imágenes fotográficas como parte esencial de un proceso de deconstrucción de los lenguajes sociales y de los discursos de poder. Así concebida, la fotografía debe ser capaz de exhibir la artificialidad del lenguaje y de las construcciones mentales de las sociedades capitalistas liberales del siglo XXI. Y, especialmente, debe ser capaz de contribuir a la generación de comunidad, identidad e historia.

Por lo tanto, el uso político del ejercicio fotográfico asociado a la temática zombi (del mismo modo que el cine y el comic, aunque en niveles diferentes), consiste en dar cuenta de la descomposición que está operando en el seno de las sociedades de consumo, y también dentro de nosotros mismos. Porque si bien no estamos muertos, tampoco estamos genuinamente vivos. Somos *no muertos*, igual que los zombis, ya que nuestra vida y nuestra voluntad son controladas por otros. Somos jugados por otros, mientras nuestro lenguaje se degrada a niveles grotescos, e ingenuamente creemos que participamos más que nunca de los intereses y actividades de la sociedad. Pero como Žižek ha demostrado, nuestra pretendida “actividad” no es más que pseudoactividad (ŽIŽEK, 2009).

Todos somos zombis, lo que ocurre es que no nos damos cuenta. Aunque, quizás, lo más grave es que sí nos damos cuenta, pero nuestra razón cínica no nos permite actuar de otro modo: sabemos que los *malls* son mega mercados cuyo único interés es el lucro a ultranza, que muchas veces vamos a encontrar allí aglomeraciones, que es difícil el desplazamiento, que el ambiente es sofocante y escasea el aire, pero aun así asistimos a esas monstruosas fantasmagorías, y lo hacemos porque nuestra posición frente al mall está mediada por el “fantasma” lacaniano (ŽIŽEK, 2003).

Borges escribió en *El Inmortal* que “lo divino, lo terrible, lo incomprendible, es saberse inmortal” (BORGES, 2011: 841). Parafraseando al gran autor argentino, tengo la impresión de que lo divino, lo terrible, lo

incomprensible, es saberse muerto viviente. Y, peor aún, no hacer nada por impedirlo.

Referencias bibliográficas

- BARTHES, R. (2006): *La cámara lúcida. Nota sobre la fotografía*. Madrid: Paidós 10ª Edición.
- BAUDELAIRE, CH. (1964): *El pintor de la vida moderna*. Nueva York: Da Capo Press.
- BECK, U. y Beck-Gernsheim, E. (2003): *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Paidós Ibérica, Estado y Sociedad 114.
- BELTING, H. (2007): *Antropología de la imagen*. Buenos Aires: Katz Ediciones.
- BENJAMIN, W. (2011): *Breve historia de la fotografía*. Casimiro Libros.
- BIRKENSTEIN, J., Froula, A & Randell, K. Reframing 9/11. Film, Popular Culture and the “War of Terror”. Estados Unidos: Continuum International Publishing Group, 2011.
- BISHOP, K. W., *American Zombie Gothic. The Rise and Fall (and Rise) of The Walking Death in Popular Culture*, McFarland & Company, Inc., Publishers.
- BORGES, J.L. (2011): *Obras completas I (1923-1949)*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- BOURDIEU, P. (2003): *Un arte medio: Ensayo sobre los usos sociales de la fotografía*: Gustavo Gili.
- BUCK-MORSA, S., “El flâneur, el hombre-sandwich y la puta: las políticas del vagabundeo”, en *New German Critique* N°39, Second Special Issue on Walter Benjamin (Autumn, 1986).
- CAMPBELL, J. (1991): *El poder del mito*. Barcelona: Emecé, Colección Reflexiones, 314 pp.
- CORTES, Cecilia (2007): *Las huellas del tiempo, el uso político de la fotografía*. Universidad de Buenos Aires.

-
- CUVARDIC GARCÍA, D. (2012): *El flâneur en las prácticas culturales, el costumbrismo y el modernismo*. París: E-book.
- CHALFEN, R. (1987): *Snapshot Version of Life*. Bowling Green State University Popular Press.
- CHALMERS, D. (1999): *La mente consciente*. Barcelona: Gedisa.
- DUBOIS, P. (1986): *El acto fotográfico. De la representación a la recepción*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- FERNANDEZ GONZALO, J. (2011): *Filosofía Zombi*. Madrid: Editorial Anagrama.
- FONTCUBERTA, J. (2010): *La cámara de Pandora. La fotografía después de la fotografía*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili, SL.
- FRIEDBERG, A. (1991): *Les Flâneurs du mal* (I): Cinema and the Postmodern Condition, PMLA, Vol. 106, No 3, May.
- GIBRAN, L. (2013): "Psicoanálisis y monstruosidad", *Revista Consecuencias*, Edición N°10, junio de 2013; Disponible en <http://www.revconsecuencias.com.ar/ediciones/010/template.asp?arts/Aplicaciones/Psicoanalisis-y-monstruosidad.html>.
- HARRISON, B. (2004) *Snap Happy: toward a sociology of everyday photography*. In C. Pole (ed.) *Seeing is Believing?: Approaches to Visual Research* (Vol. 7, pp 23-39): JAI Press.
- JENKS, C. (1995) *Watching your step: The History and Practice of the Flâneur, Visual Culture*. Ed. Chris Jenks. NY: Routledge.
- LIPOVETSKY, G., (1986): *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama.
- MITCHELL, W. (1992): *The Reconfigured Eye: Visual Truth in the Post-Photographic Era*, Cambridge, Mass., MIT Press.
- MIRZOEFF, N. (1999): *An introduction to visual culture*. Londres, Routledge.
- MOULIÁN, T. (1998): *El consumo me consume*. Santiago: LOM.
- POE, E. A. (2012), *Cuentos Completos*. Traducción de Julio Cortázar, 2° reimpresión. Buenos Aires.

- RITCHIN, F. (2009): *After Photography*. Nueva York: W.W. Norton & Company, Inc.
- SLOTERDIJK, P. (2007): *El palacio de cristal*, Conferencia pronunciada en el marco del debate “Traumas urbanos”; La ciudad y los desastres”, Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona, CCCB, 2004.
- SMART, B. (1994): “Digesting the modern diet: gastro-porn, fast food and panic eating”, in K. Tester (ed.) *The Flaneur* (Routledge, London), pp. 158-80.
- SONTAG, S. (2006): *Sobre la fotografía*. México D.F.: Alfaguara.
- VAN DIJCK, J. (2007): *Mediated memories in the digital age*. Stanford: Stanford Univ. Press.
- VENEGAS AHUMADA, C. (2011): “El Mall Plaza: su página web y arquitectura como espacios de fantasma y fantasía ideológica. Un psicoanálisis al sujeto de consumo”. Valparaíso, *Revista Faro* N°13, Universidad de Playa Ancha.
- ZIZEK, S. (2005): *La suspensión política de la ética. Introducción*. Buenos Aires: FCE.

Fotografía y memoria: para reflexionar sobre fotografías gremiales del Sindicato de Estibadores de Valparaíso

Valentina Leal Román

Resumen

En este artículo reflexionaremos en torno a la relación fotografía y memoria, proponiendo como materiales para la reflexión algunas fotografías del gremio Sindicato de Estibadores Marítimos de Valparaíso. Para analizar la fotografía se hace necesario entrar en la epistemología de la fotografía, conocer sus propios conceptos y entenderla que como aparato que se relaciona con el con el tiempo, considerada como portadora de memoria, historia y experiencias, en algunos casos huella, que permitió una reproducción del instante, el registro social, etc. Por ello es que ha sido objeto de análisis teórico en los campos de la filosofía, la estética y la sociología. En este trabajo pretendemos insertarnos en algunas teorizaciones dentro del ámbito de la filosofía, que son, de alguna manera, recientes. Algunas preguntas que intentaremos responder son ¿es posible reconstruir el pasado a través de la fotografía? ¿Qué se puede observar en el presente sobre una fotografía del pasado? En el caso de estibadores ¿Qué nos permiten visualizar estas fotografías? ¿Qué aspectos nuevos o distintos de la historia de los estibadores nos ofrecen como documento? O bien ¿Pueden ofrecer algo?

1. Introducción

Cuando se trabaja con la historia, con el pasado, hay distintos procedimientos para abordarlo. Cuando podemos contar con el relato oral, lo hacemos, sobre todo porque es una fuente directa y fiable, aunque cargada del presente y de imaginarios que están en constante transformación. Por lo mismo, se hace necesario complementar los relatos ya

que no siempre son suficientes y es preciso ir a fuentes primarias, entre ellas prensa, documentos oficiales y, como no mencionar, la fotografía. Porque como dice Didi-Huberman, siempre ante la imagen estamos ante el tiempo (2011).

Al tratar de reconstruir la historia del sindicato de Estibadores jubilados en la ciudad de Valparaíso quisimos hacerlo por medio de los relatos directos de sus actores, a partir de allí pudo establecerse una parte dado que la memoria selecciona ciertos elementos sobre todo cuando hay un discurso colectivo conformado por una organización, de modo que no fue posible encontrar detalles específicos ni una linealidad que permitiera reconstruir un relato histórico, que no cayera en la repetición de lo emico. Junto con ello, tampoco fue posible captar aspectos más profundos, que es difícil que emerjan en una primera aproximación, como dice Benjamin (2013), aquellos aspectos que han quedado como marca grabada de un instante en la vida del hombre, que nunca se hicieron conscientes y que sólo podemos recuperarlos por medio de la memoria involuntaria, que es azarosa.

Es por eso que visitamos otro tipo de fuentes y llegamos a la prensa oficial que nos mostró una perspectiva de esa historia aunque, bien marcada por su sesgo. Posteriormente llegamos a una colección de fotografías, de hace al menos 50 años atrás que se encontraban abandonadas en el gremio. Estas fotografías¹, estaban en distintos rincones de las oficinas, en bolsas o sueltas, sin referencias de nombres y de fechas. Probablemente estas fotografías ya no sean de identificación para los representantes del gremio pero creemos que, de todas maneras, tuvieron un significado y puede ser interesante reflexionar sobre ellas. Parte de este artículo fue elaborado en el marco del Seminario Interdisciplinario Arte y Nuevos Medios dirigido por el Dr. Adolfo Vera del Magister de filosofía en la Universidad de Valparaíso. Algunas preguntas que nos planteamos fueron esbozadas en el resumen.

¹ Las fotografías que utilizaremos en este trabajo, por un lado, estuvieron en el gremio en bolsas y fueron registradas mediante una cámara fotográfica para su uso en este trabajo. Por otra parte, una porción de las fotografías originales fueron obsequiadas a la autora.

2. El caso de los estibadores²

La historia de los Estibadores es una de las historias de un pasado colectivo de trabajadores portuarios que ya se ha desvanecido sus formas de trabajo, organización, relaciones sociales, disfrute colectivo, de modos de ver el puerto, hoy ya no existen. El cargar y descargar o estibar y desestibar ocupando el cuerpo como herramienta de trabajo, organizados en equipos de varios hombres, pertenecientes a un sindicato que luchaba por las demandas de su gremio y que desarrollaban su vida social en el barrio puerto, son aspectos de un pasado inexistente (Leal & Aguirre, 2012).

Este sindicato fue el gremio de trabajadores vinculados al mar mas grande, ellos contaban con dos asociaciones: una regional llamada Confederación Marítima de Chile (Comach) y una nacional llamada Federación Marítima de Chile (Femach). Los últimos 44 años de la historia de los estibadores hasta la privatización del los puerto el año 1981, reconstruidos a partir de la prensa oficialista pro-empresarial³, nos muestran la preeminencia de dos periodos, a saber: 1) uno en que se destacan los diversos conflictos de los trabajadores resaltando su capacidad de lucha, de negociación con las autoridades y de consecución de sus peticiones, pese a las exigencias que fueren 2) otro escenario en el que los trabajadores fueron desplazados de las decisiones del puerto, donde ya negociar o siquiera conversar con la autoridad no era posible y, a su vez, se les despojó de todos sus beneficios. Esto último tiene que ver con la privatización del puerto, la dictadura chilena y escasamente con el desarrollo tecnológico portuario, acompañado de una campaña de desprestigio desplegada por la prensa, en colaboración con la cámara marítima, donde se promovió la idea de que el funcionamiento de las empresas del Estado se basaban en lógicas obsoletas necesarias de cambiar.

Esos periodos están caracterizados por una especie de violencia simbólica y personalista en torno a la figura del estibador, destacando sus aspectos negativos con el claro interés de legitimar en la opinión pública los cambios en el sistema portuario y laboral asociado al traspaso del monopolio corporativo que poseían los trabajadores a un nuevo monopolio privado empresarial. Así, se resalta la problemática de subcontratación

² Esta investigación sobre la historia de Estibadores fue financiada por un fondart regional el año 2012 y de ella emanó una publicación elaborada en conjunto con Carlos Aguirre, titulara "Estiba y Desestiba: trabajo y relatos del Valparaíso que fue 1938-1981).

³ Diario el Mercurio de Valparaíso y La Estrella de Valparaíso.

de los que eran estibadores matriculados hacia los pincheros, en que la prensa fortalece la idea de que aquellos sólo se dedicaban a “mandar” a los pincheros, aprovechándose de su trabajo sin cumplirlo, promoviéndose así una representación social del trabajador estibador totalmente negativa y que prevalece —en parte— hasta el día de hoy. Esta imagen desvaloriza al trabajador y obvia la consideración de que éstos eran obreros, que hacían una labor pesada, que eran hombres que trabajaban desde los 15 años de edad, provenientes de familias pobres. Así, el hecho de que fueron hombres que contribuyeron al desarrollo del puerto que le dieron vida, carácter y significaron una forma de vida portuaria, asociada al esfuerzo físico y la bohemia, fue sistemáticamente omitido. Como también el hecho de que producto de una vida portuaria activa, existía una gran circulación de dinero que desapareció por las transformaciones en el puerto, las reducciones de trabajadores y la baja de los sueldos, lo que se llevó como el viento toda la actividad del barrio, dejando solo recuerdos y un lugar en abandono.

Ante esta panorámica de la reconstrucción de la historia de los estibadores, a partir de la prensa, consideramos en la fotografía una posibilidad de observar otros fenómenos asociados a la historia de los estibadores.

3. Fotografía como aparato de representación

La colección de las fotografías del sindicato de estibadores corresponde al periodo de 1950 al 1975 aproximadamente, lo que nos permite situarnos ante una panorámica de la fotografía en la época analógica, que aún registraba la realidad, lo existente. En ese periodo el uso fotográfico tenía un valor social tal vez muy diferente al de hoy, porque antes se registraban los acontecimientos que eran importantes, cosa que posteriormente desaparecerá con la fotografía digital.

La fotografía es producto de un aparato técnico que pudo lograr una “fidelidad” a lo real en la reproducción, por lo que su objeto se acerca mucho a la perfección, junto con eso, elimina el arduo trabajo del artista, como por ejemplo de aquel que se dedica a la pintura realista. Antes tomar una fotografía era un procedimiento demoroso, que no permitía captar la realidad en la inmediatez, pero ello fue rápidamente progresando producto de la mecanización de la reproducción y la película en rollos y que permitieron una reproducción de un instante. En esa dirección, Simondon dirá que el grado de perfección de una máquina es equivalente a su automatismo.

Luego de muchos avances, la fotografía tuvo una amplia aceptación en todos los sectores sociales, lo que es propio de una sociedad establecida en lo tecnológico (Freund, 2001). Es más, se logró una masificación en la vida del ser humano y una importancia fundamental en la vida familiar, pero también se posibilitaron otros tipos de fotografías fuera de ese ámbito, como por ejemplo la fotografía periodística y, en este caso, la fotografía gremial.

Barthes, desde un paradigma indicial, identifica que la fotografía, a diferencia de otros sistemas de representación (como por ejemplo el cine) tiene un aspecto particular que es el **“referente fotográfico”** que queda grabado en el soporte. Esto quiere decir que la cosa que fue colocada ante el objetivo del aparato fotográfico es necesariamente real y sin ella no sería posible la fotografía (Barthes, 1999). Nunca que se puede negar que la cosa *estuvo ahí*, esa es la característica u orden fundador de la fotografía o, según llama Barthes el *noema*. Sin embargo, esa cosa real que estuvo presente en un momento dado, fue y, por lo tanto, ya está diferida (intersum). La fotografía, como está diferida mantiene una cercanía con la muerte, es una cosa perversa que convierte el cadáver de algo en algo aparentemente vivo. De manera que la imagen de una cosa muerta se confunde lo real y lo viviente, así, la fotografía induce a creer que lo que hay en ella es algo vivo y pasa a ser algo superior, eterno. Por eso, como reconoce Didi-Huberman (2011), ante ella somos un elemento frágil porque sobrevivirá a nosotros.

Entonces, el noema, el hecho de la que cosa fotografiada haya existido, no se puede obviar, mas sí se puede asumir con indiferencia. Este punto marca una diferencia con el cine en que se ve a un actor, un ente ficticio, en cambio la fotografía certifica que algo existió, mediante pruebas de algún modo, experimentales. He allí ese carácter de testimonio o índice. La fotografía es un testimonio mediante el cual se ve lo que ha sido. En ese sentido, la fotografía es una imagen revelada, salida, que tiene que ver con la química, con la resurrección de algo, dice lo que ha sido, ratifica lo que representa, no puede mentir sobre su existencia y el pasado pasa a ser algo seguro, ya no un mito (Barthes, 1999).

Quizá tengamos una resistencia invencible a creer en el pasado, en la Historia, como no sea en forma de mito. La fotografía, por vez primera, hace cesar tal resistencia: el pasado es desde entonces tan seguro como el presente, lo que se ve en el papel es tan seguro como lo que se toca. Es el advenimiento de la fotografía, y no, como se ha dicho, el del cine, lo que divide la historia del mundo (BARTHES, 1999: 152).

La fotografía para Barthes es un objeto antropológicamente nuevo, que posee fuerza constatativa y el poder de autenticación es mayor que el poder de representación. Es por ese valor que la fotografía es útil como un documento de análisis. Pero además, las fotografías de Estibadores, siguiendo a Barthes, tienen un valor general, por medio del *studium*. Es posible interesarse por muchas fotografías, ya sea por su testimonio, o por su valor histórico o cultural. Este tipo de fotografías son unarias ya que muestran enfáticamente una realidad, son totalmente claras, este tipo corresponde a la foto reportaje. En este punto podemos decir que nos hemos estado refiriendo a sólo un tipo de fotografía que en parte es testimonial.

Mas la fotografía no es sólo eso, sino sólo una parte. Podríamos decir que a esta fotografía de corte documental o testimonial se le opone otra, la creativa o artística. Esta última es realizada o utilizada dentro del campo de las artes visuales y tiende a ser privilegiada, en el discurso crítico-académico, en desmedro de la otra porque se valora en relación a su referente y por la información que otorga (Donoso, 2012).

En el caso de las fotografías de estibadores podemos distinguir que está presente la fuerza constatativa, sobre todo considerando que son fotografías de eventos sociales, de una época en que todavía no existía la fotografía digital por lo que no se puede poner en duda su origen y su contexto. En ese sentido Gisele Freund (2001) afirma que es esa misma característica de reproducción de la vida social la que le da un carácter documental. En esa dirección Benjamin (2013b) reconoce que al captar el instante, la fracción de segundo nos permite ver cosas que el ojo humano no ve, actuando la fotografía como un inconsciente óptico, actuando como una huella del instante. Objeto y técnica se corresponden, donde el rol del fotógrafo pasa a ser esencial. La toma de las imágenes independientemente de cuál sea, siempre tienen que ver con una elección de algo de lo que queremos apropiarnos o de aquello que el operador logra captar mediante el aparato técnico.

4. Relación con el aparato técnico, relación social

Todo es fotografiable, pero la elección tiene que ver con los grupos y personas, con sus valores éticos y estéticos propios de una clase, de una profesión o de un círculo artístico, es decir de la estructura de grupo al que representan. “el hecho de que la significación y la función que se atribuye a la fotografía están directamente ligadas a la estructura del

grupo, a su mayor menos diferenciación y, sobre todo, a su posición en la estructura social” (BOURDIEU, 2003: 46). En esa dirección, la sociología nos aporta con la consideración del grupo para analizar la fotografía, con su estructura interna y que, de alguna manera, determina sus deseos de registro y memoria. En el caso de la fotografía familiar su función es solemnizar y eternizar momentos importantes de la familia para reafirmar el sentimiento de sí misma y de su unidad, a su vez es expresión de momentos de mayor cohesión como en el caso de la fotografía matrimonial. Las ceremonias son fotografiadas porque escapan a la rutina y además porque proyectan la imagen que el grupo quiere mostrar. Asimismo, la fiesta o las vacaciones, se asocian a momentos importantes y de felicidad y, en esa dirección, tienen que ver con la fotografía, buenos momentos, son buenos recuerdos, como también, todos aquellos momentos que sean de refuerzo de los lazos entre los individuos (Bourdieu, 2003). Así, el ritmo fotográfico tiene que ver con los ritmos del grupo y se limita a sus ocasiones y a ciertas formas o modos de realización tradicionales o estereotipados. Ante ello, la fotografía se constituye como una instancia proyectiva de la imagen deseada, del momento a recordar, de la integración y la felicidad y a veces, se constituye como trofeo. En esa dirección Castel menciona que la fotografía “expresa un ethos de un grupo, la percepción de una distancia respecto a otro grupo, aspiraciones de prestigio social... sería de este modo un indicio de actitudes sociales más profundas” (CASTEL, 2003: 332).

Es para la mayoría netamente ritual, ceremonial y determinada, en palabras de Bourdieu, índice e instrumento de integración, a diferencia de una fotografía artística que no tiene que ver con una integración social sino que va mas allá de la práctica tradicional y se orienta a fines estéticos aunque, de todos modos, practicada por individuos posibles de definir socialmente.

5. Imagen y memoria

Didi-Huberman dirá que “siempre ante la imagen estamos ante el tiempo” (2011: 31). Ante una imagen –tan antigua como sea- el presente no deja jamás de reconfigurarse, incluso aunque sean imágenes recientes y contemporáneas. Dado que la imagen deviene pensable en una construcción de la memoria, las imágenes han producido memoria. Como vimos anteriormente una de las funciones de la fotografía en la vida fa-

miliar es solemnizar y eternizar momentos importantes de la familia, la fotografía familiar expresa la verdad del recuerdo social, es el noema.

En esta relación entre imagen y memoria Kracauer identifica que en el caso de la fotografía ésta se diferencia de la memoria en tanto puede representar el espacio global del tiempo, a diferencia de la última, ya que la distancia temporal se ve dilatada, porque la selección de las imágenes de la memoria son arbitrarias por los aspectos que se filtran (Kracauer, 2008), o se seleccionan, y que tienen que ver con los significados asociados a las personas. No obstante, estos significados -como se relacionan poco en el espacio temporal- las imágenes de la memoria, se vinculan a la fotografía, que en el fondo es fragmento de sentido, o como dice el autor: conglomerado de despojos. La fotografía de la memoria se relaciona a 'contenidos' de lo que se reconoce como verdadero, a lo válido, que es lo inolvidable y que, por lo tanto, es historia. Sin embargo, cuando la fotografía envejece es difícil llegar a lo verdadero por su referente original. En la fotografía de memoria lo verdadero permanece pero en las otras fotografías el valor como signo se pierde aunque queda a libre disposición de la conciencia más allá de la disposición originaria del que fuera extraída la imagen.

En ese sentido la fotografía se enlaza a la memoria. La imagen nos remite a un pasado existente a un noema, pero cuando interrogamos a la fotografía sólo podemos percibir lo que aparece, un fragmento de una historia determinada, porque las personas, los referentes inmediatos, los individuos que estaban esas fotografías, ya no están en medio de nosotros ¿Qué pensaba el hombre de lentes que ríe? ¿qué celebraban en las cenas? ¿cuáles eran los temas que se debatían en las asambleas? etc.



Para el caso de las fotografías de estibadores en relación a la memoria éstas presentan una situación particular porque pertenecen a un gremio del cual tenemos ciertas informaciones que nos permiten remitirnos a aspectos generales o fragmentos: en el gremio se juntaban en asambleas masivas, se realizaban cursos de capacitación, es posible observar participación masiva; existían ámbitos de distensión, como cenas, principalmente. Las instancias de reunión eran importantes, las personas se arreglaban, se tomaban fotografías -cosa que como dijimos anteriormente no era tan usual en la época-. Por lo tanto allí vemos huellas, un testimonio de lo que fue el pasado gremial portuario en Chile y, de algún modo, nos permiten ampliar la panorámica del pasado conocido y nos muestra una complejidad del desarrollo de este gremio.

Y tal vez uno de los aspectos de memoria que predominó en este gremio fue el prestigio social



En esa fotografía podemos observar la elegancia de la mesa: las copas, el mantel blanco, las servilletas; la elegancia de los trajes, los peinados; la abundancia: cada quien tiene su propia botella de vino. ¿quién podría con esta fotografía remitir a la figura del obrero? Pocos. Los estibadores representaban a una elite obrera, con poder sobre su trabajo y sobre los gobiernos de turno por medio del uso de la huelga y los paros. La fotografía me parece que muestra un status, en que se muestran sobrios, sentados con su dirigente en que parece que hacen uso de los beneficios de su trabajo.

6. Reflexión

Estas fotografías como documento social efectivamente es un hecho ya que nos abre paso a otra panorámica del desarrollo gremial de este sindicato, del sindicalismo portuario y el sindicalismo en Chile. El sindicato de estibadores fue uno de los gremios más importantes de trabajadores marítimos portuarios, por eso la profundidad de su desarrollo dista mucho del de los gremios de hoy, y desde el presente se hace difícil visualizar esa experiencia. La fotografía en ese sentido nos ayuda a mirar la complejidad de ese desarrollo gremial: las masivas cenas, que pueden verse elegantes, las premiaciones, también masivas, los talleres sindicales, las asambleas. Los ámbitos de distensión que estas actividades implicaban; las sonrisas, la presencia de algunas mujeres, el vino. Claramente nos muestra otra realidad, más allá de lo que la historia de la prensa nos permitió identificar.

Mirar las fotografías de estibadores, además, nos ayuda a realizar un ejercicio diferente, en cuanto en la literatura consultada —que si bien es bien diversa— no hay análisis de fotografías de un gremio, ni tampoco desarrollos teóricos que hayan mirado específicamente las fotografías de gremios.

El aporte de la teoría en esos diversos ámbitos, nos ayuda a ver la dimensión de la fotografía como aparato que representa la realidad y que por eso es diferente a otros aparatos de registro dado que muestra un referente real, por ello su aporte a la vida social ha sido fundamental y utilizado masivamente en los ámbitos íntimos de la vida humana, incluyendo en el ámbito de algunos gremios, probablemente los más grandes. Esta característica se enlaza netamente a la condición social de los sujetos, como tiene un énfasis social, de algún modo, determinado por una estructura cumple con una regularidad para los individuos, tiene una función.

Bourdieu en su trabajo se preguntó ¿no es entonces natural que la fotografía tenga, en ausencia de otros soportes, la función de atesorar la herencia familiar? (BOURDIEU, 2003: 66) Nosotros también podríamos plantearnos la misma pregunta ¿no es acaso la fotografía la que tuvo la función para el gremio de estibadores de atesorar su experiencia gremial? ¿No es aquella la que representó en una imagen lo que ellos querían proyectar? Sin duda, la fotografía para el gremio de estibadores tuvo un rol, registrar una buena época de su experiencia gremial y aquí, podríamos tentar la respuesta que tuvo una función social de proyección de prestigio

y status como gremio, demostrarles a los demás sus logros, sus posibilidades de realización, lo grandioso que fueron: dueños del trabajo, organizadores del trabajo; activos gremialmente: estudiosos participantes etc. Que además tenían una vida más allá de la fuerza física en la cual existían instancias para compartir, pero además, para compartir con sus compañeros, como un grupo cohesionado. Su relación se proyectaba más allá de la simple relación laboral –por eso tal vez algunos hasta el día de hoy se juntan la plaza-. Buscaban atesorar un fragmento de su experiencia. Lamentablemente ese deseo no duró lo suficiente, bastaron unos pocos años para que la realidad de su experiencia cambiara y unos tantos más para que las fotografías pasaran al olvido, en esa dirección podríamos plantear 2 hipótesis en torno a la fotografía del gremio de Estibadores: 1) que la función de la fotografía del gremio era proyectar su grandeza y no ser atesorada para el recuerdo y la memoria de las futuras generaciones 2) con la desarticulación del gremio, con la privatización del puerto la experiencia gremial se debilitó de tal modo que destruyó la cohesión y por lo tanto, el sentido del gremio. La muerte de una experiencia, involucra el despojo de sus recuerdos y de sus tesoros.

Referencias bibliográficas

- BARTHES, R. (1999): *La cámara lúcida. Notas sobre la fotografía*. España: Paidós comunicación.
- BENJAMIN, W. (2013): *El París de Baudelaire*. (M. Dimópulos, Trad.) *Sobre Algunos temas en Baudelaire* (1939). Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- BENJAMIN, W. (2013): «Pequeña historia de la fotografía», en W. Benjamin, *Sobre la fotografía* (págs. 21-54). España: Pre-textos.
- BOURDIEU, P. (2003): *Un arte medio*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili S.A.
- CASTEL, R. (2003): «Imágenes y fantasmas», en P. Bourdieu, *Un arte medio* (págs. 331-377). Barcelona: Editoria Gustavo Gili.
- DIDI-HUBERMAN, G. (2011): *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.

- DONOSO, A. (2012): «Arte, documento y fotografía: prolegómenos para una reformulación del campo fotográfico en Chile (1977-1998)». *Aisthesis*, 52, 407-424.
- FREUD, G. (2001): *La fotografía como documento social*. Barcelona: Gustavo Gili SA.
- JOLY, M. (2003): *La interpretación de la imagen: entre memoria estereotipo y seducción*. Barcelona: Paidós Comunicación.
- KRACAUER, S. (2008): *La fotografía y otros ensayos. El ornamento de la masa I* (Primera ed.) (L. Carugati, Trad.). Barcelona, España: Gedisa.
- LEAL, V., & AGUIRRE, C. (2012): *Estiba y Desestiba, trabajos y relatos del Valparaíso que fue (1933-1981)*. Valparaíso: Obra independiente.

V

Filosofía y Política

Un estado nuevo para un príncipe nuevo: la génesis del protagonista político en el Príncipe de Nicolás Maquiavelo

Osvaldo Fernández Díaz

Una taxonomía bajo la forma de sucesivas arborescencias expone de entrada el plan de la obra. Así comi Osvaldo Fernández Díaz enza, sin mayor aviso, *El Príncipe* de Nicolás Maquiavelo. Salvo la dedicatoria, no hay otra introducción. El comienzo se reduce a trazar un esquema de lo que va a tratar. Todo queda dicho, pero todo queda, por el momento, en suspenso. Desde el primer capítulo ofrece un conjunto de arborescencias que abarcan casi por completo el programa teórico que le había indicado a Francesco Vettori en su carta del 10 de diciembre de 1513. Lo parco de este capítulo, posterga por el momento el desarrollo de este programa y los contenidos políticos que en él se contienen. Tanto las problemáticas como los desarrollos laterales que van a surgir a medida de que avance en la ejecución de la obra, aquí sólo quedarán enunciados. En estas primeras arborescencias, (usamos el plural, porque en verdad hay tres) se configura una trama que teje¹, ordena y esquematiza los distintos tipos de estado que por ese entonces existían y pugnaban en Italia. Esta figura que esboza el capítulo primero supone un enorme esfuerzo de abstracción. Puesto que la tipología que resume el cuadro político italiano, tiene en cuenta además las transformaciones que comenzaban a sufrir estos estados; mostrando, por una parte, las formas nuevas que estaban emergiendo, y aquellas que dejaban de ser en la convulsionada escena política situada en el vértice de los siglos XV y XVI. Es esto lo que Maquiavelo le da a entender a Vettori, cuando le habla del “príncipe nuevo” como la figura del poder privilegiada por este ejercicio político que es *De Principatibus*,

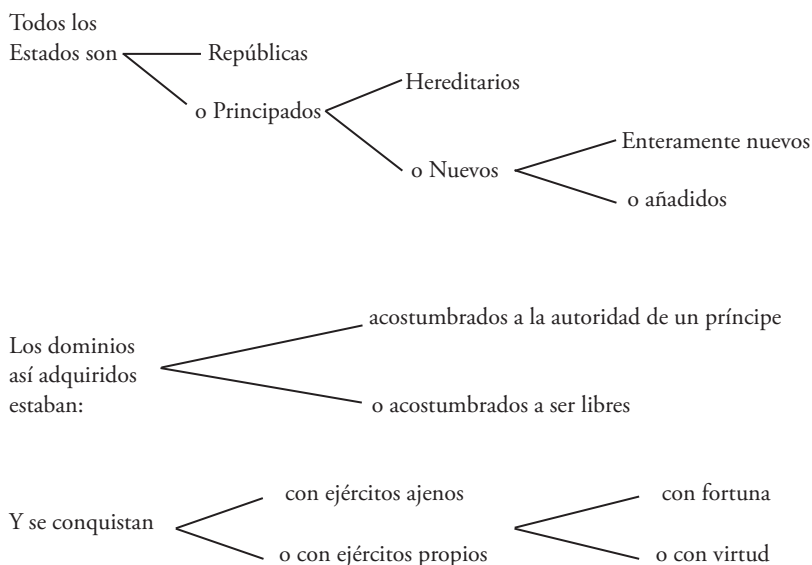
¹ La imagen es le pertenece a Maquiavelo, quien la hace explícita en el segundo capítulo, cuando anuncia lo que va a hacer: «... me encargaré de retejer la trama expuesta, para discutir cómo estos principados se pueden gobernar y mantener.»

que trata centralmente de una figura del poder, que supone tanto Príncipe como al Estado.

En síntesis, a través de este plan, Maquiavelo se dispone a poner a ejecución lo que le había anunciado a Francesco Vittorio, cuando le escribía que acababa de terminar un “opúsculo” que había titulado *De Principatibus* en el cual se desarrollaba una reflexión, lo más profunda posible acerca de:

... los problemas que plantea un sujeto como ése. Sobre aquello qué es el Estado, cuantas especies hay, como se adquiere, como se mantiene, como se pierde. Y si algunas de mis elucubraciones le han gustado, esta no debería desagradarle. Ella debería sobretodo interesar a un príncipe, y en especial a un príncipe nuevo...².

Este esquema puede exponerse mediante la siguiente figura:



² Carta a Francesco Vettori, 10 de diciembre de 1513.

La forma de la taxonomía

En esta taxonomía, cuyas figuras hemos diseñado, se dispone aquello que se va a tratar. En ellas, mediante oposiciones binarias se procede a un proceso de descarte sucesivo de una de las opciones. Siempre hay dos y siempre es necesario optar. Se opta por aquellas líneas que tendrán un desarrollo posible en la obra: quedando fuera de examen, aquellas ramificaciones que se van a desechar. Así y sucesivamente van quedando sin tratar, primero, las repúblicas, y luego, los estados hereditarios. Toda esta operación de descarte, como se puede ver en el esquema, nos conduce al directo al tipo de Estado que Maquiavelo llama “nuevo”. Las preguntas que pudieran surgir a propósito de tal operación de descarte y acerca de la razón de ser de estas “ramas muertas” de la arborescencia, aluden a problemáticas nodales en el escrito.

Cierran este ordenamiento otras clasificaciones que se refieren tanto a la naturaleza de los estados que se conquistan, como a la forma que esta conquista asume. Ya sea que el príncipe lo hace con ejércitos propios, ya sea que emplea ajenos. Ya sea que se atiene sólo a la fortuna o que se esfuerza en su propia virtud. Son modos distintos y alternativos de adquirir (conquistar) y mantener los estados. En este caso la eliminación de una de las alternativas supone una diferencia entre lo que es más apropiado de lo que no lo es en la acción del Príncipe. Con ella hemos entrado ya en el propio campo de la política.

Estado, territorio y poder

La frase inicial, «Todos los estados, todos los dominios que han tenido o tienen (imperio) poder sobre los hombres, han sido y son ya sea repúblicas, ya sea principados», es una oración compuesta, cuya frase principal inicia la taxonomía, eliminando por la lógica del descarte como hemos dicho, a la república de la materia a tratar en el libro³. Aquí tenemos lo que podemos llamar la primera rama muerta de la arborescencia y a una de las primeras preguntas que circulan acerca de si Maquiavelo era monárquico o republicano. Duda tanto más pertinente cuando se piensa

³ Hay toda una discusión al respecto, y una hipótesis aceptada por la crítica (Cf. Ménissier, Thierry, «Chapitre premier du *Prince*: Les mots du pouvoir et le modes de la pensée politique» en Zarka, Yves Charles Ménissier, Thierry, *Machiavel, le Prince ou le nouvel art politique*, Paris, PUF, 2001) de que *El Príncipe* fue precedido por la redacción de los diez y ocho primeros capítulos de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*.

que quien escribía era alguien que había perdido todas sus prerrogativas ciudadanas a causa de la caída de la república florentina.⁴ La hipótesis de que no fuera *El Príncipe* la primera obra política que escribe Maquiavelo, y que es más que posible que haya habido una antelación de los *Discursos sobre la Primera década de Tito Livio*, explica que una reflexión sobre la república no desaparezca del todo, y que incluso se haga perceptible en algunos capítulos⁵.

La oración subordinada parece suspender el desarrollo de la trama por un momento, para decir algo previo acerca de aquello que va a hablar; a saber del Estado. Por eso dedica esta frase intercalada para emprender una aclaración, tanto a propósito del Estado, como de la cuestión del poder. En efecto, «... todos los dominios que han tenido y tienen poder (imperio) sobre los hombres...». La frase adjunta al concepto de estado, otros dos conceptos más. Uno, el de “dominio”, que surge allí como un sinónimo, y el de “imperio” que podría traducirse por poder. El término “**dominio**” que aparece a simple vista como un sinónimo, introduce empero una dimensión, concreta, espacial, territorial, sobre lo que era sólo una expresión jurídica del “estado”⁶. Luego, todos los estados son, a la vez, un **territorio**, requerido de fronteras claras, delimitado físicamente, donde se dirime el ejercicio concreto de una soberanía; es decir, allí donde se ejerce, «... un poder sobre los hombres». El término “imperio” usado por Maquiavelo para designar este poder, se vincula estrechamente al de estado y a la materialidad espacial de un territorio. Esto quiere decir que aquel ejercicio del poder está sujeto a límites espaciales y que se entiende por estado a todo este conjunto.

⁴ Con la caída de la República florentina tras la llegada de los Médicis, Maquiavelo es despojado de sus cargos, enviado a prisión, torturado, y bajo la acusación de haber participado en una supuesta conjura se le había condenado a muerte. Fue liberado cuando uno de los Médicis ungido Papa agració a los condenados, y en su caso relegado a las afueras de Florencia.

⁵ Ver en especial el capítulo V, en donde habla de los estados acostumbrados a vivir en libertad y el IX que se refiere al principado civil donde el príncipe es elegido por una de las partes de la sociedad civil.

⁶ Ver al respecto las valiosas observaciones de Jean-Louis Fournel, et Jean Claude Zancarini en Machiavel, *De Principatibus, Le Prince*, Introduction, traduction, postface, commentaire et notes de Jean-Louis Fournel, et Jean Claude Zancarini. texte italien établit par Giorgio Inglese. PUF, Paris, 2000.

En lo primero que Maquiavelo se afirma para comenzar a hablar de la política, es en lo que se refiere al Estado. Es su primer punto fijo, su punto de referencia, que aparece ya zanjado en la obra. No indaga mayormente sobre su esencia. Por lo menos no al comienzo ni tampoco de una manera directa. El Estado queda definido de inmediato como el asiento del poder, como una estructura de la soberanía, delimitado espacialmente por un territorio. Al parecer no hay movimiento todavía en la reflexión y no es por ahí que la reflexión va a transitar. Es en la disposición de la arborescencia de los diferentes tipos de estados que vamos a detectar un movimiento, pero que no se refiere al estado en sí, ni a su estructura como estructura de poder, que es algo ya dado desde el comienzo, sino a otras categorías que lo circundan y le dan sentido. Ni la acción política, ni el sujeto de esa acción revelan aun su naturaleza. Es justamente el movimiento que recién comienza el que irá haciéndolas visibles. Así pues, al principio el príncipe sólo aparece para definir un tipo de estado, el Estado nuevo que será central en el libro, ciertamente, pero nada más se nos dice todavía acerca de este “nuevo príncipe”, ni tampoco de la subjetividad del poder que detenta su estado. Nada del lugar que ocupará como protagonista de una práctica que también es opaca al comienzo.

El programa especificado en la carta a Francesco Vettori insistía en anclar la reflexión en aquello, «...que es el Estado, en cuántas especies hay, en cómo se adquiere, en cómo se mantiene, y en cómo se pierde.» Desde esta primera frase nos damos cuenta, entonces, de que se trata los principados como diferentes tipos de **estado**, definidos con relación a **un poder limitado en el tiempo y en el espacio**. Pero, lo más importante, es que esta triple relación surge indisolublemente ligada. Una especie de círculo solidario de hierro ata estos conceptos al príncipe. Esto es, desde un comienzo se entiende el quehacer político como el esfuerzo para obtener el poder o soberanía y luego la urgencia y necesidad de conservarlo y mantenerlo dentro de un determinado espacio concreto, físico e histórico, a la vez. Es éste el dominio donde va a definirse tanto el esfuerzo por adquirir el estado, como después el de mantenerlo, y respecto del cual se dirá cómo se pierden, o cómo se pueden reconquistar. Luego, los dos momentos en que se define la acción política del príncipe: el de la conquista del poder y el de la conservación de ese poder, aparecen estructurados con respecto a la materialidad concreta de un territorio. Estos son los momentos constitutivos de la práctica del príncipe, práctica que hace posible que un príncipe pueda llegar a ser tal, o deje de serlo.

Estas son las dimensiones en que Maquiavelo deja definida la relación entre la política y el Estado. Tal relación circunscribe y hace concreto el ejercicio de la política. Introduce además una historia. Se crea una historia para ella. Como se verá en el príncipe hereditario, éste hereda un estado y la historia de ese estado, historia ancestral dinástica y por lo tanto no suya en la medida que el no es, en sí la dinastía, si bien la expresa y representa. Gobernar supone para él hacerse cargo y adoptar esa dinastía, no ser un príncipe autónomo y adoptar una forma de gobierno como quien hereda un patrimonio. Es la ausencia de autonomía, y por consecuencia su propia práctica política, no es autónoma.

Aunque en los ejemplos de estos tipos diferentes de Estados principales, nos encontremos con lo que hoy llamaríamos proto-estados, el criterio jurídico general está ya funcionando. No se trata todavía de estados nación. Pero hacia allá se dirige el pensamiento político de Maquiavelo. Con lo cual podemos concluir que Maquiavelo fue el primero que con claridad vinculó indisolublemente la acción política con el poder del estado. Decir poder en este caso, es decir estado. Maquiavelo ancló, tanto la acción política como la reflexión política en torno al Estado.

Del príncipe nuevo

De las distintas figuras del poder que pueblan y articulan el relato que contiene *El Príncipe* de Maquiavelo, la que se refiere al “príncipe nuevo” constituye hasta tal punto el eje central de la obra, que se puede decir que todo el opúsculo, le está dedicado. Es, en consecuencia la figura más importante de todas. Intentaremos mostrar, cómo desde esta figura Maquiavelo logra proyectar de inmediato su reflexión hacia una realidad que también nos atañe, porque en lo que respecta a la práctica política, ésta se prolonga hasta hoy dentro de los modos y maneras con que Maquiavelo diera cuenta de ella. Cabe coincidir en el hecho que Maquiavelo no reflexionó en términos de futuro o de inmortalidad. No era a la posteridad a lo que apuntaban sus reflexiones, sino a un presente regido por la inmediatez. En efecto, su insistencia en el “ser” de la cosa, en su “verdad efectiva”, implicaba, más bien, anclarla firmemente en lo inmediato, que proyectarla a una utopía por venir, que estuviese regida por un “deber ser”. Nos lo dice clara y precisamente en el capítulo XV del Príncipe:

...puesto que mi intención es escribir algo útil y que se entienda, me pareció más conveniente seguir la verdad efectiva de la cosa, que no la imagen que se tiene de ella. Muchos se han imaginado repúblicas y principados que no han visto nunca ni sabido que existiesen verdaderamente.

Tres figuras del poder organizan y ordenan el movimiento de la reflexión política en *El Príncipe* de Maquiavelo. Tres figuras que cubren todas las dimensiones temporales posibles. Una que es la figura del príncipe que está dejando de ser, al que Maquiavelo designa como el príncipe, natural, o hereditario. Figura que pertenece al pasado y que en esa época bisagra entre una tardía Edad media y el inicio ascendente del capitalismo, abandonaba la escena política. Con ella se inicia *El Príncipe*. La otra figura nos proyecta hacia el futuro y hacia el final de la obra. Es el príncipe invocado, que da cuenta de la utopía maquiaveliana y que expresa la dimensión mítica de su discurso político. Es la figura política que representa lo que podría ser. Entre ambas se sitúa, el príncipe nuevo quien representa la figura que en ese momento estaba siendo, mediante la cual se abre la mirada a la concepción política de la modernidad que inaugura Maquiavelo. Es a esta figura del poder que, como hemos dicho, Maquiavelo dedica su obra, aunque una segunda lectura del libro podría leer entre líneas una referencia continua al príncipe mítico, constituyéndose en un proyecto político concreto.

Una figura del pasado: el príncipe hereditario

Si la figura del príncipe antiguo, representa una mirada al pasado, ésta no evoca el pasado con el solo objetivo de dejarlo atrás, abandonado, y quedar él mismo abandonado en él. Desde que se le presenta allí, en el segundo capítulo, ingresa en este juego de relaciones políticas que la obra instala entre estas distintas figuras del poder. En efecto, en esta presentación de los estados hereditarios, dos fórmulas definen los estados hereditarios, al unísono: por una parte, son los estados, “acostumbrados a príncipes de la misma dinastía”; y, por otra, hay en ellos, “bastante menos dificultad para mantenerlos que en los nuevos”. Si la primera consideración lo define desde el interior, señalando la calidad de príncipe que allí emerge; mientras que la otra es una definición que depende del elemento con el cual es comparado: el “príncipe nuevo”, aunque nada se diga aún de esta figura política. Se puede concluir, entonces, que el príncipe hereditario es examinado, desde el principio, bajo

la óptica que Maquiavelo está inaugurando. Óptica que corresponde a una nueva lógica del poder y que se va a hacer transparente a través de las relaciones que genera esta otra figura política que es el príncipe nuevo.

Es a propósito del juego entre estas diversas figuras del poder, que este “príncipe antiguo” o hereditario, aparece de inmediato comparado con un nuevo príncipe, y por lo tanto determinado por éste, aunque de éste último no haya mayor mención todavía, ni nada se diga tampoco a qué se refiere esta comparación entre la mayor o menor dificultad para mantenerse en el poder. Así este príncipe nuevo, que apenas se asoma, está ya definiendo comportamientos y procederes que se anuncian como contrapuestos a los del príncipe antiguo, y que revelan que ese príncipe hereditario de quien se habla, es la figura del poder desde donde se parte para trazar la génesis del príncipe nuevo que va a transitar desde la casi ausencia de dificultad, hacia la plena dificultad⁷. A través de esta figura y los cambios que a ella afectan, se diseña una génesis histórica y política que alude en fin de cuentas a la disolución política del mundo medieval.

La mirada al futuro: la invocación al mito-príncipe

La otra figura, que es aquella con que la obra termina, en el capítulo XXVI será presentada desde una invocación. Invocación que anuncia y propone para Italia lo nuevo que estaba comenzando a ocurrir en otros lugares de Europa, el cambio histórico que ya estaba en marcha en aquellas regiones de Europa, con el surgimiento de los Estados absolutos. De hecho, el capítulo que se le destina lleva por título: “Exhortación a tomar Italia y liberarla de los bárbaros.” No es todavía para Italia, una figura real, es un mito, un mito movilizador, que se encarnaría en la figura de ese príncipe liberador que insinúan las páginas finales de la obra. Antonio Gramsci y tras él. Louis Althusser han celebrado este capítulo como la novedad política de Maquiavelo. De hecho Gramsci propondrá concretamente, leerlo como una suerte de Manifiesto, o llamamiento como lo fue mucho más tarde *El Manifiesto Comunista*. Pero al mismo tiempo que este llamamiento se lleva a cabo, la invocación

⁷ Esto lo va anunciar mediante la frase que introduce, en el capítulo tercero, así brusca-mente, sin mayor preámbulo, el nudo central de la obra, y su principal problemática: “Pero es en el principado nuevo en donde está la dificultad”.

final de de un príncipe italiano, incita a recorrer de nuevo la obra para encontrar allí, en los meandros del discurso las claves que permitirían anexar en príncipe nuevo al desenlace de una trama que la obra estaría proponiendo. Este cambio de dimensión hace del príncipe nuevo una antesala del príncipe mítico.

Luego, a través de una segunda lectura del *Príncipe* que tendría como eje rector este “príncipe italiano”, ya no local, quien estaría destinado a realizar la unidad de aquella Italia fragmentada y dispersa, en donde pequeños estados se agotaban en una pugna incesante de todos contra todos. Todo allí es mítico, pero todo es políticamente posible, representando esa tercera figura un jacobinismo “avant la lettre”.

La verdad efectiva de la cosa: la génesis del príncipe nuevo

Como hemos dicho, *El Príncipe* de Maquiavelo está dedicado al “príncipe nuevo”. ¿Cómo surge esta figura? A través de un desplazamiento físico y espiritual del príncipe hereditario. (Advertimos que los diferentes pasos de este movimiento que va del príncipe antiguo o hereditario al nuevo, no son históricos, sino lógicos. Con esto queremos indicar, que se habla de pasos depurados de toda contingencia. La cosa ocurrió así, pero también de otra manera, aunque el momento que escribía Maquiavelo ya la burguesía comenzaba a dictar las normas del acontecer político) En efecto, la génesis del “nuevo príncipe”, comienza por la aparición de aquellos estados que Maquiavelo llama mixtos. Estos estados surgen porque el príncipe hereditario sale de su estado y va la conquista de otro. Es un acto innovador, de usurpación, que contradice las normas de gobierno a que la dinastía lo había instruido e impuesto. Este acto le significará su primer encuentro con una dialéctica amigo/enemigo que va a comprometer desde un comienzo tanto la conquista como el gobierno, esto es, la preservación del nuevo estado. Según sea la configuración o cuadro político como se diseña esta conquista, es el tipo de estado que surge. Estos pueden ser, estados de una misma provincia o lengua; o estados de distinta provincia y lengua; estados similares al del Turco; o de un príncipe que gobierna con barones; estados acostumbrados a un príncipe, o estados que han sido siempre libres. Son los diferentes escenarios en que se va a resolver una situación política intermedia hasta que nos encontramos con el Estado totalmente nuevo.

Príncipe-Estado una pareja indisoluble

Cuando aborda la figura del “nuevo príncipe”, en el sexto capítulo, lo hace culminando una suerte de simbiosis que desde el comienzo había instalado respecto de ambos aspectos del poder; el Estado y el Príncipe.

Digo entonces que en los principados enteramente nuevos, donde habría un príncipe nuevo, se constata que hay más o menos dificultades para mantenerlos, según sea más o menos virtuoso aquél que los adquiere. Y puesto que este hecho —el de pasar de hombre privado a príncipe— presupone ya sea la virtud ya sea la fortuna, puesto que tanto la una como la otra han de mitigar en parte muchas dificultades. Sin embargo, aquél que se apoye menos en la fortuna se mantendrá más. También engendra facilidad que el príncipe sea obligado, porque no tiene otros estados, a ir habitar allí personalmente⁸.

Maquiavelo establece una estrecha y profunda solidaridad entre Príncipe y Estado. Ambos se determinan recíprocamente. En este sentido se puede decir que el Estado es “la obra de arte” del Príncipe nuevo. En tal sentido, el tipo de estado define al príncipe y el príncipe solo se puede expresar como tal a través del estado que el mismo ha creado como su obra. Es lo que se quiere decir con la frase, “un estado nuevo para un príncipe nuevo”. Esta frase que abre de inmediato una ineludible reciprocidad; el uno es por el otro, pero al mismo tiempo el uno hace al otro. El Estado nuevo hace al príncipe nuevo tanto cuanto el príncipe nuevo hace al estado nuevo. Y por lo mismo, la suerte del uno está amarrada a la suerte del otro. Todo funciona en ambos sentidos. Este estado que se supone es la obra suprema del nuevo príncipe, ha sido hecho conforme a un fin, y como tal resulta del más acabado ejercicio de la virtud de aquél. Mientras menos le deba su creación y mantenimiento a la fortuna, más virtuoso será el príncipe, y más perfecto será su Estado.

El privado que se hace príncipe

¿Quién es este «nuevo príncipe»? Lo dice explícitamente, cuando se refiere al protagonista de este acto político, como a “un privado se hace príncipe”. Esto supone simultáneamente varias cosas: primero, que ya no se trata del hijo del rey (Esta es una fórmula metafórica que se

⁸ Maquiavelo, *El Príncipe*, Capítulo VI.

puede usar para distinguir ambas figuras del poder. Con esta fórmula queremos referirnos al príncipe que ya no es heredero; de un linaje que lo ha ungido, o es un simple privado ajeno a las esferas del poder, que de pronto emerge como príncipe) En segundo lugar, se trata de alguien, que al no provenir de una dinastía, no ha sido preparado previamente para gobernar. “El que no sabe”, como lo define Gramsci, aunque acompañe esta expresión de otras implicaciones que no examinaremos aquí. El que no sabe debe, entonces, aprender a gobernar, ¿cuándo? No durante el momento de la conquista del poder que se define en la acción, en ese momento único cuando este individuo se apodera del poder. La formación viene luego, en un segundo momento cuando comienza a gobernar; es allí, entonces y en la urgencia, que este privado debe aprender a gobernar, en el riesgo y el peligro. En este caso se va a configurar de nuevo una dialéctica amigo /enemigo proveniente esta vez de entre quienes adhieren al orden que el nuevo príncipe decide darle al Estado, y quienes la rechazan aferrándose y refugiándose en la tradición. Es el resultado de esta pugna el que va a decidir la suerte de la empresa del nuevo príncipe. En tercer lugar, este individuo privado, como veremos en seguida, pudiendo ser cualquiera, seculariza la práctica política, sacándola del ámbito de lo sagrado, aunque esto va a seguir latiendo para siempre como tentación propia de todo poder. Luego, aprender en la urgencia se traduce en una práctica en la cual se aprende a medida que se hace.

Además, tratándose, en el caso de la conquista de un estado nuevo como de un acto laico, que quien lo lleva a cabo, es alguien que en ese mismo momento de la acción se está constituyendo como príncipe, y que se está haciendo tal, a medida de que hace su estado. Ya no es la dinastía el protagonista, como lo era en el estado hereditario. Ahora es el mismo que se está haciendo príncipe. El es su propia historia, pues no tiene una historia tras de sí. Este hecho imprime a esta práctica una proyección que se prolonga hasta nuestros días. Si quisiéramos hablar de la vigencia de Maquiavelo es por ahí por donde tendríamos que empezar.

Los escenarios posibles de un nuevo príncipe

A este acto constitutivo que se presenta en el sexto capítulo, le sigue un catastro de los escenarios posibles en que este acto puede darse. Ya sea por medio de la virtud (estamos hablando aquí en el lenguaje de

Maquiavelo, y este concepto inseparablemente opuesto al de fortuna, lo entendemos como todo aquello que ocurre gracias a la intervención del príncipe, mientras que la fortuna, es lo que adviene fuera de su intervención), como Moisés, o Hierón de Siracusa; gracias a la fortuna como fue el caso de Borgia al comienzo de su ascensión al poder, por el crimen como Agatocles, o el caso de un simple ciudadano, que en un estado civil es convertido en príncipe ya sea gracias a sus ciudadanos o gracias a una decisión de los nobles. Esta variada y casi curiosa tipología, anuncia a lo que será el protagonista político moderno, quien siendo un privado, puede ser cualquiera que posea la capacidad y saber hacer (en palabras maquevelianas, la virtud) para hacerse de una Estado e imprimirle la forma que se ha propuesto, y lograr mantenerlo dentro de tal orden de cosas.

Este catastro que no agota las posibilidades aproxima el protagonismo de este privado, a nuestros propios protagonismos. Solo que ahora son los partidos que han reemplazado al individuo, y repitiendo a Gramsci debiéramos decir, que desde fines del siglo XIX el nuevo príncipe ha pasado a ser el partido. O a la dimensión global, transnacional, que comienza a adquirir la práctica política actualmente, nos invitaría a pensar en el nuevo príncipe contemporáneo como un movimiento de características e dimensiones internacionales.

Referencias bibliográficas

- MACHIAREL (2000): *De Principatibus. Le Prince*. Introduction, traduction, postface, commentaires et notes de Jean-Louis Fournel et Jean-Claude Zancharini. Texte italien établi par Giorgio Inglese. Paris: PUF.
- MACHIAREL (2001): *Le prince ou le nouvel art politique*. Sous la direction de Yves Charles Zarka et Thierry Ménissier. Paris: PUF.
- MAQUIAVELO, Nicolás (2004). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Buenos Aires: Losada.

Carl Schmitt: mito político, antirracionalismo y construcción de la identidad nacional

Gonzalo Jara

Resumen

El siguiente artículo busca dilucidar el concepto de mito político o social en Carl Schmitt y de cómo este transcurre al rededor de su filosofía. El filósofo alemán, logra articular la idea de mito político a través del teórico del sindicalismo revolucionario Georges Sorel y desde ese momento se comienza a hacer partícipe de una posición antirracionalista que se venía dando en la filosofía occidental desde finales del siglo XIX. El neutralismo de la modernidad desata una concepción vitalista sobre la creencia de un mundo en conflicto total, donde la imagen de la nación se convertirá en el pilar de una nueva representación mítica.

Palabras claves: mito político, antirracionalismo, soberano, decisionismo, nación.

El rango de un intelecto es hoy determinado por su relación con el armamento. Usted ha logrado poner a punto una técnica de guerra particular: una mina que explota sin estruendo.

Ernest Jünger, palabras dirigidas a Carl Schmitt

El mito político y su época

Las ideas políticas de finales del siglo XIX y hasta mediados del siglo XX se vieron revitalizadas gracias a la problemática que entrego el concepto de mito político. En esos casi 40 años, la izquierda como la derecha comenzarán a reestructurarse y a pensar cuáles eran los nuevos objetivos a seguir en lo relacionado a la acción política. Desde de ese momento, la discusión se centra en la movilidad de las masas y en su praxis política

inmediata, que algunos comienzan a visualizar desde el mito político. Sin embargo, para algunos intelectuales esta sincronización de ciertos grupos políticos con el mito llevó a un decaimiento total y aberrante de todas las construcciones racionales entregadas por la modernidad, tales como la libertad, la democracia liberal, la igualdad y lo que se había comprendido como Estado soberano. Así también, sentían que se estaban destruyendo las construcciones morales universalistas reafirmadas en el insoslayable imperativo categórico, como también se ponían en cuestión los principios mecanicistas y finalistas de las ciencias, las construcciones *a priori*, etc. Estos constructos modernos se vieron combatidos por las ideas que se introducían en la política a través de la creencia en el mito, comienza a aparecer el pragmatismo, el relativismo, el vitalismo y una nueva concepción de lo religioso en lo social que encerraba una fuerza teológica novedosa y nunca antes desarrollada en la movilidad de las masas. Todo esto descolocaba a los intelectuales, filósofos, juristas y literatos pues estos veían como sus contemporáneos se enmarcaban en las nuevas tendencias irracionalistas que se introducían con una fuerza sorprendente y la vez peligrosa.

El autor que analizaremos para obtener una lectura del mito político será Carl Schmitt. El filósofo alemán desarrolla su teoría política desde construcciones irracionalistas que se oponen por completo a la modernidad y a su cumulo de ideas desgastadas por la guerras mundiales y los tratados internacionales de posguerra. Schmitt, nos planteara una estructura de imágenes míticas que tendrán relación tanto con la movilidad de masas, como también, con su concepción jurídica de soberanía nacional del fascismo.

El soberano, la excepción y el decisionismo como bases para la comprensión del mito en Carl Schmitt

En el texto de Schmitt titulado *Teología política* (1922), se estructuran tres de los conceptos que se presentan como una base irracionalista del ideario político del jurista alemán, estos son el de Soberano, el estado de excepción y el decisionismo. Los tres se requieren unos a otros para su activación, pues no funcionarían eficazmente por si solos. El concepto de soberano, sustentaría a la decisión y a la excepción, ya que este les daría el poder de movilidad que necesitan, pues en él está la representación que implica la reducción constante de la multiplicidad de intereses y provocaría la concentración necesaria de la fuerza.

Para Schmitt “Soberano es quien decide sobre el estado de excepción” (Schmitt, 2009: 13). Analicemos la citada frase de Schmitt en sus tres partes las cuales ya nombramos, la de “soberano”, “estado de excepción” y el “decisionismo”. El filósofo alemán, cree que el soberano es el que logra tomar decisiones en casos de conflicto en momentos límites de extremos de desorden, esto, para poner en construcción un orden jurídico nuevo y antojado, el cual de una u otra forma mantendría el derecho que había sido pasado a llevar. Para Schmitt, estos momentos límites son una constante en la vida política. El soberano decide cuándo debe darse la excepcionalidad. En Schmitt, la excepción es un momento jurídico que no se comprende dentro de la razón jurídica moderna, sino que es espontánea: “lo excepcional es que no se puede subsumir; escapa a toda determinación general, pero al mismo tiempo pone al descubierto en toda su pureza un elemento específicamente jurídica, la decisión” (Schmitt, C, 2009: 18). La excepción crea situaciones a través de la decisión del soberano, en donde se pueden reafirmar ciertos preceptos jurídicos esenciales que tienen relación directa con el orden inmediato. El soberano, luego crea las situaciones necesarias para el estado de excepción y asume de esta forma el monopolio de lo que significa la última decisión. Schmitt cree que esto es la base de la soberanía del Estado. La excepción es una herramienta irracionalista que el soberano puede utilizar antojadizamente para destruir la repetición en la vida política. Schmitt nos comenta:

El racionalismo consecuente sería decir que la excepción nada prueba y que solo lo normal puede ser objeto de interés científico. La excepción perturba la unidad y el orden del esquema racionalista [...] lo normal nada prueba; la excepción todo; no solo confirma la regla, sino que esta vive de aquella. En la excepción, la fuerza de la vida efectivamente hace saltar la costra de una mecánica anquilosada en repetición [...] (Schmitt, 2009: 19 -20).

La excepción entonces es un medio para sacarnos del hastio de las generalidades de la razón, que nos hacían negar las potencias creativas y vitales de la acción inmediata. Ésta le permite al soberano crear espacios nuevos de poder, lo aleja de la norma, lo separa de la tranquilidad política que impone la racionalidad jurídica kantiana moderna y destruye lo repetitivo e inmóvil que se visualiza en las leyes constitucionales.

La decisión que concibe el estado excepcional nace de la nada, pero esta nada guarda las características de ser creadora, pues avanza sin amarras que la detengan, ésta no tiene argumentos previos, solo tiene la mi-

sión de crear situaciones nuevas nunca antes vistas, estas es “una decisión absoluta, creada de la nada, que no razona, discute ni se justifica” (Schmitt, 2009: 57). La decisión es la acción misma que se pone en marcha sin restricciones preconcebidas, el soberano en este momento se convierte en una especie de subversivo revolucionario (Galli, 2008: 45) que destruye el orden viejo para imponer un orden nuevo que está dispuesto a cambiar, este no será neutral ni quietista, como lo es el Estado moderno y liberal, sino que lo integra a un conflicto permanente.

Entendiendo esto, podemos decir junto con Galli que; “el mito es en resumidas cuentas, la forma histórica de la excepción, y sus sujetos son los partidos de masas [...]” (Galli, C, 2008: p 37). Entonces, lo que llamaremos mito político en Schmitt tendrá tres características necesarias ya antes nombradas: el decisionismo, la excepción y el soberano, pero se presentaran de manera distinta según sean las circunstancias históricas y políticas de quien los active en las masas.

La teoría política del mito en Schmitt: El mito-nación

El jurista alemán, en el texto *La teoría política del mito* (1923) comienza analizando la acción directa utilizada por los anarquistas y su poder explícitamente irracionalista. Schmitt, creía que en esta forma de acción muchas tendencias políticas podían actuar a la vez. Entendía a los bolcheviques como herederos de esta manera de práctica revolucionaria (propiciada históricamente por el anarcosindicalismo), creía que la época de la acción directa fue la que impulsó en suelo ruso la Revolución de Octubre, ya que en ella existían varias tendencias funcionando. Schmitt escribe sobre la razón de esta afirmación:

La razón es que operaron conjuntamente temas nuevos, irracionalistas, de la aplicación de la violencia. No fue el racionalismo convertido en su opuesto por una exageración extrema, fantaseando utopías, si no una nueva fe en el instinto y la intuición, que elimina toda creencia en el debate, y que también rechazaría hacer madurar a la sociedad para el debate a través de una dictadura educativa (Schmitt, 2009: 142).

La acción directa que se aplicaba en esa época, estaba influida según Schmitt, por las ideas que se manifestaban en *Reflexiones sobre la violencia* (1908) de Georges Sorel (autor que Schmitt hizo conocido en lengua alemana). Schmitt, cree que en ese texto se hacen explícitas las tendencias políticas y filosóficas entregadas por Bakunin, Proudhon y por el filósofo

de la *Duración*, Henri Bergson. El jurista alemán nos escribe que: “El fundamento de estas reflexiones sobre la violencia es una teoría de la vida concreta inmediata, tomada de Bergson y trasladada por la influencia de dos anarquistas, Proudhon y Bakunin, a los problemas de la vida social” (Schmitt, 2009: 143).

La lectura de Bergson es de gran interés para entender *Reflexiones sobre la violencia*, a lo cual Schmitt le da una gran cabida en su texto, dado que Bergson no solo influencia directamente a Sorel, sino que también, a muchos autores a los cuales Schmitt presta atención. Bergson aporta los conceptos filosóficos para la estructuración del mito político, pues en su *Evolución creadora* (1905) plantea el descubrimiento metafísico del *elan vital* (impulso vital) el cual, es un desarrollo de la vida a través de tendencias antagónicas que luchan para superarse y de esta forma evolucionar. Estas tendencias que se movilizarían a través de la *intuición* que es la comprensión profunda de los objetos y de lo que tienen de inexpresables y por lo mismo, superarían el conocimiento superficial de la razón, entonces, para Bergson la inteligencia y la razón no serían buenas herramientas para conocer lo real. La intuición, nos permite concebir un espacio en donde la temporalidad se convierte en una duración imperecedera, la cual no tiene relación con el futuro sino con una acumulación entre pasado y presente, pues lo que se encuentra fuera de esto serían abstracciones que no nos permitirían llegar a la acción. El reconocimiento de este tiempo en duración, solo puede proceder de un principio psicológico llamado por Bergson el *yo profundo*, (contrario al yo superficial de los conceptos geométricos y las construcciones mecanicista y finalistas) este solamente es contemplado a través de un pensamiento arcaico llamado por Bergson *lo religioso* el cual se muestra contrario a la inteligencia, pues esta última nos lleva solamente a pensar concepciones utilitarias e individualistas. El pensamiento religioso, permitirá dejar eclipsada a la inteligencia y dejaría avanzar a la pura intuición. Según Schmitt, estas ideas vitalistas de Bergson se reafirmarían en Sorel a través de las lecturas de Proudhon y Bakunin¹, nos explica Schmitt:

¹ Proudhon y Bakunin son la imagen del conflicto totalizado para Schmitt. En una época de su vida Proudhon era un adherente a la guerra y esta actitud influenció directamente en la filosofía de Sorel. El tema de la guerra es desarrollado por el filósofo del federalismo en un libro que causó revuelo en su época el cual tenía por título *La Guerra y la paz* (1861), podemos leer en un fragmento del texto: “La guerra es el fenómeno más profundo, más sublime de nuestra vida moral. ningún otro puede comparársele: ni las celebraciones imponentes al culto, ni el poder soberano, ni la gigantesca creación de la industria [...]”

[...] para estos últimos, el anarquismo significa un combate contra toda especie de unidad sistemática, contra toda la uniformidad centralizada del Estado moderno, contra la burocracia, la policía, contra la creencia en dios experimentada como centralismo metafísico [...] Bakunin confiere a ese combate contra dios y el Estado el carácter de un combate contra el intelectualismo y contra la forma tradicional de cultura en general [...] tampoco la ciencia tiene derecho a gobernar. Esta no es la vida, no crea nada, solo construye y conserva [...] sacrifica la plenitud individual de la vida en el altar de la abstracción [...] (Schmitt, 2010: 144).

Todo lo que considera Schmitt en Sorel es que existe una coalición de las ideas del anarquismo con las ideas vitalistas de Bergson. Pues Sorel, mezcla la idea de la intuición con la idea de la revolución social, pero entregándole movilidad desde las imágenes que da el mito, pues desde el instinto mismo surge la imagen del mito político que aparece como la representación de la batalla final o el de la catástrofe capitalista. Sorel, construye la imagen de la *huelga general* que es la que le dará el poder definitivo al proletariado para presentar su supremacía moral ante la decadencia de la burguesía. Estos últimos se encuentran en esta condición por el hecho de no haberse podido reconocer como una clase productora y por haberse dejado llevar por el ocio. Cuestión que había sido distinta en sus inicios, dado que antiguamente los capitalista habían logrado presentarse como “capitanes de la industria” y amos de la producción, como una entidad verdaderamente revolucionaria.

(Cuvilliere 1986: 204).

Bakunin, es al activista más interesante de la extrema izquierda que nos presenta Schmitt cuando quiere remarcar el concepto de lo político. El filósofo alemán respeta del anarquista ruso sus concepción sobre la teología política y su crítica sobre las ideas absolutas. Bakunin, de alguna forma también ayuda Schmitt a analizar el antagonismo de clases, el que se convierte en la prueba máxima de las visión del mundo amigo-enemigo, puesto que representa el conflicto constante. Schmitt, presenta a Bakunin como una fuerza antiintelectualista e intuitiva que le permite analizar la representación más poderosa de la movilidad de masas, especialmente a través de su concepto de *lumpenproletariat*, (según Schmitt, Marx y Engels critican al lumpen, traicionándose de esta forma a ellos mismos, llevando con esto a que sus ideas sean serviles a la cultura y la tradición de Europa occidental) el cual se manifestaría como la masa que construiría el futuro de la revolución. Schmitt, pone asentó en esta fuerza reivindicada por Bakunin, advirtiendo al catolicismo que es potencialmente su verdadero enemigo antes que la clase trabajadora de la que hablaban los marxistas. Para Schmitt el antagonista de la iglesia fue la masonería y su pensamiento ilustrado, ahora párese ser Bakunin, sus ideas anarquistas y ateas contrarias a la civilización occidental (cf. Schmitt, 2001: p.45- 49).

Schmitt, está interesado en el poder de representación que tiene el mito político del que hablaba Sorel, dado que la representación en la imagen mítica es lo que lleva a la movilidad de las masas a situaciones heroicas indeterminadas. Sorel no está interesado en la imagen en la que sea plasmado el mito, tampoco es de mucha importancia para él, dado que la imagen puede mutar, es solo importante como medio de movilización. Escribe Sorel:

[...] poco importa, pues en saber en qué medida los mitos encierran detalles destinados a manifestar realmente en el plano de la historia futura; no son almanaques astrológicos; hasta puede suceder que nada de lo que contiene ocurra, como sucedió en lo referente a la catástrofe esperada por los primeros cristianos. ¿Acaso no estamos acostumbrados, en la vida corriente, a reconocer que la realidad difiere mucho de las ideas que nos habíamos forjado antes de actuar? Y eso no nos impide seguir tomando resoluciones [...] (Sorel, 2005: 180).

Schmitt comprende “que hay que juzgar al mito como medio de actuar en el presente [...]” (Sorel, 2005: 180), lo único que importa es el mito en su conjunto, nos dice Sorel que “sus partes solo ofrecen interés por el relieve que aporta a la idea contenida en su construcción” (Sorel, 2005: 180). El jurista alemán concibe la posibilidad de cambiar la forma del mito de Sorel, pero manteniendo su contenido, la idea central del mismo que permite la representación y la acción sin ningún obstáculo.

Schmitt, reconstruye el mito resaltando sus estructuras heroicas, morales y combativas que éste guardaba, (las cuales Sorel decía que eran las características del proletariado industrial al presentarse como sujeto abrasado al ideario mítico) de esta forma, Schmitt comienza a buscar en el teórico del sindicalismo revolucionario francés su propia imagen mítica, la cual guardara las mismas características vitalistas, irracionalistas y violentas que presentaba Sorel en sus textos de 1908.

Schmitt, interpreta el apéndice escrito por Sorel en *Reflexiones sobre la violencia* para su cuarta edición de 1919, el cual llevaba el título de *Defensa de Lenin*. En este apéndice Sorel muestra su afinidad con la revolución y en especial con su líder Vladimir Lenin al que compara con Pedro el grande². Schmitt, tiene una lectura propia y a la vez reaccionaria

² En el texto titulado *La Teoría del partisano* (1963), Schmitt sitúa a Lenin como teórico de la guerra de guerrillas y como un continuador de las ideas del teórico de la guerra Clausewitz, ya que Lenin había comprendido que el concepto de la guerra misma había

de este apéndice, la que es centrada en el poder nacional que reivindica la revolución Rusa;

Rusia ya no se asimila con un intelectualismo europeo-occidental, sino que por el contrario, la utilización proletaria de la violencia ha logrado al menos algo: que en Rusia nuevamente sea rusa, que Moscú sea capital otra vez, y que la clase dirigente rusa, europeizada, que desprecia su propio país, haya sido aniquilada. La utilización proletaria de la violencia ha de vuelta la Rusia moscovita. [Ahora refiriéndose a Sorel] En boca de un marxista internacional, ese es un extraño elogio, pues muestra que la energía de lo nacional es más grande que la del mito de la lucha de clases (Sorel, 2010: 150).

Para Schmitt, la lucha de clases está superada por la fuerza del nacionalismo, de todas formas, agrádese la energía que esta lucha brinda, pero resalta que la nueva movilidad de masas estará centradas en lo nacional, es decir, En las representaciones que esta implica: en la tradición, en su raza y su cultura. Schmitt, cree que el mito de la nación es triunfante impulsivamente, ya que el mito de la lucha de clases representado en la huelga general proletaria es superado como dinámica permanente frente a la representación nacional.

La nación, según Schmitt, trasciende a las clases sociales, esta se convierte en una entidad unificadora mucho más fuerte a niveles geopolíticos que la de las clases sociales que reivindicaban la izquierda revolucionaria. El pensador alemán finiquita su texto *La teoría política del mito* con el célebre discurso de Mussolini pronunciado en 1922 en la marcha sobre Roma para resaltar esta nueva imagen:

Hemos creado un mito, el mito es una creencia, un noble entusiasmo, no necesita ser realidad, es un impulso y una esperanza, fe y coraje, nuestro mito es la nación, la gran nación, de la que queremos hacer una realidad concreta (Schmitt, 2010: 152).

cambiado, que el mundo debía cambiar a una división de su espacio. Lenin, entendió la idea de guerra permanente y también era un defensor de la utilización todos los medios que sean necesarios para llegar a la revolución comunista en todos los países. Para Schmitt, Lenin desde su texto *¿Qué hacer?* de 1902 hasta 1906 estuvo preocupado en llevar a cabo la construcción del antagonismo de amigos-enemigos a nivel mundial visualizado en la guerra de clases y construyendo con esto la “guerra total” que luego pasaría reafirmarse como la “Guerra Fría” dos bloques en pugna constante por el territorio (cf. Schmitt, 1966: 69-77).

Ahora debemos armar e este nuevo mito versado en la “creencia” y en el “coraje” nacional. Debemos integrarle a este mito el concepto de soberano, que lo entenderemos como el representante directo de la nación, puesto que puede estar representado en un solo individuo como también en un partido único. Estos soberanos nacionales, tendrían las facultades irracionalistas del poder decidir sobre la excepción a su antojo, se presentarían como la creación de una fuerza centrífuga permanente (pues excluiría del territorio entidades no deseadas) en la cual el mito-nación siempre se presentaría como una fuerza revolucionaria dado su dinamismo.

Interpretando lo ya antes dicho con la lectura del documento de Schmitt *El concepto de lo político* (1932), el soberano será quien tendrá la facultad de observar el mundo entre amigo-enemigo, comprendiendo siempre que el soberano no solo está manifestándose a sí mismo, sino que también a algo anterior a él, pues lo político tiene su nacimiento para el filósofo alemán antes que el Estado como institución jurídica. Como diría el mismo Schmitt: “El concepto de Estado supone el de lo político” (Schmitt, 1998: 49).

La nación, que superaría al Estado como entidad política, se manifiesta como anterior a todo orden moderno. Según Schmitt, se presenta en la afinidad que tienen los hombres con su espacio territorial, que es a la vez anterior a la construcción del Estado ya que es en ese territorio donde los hombres han desarrollado su espacio vital. La nación, se convierte en algo puramente político, algo que se encuentra en negación al quietismo del Estado liberal y neutralista. El Estado neutral del liberalismo, no permitiría la representación a través de la aclamación popular. Para Schmitt, esta es la que se presenta como la verdadera forma de representación, pues es la que le entrega la verdadera fuerza al soberano, ya que es intuitiva y manifiesta directamente un “dejar hacer” y permite la entrega total de la voluntad de los participantes. La nación, tiene este poder irracionalista y a la vez por sí misma tiene la facultad de comprender quienes son los amigos y los enemigos. La nación, identificaría tanto a los enemigos externos como a los internos, ya que se maneja a sí misma por un impulso más que por un racionamiento, es la negación absoluta de lo otro, es marcar el conflicto total con lo que es ajeno a su espacio y también con lo que se manifiesta en contra de él.

El mito de la nación de Schmitt se mantendrá con sus características primarias, pues guardará su poder destructivo con finalidades constructivas constantes, mantendrá su irracionalismo, su vitalidad y por último

su pragmatismo, que se manifiesta en el estado de excepción en donde el soberano decide instintivamente que es lo beneficioso y lo desfavorable para la mantención del derecho en su espacio.

El kate-chon como limitación mítica originaria

Pero existe una imagen mítica que se desprende del mito-nación, el cual comienza a reestructurarse en las problemáticas territoriales y sus aspectos sobre soberanía. Schmitt, en su etapa de vejez pone el acento en el estudio sobre la política internacional, especialmente en su texto titulado *El nomos de la tierra*, en el cual se hace palpable lo que nos dice el jurista en relación a la historia cristiana: “la singularidad de las acciones humanas solo se hace inteligible en cuanto se refiere a la singularidad de la historia infinita de los sucesos centrales de la historia Cristiana” (Schmitt, 2002: 22). Schmitt nos pondrá en la palestra uno de estos temas históricos para la comprensión del problema de la soberanía.

Según Schmitt, en la época medieval los místicos cristianos creían en una línea divisora invisible que mantenía a los pueblos que profesaban esta religión protegidos del *anticristo* que rondaba a las a fueras del mundo creyente. Esta fuerza, que lleva el nombre de kat-echon es la que permite al imperio cristiano mantenerse históricamente como un espacio determinado e unificado. Schmitt, dice sobre el kat-echon que es “la creencia de que una barrera que retrasa el fin del mundo, constituye el único puente que conduce a la paralización escatológica de todo acontecer humano a una fuerza histórica tan extraordinaria como la del tiempo cristiano” (Schmitt, 2002: 24).

Esta división invisible que nos protege del fin del mundo sería la única que nos permitiría poder comprender la época cristiana en donde la iglesia mantenía algún poder en el espacio. Esta línea sería la que posibilitaría al imperio cristiano “vivir una vida bella y autárquica”, la aparición de la *cummunitates perfectae* aristotélica y una esperada unidad trascendental.

La fuerza de esta línea invisible, trasciende toda clase de poder mundano, esta se encuentra sobre emperadores y reinos, no se presentara como la extensión del poder de una corona, no existe una fuerza absoluta que lo supere, dado que la unificación del reino cristiano y su dignidad esta resguardado por esta línea divisora. Esta fuerza anula toda clase de cargos y su poder viene de una esfera totalmente distinta a los hechos profanos.

Pero el kat-echon muta desde el imperio cristiano al cesarismo, provocando que este poder se manifieste en un espacio no cristiano, manteniendo a la vez sus características. Esta transformación del kat-echon se haría total, trasladándose a los espacios tomados por la revolución francesa y que se manifestaran a cabalidad en el territorio tomado por el bonapartismo. El kat-echon se logra visualizar en un reino nuevo y laico, el cual se fundamentaría en el país y en el pueblo, es decir; en la nación. Este ordenamiento no queda marcado en un asentamiento seguro, sino que en un espacio que busca el desequilibrio de las fuerzas internas y externas a nivel global, exige la separación y la distinción radicalizada pero a la vez la unificación del espacio.

El Estado fue siempre explicado por Schmitt con posiciones no Estatistas. Se refería a él cómo *el poder constituyente, la excepción, decisión, lo político y pueblo*. Pero en su libro *El nomos de la tierra* (1950) nombra al Estado como nomos, el cual pasaría a constituirse como su fuerza no racional del espacio. El nomos es el espacio primigenio que se aleja de las construcciones modernas y de las especulaciones contractualistas. El nomos, según Schmitt, pasaría a ser “la decisión originaria”. Comprendiendo la visión de Estado que manifestaba Schmitt en *El concepto de lo político*. En este documento, el poder se puede empezar a observar como asciendo desde lo más abajo posible, aumentando de esta forma la representatividad visible del Estado mismo.

Lo político en Schmitt, es anterior al Estado, lo político lo concibe antes de toda estructura Estatal. Para Schmitt, existe lo político porque es necesario el antagonismo, para que de esta forma exista un llamado total a la excepción. Al parecer Schmitt prefería nombrarlo de esa manera para poder sacarlo de toda formula construida posteriormente. Todos esos conceptos son anterior al Estado, pero a la vez estos conceptos son el Estado mismo, de esta manera muestra su contenido primario e irracional.

El mundo, para el jurista alemán, pasaría a ser una pluralidad de nomos en los cuales se lucha permanentemente manteniendo una tensión constante y el poder de la imagen del kat-echon sería el que lo protegería. Con esta fuerza invisible sus fronteras estarían a salvo, y a la vez se podrían extender para su protección. Para Schmitt, la palabra *nomos* se debe utilizar en un sentido primitivo e irracionalista, ya que esta nos permitirá desmarcarnos de los problemas científico-legales sobre la ordenación de espacio. Schmitt nos comenta:

[...] la palabra *nomos* es aplicable para nosotros porque tiene la propiedades proteger conocimientos que surgen de la problemática mundial actual contra un enredo positivista legal, sobre todo contra la confusión con palabras y conceptos de la ciencia jurídica intraestatal del siglo XIX. Es necesario recordar el sentido original y la correlación con la primera toma de la tierra. El *nomos* venidero de la tierra no será un redescubrimiento de instituciones primitivas, pero tampoco debe ser confundido, por otro lado, con el sistema normativo de la legalidad y la legalizaciones del siglo XIX (Schmitt, 2002: 34).

En Schmitt, no existiría un espacio unificado globalmente, no reconoce la globalización del mundo a su cabalidad, sino que por el contrario, quiere creer en una desunificación que guardan los territorios primarios, desarrollando de esta manera la idea de que existe una fuerza centrífuga constante, que provocaría el equilibrio de lo desequilibrado. En la actualidad, el *kat-echon* se convertiría irreversiblemente en una insostenible pluralidad de centros soberanos, protegidos cada uno de ellos por esta línea divisora fundamentada por su espacio originario (*nomos*) en el cual la tradición, la raza y la cultura serían las diferencias significativas para el desarrollo de la política.

Conclusión

Con todo lo antes dicho, se explicita que Schmitt construye nuevas imágenes míticas, que tienen como finalidad la movilidad y la acción de sus participantes dentro de un mundo opacado. Esto, serviría a Schmitt para la construcción de su concepción de lo político (mediante el término amigos- enemigos), en donde primaría el conflicto total. Es la desmesura que permite la representación y la idea de una crisis constante para poder pensar la excepción. En toda esta clase de construcciones se siguen manteniendo las imágenes anteriormente expuestas, en cada una de ellas se pueden encontrar implicaciones directas sobre este tema, no olvidando que la obra de Schmitt puede ser a primera vista dispersa y no sistemática. A pesar de esto, debemos aceptar que en lo que respecta al mito, estas imágenes parecen mantener una linealidad dentro de su obra. Ya que es imposible observar en la teoría de Schmitt al soberano no produciendo el Estado de excepción, el cual sea fundado en el decisionismo, y que este soberano no se encuentre con un mito-nación que lo resguarde en su accionar, y a la vez, sin que se pueda representar en el *nomos* y que este último no contenga la imagen primaria y poderosísima del *kat-echon*.

como una fuerza limítrofe y mítica que lo protegerá de lo “otro”, de lo que se presenta distinto, del anticristo.

Schmitt no pretende con la herramienta irracionalista del mito guardarse en el ámbito conservador, sino que por el contrario, quiere presentarse como un revolucionario que toma partido por causas inmediatas, que está dispuesto a cambiar constantemente su entorno sin reflexión alguna, pretende dejarse llevar por la intuición. El mito político le permite a Schmitt tener esa desmesura, esa violencia que pretende detener el avance de un mundo abstracto y repleto de ideas sin vida. Schmitt, quería de alguna forma unirse a la vida misma, quería que el movimiento fuera eterno y para esto debía tener una idea cinematográfica del pensamiento, la cual se representara en el mito, esta debía estar en contra del mecanicismo y su cumulo de ilusiones. El jurista alemán pretendía con el mito llevar a cabo esa idea de que el hombre debía concebir las imágenes de su vida como si fueran construidas por medio de un calidoscopio, sería mirar una composición y pasar luego inmediatamente a una recomposición de las figuras. De esta forma, se lograría desarrollar todas nuestras energías, pues se encontrarían en un cambio constante las imágenes que nos movilizarían a determinados puntos, estarían eternamente recomponiéndose, serían irrepetibles unas con las otras. Las imágenes cobrarían vida porque siempre serían nuevas e inmediatas, pero esta razón estas mismas se convertirían en herramientas sumamente peligrosas en lo que respecta a la política.

Referencias bibliográficas:

- BERGSON, Henri (2011): *La evolución creadora*. Buenos Aires: Cactus.
- CUVILLIERE, Armand (1986): *Proudhon*. México D.F.: Fondo Cultura Económico.
- CIRIA, Alberto (2008): *Sorel*. Buenos Aires: Centro Editorial de América latina.
- GALLI, Carlos (2008): *La mirada de Jano*. Buenos aires: Fondo de cultura Económico.
- LUKÁCS, George (1959): *El asalto a la razón*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- SCHMITT, Carl (2009): *Teología política*. Madrid: Trotta.

- SCHMITT, Carl (2001): *Catolicismo y forma política*. Madrid: Tecnos.
- SCHMITT, Carl (2010): *La teoría política del mito*, en Yves Charles Zarka (coord.): *Carl Schmitt o el mito de lo político*. Buenos Aires: Editorial Nueva Visión.
- SCHMITT, Carl (1998): *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza Editorial.
- SCHMITT, Carl (2010): *El nomos de la tierra (el derecho de la gentes del ius publicum europaeum)*. Madrid: Comares.
- SCHMITT, Carl (1966): *La teoría del partisano*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- SOREL, George (2005): *Reflexiones sobre la violencia*. Madrid: Alianza Editorial.
- SOREL, Georges (2012): *La descomposición del marxismo*. Madrid: Comares.

Ciudad: experiencia y vivencia

Juan Luis Moraga

Resumen

Es central en el estudio sobre Walter Benjamin la distinción que establece entre vivencia y experiencia. Existe la necesidad de una fina distinción en la definición de aura que Walter Benjamin define en «La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica» y su definición del concepto de experiencia.

En este breve texto vinculamos vivencia/experiencia y la imagen como herramienta, para rastrear desde Walter Benjamin la consolidación del sistema capitalista, y su entronización en la ciudad metrópolis o conurbación. Es decir, la ciudad es el sistema y el sistema es la ciudad.

Alteraciones y desplazamientos provocados por el sistema, han conseguido mutar en la ciudad aquello de lo que el sistema se apropia y a su vez se adapta. Algunas de ellas brutales como el plan de Georges-Eugène, Barón Haussmann, para la ciudad de París en el siglo XIX. Siempre al acecho a que todo se adapte, el sistema termina identificándose con la ciudad *metrópolis* contemporánea.

Un aspecto de la obra de Walter Benjamin, que nos coloca en medio del camino de la sensibilización sobre el habitar y la ciudad contemporánea, surge de la distinción que establece entre vivencia (*Erlebnis*) y experiencia (*Erfahrung*).

Esto es, según Scholem (2003), un asunto central en su obra. Se puede decir que toda la obra de Walter Benjamin está dedicada a dejar en claro el triunfo de la vivencia, de la sensación y que la Arcadia donde esta se cumple magníficamente, de la mano de la imagen, es en la *metrópolis*.

La pérdida de la experiencia está estrechamente ligada a la transformación del hombre en autómatas en la modernidad.

Las reflexiones de Walter Benjamin sobre la época moderna, realizadas en el marco del cuestionamiento filosófico y político de la categoría burguesa de progreso — que definen dicha época —, apuntan a definirla como una dialéctica entre lo nuevo y lo siempre igual:

La «modernidad» es la época del infierno. Las penas del infierno son lo novísimo que en cada momento hay en este terreno. No se trata de que ocurra «siempre otra vez lo mismo», y menos de que aquí se trate del eterno retorno. Se trata más bien de que la faz del mundo, precisamente en aquello que es lo novísimo, jamás se altera, de que esto novísimo permanece siendo de todo punto siempre lo mismo. —Esto constituye la eternidad del infierno. Determinar la totalidad de los rasgos en los que se manifiesta la «modernidad» significaría exponer el infierno (Benjamin, 2004: 558-559).

I

Estas transformaciones, que son producto de las fuerzas del capital y de las fuerzas de la tecnología, son visibilizadas en las Grandes Exposiciones Mundiales. Estas tienen un especial impacto en el triunfo del capitalismo y en la conformación de la ciudad.

Las obras arquitectónicas más propias del siglo diecinueve —estaciones ferroviarias, pabellones de exposiciones, grandes almacenes (según Giedion)— responden, en su conjunto, a demandas colectivas. Por estas construcciones, «mal vistas, cotidianas», como dice Giedion, es por las que se siente atraído el *flâneur*. En ellas ya está prevista la aparición de las grandes masas en el escenario de la historia (Benjamin, 2004: 457).

En definitiva, las Grandes Exposiciones Mundiales se transformaron en una especie de *Summa* que “esclarecía” el pasado y festejaba los tiempos modernos partiendo siempre de un libreto evolucionista y esperanzador que imaginaba el cambio de siglo como el traspaso hacia un universo de bienestar. Dicha esperanza venía del pensamiento occidental, que concluía por entonces en aceptar como dogma, la capacidad de la ciencia para remediar todos los problemas. Este estado de gracia, un período llamado “Belle Époque”—idílico período de entre siglos que fuera abatido

por la Primera Guerra Mundial— personaliza el nacimiento, esplendor y decadencia de las exposiciones, fuentes de la modernidad.

Las Exposiciones Universales transfiguran el valor de cambio de las mercancías. Inauguran una fantasmagoría en la que se adentra el hombre para dejarse enajenar.

La fantasmagoría de la cultura capitalista alcanza su despliegue más luminoso en la Exposición Universal de 1867. El Imperio está en la cumbre de su poder. París se confirma como la capital del lujo y de las modas. Las Grandes Exposiciones Mundiales se fueron opacando en la medida que la ciudad fue la imagen del capitalismo y del progreso, capaz de construir para las personas el espejismo de un habitar paradisiaco.

Comercio y tráfico son los dos componentes de la calle. Pero resulta que el segundo ha desaparecido en los pasajes; su tráfico es rudimentario. Es sólo calle ávida de comercio, que únicamente se presta a despertar los apetitos. Porque en esta calle los jugos dejan de fluir, la mercancía prolifera en sus márgenes descomponiéndose en fantásticas combinaciones, como los tejidos en las úlceras. El *flâneur* sabotea el tráfico. Tampoco es un comprador. Es mercancía (Benjamin, 2004: 77).

Se abandona entonces a las sugerencias, al disfrutar de la enajenación de sí mismo y de los demás en el espacio acomodado del cual dispone la ciudad.

II

La experiencia moderna en su conjunto había sido modificada por el impacto de la tecnología sobre la sensibilidad humana.

El confort aísla. Por otro lado acerca a su beneficiario a lo mecánico. Al inventarse las cerillas hacia mediados de siglo, entran en escena una serie de innovaciones que tienen todas algo en común: sustituir una sucesión compleja de operaciones por una manipulación abrupta (Benjamin, 1972: 146).

Por tanto, el empobrecimiento de la experiencia debería ser comprendido como una lectura de alto impacto sobre las políticas del cuerpo del capitalismo tardo-moderno. Esta política castigadora del cuerpo se materializa en la guerra moderna y sus fenómenos inconcebibles como los campos de concentración y se continúa en las Metrópolis.

Las políticas sobre el cuerpo, que Benjamin anticipaba, se pueden ejemplificar hoy de varias maneras y en cualesquier Metrópolis; por ejemplo a través de la intervención policiaca. En nuestra ciudad metropolitana y gran conurbación de Santiago esa práctica represora es propia de la ciudad-estado frente a las expresiones masivas, frente a la muchedumbre. Si a Baudelaire y Poe les llama la atención y asusta la muchedumbre misma, hoy es particularmente angustiante la disposición del aparato represivo de la misma. Pero lo más significativo es cuando el castigo, de unos u otros, policías y gente, es aplaudido por unos y otros. Esta práctica en la ciudad es reseñada por la escritora chilena Diamela Eltit en una entrevista sobre su libro “Fuerzas Especiales”:

A mí me ha impresionado que la población La Legua esté intervenida policialmente hace tantos años. Ya es un lugar punitivo, pero solo que ahí vive mucha gente, no es una población, son personas que forman una población. La Legua es un caso ejemplar, una experiencia política, en el sentido más científico del término. Yo no conozco sus ejes, su funcionamiento, pero claramente es un dispositivo político policiaco que ya no pretende cambiar la población, sino mantenerla como sitio de expiación. Por otro lado, he estado pensando mucho en las armas como la industria de las industrias: la industria madre. Creo que ahí hay una matriz que es muy distante: una cosa son las grandes fábricas de armas y otra cosa es una población periférica de un país pequeño intervenida (Cárdenas, 2013).

Como bien dice la escritora chilena, no se pretende cambiar la población sino mantenerla en su expiación; es dicha expiación y el espacio en que se realiza el triunfo de la modernidad capitalista y el advenimiento de la ciudad segregada.

Aquellos que fueron lúcidos sobre su época previeron el peligro del progreso: tal como el ensayista y poeta francés Charles Baudelaire, para quien el peligro del progreso consistía en la gradual “desacralización” de la obra artística y en su pertinaz acercamiento al público, para Walter Benjamin la lógica del nuevo sistema acentuaría las divisiones sociales y por extensión no es que sólo fuera a negar las posibilidades de acceder equitativamente al disfrute de la cultura, la ciencia y la tecnología (*que son el aliciente para la movilidad social, el impulso para trabajar para el capitalismo*), sino en mantener un castigo permanente sobre los cuerpos.

Charles Chaplin en su película “Tiempos Modernos” expone brillantemente el castigo sobre el cuerpo expresado en la repetición embrutecedora del trabajo fabril. Sobre este tópico reflexiona Benjamin:

No en vano subraya Marx que en el trabajo manual la interconexión de cada uno de sus momentos es continua. Esta interconexión se independiza cosificadamente en la cinta sin fin frente al obrero de la fábrica. La pieza trabajada alcanza ese radio de acción sin contar con la voluntad del obrero. Y se sustrae a éste con igual obstinación (Benjamin, 1972: 147).

Las fuerzas del capitalismo expresadas por medio de las transformaciones tecnológicas que concluirían en las actuales Metrópolis, se sienten en una generación que todavía privilegiaba la calle y que de un momento a otro se encuentra con la muchedumbre, con las grandes avenidas, y que quedaría sin habla por el shock que produjo la primera guerra mundial.

Benjamin observó en su tiempo presente, que este avanzaba inexorable hacia el fascismo, se imponía con una fuerza que amenazaba las formas sociales de la transmisión de la memoria y por ende el futuro de lo humano. El autor mantendrá dicha observación hasta sus últimos textos, tales como las así llamadas “Tesis sobre la Filosofía de la Historia”. En este escrito, verdadero testamento filosófico, la tesis octava se refiere a un estado de excepción y a los oprimidos:

La tradición de los oprimidos nos enseña que el “estado de excepción” en que vivimos es la regla. Tenemos que llegar a un concepto de historia que le corresponda. Entonces estará ante nuestros ojos, como tarea nuestra, la producción del verdadero estado de excepción; y con ello mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo (Benjamin, 2009: 43).

Cuando Benjamín nos habla de “estados de excepción” y “oprimidos”, podemos suponer dos cosas: primero que desde su obra “Sobre algunos Temas en Baudelaire” (Benjamin, 1939), donde habla de la mecanización de la vida y del doloroso entrenamiento de los obreros, observa la opresión es sobre el cuerpo y *segundo* la expresión “estado de excepción”, es un lugar común en el desarrollo de las democracias contemporáneas que asume otros nombres tales como “Ley Anti-terrorista”.

Por otra parte; el oprimido es el sujeto de penalización y representaría hoy un concepto/expresión: cuerpo *incircunscrito*, creado por Teresa Caldeira, socióloga brasileña, para designar la idea de que el cuerpo, en la

sociedad brasileña, especialmente de la Metrópolis de San Pablo (Brasil), es visto como algo manipulable, donde no hay límites para dicha manipulación.

El cuerpo es concebido como un locus de castigo, justicia y ejemplo en Brasil. Es concebido por la mayoría como el lugar apropiado para que la Autoridad se afirme a través de la producción de dolor. En los cuerpos de los dominados- niños, mujeres, negros, pobres o supuestos criminales- los que están en posición de autoridad marcan su poder procurando, por medio de la producción de dolor. Purificar las almas de las víctimas, corregir su carácter, mejorar su comportamiento y producir sumisión (Caldeira, 2007: 444).

La estrategia del sistema, al concebirse como Metrópolis, es la capacidad de invisibilizar a las víctimas que inexorablemente dejan su “progreso”. Las ciudades se construyen sobre un patrimonio que es la parte triunfante de la historia contada por los vencedores a partir de manipular los conceptos tales como: que los hombres son iguales y sin embargo conviven en una ciudad segregada donde la diferencia se manifiesta claramente. ¿Cómo se sostiene esta contradicción? Una manera de explicar el fenómeno es por ejemplo el hecho que en nuestras Metrópolis los Malls o Centros Comerciales son iguales, tanto en las zonas altas y privilegiadas de la ciudad como en las zonas medias bajas, donde acuden gentes de menores recursos. La ilusión de lo idéntico o igual, de participar en el mismo espacio de consumo, ayuda a mantener la idea de que somos todos iguales.

Referencias bibliográficas

- SCHOLEM, Gershom (2003): *Walter Benjamin y su ángel: catorce ensayos y artículos*. Buenos Aires: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- BENJAMIN, Walter (1972): *Iluminaciones II. Baudelaire. Un poeta en el esplendor del capitalismo*. Salamanca: Taurus.
- BENJAMIN, Walter (2004): *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal.
- BENJAMIN, Walter (2009): *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Santiago de Chile: Lom.
- CALDEIRA, Teresa T. (2007): *Ciudad de Muros*. Editorial Gedisa.

CÁRDENAS, María Teresa: “Malabarista del lenguaje”. Entrevista a Diamela Eltit para la Revista de Libros de El Mercurio. Domingo 16 de junio de 2013. Recuperado de <<http://letras.s5.com/delt200613.html>>. Fecha de ingreso: 21 de septiembre de 2014.

VI

Filosofía de las ciencias

¿Toda la verdad, solamente la verdad y nada más que la verdad?

Carlos Verdugo Serna¹

En las discusiones sobre la responsabilidad moral de los científicos o en torno a los límites de la investigación científica, incluyendo la interrogante acerca de si hay conocimientos o verdades prohibidas, es habitual establecer una clara separación entre, por un lado, un presunto «saber puro o desinteresado», un «conocimiento por el conocimiento mismo» o un «ámbito contemplativo o teórico»; y, por el otro, un «saber aplicado», «conocimiento aplicado» o «ámbito práctico.

Estrechamente ligada a tal separación encontramos la familiar, aunque sospechosa, pero útil distinción entre *ciencia pura, fundamental o básica*, y *ciencia aplicada o tecnología*. Estos distingos adquieren una importancia decisiva cuando se sostiene, entre otras cosas, que los científicos dedicados a la investigación básica no son responsables del mal empleo del conocimiento resultante de dicha actividad. ¿Cómo podrían serlo si, como científicos básicos, sólo tienen como meta la verdad y nada más que ella? Después de todo, se nos dice, ¿quién podría dudar de la inocencia de quien busca tan sólo el conocimiento en sí, el cual es moralmente neutro? Si hay culpables estos deben buscarse en la mansión contigua, en aquella habitada por los científicos aplicados o tecnólogos.

Quienes defienden tal posición parecen asumir que buscar la verdad o el conocimiento es siempre loable, ya que el conocimiento es un bien en sí, pero *usar o aplicar* el conocimiento obtenido puede ser reprochable o moralmente reprensible, así perjudicial e ilegítimo.

La distinción entre conocimiento básico y aplicado juega un papel similar en las apasionadas discusiones en torno al problema de si hay áreas de investigación, verdades o conocimientos “prohibidos” o “inoportun-

¹ Los resultados presentados en este artículo fueron obtenidos en el marco del proyecto Fondecyt Regular N°1141260.

nos” (para usar la expresión de R. Sinsheimer). Así, por ejemplo, cuando D. Baltimore rechaza la idea de controlar la dirección de la ciencia, específicamente el intento de limitar el conocimiento de la biología básica, reconoce explícitamente que es necesario hacer un crucial diferencia entre investigación científica básica y aplicaciones tecnológicas. De este modo, sostiene que las únicas restricciones que está dispuesto a admitir se refieren a ciertas posibilidades de aplicación tecnológica, pero de ninguna manera, a investigaciones pertenecientes a la ciencia básica².

En realidad, las distinciones mencionadas resultan cruciales para todos aquellos que abogan por la libertad irrestricta de los científicos para investigar cualquier asunto, también para quienes se niegan a aceptar que puede haber algún tipo de conocimiento o verdad prohibida y para los defensores de las tesis de la neutralidad valórica de la ciencia.

No es extraño, por consiguiente, que personas reacias a otorgar cualquier inmunidad moral a los científicos o que niegan que la investigación científica deba gozar de una libertad absoluta, basen sus argumentos, en gran medida, en el rechazo a la distinción entre teoría (saber puro) y práctica (saber aplicado). Un ejemplo claro lo constituye Hans Jonas, quien sobre este problema señala:

Debemos examinar más estrechamente la interrelación entre teoría y práctica observando la manera real como hoy se “hace” la ciencia y como esencialmente debe hacerse. Veremos entonces que no sólo han dejado de ser claros los límites entre teoría y práctica, sino que ambas están fundidas en el corazón de la ciencia misma, de modo tal que la antigua coartada de la teoría pura ya ha dejado de regir, y con ella, la inmunidad moral que suministraba³.

En relación con los problemas que he señalado, debo confesar que mi posición está junto a quienes defienden las siguientes tesis:

² Véase el número de la revista *Daedalus* sobre el tema «Limits of Scientific Inquiry» (Spring 1978). Especialmente los artículos de David Baltimore «Limiting Science: A Biologist Perspective» y de Robert L. Sinsheimer «The Presumptions of Science».

³ Esta cita está tomada del influyente artículo de H. Jonas «Freedom of Scientific Inquiry and the Public Interest» que aparece en *Contemplaron Issues in Bioethics* de T.L. Beauchamp y L. Walters (edit.) second edition (California: Wadsworth, 1982) págs. 598-601.

1. La presunta neutralidad valórica de la ciencia, especialmente en relación con valores éticos, es insostenible.
2. La libertad científica no puede ser absoluta.
3. Existen ciertas áreas, conocimientos o verdades que, en principio deben considerarse prohibidas.
4. Es necesario y justificado establecer ciertos controles o límites a la investigación científica por parte de la sociedad.

El propósito principal de este ensayo es presentar algunas razones en favor de estas cuatro tesis. Sin embargo, mi estrategia no consistirá en rechazar las distinciones que hemos indicado. Más bien, intentaré mostrar que quienes atacan estas tesis asumen algunas concepciones —que considero erróneas o, por lo menos, muy discutibles— sobre la relación entre los científicos y la verdad, entre la moral y la búsqueda de la verdad o del conocimiento y, finalmente entre la verdad, como valor específico, y otros valores.

¿Deben los científicos buscar toda la verdad?

Si entendemos la expresión «búsqueda de la verdad» como el intento de encontrar todos aquellos enunciados que resultan ser verdaderos lógicamente o empíricamente, resulta razonable admitir que los científicos no están obligados ni tampoco interesados en buscar todas las verdades (enunciados verdaderos) habidas y por haber.

Como nos recuerda Lukasiewicz, ni siquiera el sabio descrito por Aristóteles aspiraba a ser omnisciente, no le interesaba, por ejemplo, conocer todos los hechos particulares, sino más bien ciertas verdades de carácter general o universal⁴.

Hoy día, diríamos que las verdades universales que vale la pena buscar y hallar son aquellas que expresan regularidades indispensables para explicar y, sobre todo, predecir el futuro. En este punto, vale la pena recordar algunas indicaciones que Popper ha hecho a propósito de la idea que la meta de la ciencia es la verdad. Según Popper, esto no debe entenderse como una búsqueda de verdades necesarias y universales tales como $A=A$

⁴ Véase el artículo «Creative elements in Science» en *Jan Lukasiewicz, selected works*, editado por L. Borkowski (Amsterdam: North-Holland, 1970) págs. 1-15.

o de tautologías. Lo que la ciencia aspira es a obtener verdades informativas y plenas de contenido empírico.

¿Deben los científicos buscar alguna verdad particular?

Ahora bien, si un científico no está obligado, en tanto científico a tratar de descubrir todas la verdades (si eso pudiera lograrse): ¿hay *alguna verdad específica* que el científico debe buscar? La respuesta que demos a esta interrogante es de crucial importancia para las tesis que este ensayo intenta defender. Para responderla será muy útil considerar algunas interesantes y fructíferas reflexiones que, sobre el problema de las limitaciones intrínsecas y extrínsecas de la ciencia, llevará a cabo el filósofo estadounidense Richard Rudner hace más de una década⁵.

Según Rudner, es admisible identificar la ciencia con un método, esto es, con el método científico. Este puede caracterizarse como aquel que intenta suministrar una información organizada del mundo, la cual, en principio es corregible a la luz de la evidencia empírica. Si se admite esta identificación, no parece haber algún argumento que implique que ciertas materias, objetos o fenómenos estén cerrados o vedados al método científico. Dicho de otro modo, no habría nada en la naturaleza de la ciencia —y, por tanto, ningún límite intrínseco a la ciencia— que le impidiese o prohibiera investigar cómo son los hechos. Todo lo que es el caso estaría abierto a la ciencia.

Modificando ligeramente las expresiones utilizadas por Rudner, se podría sostener que el método científico, esto es la ciencia, intenta dar una descripción verdadera de cómo es el mundo, es decir, formular enunciados verdaderos sobre cualquier fenómeno, proceso, etc. De este modo, toda verdad empírica está, en principio, abierta a la ciencia. *No hay verdades prohibidas al método científico.*

¿Qué consecuencias se desprenden de concebir la ciencia de esta manera? Entre las más importantes Rudner señala las siguientes:

⁵ Partes de las contribuciones de Rudner se encuentran en un artículo que hasta el momento de su lamentable fallecimiento en 1979 no se había publicado y que lleva por título «Problems of Forbidden and Discouraged Knowledge: Intrinsic and Extrinsic Constraints on Science». Mi deuda con R. Rudner es inmensa en éste y otros ensayos que he publicado. Por otro lado, algunas de sus opiniones las conocí mientras fui su ayudante en el curso titulado: Methodological and Moral Problems in Therapy and Research, que el Profesor Rudner dictaba en la Universidad Washington, St. Louis, Missouri, EE.UU.

1. La ciencia no prohíbe o proscribire materia alguna.
2. La ciencia no exige o prescribe investigar alguna materia en particular.
3. La apertura de todas las materias a la ciencia es totalmente compatible con el hecho de que jamás investiguemos algunas de ellas.

Estas conclusiones están relacionadas con la ciencia concebida como un método. Sin embargo, a mi juicio, permiten extraer otras consecuencias aplicables a los científicos mismos. A continuación, formularé tres de las más fundamentales:

- a. El científico *no está obligado por la ciencia misma* a buscar toda la verdad —o a conocerlo todo lo que pueda conocerse— o alguna verdad —o algún conocimiento en particular.
- b. Debido a que la ciencia no le exige al científico buscar alguna verdad en particular, ni le demanda el estudio de ninguna materia específica, *su decisión* de investigar o no un determinado asunto, problema, fenómeno, verdad, etc., no puede *justificarse* apelando a la ciencia en sí.
- c. La *decisión* del científico de buscar algunas verdades determinadas o de proseguir con una cierta investigación sugerida por un hallazgo fortuito, etc., requiere de juicios de valor o de consideraciones extracientíficas, tales como preferencias individuales, prestigio profesional, posibles resultados y aplicaciones, recursos disponibles, situaciones políticas, sociales, culturales, etc.

Detengámonos en este punto y examinemos donde hemos llegado. Parecen haber fuertes razones para sostener que la ciencia no obliga al científico a buscar *toda* la verdad, esto es, todos los enunciados verdaderos habidos y por haber; por otra parte, tampoco le exige buscar *una* verdad en particular. Lo que debe buscar son algunas verdades, pero cuáles de ellas es un asunto que debe decidir cada científico sin invocar presuntas obligaciones originadas por la ciencia en sí. Resulta obvio que decisiones y preferencias pueden entrar en conflicto con aquellas sustentadas por los demás miembros de la sociedad. Cuando esto ocurre, el científico no posee ningún derecho o prerrogativa especial fundado en la ciencia, que le permita imponer sus decisiones y preferencias.

Esto es especialmente cierto, cuando las áreas o verdades a investigar requieren del empleo de fondos estatales, las investigaciones científicas no responden a ciertas necesidades consideradas como urgentes por la comunidad, involucran riesgos comprobados para los ciudadanos, etc.

En suma, la ciencia no obliga al científico a buscar *toda la verdad*, mucho menos una en particular, ni siquiera cualquier enunciado verdadero, no *sólo la verdad*, sino verdades interesantes, generales, ricas en contenido informativo, etc.

La relación entre la búsqueda de la verdad y los valores éticos

La sección anterior, ha permitido reiterar un punto sobre el cual están de acuerdo quienes sostienen que los científicos hacen juicios de valor, a saber: para seleccionar un problema, un área de investigación, etc., el científico debe hacer juicios de valor. Por supuesto que debemos reconocer que la *decisión* de elegir buscar ciertas verdades o conocimientos, de estudiar un asunto en vez de otros, es irrelevante e independiente de los procedimientos o métodos de investigación que están envueltos en el tratamiento del problema, área o tema seleccionado.

Con todo, es útil para nuestros propósitos admitir que, en primer lugar la selección de qué verdades o conocimientos buscar requiere de juicios de valor. A este nivel, no parece posible sostener que la búsqueda de la verdad, o del conocimiento por el conocimiento, sea valóricamente neutral.

¿No será, más bien, que la presunta neutralidad se refiere a los medios, procedimientos o técnicas de investigación que emplean los científicos en la búsqueda de la verdad? La respuesta a esta pregunta es totalmente negativa. Como he argumentado en otras ocasiones la *decisión* de un científico o investigador de emplear o no un determinado procedimiento o técnica científica requiere de consideraciones extra-científicas de carácter normativo, valorativo o ético. Así, por ejemplo, imaginemos que un físico desea determinar la verdad o falsedad de cierta hipótesis sobre la posible desintegración de ciertas partículas, y el *único* procedimiento para ello podría provocar una grave contaminación radioactiva en un país. ¿Estaríamos dispuestos a sostener que la decisión de emplear o no dicha técnica, tecnología, o procedimiento para determinar la verdad falsedad de la hipótesis en cuestión, es un asunto *intrínseco* a la ciencia o al método científico, esto es, independiente de consideraciones, tales como la muerte de un

número considerable de personas? Volviendo a emplear las reflexiones de Rudner, es fácil reconocer que así como no hay nada en la naturaleza de la ciencia que obligue a investigar algo en particular, tampoco hay nada *intrínseco* a la ciencia o al método científico que *obligue* a un investigador a utilizar *una determinada técnica de investigación*.

Si bien, las consideraciones anteriores tienen que ver con la decisión de emplear o no un *único* procedimiento disponible para determinar la verdad de una hipótesis, ellas también se aplican en el caso de que existan dos o más técnicas o medios igualmente efectivos empíricamente, aunque con consecuencias distintas para la salud o vida humana, por ejemplo que una de éstas pueda causar una leve irritación de la piel y la otra una ceguera irreversible.

Todo lo anterior muestra que es razonable negar que la *decisión* de emplear o no ciertas técnicas o procedimientos científicos sean valorativa o éticamente neutras.

Pero, hasta aquí, se podría argumentar que si bien es cierto el científico *qua* científico se involucra en juicios de valor al decidir *qué* investigar y *con qué* hacerlo, hay todavía un nivel más profundo o esencial que es valóricamente neutral. Este último nivel también se refiere a procedimientos, pero de un tipo especial. Ellos tienen que ver con la actividad de aceptar o rechazar hipótesis científicas, esto es, con el así llamado contexto de validación o justificación. En este ámbito el científico está únicamente comprometido con una cierta *lógica* de aceptación o rechazo. Tal lógica toma exclusivamente en consideración factores objetivos tales como la *evidencia empírica* y otros elementos no evidenciarles tales como la así llamada *simplicidad* de las hipótesis o teorías.

De este modo, para decidir qué hipótesis debe aceptar y cuáles rechazar el científico no necesita hacer juicios de valor, más allá de los así llamados «valores epistémicos» que determinan, entre otras cosas, el ceñirse estrecha y continuamente a ciertos estándares objetivos de inferencia “científica”.

Por otro lado, cuando se discute la relación entre juicios de valor de carácter ético y las actividades de la ciencia pura, algunos autores no tienen problemas en admitir que ciertos requerimientos de naturaleza moral son parte importante de la investigación cuya única meta es la verdad.

Así, por ejemplo, E. Agazzi recientemente ha señalado que los científicos están sujetos a una cierta “deontología” científica que obliga a un

investigador a no falsificar datos, a reconocer sus errores, a aceptar la crítica, a dar el crédito o reconocimiento que se merecen otros investigadores por ciertos hallazgos, etc. Pero, se apresura a indicar de inmediato, estas virtudes no son virtudes *específicas* de la ciencia, y ciertas reglas de la anterior deontología simplemente refuerzan el cumplimiento de la meta específica e interna de la ciencia y no entran en conflicto con ella.

Todo lo anterior pareciera indicar que, después de todo, los juicios valorativos no están esencialmente involucrados en los procedimientos de la ciencia o en el método científico, esto es, en la lógica de validación o justificación interna que determina los criterios de validez de los resultados científicos.

Por razones obvias no puedo extender demasiado en analizar esta versión de la tesis de la neutralidad valorativa del método científico o de los científicos.

Sin embargo, es preciso señalar que dicha versión ha sido atacada poderosamente desde la década de los cincuenta por algunos filósofos de la ciencia, especialmente por C. W. Churchman (1948), R. B. Braithwaite (en Churchman, 1948) y Richard Rudner (1970). Así Rudner ha argumentado, desde una posición compatible con el empirismo, que el científico *qua* científico se compromete ineludiblemente con juicios éticos en el proceso de aceptación o rechazo de hipótesis. La siguiente cita resume su argumentación:

Ahora bien, considero que ningún análisis de lo que constituye el método científico sería satisfactorio a menos que incluya alguna aseveración según la cual el científico en tanto científico acepta o rechaza hipótesis.

Pero si esto es así, entonces el científico en tanto científico claramente hace juicios de valor. Esto es así debido a que ninguna hipótesis científica es alguna vez verificada completamente; al aceptar una hipótesis, el científico debe adoptar la decisión de que la evidencia es suficientemente alta para garantizar la aceptación de la hipótesis. Obviamente, nuestra decisión con respecto a la evidencia y en relación a cuan fuerte es “suficientemente fuerte” será una función de la *importancia*, en el sentido típicamente ético, de cometer un error al aceptar o rechazar la hipótesis.

Así, para tomar un burdo pero fácilmente manejable ejemplo, si la hipótesis bajo consideración fuera que un ingrediente tóxico de una droga no se halla presente en cantidades letales, requeriríamos un grado relativamente alto de confirmación o confianza antes de aceptar la hipótesis —

ya que las consecuencias de equivocarnos en este caso son excesivamente graves de acuerdo a nuestros estándares morales.

Por otro lado, si nuestra hipótesis sostuviera que, sobre la base de una cierta muestra, un gran número de hebillas grabadas de cinturones, fabricadas por una máquina no resultarán defectuosas, el grado de confianza que deberíamos exigir, no sería relativamente alto. Cuan seguro necesitamos estar antes de aceptar una hipótesis dependerá sobre cuan serio resultaría cometer un error (Rudner, 1970: 541).

Si bien los ejemplos anteriores corresponden a decisiones relacionadas con ciertos controles de calidad industrial, Rudner enfatiza que sus tesis se aplican a la investigación científica general. Así, todo hombre de ciencia debe ineludiblemente, a la luz de consideraciones sobre la gravedad de equivocarse, adoptar una decisión típicamente valorativa en el sentido que la probabilidad es *suficientemente alta* o que la evidencia es suficientemente fuerte para justificar la aceptación de una hipótesis dada.

En síntesis, la argumentación de Rudner sería la siguiente:

1. Los científicos en el curso de sus investigaciones aceptan o rechazan hipótesis.
2. No existe una lógica inductiva que, tomando solo en consideración cierta evidencia relevante disponible, sea suficiente para determinar cuando una hipótesis puede ser aceptada o rechazada por los científicos.
3. La aceptación inductiva de cualquier hipótesis depende de juicios de valor relacionados con la importancia de evitar ciertos errores. Dichos juicios son de carácter ético.

De lo cual se concluiría que el científico *qua* científico debe hacer juicios de valor éticos.

En otras palabras, Rudner sostiene que el método científico requiere intrínsecamente de consideraciones normativas o valóricas, y que, por tanto, la tradicional búsqueda de la objetividad debe ser reexaminada:

Lo que proponemos aquí es que la objetividad de la ciencia descansa; por lo menos, en llegar a establecer con precisión qué juicios de valor se hacen o podrían hacerse en una investigación dada, e incluso, para decirlo de una manera más provocativa, qué decisiones de valor debieran hacerse; en suma, que una ciencia de la ética es un requisito necesario si

el progreso de la ciencia hacia la objetividad ha de continuar (Rudner, 1970: 542).

Como era de esperar, las tesis del Prof. Richard Rudner provocaron una fructífera e importante controversia que aún continúa. Entre las críticas más importantes a la posición de Rudner sobresalen algunas formuladas por R. Jeffrey⁶. El ataque de Jeffrey consiste fundamentalmente en argumentar que, contrario a lo aseverado por Rudner, la tarea principal del científico no es la de aceptar o rechazar hipótesis, sino más bien que lo propio del científico es la asignación de probabilidades (con respecto a la evidencia corriente disponible) a las hipótesis.

Para realizar tal determinación o asignación, el científico en cuanto tal no debe verse envuelto, según Jeffrey, en ningún tipo de aceptación de hipótesis, ni siquiera de la hipótesis que el grado de confianza tenga un valor dado, digamos p .

Aún cuando Rudner rechazó estas objeciones en la década de los setenta, creo que es muy importante indicar aquí dos críticas muy agudas en contra de Jeffrey formuladas más recientemente por Carl Hempel.

La primera señala que de aceptarse los puntos de vista de Jeffrey, según las cuales, la tarea del científico puro o aplicado no requiere la aceptación o rechazo de hipótesis, resolveríamos de un plumazo el hasta hoy no resuelto problema de la inducción planteado en el siglo XVIII por Hume (incluyendo la necesidad de formulas reglas de aceptación inductivas y la búsqueda de una justificación racional de tales reglas).

En segundo término, Hempel señala que incluso en el caso de aceptar la tesis de acuerdo con la cual el científico únicamente debe determinar qué probabilidades deben asignarse a ciertas hipótesis, el investigador aún tendrá que llevar a cabo algunas observaciones o experimentos que le sirven de evidencia para calcular tales probabilidades.

Si esto es así, el científico, después de todo tiene que *aceptar ciertos enunciados empíricos*, en este caso, aquellos en los que se formula la evidencia necesaria para juzgar la probabilidad de las hipótesis.

Todo lo anterior no debe interpretarse como si Hempel estuviera totalmente de acuerdo con las opiniones de Rudner. Por el contrario, si

⁶ Véase las discusiones de estos autores en el libro editado por B. Brody, *Readings in the Philosophy of Science*, citado anteriormente.

bien concuerda con la opinión que el científico en cuanto tal no puede evitar hacer juicios de valor, Hempel sostiene que tales valores no son de carácter moral sino más bien ellos reflejan el valor de la investigación básica consistente en construir descripciones del mundo ricas en contenido informativo, que a éstos los llama *valores epistémicos*. Pero, ¿en qué sentido la valoración epistémica tiene lugar en el proceso de aceptación de hipótesis científicas o teóricas? La respuesta de Hempel es la siguiente: en el sentido que la aseveración que un hipótesis dada *H* es aceptable en una cierta situación de conocimiento implica que la aceptación de *H* posee un valor epistémico potencialmente mayor para la ciencia que la aceptación de cualquier hipótesis rival que pueda considerarse.

En otras palabras, Hempel sostiene que el científico dedicado a la ciencia pura o a la investigación básica enfrentado a la decisión de aceptar o rechazar una hipótesis dada debe escoger el curso de acción que presente la más alta utilidad epidémica esperable, esto es, su valor epistémico. Tal valor epistémico adosado a la aceptación de una hipótesis sólo depende de su valor de verdad y de la cantidad de información nueva que tal hipótesis añade al corpus del conocimiento científico aceptado en ese instante.

A mi juicio, las consideraciones anteriores no muestra en modo alguno que la tesis de Rudner sean insostenible. Lo que sí ponen de manifiesto es la tendencia intelectualista de Hempel que lo lleva a enfatizar el valor epistémico puesto en juego en caso de aceptar una hipótesis como verdadera, cuando ésta resulta ser falsa y no las consecuencias nefastas para el bienestar humano que acarrea el error de aceptar como verdadera una hipótesis que no lo es.

Una consecuencia rechazable de la posición de Hempel es que tendríamos que aceptar que los científicos trabajando en el proyecto Manhattan al momento de decidir si aceptar o no la hipótesis de que la primera explosión atómica no produciría una reacción en cadena incontrolable que destruyera toda vida humana, debían considerar únicamente la utilidad epistémica o la cantidad de información nueva que la aceptación de la hipótesis significaba para el cuerpo de conocimiento científico de ese momento y no las consecuencias de equivocarse.

Lo que sí podemos admitir de la tesis de Hempel es que en ciertas circunstancias puede ser que un científico trabajando en un campo específico deba decidir si aceptar o no una hipótesis la cual, en principio, en el caso de equivocarse sobre su verdad o falsedad, no tenga relaciones

directas conocidas en relación al bienestar de las personas. En este caso, consideraciones valorativas de carácter epistémico pueden jugar un importante rol.

En resumen, existen fuertes razones para sostener que el científico en cuanto tal se involucra necesariamente con juicios de valor extra-epistémicos al momento de decidir:

- a. qué verdades, problemas o materias investigar,
- b. qué técnicas, procedimientos o métodos emplear en una investigación,
- c. qué hipótesis aceptar o rechazar.

Pasemos finalmente a examinar un problema relacionado con las posiciones de Rudner y Hempel sobre el tipo de valores que deben tomarse en cuenta en el acto de decidir aceptar o rechazar una hipótesis, esto es, valores epistémicos como la verdad o la ampliación del conocimiento o valores no-epistémicos, tales como los de carácter típicamente éticos, sociales, etc.

¿Es la búsqueda de la verdad el valor supremo?

A mi juicio, ha sido Robert L. Sinsheimer uno de los autores que mejor ha señalado la importancia de plantearse tal pregunta cuando nos embarcamos en el problema de si debemos limitar o dirigir la búsqueda del conocimiento científico. De este modo señala:

Si uno cree que el propósito más alto al alcance de la humanidad es la adquisición de conocimiento (y en particular de conocimiento científico, conocimiento del universo natural) entonces uno considerará cualquier intento de limitar o dirigir la búsqueda del conocimiento como deplorable, o peor (Sinsheimer, 1978: 23).

Pero, señala a continuación, si lo anterior no es el caso y alguien considera más bien el bienestar general de la humanidad como superior a la búsqueda de la verdad entonces bien puede aceptar ciertas limitaciones sobre la ciencia o la actividad de los científicos: “En breve, si uno no considera la adquisición del conocimiento como un incuestionable bien último, uno está dispuesto a considerar su dirección disciplinada” (Sinsheimer, 1978: 23).

La virtud de estas indicaciones es, a mi juicio, mostrar que sin importar la actitud que se adopte frente a la búsqueda del conocimiento o de la verdad, no existe una respuesta válida a priori al problema de cuáles son los valores más importantes para la sociedad.

Aún más, recientemente A. MacIntyre ha criticado fuertemente la tesis según la cual el conocimiento como tal es un bien. Un ejemplo, según este filósofo, lo constituyen los hechos que algunos editores seleccionan para llenar algunos periódicos en aquellos días en que escasean los desastres y atrocidades⁷. Tal información difícilmente puede calificarse como un bien.

Empero, la contribución más importante del ensayo de MacIntyre a la presente discusión consiste en su conclusión de que ciertas áreas de la vida humana están *per se* moralmente protegidas de la investigación científica. Al respecto señala:

Consideremos tres de tales áreas: es incorrecto para cualquier persona, y por lo tanto para periodistas así como para los científicos sociales, entrometerse en la angustia de una persona o familia que haya perdido recientemente un ser querido: y es incorrecto para mí o para cualquier otro extraño leer sin permiso los diarios de vida de otras personas; y es incorrecto violar la integridad del proceso deliberativo de un jurado (MacIntyre, 1982: 188).

Las razones de esto es que como seres humanos necesitamos lugares de confesión y santuarios, así como abrírnos a otras personas en distintos grados y en diferentes tipos de relación. En otras palabras, en una sociedad donde la intimidad y la privacidad son una necesidad, un valor o un bien, es legítimo considerar que ciertas investigaciones científicas estén moralmente prohibidas cuando ellas amenazan con deteriorar o destruir tales valores. En este punto, se hace patente el conflicto entre valores, tales como la búsqueda del conocimiento o la verdad, y la privacidad como un bien o valor humano.

⁷ Una excelente defensa de la posibilidad de limitar el conocimiento científico en el campo de las Ciencias Sociales, lo constituye el artículo de Alasdair MacIntyre titulado «Risk, Harm and Benefit Assessments as Instrument of Moral Evaluation» en el libro editado por Tom L. Beauchamp et al, *Ethical Issues in Social Science Research*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1982, págs. 175-184.

Lo que parece claro es que la decisión, con respecto a cuál de ellos es más importante, implica consideraciones normativas bastante complejas e intrincadas que requieren de una profunda reflexión, a menos que, dogmáticamente, adoptemos una de ellas, por ejemplo, la preeminencia de la necesidad de buscar la verdad por sobre aquella relacionada con la privacidad.

Ahora bien, no considero la verdad el supremo bien ni tampoco acepto la exigencia «Búsquese la verdad aunque perezca el mundo». Empero la justificación de mi posición requeriría de otro ensayo.

Referencias bibliográficas:

- BALTIMORE, David (1978): «Limiting Science: A Biologist Perspective», en revista *Daedalus*: «Limits of Scientific Inquiry».
- BORKOWSKI, L. (ed.) (1970): Jan Lukasiewicz, selected works. North-Holland, Amsterdam.
- CHURCHMAN, C. W. (1948): *Theory of Experimental Inference*. The Macmillan Co., New York.
- JONAS, Hans (1982): «Freedom of Scientific Inquiry and the Public Interest», en *Contemplaron Issues in Bioethics* de T.L. Beauchamp y L. Walters (edit.), second edition. Wadsworth, California, 1982, págs. 598-601.
- MACINTYRE, Alasdair (1982): «Risk, Harm and Benefit Assessments as Instrument of Moral Evaluation» en *Ethical Issues in Social Science Research* de Tom L. Beauchamp et al. The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1982, págs. 175-184.
- RUDNER, Richard (1970): «The Scientist Qua Scientist Makes value Judgements», en *Readings in the Philosophy of Science* de B. Brody, 1970. Prentice-Hall, New Jersey.
- SINSHEIMER, Robert L. (1978): «The Presumptions of Science», en revista *Daedalus*: «Limits of Scientific Inquiry».

S | T

Serie Selección de Textos

La *Serie Selección de Textos* se propone publicar, por una parte, trabajos presentados en coloquios, congresos y simposios organizados en la Facultad de Humanidades de la Universidad de Valparaíso; y por otra, la producción académica de pre y post-grado debidamente arbitrados por el claustro de profesores correspondiente.

ISBN 978-956-358-726-5

